

Eugen Fink: Smrt jako sociální fenomén

Lenka Jedličková

Jedličková, L.: Eugen Fink: Smrt jako sociální fenomén. In: *Ostium*, roč. 14, 2018, č. 4.

Eugen Fink: Death as a Social Phenomenon

According to Eugen Fink, a German phenomenologist and student of Martin Heidegger, „metaphysics of death“ is one of the most important tasks of philosophy. However, metaphysics, as the queen of philosophical disciplines, finds itself in the sharpest marginal situation because its concepts of illuminating and determining being seem to be fragmented. The relationship between metaphysics and death should be perceived as such that death is not the subject of metaphysical thought, but rather its existential motive. Fink looks at the phenomenon of death from a different perspective than his mentor Martin Heidegger. Like other of his existentials, by which the human existence is defined, he complements it by an aspect of intersubjectivity, which fundamentally revises the strongly individualistic concept.

Keywords: Death, Finality, Metaphysics, Existence, Co-existence, Intersubjectivity

Manche kommen nie dazu, ihren Tod zu sterben, andere sterben ihn oft.^[1]

Úvod^[2]

Máme-li v dějinách moderní filosofie označit člověka, který se nejsystematičtěji zabýval lidskou konečností, bude to bezpochyby Martin Heidegger. Jeho rané a zároveň klíčové dílo z roku 1927, *Bytí a čas*, je do té doby nejucelenější ontologickou analýzou lidské konečnosti. Originální a čistě metafyzickou teorii z ní činí především striktní odmítnutí všech psychologických, biologických či antropologických zkoumání (minimálně předtím, než budeme schopni určit ontologický význam tohoto fenoménu) a jeho nechuť uchýlovat se při analýze k jakýmkoli úvahám o „posmrtném životě“ a bohu.^[3]

Eugen Fink, jeho následovník a žák, není v tomto ohledu natolik důsledný, nevyhýbá se poznatkům jiných věd o člověku a nezřídka se v jeho textech objevuje i bůh, ač většinou pouze jako myšlenkový konstrukt. Přesto - nebo právě proto - jsou Finkovy úvahy na téma lidské konečnosti v mnoha ohledech promyšlenější. V sekundární literatuře je jim však naneštěstí věnováno velmi málo prostoru, na rozdíl od ostatních aspektů lidské existence, které Fink formuloval (především fenoménu hry). Roli může hrát i to, že jeho klíčové spisy zabývající se smrtí (*Metaphysik und Tod* či *Grundphänomene des menschlichen Daseins*) nebyly dosud přeloženy ani do češtiny, ani do angličtiny. Téma smrti je však u Finka jaksí nenápadně přítomno i v dalších jeho dílech, a to paradoxně i v těch, jež s touto tematikou zdánlivě vůbec nesouvisejí (pojednání o módě, pedagogické spisy a další). Systematické zpracování tohoto tématu u Eugena Finka však chybí a cílem následující práce je tento nedostatek alespoň částečně napravit. Vzhledem k omezenému prostoru však jde spíše o stručný úvod do této problematiky.

Fenomenologické východisko

Společným východiskem pro Finkovy a Heideggerovy úvahy byla Husserlova fenomenologie. Fink byl žákem a asistentem Edmunda Husserla nejen na univerzitě ve Freiburgu, kde v roce 1929 promoval, ale zůstal mu věrný i po jeho nuceném odchodu z akademické sféry. Vedl také soukromé semináře,

kteřé navštěvoval i Jan Patočka, s nímž později udržoval přátelský vztah až do své smrti v roce 1975. Jeho myšlení však zásadně ovlivnila především Heideggerova nová ontologie, již nazval fundamentální, neboť při svých zkoumáních vycházel z fundamentů lidské existence, která jediná se ukazuje být vhodná jako východisko otázky po bytí samém. Finkova filosofie, která se zabývala především pojmem světa jakožto sféry zjevování jsoucn, se však v určitý moment od původní fenomenologické metody odklonila. A to tehdy, kdy se od zkoumání jednotlivých fenoménů přesunul k analýze fenomenality samotné, na niž už Husserlova metoda nestačí, a je proto nutné přejít ke spekulativnímu myšlení[4]. Oba se však stále pohybují v intencích fenomenologie, Heidegger dokonce natolik, že se dopouští stejných chyb, za které Husserla kritizuje (izolované, a ne zcela jasně formulované postavení transcendentálního subjektu). A je to právě Fink, který Heideggerovu teorii lidské konečnosti reviduje a doplňuje.

