

MYŠLENÍ
SOUČASNOSTI

Smrt
Esej
o konečnosti
Françoise
Dasturová



KAROLINUM

Smrt

Esej o konečnosti

Françoise Dasturová

Z francouzského originálu *La mort: Essai sur la finitude*, vydaného nakladatelstvím Presses Universitaires de France roku 2007, přeložil a doslov napsal Martin Pokorný.

Edice Myšlení současnosti

Edici řídí Miroslav Petříček

Vydala Univerzita Karlova,

Nakladatelství Karolinum

Redakce Martin Rabas

Grafická úprava Zdeněk Ziegler

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

První české vydání

© Presses Universitaires de France, 2007

Translation © Martin Pokorný, 2017

Epilogue © Martin Pokorný, 2017

ISBN 978-80-246-3664-1

ISBN 978-80-246-3679-5 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum 2017

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

OBSAH

Předmluva /7

Úvod: Velikost smrti /9

I. KULTURA A SMRT /20

1. Truchlení, počátek kultury /23

2. Objev eschatologie /30

3. Tragédie a smrtelnost /38

II. METAFYZIKA SMRTI /48

1. Nesmrtelnost v platonismu /57

2. „Překonání“ smrti u Hegela /69

3. Metafyzika změny a dění /85

III. FENOMENOLOGIE SMRTELNOSTI /93

1. Vlastní smrt a smrt druhého /96

2. Smrt a umírání /111

3. Smrt a možnost /126

IV. SMRTELNOST A KONEČNOST /138

1. Konečnost a celost /143

2. Konečnost a zrozenost /151

3. Originární konečnost /162

Závěr: Smrt, slovo a smích /173

Doslov (Martin Pokorný) /184

Literatura /189

Rejstřík /192

První verze knihy, kterou berete do rukou, vyšla roku 1994 v nakladatelství Hatier v edici Optiques. Dnes již neexistující edice si kladla za cíl poskytnout široké veřejnosti (od univerzitních studentů přes maturanty po zájemce o filosofii bez specializovaného vzdělání) přístup k filosofické úvaze zaměřené na několik málo fundamentálních otázek. Každý svazek edice měl v kompaktní formě pojednat o jednom tématu výukového plánu filosofie na středních školách. Prakticky to znamenalo, že byl přesně stanoven maximální počet stran.

Když jsem dostala nabídku do edice přispět a seznámila jsem se s rámcem, který je nutné zachovat, účast na projektu mě okamžitě lákala, a jestliže jsem si za „téma“ zvolila smrt, důvod tkvěl v tom, že myšlení (zdálo se mi) právě zde naráží na aporii. Může si filosofie se svým – jistě legitimním – nárokem, totiž myslet naprosto vše, určit za „předmět“ i nemyslitelné, tedy smrt? Lze usilovat o pochopení toho, co vytyčuje mez veškerého odhodlání chápat, a zaměřit se na myšlení toho, co ničí myšlení jako takové? Smrt nepředstavuje pouhou pauzu; je to naprosté nic, ztráta paměti, prázdno. Čím je vlastně tvář v tvář této propasti člověk? Je bytostí, jež se ono prázdno snaží zaplnit, překonat, začlenit je do svého života.

Zařadit smrt na studijní plán se může zprvu zdát směšné: vždyť co se dá o smrti vyučovat a co se o ní lze naučit – vyjma toho, že vyznačuje hranici veškeré možné výuky a učení? Jistě, od samého počátku západní tradice se setkáváme s myšlenkou, že „filosofovat znamená naučit se umírat“. Což ale filosofie stejně jako různá náboženství a mytologie nespočívá na víře v nesmrtnost ducha? A není od počátku svých dějin až po současnost takovýmto neustálým zaklínáním smrti?

Právě ve snaze zodpovědět uvedené otázky jsem se počátkem devadesátých let rozhodla věnovat zamýšlený esej dvěma tématům, jež považuji za neodlučně spjatá: otázkám smrti a konečnosti. Mám v paměti poměrně přesnou vzpomínku na dobu, kdy jsem text psala, a rozhodně nešlo o poklidné období. O takovémto tématu nelze psát, aniž by člověk akceptoval, že je takříkajíc bezbranně vystaven té úzkosti ze smrti, které se snažíme pohroužením do každodenních povinností neustále zbavit. Průchod úzkostí však nakonec vyústil v naprostý opak lkaní nad lidskou konečností: přivedl mě k radosti a smíchu.

Ke shodnému závěru dospívám i dnes v přepracované a podstatně rozšířené verzi, připravené na podnět Jeana-Luca Mariona a nakladatelství Presses Universitaires de France. Oběma chci poděkovat, že mi umožnili vyztužit analýzy a argumenty původního drobného eseje a snad jim i dodat na přesvědčivosti.

I dnes – stejně jako v již dosti vzdálené době psaní prvního textu – se mi myšlenka smrtelnosti jeví jako pozadí, na němž se teprve mohou vyjímat a obdržet smysl události života jednotlivce. Ráda bych, aby právě takovýto prožitek smrti zprostředkovaly následující stránky čtenářům. Otevřít se smrti jakožto svému nejvlastnějšímu údělu, stát se opravdu smrtelníkem – v tom podle mne tkví úkol, který je nutné splnit myšlením, jež by již (na rozdíl od veškeré západní tradice) nebylo hledáním léku proti smrti: neporovnatelně „oživujícím“ myšlením původní konečnosti a absolutní smrtelnosti.

ÚVOD VELIKOST SMRTI

*Der Tod ist groß.
Wir sind die Seinen
lachenden Munds.
Wenn wir uns mitten im Leben meinen,
wagt er zu weinen
mitten in uns.*
R. M. Rilke¹

„Svobodný člověk myslí na smrt ze všeho nejméně a jeho moudrost je rozjímáním o životě, ne o smrti.“² Tímto tvrzením, které filosofii zcela zbavuje poslání myslet (na) smrt, Spinoza podle mne pouze vyjadřuje základní tendenci metafyziky: jejím nejpodstatnějším úkolem je už od Platóna připomenout nám naši účast na věčném a vyzvat nás, abychom se tak povznesli nad nahodilost a konečnost individuálního žití. Dokonce i antimetafyzik Nietzscheho kalibru, jenž v sobě neživí pražádnou naději na onen svět, ať v jakékoli verzi, se vyjadřuje ve shodě se Spinozou, když prohlašuje: „Činí mě šťastným, když vidím, že se lidé naprosto nechtějí zabývat myšlenkou na smrt! Rád bych napomohl k tomu, aby se pro ně myšlenka na život stala myšlenkou ještě stokrát *hodnotnější*.“³ V jistotě smrti lze jistě spatřovat prvek, který činí život o to cennějším,

¹ *Kniha obrazů* (Das Buch der Bilder, 1901), Závěr (Schlußstück): „Smrt je veliká. / Náležíme jí / se smíchem. / Zatímco si připadáme vprostřed žití, / odváží se plakat / uvnitř nás.“

² Viz Spinoza, *Etika*, IV. část, tvrzení 67, přel. K. Hubka, Praha 1977, str. 325: „Svobodný člověk ... myslí ze všeho nejméně na smrt a jeho moudrostí je přemýšlet o životě.“

³ F. Nietzsche, *Radostná věda*, 4. kniha, č. 278, přel. V. Koubová, Praha 1992, str. 161 (upr. překlad).

a domnívat se spolu s Novalisem, že smrt je „romantizující princip našeho života“ jakožto „posíleného smrti“.⁴ Máme-li však tímto způsobem dospět až k bodu, kdy ve smrti spatříme pobídku k životu, již to předpokládá ono „dialektické“ převrácení negativity v pozitivitu, jež se trvale uplatňuje ve všech lidských pokusech o překonání smrti.

Zvítězit nad smrtí: právě takto zní nejenom faktický program metafyziky s jejím nárokem na poznání nadsmyslových a nezanikajících jsoucen, ale i program náboženství coby příslibu osobního přežití, program vědy vytyčující platnost pravdy nezávislé na smrtelnících, kteří pravdu myslí, a obecně vzato program celé lidské kultury, jež v podstatě spočívá v možnosti mezigeneračního přenosu poznatků a technik tvořících trvalou pokladnici široce chápaného společenství živých.