Heideggerova osamělá smrt

Pro lepší pochopení rozdílů mezi oběma koncepcemi je třeba nejprve stručně nastínit, jak analyzuje lidskou konečnost Martin Heidegger v *Bytí a čase*. Jeho existenciální analýza pobytu (Dasein) jej přivedla ke zformulování klíčového existenciálu, kterým je charakterizována lidská existence: bytí-k-smrti. „V pobytu, dokud jest, vždycky ještě chybí něco, čím být může a bude. K tomuto chybějícímu však patří i sám „konec“. „Konec“ ‚bytí ve světě‘ je smrt.“[5] Toto „ještě ne“ ale nelze chápat ve smyslu neukončenosti či nedostatečnosti, tím bychom sklouzli k charakteristice příručního jsoucna, které jediné může být chápáno jako jsoucno, kterému ještě něco chybí. „To, co je na pobytu „necelostí“, ono stálé v předstihu ‚před sebou‘, není ani nedostatek nějaké sumativní úplnosti, ani něco ještě nepřístupného, nýbrž ‚ještě ne‘, jímž každý pobyt – jakožto jsoucno, jímž jest – má být.“[6]

Za základ ontologické možnosti umírání označil Heidegger starost, jakožto fundamentální a určující strukturní moment skladby pobytu, přičemž právě bytí-k-smrti konkretizuje tuto starost nejpůvodněji. To je dáno specifičností oné možnosti, kterou Heidegger definuje jako *nejvlastnější* (neboť vytrhuje pobyt z neurčitosti „man“), *bezevztažnou* (tím ho zjednotlivuje a otevírá pro existenci), *nepředstižnou* (neboť je do ní vržen zároveň se svým zrozením, zatímco všechny ostatní možnosti si tvoří až dodatečně), *neurčitou* (vzhledem k době jejího příchodu) a *jistou*. V bytí k smrti musí pobyt této své nejvlastnější, bezevztažné, nepředstižné, neurčité a jisté možnosti jako možnosti rozumět, jako možnost ji plně rozvinout a jako možnost ji vydržet. Jak trefně poznamenává Blecha: U Heideggera je konečnost pouze vnitřní pružina starosti a vede člověka ke specifickému obcování se jsoucím.[7]

To, co nám umožňuje nejpůvodněji a nejnaléhavěji odkrýt naši vrženost do smrti, nazývá Heidegger autentickým rozpoložením úzkosti, která však nesmí být zaměňována se strachem z dožití. Tato úzkost není jen pouhá nálada, je to faktické „vědění“ o našem nejvlastnějším bytí ke konci. Osamělost, jež pobyt v tomto rozpoložení obemyká, je pak ještě více prohloubena tím, že „veřejnost“ nechce být tímto faktem znepokojována. „Neurčité ‚ono se‘ nedovolí, aby se probudila odvaha k úzkosti ze smrti... Co se „sluší“ podle nepsaného rozhodnutí neurčitého ‚ono se‘, je lhotejný klid vůči „faktu“, že se umírá.“[8]

Ani v každodenním obstarávání *neznepokojené lhotejnosti* vůči *nejzazší možnosti své existence*[9] ji však pobyt neztrácí ze zřetele. A právě z její každodenní jistoty se Heidegger pokouší získat plný existenciální pojem smrti.

Metafyzika smrti

Všechny vědy o člověku dávají dle Heideggera vždy jen dílčí odpověď na otázku, co je to smrt. On však hledá odpověď ve filosofii, která podle něj nemůže být nikdy měřena měřítkem ideje vědy. Do metafyziky se vůbec nemůžeme vpravovat, protože pokud existujeme – vždycky už v ní stojíme.

V tomto bodě jsou Heidegger s Finkem zajedno – také Fink tvrdí, že „metafyzika smrti“ je jedním z

nejvýznamnějších úkolů filosofie. Přitom se však metafyzika, jakožto „královna filosofických disciplín“ ocitá v nejostřejší mezní situaci, protože její pojmy osvětlující a určující bytí se zdají být roztrženy. „Vztah mezi metafyzikou a smrtí může být ale vnímán i tak, že smrt nepředstavuje až tak předmět metafyzického myšlení, ale daleko spíš její existenciální motiv. Filosofujeme, protože jsme smrtelní a o naší zasvěcenosti smrti víme? Je smrt ostnem myšlení, je provokací metafyziky? Filosofujeme, protože potřebujeme útěchu tváří v tvář nevyhnutelnému osudu, který nás vrhá v nic?“[\[10\]](#)

Fink formuluje pět základních kategorií či fenoménů lidské existence, které určují náš vztah ke světu: láska, boj, práce, hra a smrt. Na tomto místě se tedy omezíme pouze na poslední jmenovaný fenomén, u něhož je třeba zdůraznit, že není jednou z vlastností lidské bytosti, nýbrž jeho podstatou. A byť před touto představou veškeré myšlení selhává (žádný systém si nedokáže bezrozporně představit svůj konec), považuje i Fink za nezbytné ji vydržet: „Naše myšlení selhává před umíráním, před koncem živoucího, ačkoli jsme je už předtím viděli nesčetněkrát. Toto je nanejvýš důležité, právě tento moment zachytit a především vydržet.“[\[11\]](#) Nemůžeme se této znepokojující a veškeré jistoty nahlodávající myšlenky zbavit proto, že pobyt se nevyčerpává tím, že by prostě chvíli existoval neproblematicky mezi jinými věcmi. Vědomí vlastní smrtelnosti sice přichází jako nezvaný host do našeho zabydleného přebývání, zároveň však určuje všechny naše možnosti. To však zdaleka neznamena, že na smrt myslíme stále, že se musíme pořád nacházet v zasmušilé náladě – naopak: je tu s námi i ve chvílích nejrozpuštěnějšího veselí. Smrtelnost přitom náleží pouze člověku – zvířata nejsou ani smrtelná, ani nemohou být bojovníky, hráči, pracovníky či milovníky, ač provozují podobné činnosti jako lidé. Tyto charakteristiky jsou vyhrazeny pouze člověku, při jehož popisu nelze uplatnit zoologické či teologické kategorie.[\[12\]](#) Ostatně podle Finka právě tradice, která pojímala člověka jako kombinaci prvků zvířecích a božských, zkrusila porozumění problému smrti.[\[13\]](#)

Vztah k vlastní konečnosti je tedy veskrze pozitivní záležitostí. Díky ní rozumíme času a díky ní existujeme jako projekt, můžeme plánovat a něco chtít právě proto, že máme k dispozici jen omezený čas. Nekonečné trvání by veškeré chtění, veškerou snahu a plánování učinilo zcela nesmyslnými. Smrt jako hranice dává veškeré naší existenci smysl. Toto přirozené a samozřejmé chápání smrti zároveň evokuje, že by se za onou hranicí mohlo ještě něco dalšího nacházet. Tato myšlenka je živnou půdou všech náboženství, mýtů a dalších utěšujících výkladů. Pokusme se však společně s Finkem a Heideggerem k těmto útěchám neuchylovat a „vystát“ onu prázdnotu, která se před námi rozevírá. „Není nic těžšího, než nechat prázdnotu „podsvětí“ tak prázdnotou, jak nás znepokojuje a děsí.“[\[14\]](#)

Časovost a dvojí negace

Největší rozpor v úvahách o smrti spočívá totiž v představě konce času. Nikoli času ve fyzikálním slova smyslu (byť i to je stále nevyřešené téma vědy i teologie), ale konce našeho vlastního času. „Filosofická otázka po smrti nemůže být vystavěna bez děsivého střetnutí s problémem času,“[\[15\]](#) konstatuje Fink a sebekriticky připouští, že tímto zjištěním rozráží otevřené dveře. Avšak jeho úvahy o lidské časovosti nejsou ani zdaleka tak banální.

Poukazuje na paradox, který se v souvislosti s uchopením času objevuje v celých dějinách filosofie. Chceme-li totiž definovat čas, vycházíme vždy z momentu „ted“[\[16\]](#), v němž se něco vyskytuje, jeví, odehrává, avšak tím nutně dospíváme vždy k negativní definici času, ba co víc – ke dvěma negacím. Metafyzice času vládne podle Finka dialekticko-spekulativní interpretace, jejímž základem je chápání času ve smyslu „bytí-v-čase“. „Zdá se, jako by se mohlo něco takového jako čas projevit jen tehdy, když v něm zříme a myslíme existující jsoucna. Zdá se, že je médiem, ve kterém se odehrává bytí všeho jsoucího. Ale jak „je“ toto médium? Jakmile to reflektujeme, vyvstanou obrovské obtíže. Věc, která existuje v čase, nebo proces, který se v ní odehrává, je „pouze“ v současnosti; skutečnost samotná je rozhodnuta v momentě Ted; pokud jsou „Ted“, už nejsou tím, čím byli předtím, a ani tím, čím se stanou poté. Bytí uvnitř v čase znamená tedy momentální stav mezi dvěma Nic: nicotou

minulosti a nicotou budoucnosti... musíme v řeči rozlišovat „bytí“, o kterém běžně mluvíme a „bytí“, kterému rozumíme jako být-v-čase. A stejně tak „Nic“ – už-ne minulosti a ještě-ne budoucnosti přece nejsou naprostým Nic, žádným „nihil negativum“, nýbrž temporálním nic... a to je podmínkou možnosti skutečné existence.“[17]

O tomto „Nic“ víme primárně ze zkušenosti smrti i z toho, jak věci kolem nás vznikají a zanikají. Víme, že než vznikly, „nebyly nikde“ a že až zaniknou, opět „nikde nebudou“. Kde je však ona dimenze ničeho, to jen matně tušíme, a to právě především z lidské smrti – a v tom tkví její nesmírný ontologický význam.[18]