Smrt je děsivá a lze jí čelit (zdálo by se) jedine tím, že ji relativizujeme, takže vznikne dojem, že má v moci jen jednu část našeho bytí. Novalisovi dala předčasná smrt snoubenky pocítit přeludný ráz hranic, jež dělí život od smrti a tento svět od onoho; básník cítí, že „umíráme pouze do jisté míry“,⁵ a smrt je pro něj nakonec jen „proměnou“,⁶ při níž opouštíme konečné bytí a „proměněním“ (*Verklärung*) dosahujeme dokonalého života, života ducha.⁷ Nicméně smrt vnímaná jako vykoupení není výsadou mystiků a romantiků, vždyť ke stejnému názoru dospěl i racionalistický Spinoza. Což snad neprohlašuje, že „lidská mysl nemůže absolutně zanikat spolu s tělem, nýbrž přetrvává z ní cosi věčného“,⁸ a přestože z věčného trvání esence myslí jakožto *res cogitans* nelze vyvodit nesmrtelnost duše jakožto osobní entity, „cítíme a zakoušíme, že jsme věční“?⁹ Avšak tím, co se v nás cítí takto „věčné“, je vždy jen jedna složka, od počátku západní tradice považovaná za element, jenž je v člověku nezničitelný a specificky ho odlišuje od zvířete: Řekové jej nazývali *logos*, Římané *ratio*. Nejlepším způsobem,

⁴ Novalis, *Fragmenty a studie 1799–1800*, v ed. Samuel č. 30, in: *Zázračná hra světa*, přel. V. Koubová, Praha 1991, str. 225.

⁵ Novalis, *Schriften*, ed. R. Samuel, Stuttgart – Berlin 1981, sv. II, str. 607.

⁶ *Tamt.*, sv. III, str. 559.

⁷ *Tamt.*, str. 62.

⁸ Spinoza, *Etika*, V. část, tvrzení 23, str. 362–363 (upr. překlad).

⁹ *Tamt.*, V. část, poznámka k tvrzení 23, str. 363 (upr. překlad).

jak dosáhnout necitlivosti vůči děsu, který v nás pomyšlení na vlastní smrtelnost probouzí, je povolat se k tomu, co v sobě máme neosobního a nevnímavého: k univerzálnímu a „věčnému“ rozumu.

Dospíváme tak k postoji zastávanému stoicismem: všechny negativní složky života jsou oprávněné a vyplývá to z metafyzické víry v univerzální harmonii, vyjádřeně i Leibnizovou naukou o „nejlepším z možných světů“. Defektnost tohoto morálního a teologického optimismu nejzřetelněji odsoudil Nietzsche: „Tento způsob myšlení se mi silně přičí; podceňuje hodnotu bolesti (která je stejně užitečná a prospěšná jako potěcha), hodnotu vzrušení a vášně, a nakonec je [stoik] nucen říct: všechno je dobré, tak jak to nadchází, nic nechci mít jinak – a neodstraňuje žádnou bídu, protože v sobě usmrtil vnímavost k bídě.“¹⁰ Máme-li však v plném rozsahu uznat hodnotu lidské afektivity, není pak nutné vrátit se k plnému přijetí lidského inherentně časného bytí a jeho konečnosti? Takový akt akceptace jistě nemusí být servilní a nemusí se omezovat na přijetí reality, jaká je, aniž bychom na ní chtěli cokoli měnit; nemusí tedy spadat vjedno se slepým fatalismem. Přesto na sebe u Nietzscheho bere podobu „*Amor fati*“, „věčného Ano všem věcem, nesmírného neomezeného Ano a Amen“,¹¹ jež má z člověka nakonec učinit „vykupitele náhody“.¹² Jak vidno, dokonce i vyhlášenému ateistovi Nietzschemu jde o „vykoupení“, spásu a vysvobození, a v úsilí „posvětit i to nejmenší“¹³ zůstává cílem vyrvat se z prchavosti a efemérnosti lidské existence. Na základě toho pak chápeme, jak může absolutní afirmace života vyžadovat „věčný návrat téhož“: tato myšlenka neustálého sledu shodných cyklů života, která v buddhismu stojí na počátku výstupu k věčné nicotě, k nirváně,¹⁴ zde naopak dodává tíhu nutnosti všemu, co je na celku dění nenapravitelně nahodilé.