V souvislosti s omezenou časovostí lidské existence je dichotomie „Nic“ ještě paradoxnější. Jednoduše řečeno – náš život se odehrává v určitém časovém období ohraničeném dvěma „Nic“ – jedno Nic, z něhož na svět přicházíme a druhé Nic, do něhož se svou smrtí vrháme. Paradoxní je, že ono Nic, z něhož vše existující vzniká, nás v nejmenším neznepokojuje. Naopak, uvědomění si onoho Nic, do něhož naše existence nezvratně směřuje, v nás vyvolává nejhlubší úzkost a ochromující paniku. A to proto, že smrt má pro nás především charakter zkázy a zůstává tak veskrze negativní. „Je zvláštní, že ono Nic v budoucnosti nás děsí a straší, Nic v minulosti nás vůbec neruší. Každý ví, že před ním vznikla země, že v dřívějších dobách už žili lidé – to nás neznepokojuje, protože jsme u toho nebyli. Myšlenka na to je pro nás zcela bezbolestná. A přesto musíme říct, že je to stejný paradox, když z Ničeho vzejde bytí, jako když bytí zanikne do Ničeho. Proč má takovou převahu horizont, který skrze smrt určuje konečnou budoucnost?“[19] ptá se Fink a odpovídá: „... známe Nic jako horizont jsoucích věcí, když nějaká zanikne, je tam prázdné místo... zcela jinak je to ale s horizontem Nic, který se hlásí u lidské smrti. Prázdnota odmítá každé imaginativní vyplnění stejně jako každou věcněontologickou interpretaci. Z toho pochází ona rozčilující hrůza smrti pro nás žijící...“[20] A jmenuje dva chybné přístupy člověka k lidské smrti: fiktivní projekce vysněného zázračného světa a na druhé straně popření tajuplné prázdnoty.

Tato úzkost, domníváme se, je dle Finka způsobena také tím, že „Nic“ po konci našeho života znamená především zpřetrhání všech našich vztahů a vazeb, které jsme během života nashromáždili. Jsou to tedy druzí lidé, společnost, Polis, jejichž opuštění nás tak děsí.

Intersubjektivita

Tím se dostáváme k zásadnímu rozdílu mezi oběma metafyzikou smrti, k tématu intersubjektivit. Heideggerovo silně individualistické pojetí lidské konečnosti, s nímž se musí každý po svém (ať už autenticky či neautenticky) vyrovnat, jeho analýzu existenciálů pobytu a ontickou i ontologickou izolovanost v autentickém rozpoložení úzkosti, reviduje Fink v tom smyslu, že přidává druhého. Ne však jako pouhý doplněk, ale jako nezbytný a konstitutivní prvek naší existence. Tím dostávají základní existenciály zcela nový rozměr a Fink je výstižně pojmenovává jako ko-existenciály.

Jednoduše řečeno, člověk není u Finka existencí, nýbrž ko-existencí, je vztahem. A díky zaplétání do vztahů v rámci Polis[21] tak ani smrt zdaleka není čistě individuální záležitostí, ale je fenoménem sociálním, ba politickým. Smrt je především zpřetrháním oněch vztahů, zároveň i jejich pokračováním v podobě kultu smrti.

Pro větší důraz je třeba dodat, že koexistence není nějakou jinou či snad vyšší formou existence. Koexistence není volba či možnost, kterou by bylo lze zrušit – člověk je, pokud je, vždy bytostí společenskou, vztahem. „Koexistenční struktura lidského pobytu je vícerozměrná: v oblastech života práce, boje, lásky, hry – a ve vztahu k mrtvým, lidé existují s-, vedle-, proti-sobě navzájem. A to nejsou žádné způsoby chování, které jsou empiricky zjištěny, ke konstituci lidstva jako takového patří „spolulidskost“. V žádném případě to není dodatečný sociologický stav, prostý fakt, který by stejně tak dobře mohl být a nemusel. Koexistence je stejně tak původní jako individualita, „společnost“ stejně tak apriorní moment pobytu jako „já“... Druhý není později než ego. ... Člověk jako takový je

vždy a v každém čase spolu-člověk. Spolulidskost je ontologické určení pobytu.“[22]

Abychom Heideggerovi nekřivdili, také on se intersubjektivitou částečně zabývá. Blecha a další interpreti[23] však zdůrazňují, že Heidegger ani přes zavedení pojmu Mit-sein (případně Mitdasein či Miteinandersein) nedokázal uchopit člověka jako bytost skutečně sociální. „Druhý člověk je v Heideggerově koncepci sice registrovaný, ale jako ten, který má stejnou úlohu v události bytí, takže vůči jinému člověku nehraje žádnou zásadní, konstitutivní roli.“[24]

Koexistence má ještě další aspekt, na který zapomíná nejen Heidegger – že totiž člověk není a nemůže být prostě „subjekt“, neurčitá substance, na niž se navazují nejrůznější vlastnosti a která si volí v rámci světa své možnosti. Je totiž zařazen do vztahů s druhými už svým biologickým předurčením. „Muž a žena jsou fragmenty existence, které k sobě patří ontologicky. Idealistické interpretace lidstva překračují tuto elementární odtrženost a vzájemnou závislost dvou lidských pohlaví, přehlížejíc základní principy koexistence. „Ten“ člověk je vždy buď muž nebo žena – láska tvoří základní fenomén pobytu. Otázka toho, co je člověk, nemůže být nikdy zodpovězena, pokud se ignorují základní podoby koexistence, ignorují možnosti toho, jak se člověk a spolu-člověk sdružují.“[25]

Koexistenci lásky hraje u Finka klíčovou roli právě také v souvislosti se smrtí, jak zdůrazňují někteří interpreti: „Oproti jednostrannosti Heideggerova výkladu umírání, který přisuzuje primát vlastní smrti, a proto podle Finka zůstává dědicem metafyziky subjektivity, chce Fink dostat do popředí podvojnou smrti: individuální a sociální. Proto se snaží postavit před oči těsnou souvislost lásky a smrti.“[26] Podle Dasturové má toto spojení u Finka základ v jeho nietzscheovském pojetí světa: „I když se tu ale neustává o zásvětní „překonání“ smrti, faktem zůstává, že podle nietzscheána Finka je možné na smrt pohlížet nejenom optikou umírajícího, jak ji privilegoval Heidegger, ale i sociální optikou přežívajícího, kterou nám odhaluje láska.“[27]

Dvě perspektivy smrti - smrt vlastní a smrt cizího

Koexistence se tedy projevuje ve všech klíčových kategoriích lidského bytí – v lásce, boji, práci, hře i smrti. V posledním případě jde sice o zcela specifický vztah, přesto je možné jej nazývat vztahem. Ba dokonce vztahem, který určuje všechny ostatní. „Intimita našeho bytí zde, přítomnění naší prožívané přítomnosti se určuje z našeho vztahu ke smrti.“[28]

A protože je druhý ve Finkově pojetí stejně významný jako vlastní ego, je třeba zohlednit také jeho vlastní smrt, tedy tu, jež není moje. Fink se proto pouští do analýzy dvojího aspektu smrti – smrti cizího a smrti vlastní, přičemž zdůrazňuje, že nejde o dvě oddělené „události“, nýbrž že teprve jejich spojením lze získat plný ontologický pojem smrti. Klíčový rozdíl tkví v tom, že smrt cizího lze chápat jako fenomén, zatímco smrt vlastní již fenoménem není (opět je třeba se uchýlit ke spekulativnímu myšlení). „Víme, že pro něj je hodina jeho smrti koncem času, že za ním žádný další čas nepříjde, že od něj nic dalšího nepříjde... Smrt jiných je „fenomén“... něco, co se nám jeví jako událost... vlastní smrt není fenomén. Člověk nemůže vlastní smrt „zažít“ – podle známého epikurejského uvažování, v němž se není třeba smrti obávat, protože dokud jsme, není tu, a když je tu, nejsme tu my. V každém porozumění cizí smrti je obsaženo jisté, byť nepatrné porozumění vlastní smrti. Neboť vidíme jiné umírat s vědomím, že pro ně je to jejich vlastní smrt. Umírající se ale svou smrtí také zabývá – řeší pohřeb, testament, ...umírající se takřkajíc staví do situace přeživších, hledá podíl na braní svého času, který už k němu nepřichází. Smrt je pro něj poslední událost, konec událostí, konec, po němž už nic nepřijde, po němž přijde Nic.“[29]

Ačkoli je tedy druhý stejně významný jako já, jeho smrt nekonstituuje žádnou krajní mezní situaci. Přesto je tento fenomén pro pochopení vlastní smrti nezbytný. K jejímu pochopení totiž není třeba čekat, až přijde. Vlastní smrti nerozumíme teprve tehdy, když opravdu umíráme, nýbrž právě během života, v životě smrtelníků.

Odpověď na otázku, má-li metodickou přednost smrt vlastní či cizí, a která z nich je filosoficky významnější, tak zůstává nerozhodnuta. Fink tvrdí, že je musíme brát v úvahu obě, abychom získali plný pojem smrti – a je to tak onen střípek mozaiky, který k plnému pochopení fenoménu smrti chybí Heideggerovi.

Tělesnost jako paradox

Dalším aspektem, jemuž na rozdíl od Heideggera věnuje Fink nemalou pozornost, je fakt lidské tělesnosti (zde má mnoho společného se svým přítelem a kolegou Janem Patočkou), a to nikoli v anatomickém slova smyslu, nýbrž jako fenoménu existence, neboť ve všech základních fenoménech (láska, práce, boj, hra, smrt) jsme tělesné bytosti.^[30] Opět zde narážíme na paradox, vlastně na několik paradoxů. Prvním z nich je samotný fakt naší tělesnosti a postavení člověka ve světě: „Svou tělesností a tím, že žije jakožto tělesnost, náleží vždy ještě smyslovému, patří k „zemi“ a má účast na její skrývací ochraně, stojí v hluboké, nepřekonatelné důvěře se vším, co je. Člověk je zároveň vystaven i skryt, je zároveň postaven ven do větru svobody i odevzdán mateřskému základu. Člověk existuje jako paradox.“^[31]