¹⁰ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente – Herbst 1881*, č. 15[55].

¹¹ F. Nietzsche, *Ecce homo*, přel. L. Benyovszky, Praha 1993, str. 93.

¹² F. Nietzsche, „O vykoupení“, *Tak pravil Zarathustra*, přel. O. Fischer, Praha 1968, str. 134.

¹³ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente – Herbst 1883*, č. 21[3].

¹⁴ Uvedený termín ovšem v sanskrtu neoznačuje nicotu, nýbrž vyhasnutí, a označuje nejvyšší stav ukončení řetězce reinkarnací a pohlcení kosmem. Jedná se o bod, ve kterém se již – v očekávání absolutní blaženosti *bóddhi* – nenavrací *samsára* čili nekonečný cyklus zrození a znovuzrození.

„Vtisknout dění charakter bytí“, učinit je i jakožto dění věčným, nechat je projít proměnou, a takto dospět k onomu „nazíravému vrcholu“, na němž k sobě mají svět dění a svět bytí nejbližší¹⁵ – v tom spočívá nejvyšší *trik* těch, kdo nevěří v druhý život na onom světě. Stále táž zkušenost věčnosti vprostřed plynoucího času je od stoiků přes Spinozu až po Nietzscheho protikladem nevyhnutelně konečné lhůty smrti jakožto meze, kvůli níž by uvedená zkušenost mohla ztroskotávat předem.

* * *

Opravdu ale ke smrti nelze zaujmout jiný než úhybný vztah? A pokud ano, není pak třeba zříct se absolutizace dění a dospět k nahlédnutí, že „věčnost“, kterou coby myslící bytosti občas prožíváme, není důkazem naší přináležitosti k oblasti, která se vymyká principiální neurčitosti času, nýbrž spíše plodem samotné časovosti – která by tak v lidském bytí byla s to vytýčovat horizont vlastního překonání?

Přesně v tomto smyslu dokázal německý idealismus (od Kanta přes Schellinga a Hölderlina až po Hegela) spatřovat v nesmrtelnosti „postulát“ konečného rozumu, v absolutnu nezbytný nárok dějin, v božství transcendentální výtvor a v nekonečnu význam konečného. Nietzscheho mínění, že německá filosofie – a zvláště filosofie vzešlá z tübingského Stiftu – je ve svém celku jen zastřenou teologií,¹⁶ je přílišným zjednodušením. Opomíjí se přitom nárok, kterým je celý tento německý *fin de siècle* motivován a který se v raném romantismu stává přímo obsesí: požadavek obnovy křesťanství či jeho nahrazení jiným náboženstvím, deklarovaný ve slavném „Systémovém programu“, který roku 1795 společně vypracovala trojice spolužáků ze Stiftu,¹⁷ ale také v Novalisových *Žrnkách*

¹⁵ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente – Ende 1886 bis Frühjahr 1887*, č. 7[54].

¹⁶ F. Nietzsche, *Antikrist*, § 10, Bratislava 1991, str. 13 n. (upr. překlad): „Mezi Němci se ihned porozumí, řeknu-li, že je filosofie zkažena bohosloveckou krví. Protestantský farář je dědem německé filosofie, protestantismus je její *peccatum originale*. Definice protestantismu: polostranné ochromení křesťanství – a rozumu... Stačí jen pronést slova ‚tubinský ústav‘, aby se pochopilo, čím je německá filosofie v základě – úskočným bohoslovectvím...“

¹⁷ Viz „Nejstarší systémový program německého idealismu“, in: F. Hölderlin, *Texty k teorii básnictví*, přel. M. Pokorný, Praha 1997, str. 165–167.