Druhým paradoxem je pak náš vztah k vlastnímu tělu. Musíme si totiž klást otázku, v jakém smyslu tělo „máme“? Tělo nevlastníme v pravém slova smyslu, nevolíme si ho, ani se jej nemůžeme vzdát – je naším celoživotním společníkem, patříme k němu a ono k nám. Tato odpověď však naznačuje, že člověk a tělo jsou přece jen dvě různé části. „Přesto samotný způsob, jakým jsme nyní charakterizovali spojitost člověka a těla, totiž jako spojení dvojího, svědčí o nadvládě metafyzického dualismu. Substance člověka bývá umísťována do jeho ducha, do jeho „duše“, která je spojena s tělem.“^[32]

Že je tento dualismus na jedné straně nesmyslný, na druhé straně však těžko překonatelný, dokazuje právě smrt druhého člověka. Není to totiž tak, že po jeho smrti zůstane na jeho místě prázdno – zůstává po něm mrtvola, kterou nazýváme „bezduchou“, prázdnu skořápkou. „Mrtvola jako mrtvola je nepochybně jsoucí. Na mrtvole nechalo bytí smrti svůj fenomenální vzhled. Mrtvola patří prostředí žijících, kteří ji nejrůznějšími způsoby odklízejí. Mrtvola je obzvláště vystavena chátrání a rozpadu, je napadena a zničena rozkladem. Rozklad je proces rozpadu organické substance, která navrácí organickou látku zpět do ne-organické přírody. S rozpadajícím mizením mrtvoly se konečně ukazuje, že předtím žijící živá bytost je celá rozpuštěna v Nic. Tělo se opět navrácí Zemi.“^[33] Analogicky s touto úvahou se Fink ptá, zda něco přetrvává i z oné oduševňující životní síly a zda to není tak, že je to pouze duše, jež je ve skutečnosti smrtelná, zatímco tělo, i když se rozpadne na atomy, má stále ještě podíl na nezničitelnosti materie. Tyto úvahy však nechme v tuto chvíli stranou.

Ani tělo totiž nemůže být zcela zaniklé, protože „pak by bylo zcela nesmyslné vztahovat se k mrtvým – vztahovali bychom se ke zcela prázdné nicotě – avšak kult zemřelých je snad nejstarším kultem na zemi.“^[34] Zároveň je kult smrti fundamentem každé společnosti, nezbytnou součástí koexistence. Je to tedy naše tělesnost, která znemožňuje, aby i naše vlastní smrt byla „čistě naší“ záležitostí. Necháváme „tu“ po smrti svoje tělo, o které se musejí postarat druzí. Nepatří už nám, ale pro pozůstalé zároveň není žádným nitrosvětským jsoucнем, je paradoxem.

Závěr

Není pochyb o tom, že přes všechny rozdíly konstatují oba filosofové jednoznačnou shodu v tom, že smrt a vědomí vlastní konečnosti jsou ústředním motivem, ba dokonce hybatelem celé filosofie. Podle Finka je filosofie pohyb lidského porozumění bytí, přičemž tušit bytí může pouze taková bytost, která ví, že může nebýt.^[35] Pro Heideggera je uvědomění si bytí-k-smrti nezbytné pro to, abychom mohli „být autenticky“. Přes tuto shodu a stejná východiska však dospívají každý k jinému obrazu smrti: zatímco Heidegger popisuje smrt výlučně jako individualizaci, Fink ji interpretuje konkrétně a fenomenologicky správně v kategoriích intersubjektivnosti jako kultu smrti.^[36]

Osamělost lidské smrti je u Heideggera dána především tím, že pobyt v jeho pojetí je stále ještě částečně „čistý“ subjekt – rozvrhuje si své možnosti, vymaňuje se z man a znovu do něj upadá, rozumí, užívá řeč, ale „druhý“ tady zoufale chybí. Předpokládá se, ale není rovnocenným protipólem vztahu, není konstitutivní a stejně významný (ontologicky ani sociálně), jako subjekt.

Přesto Heidegger bere intersubjektivitu částečně v potaz – formuluje konstitutivní rys každodennosti ‚bytí spolu‘ ve světě, tedy zastupitelnost jednoho pobytu druhým.[37] Pokus uplatnit tento rys na bytí-k-smrti přirozeně selhává (spění ke konci představuje modus bytí, který je pro každý jednotlivý pobyt zhola nezastupitelný), ale Heidegger naneštěstí s tímto závěrem vylévá s vaničkou i dítě. Fakt, že ve zkušenosti ztráty prožívané pozůstalými není plně přístupná ztráta bytí, kterou „zakusil“ umírající (tj. že umírání druhých v pravém smyslu nezakoušíme, nýbrž nanejvýš jsme vždy jen „při tom“), přece neznamená, že „smrt, pokud je, je bytostně vždy moje“.[38]

Heidegger sice připouští, že druhý je na smrti blízkého jistým způsobem zainteresován, avšak pouze do té míry, aby umírajícího „utěšoval“ a konejšil jej v jeho úzkosti. Tato „podružná“ úloha druhého je u Heideggera dána především tím, že „druhý“ v jeho pojetí nehraje konstitutivní roli pro náš vlastní pobyt.

Fink naopak nezapomíná, že pobyt není „čistý“ subjekt. Je to buď muž či žena, má určitý temperament, je zdravý, nemocný, je zapleten v předivu vztahů v práci, boji, lásce, hře i smrti. Nemůže se z těchto vztahů vymanit, vztah není něco „navíc“, doplněk k našemu bytí. Naopak – žádná z těchto kategorií není možná bez druhého, který je stejně významný jako „já“. Dokonce snad ještě významnější, protože tím, čím jsme (pracovníky, bojovníky, milovníky, hráči a smrtelníky), se stáváme díky tomu druhému. Bez něj bychom nemohli žádnou z těchto „rolí“ zastávat.

Správně také poukazuje na fakt, že ani „moje vlastní smrt“ nepatří výlučně mně, že se – byť velmi specifickým způsobem – silně dotýká i druhých. Naše vlastní smrt je pro druhé fenoménem, událostí na časové ose jejich ohraničeného bytí. Pro Finka mají oba aspekty smrti – smrt vlastní a smrt druhého – stejnou ontologickou váhu, a teprve jejich spojením se můžeme dostat k plnému pojmu smrti. Smrt druhého nám vlastní smrt nejen nezakrývá (ačkoli se pod vlivem „man“ můžeme utěšovat tím, že „se umírá“, ale nás se to zatím netýká), nýbrž nás staví před zcela nový zážitek času, který bychom bez smrti druhého nikdy nezakusili. Není třeba druhého v jeho smrti zastoupit, abychom si uvědomili naši vlastní smrtelnost. Velice dobře si totiž uvědomujeme, že smrt cizího je pro něj samotného jeho vlastní smrtí. A že ani po smrti náš vztah k němu zcela neskončí, a to prostřednictvím péče o mrtvé tělo, které „zde“ zemřelý zanechává. Ani ve smrti se tak člověk nedokáže vyvázat z přediva vztahů, jež vznikají už jeho zrozením, ba spíše ještě před ním. Společnost Polis, do níž se začleňuje, rodinné a další společenské vztahy, to vše jsou aspekty, které nepomíjejí ani po naší smrti. „Filosofický význam smrti leží ukryt v hluboké puklině našeho obyčejného porozumění bytí – v pohledu na záhadné Nic, které nás ohrožuje...“[39]

Literatura

ARENDTOVÁ, H.: *Vita activa neboli O činném životě*. Praha: Oikoymenh 2007.

BLECHA, I.: *Bytie a svet. Heidegger v kontexte*. Košice: ACTA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS SAFARIKIANAE 2018.

DASTUROVÁ, F.: *Smrt. Esej o konečnosti*. Praha: Nakladatelství Karolinum 2017.

FINK, E.: *Bytí, pravda, svět*. Praha: Oikoymenh, 1996.

FINK, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Hg. v. E. Schütz u. F.-A. Schwarz, Freiburg/München 1979.

FINK, E.: *Hra jako symbol světa*. Praha: Český spisovatel 1993.

FINK, E.: *Mensch und Mitmensch in der Industriegesellschaft*. Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 219, Prov.: SF, Umfang: 1 Bü., Laufzeit: 1965.

FINK, E.: *Metaphysik und Tod*. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1969.

FINK, E.: *Philosophie der Mode*. Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 265, Prov.: SF, Umfang: 1 Bū., Laufzeit: 1968.

FINK, E.: *Das philosophische Problem der Zeit*. Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 140, Prov.: RF, Umfang: X schr., Laufzeit: 1949.

FINK, E.: *Das Schicksal leibhafter Existenz*. Universitätsarchiv Freiburg, Signatur: 193, Prov.: SF, Umfang: 1 Bū., Laufzeit: 1960.

FINK, E.: *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung*. Springer Science+Business Media Dordrecht 1957.

GILARDONI, A.: Podstawowy fenomen śmierci według Eugena Finka. Między POLIS a KOSMOS. In: *Analiza i Egzystencja*, roč. 6, 2007, str. 97 - 119.

HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 1996.

HEIDEGGER, M.: *Gesamtausgabe, IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Band 96 Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH 2014.

P o z n á m k y

- [1] HEIDEGGER, M.: *Gesamtausgabe, IV. Abteilung*, s. 51.
- [2] Příspěvek vznikl za podpory MŠMT, grant IGA_FF_2018_003.
- [3] „Existenciální interpretace smrti předchází veškerou biologii a ontologii života. Funduje však i všechna biograficko-historická a etnologicko-psychologická zkoumání smrti. „Typologie“ „umírání“ jako charakteristika stavů a způsobů, v nichž je dožívání „prožíváno“, předpokládá již pojem smrti. Psychologie „umírání“ nás ostatně informuje spíše o „životě“ „umírajícího“ než o umírání samém, což je jen odrazem toho, že pobyt neumírá (a už vůbec neumírá vlastně) až během prožívání faktického dožití a v něm. Taktéž je třeba připomenout, že i různá pojetí smrti u primitivů, jejich postoje ke smrti v magii a kultu, osvětlují primárně porozumění pobytu, k jehož interpretaci je již zapotřebí existenciální analytiky a příslušného pojmu smrti.“ (HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 283n.).
- [4] Konkrétně u fenoménu smrti: „Co zvláštního je na fenoménu smrti? Skutečnost, že to není možné zažít jako způsob jevení se, ale je sama jednou z jeho stran. Jakmile se dostaneme do těchto jazykových obtíží, přecházíme k problému spekulativního myšlení – slova, která nám dovolila zachytit tento fenomén, změni ho v to, co je předmětné, ať už ve formě „objektivní povahy“, nebo „subjektivního života“. Zároveň první i druhý chápou pravý smysl toho, že jsou smrtelní.“ (FINK, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 118).
- [5] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 269 n.
- [6] Tamtéž.
- [7] Srov. Blecha, 391
- [8] Tamtéž, s. 302.
- [9] Tamtéž, s. 291.
- [10] FINK, E.: *Metaphysik und Tod*, s. 10.
- [11] Tamtéž, s. 26.
- [12] FINK, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 108.
- [13] GILARDONI, A.: *Podstawowy fenomen śmierci według Eugena Finka*, s. 108.
- [14] FINK, E.: *Metaphysik und Tod*, s. 47.
- [15] Tamtéž, s. 10.
- [16] Protože „jsme, ne kdykoli, nýbrž teď, v této hodině, každý ve fázi svých životních dějin a každý, kdo ví, jak daleko, ještě daleko od své smrti.“ (FINK, E.: *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung*, s. 12).
- [17] FINK, E.: *Das philosophische Problem der Zeit*, s. 5.
- [18] Srov. FINK, E.: *Bytí, pravda, svět*, s. 95.
- [19] FINK, E.: *Metaphysik und Tod*, s. 45.
- [20] Tamtéž, s. 46.
- [21] Na tomto místě není dostatek prostoru zabývat se podrobnými analýzami pojmu Polis u Finka,

nicméně v duchu intersubjektivitu interpretuje naši schopnost vystát „rozsudek smrti“, který nad námi visí od našeho narození, schopnost jednat, přestože víme, že náš čas je bolestně omezen, také Hannah Arendtová. Důvod, proč toto napětí života můžeme vydržet až do smrti, spočívá v tom, že význam každého příběhu se plně odhalí až poté, co příběh dojde ke svému konci, tedy v tom, že jsme po dobu trvání našeho života zapleteni do příběhu, jehož rozuzlení neznáme. Polis má pak úlohu dát celému našemu příběhu smysl a důležitost i poté, co je završen. (srov. ARENDTOVÁ, H.: *Vita activa*, s. 249).

[22] FINK, E.: *Mensch und Mitmensch in der Industriegesellschaft*, s. 3.

[23] Srov. např. E. Levinas, A. Peperzak, A. Schwan, M. Theunissen.

[24] BLECHA, I.: *Bytie a svet. Heidegger v kontexte*, s. 391.

[25] Tamtéž.

[26] DASTUROVÁ, F.: *Smrt. Esej o konečnosti*, 108.

[27] DASTUROVÁ, F.: *Smrt. Esej o konečnosti*, s. 110.

[28] FINK, E.: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, s. 110.

[29] FINK, E.: *Metaphysik und Tod*, s. 35.

[30] FINK, E.: *Das Schicksal leibhafter Existenz*, s. 5.

[31] FINK, E.: *Bytí pravda svět*, s. 33.

[32] FINK, E.: *Philosophie der Mode*, s. 4.

[33] FINK, E.: *Metaphysik und Tod*, s. 25.

[34] FINK, E.: *Hra jako symbol světa*, s.176.

[35] Srov. tamtéž.

[36] Srov. GILARDONI, A.: *Podstawowy fenomen śmierci według Eugena Finka*, s. 101.

[37] Jde sice jen o jeden aspekt Heideggerova pojetí intersubjektivitu – vedle Mit-sein pracuje ještě s termíny Mitdasein a Miteinandersein, kde nejde o zastupitelnost jednoho pobytu druhým, ale především o „obstarávání“ druhých, avšak v souvislosti s bytím-k-smrti o nich Heidegger nehovoří. Ostatně skutečné spolu-bytí ve smyslu konstitutivní role pro samotné Dasein podle interpretů u Heideggera vsutku chybí – „Každý člověk spěje k pravdě bytí vlastně jaksí sám a ti druzí konají totéž spolu s ním nebo vedle něho...“ (BLECHA, I.: *Bytie a svet. Heidegger v kontexte*, s. 290).

[38] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 276.

[39] FINK, E.: *Metaphysik und Tod*, s. 45.

Mgr. et Bc. Lenka Jedličková
Katedra filozofie, Filozofická fakulta
Univerzity Palackého v Olomouci
Křížkovského 12
771 80 Olomouc
E-mail: jedlenka@email.cz