pylu, která vyšla roku 1798 v prvním sešitu revue *Athenaeum*, a též ve Schleiermacherových *Řečech o náboženství* z roku 1799. Stejně tak se ovšem zapomíná, že Hölderlinovým, Schellingovým i Hegelovým úhlavním protivníkem byla ortodoxní teologie (vyučovaná na Stiftu), jejíž reprezentanti hájili zjevené náboženství proti nové, „osvícenecké“ teologii.¹⁸ Cílem seminaristů ale není zverbovat síly pro racionalistickou kritiku náboženství: i tu je nutno překonat ve prospěch ustavení náboženství, které promlouvá k srdci a ne pouze k rozumu. Proto je potřeba pečlivě vnímat, jak nevídanou proměnou prochází idea Boha – a současně idea náboženského fenoménu coby možná jediného prostředku, jak v čase „noci bohů“ zachránit božské – v uvažování zmíněné trojice spolužáků, především u Hölderlina ve „Fragmentu filosofických dopisů“.¹⁹

V tomto drobném textu, kde je spolu s kosmologickým a ontologickým důkazem Boží existence zavržena i celá teologická tradice, Hölderlin vysvětluje, že Boha lze dokázat jedi- ně s oporou v celé struktuře tvořené člověkem a světem. Tato struktura ale neposkytuje „důkaz“ ve striktním smyslu slova, jelikož nepředchází vlastnímu předvedení, není „dána“: pak by totiž byla součástí sféry nutnosti, zatímco de facto se opírá jen o vztah, tedy o „základní zkušenost“, kterou se člověk a svět konstituují a určují, a o poetickou a poiétickou korespondenci mezi člověkem a světem. Svou vzájemnou směnou nechávají vyjít najevo ono nekonečné „více“, jež je prožíváno jako duch a (pokud je zpodobněno obrazem) získává jméno „Bůh“. Tak- to dosažený Bůh – na rozdíl od metafyzického Boha a Boha zjevení – není ani předmětem myšlení, ani předmětem víry: tento „bůh sféry“ (tj. antropologického a současně kosmo- logického prostoru, skýtajícího místo pro život historického společenství) je „prožíván“ a dospívá ke slovu jedi- ně tam, kde je zpodobněn v obrazech a pojmenován v poezii. Namísto me-

¹⁸ K tématu viz Ch. Jamme, *Ein ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800*, Bonn 1983, str. 33 n.

¹⁹ Viz F. Hölderlin, *Texty k teorii básnictví*, str. 59–64. (Francouzský a anglický překlad používá název „O náboženství“, který ve svém vydání navrhl editor Friedrich Beissner. K názvu v českém vydání viz poznámku tamt. na str. 170. – Pozn. překl.) A viz F. Dastur, „Hölderlin: „De la religion“, *Les Cahiers de Fontenay: Idéalisme et romantisme*, č. 73–74, březen 1994, str. 221–238.

tafyzického důkazu Boží existence nacházíme u Hölderlina fenomenologické dosvědčení, spočívající na strukturní analýze reálného života společnosti.

Neexistuje žádný „božský“ princip odlučitelný od lidského, žádné nekonečno zrozené jinde než v klíně zcela fundamentální konečnosti a žádná oblast „mimo čas“, jež by nebyla výsledkem eminentně časového snažení. Přesně to – bez sebe-menší závislosti na německém idealismu, ba dokonce ve zdánlivé opozici vůči němu – pochopil zakladatel fenomenologie a neváhal prohlásit, že „absolutno není nic jiného než absolutní temporalizace“.²⁰ Edmund Husserl, jenž rovněž odmítal myšlenku aktuálního pozitivního nekonečna, tak času uděluje nový ontologický význam: božská věčnost již pro něj není plátnem, na kterém se vyjímá lidská konečnost; tu je nutno naopak uvést do korelativního vztahu s neurčitým horizontem času bez hranic. Proto podle Husserla logické pravdy nejsou „věčné“, nýbrž všečasové – čímž se míní, že neplatí mimo čas, nýbrž pro všechny čas, protože i všečasovost je modalitou, nikoli protikladem časovosti.²¹ Všechny ideality jsou – jak Husserl jasně říká²² – historické a světské, a to nikoli ve smyslu relativismu, který rozkotává samotnou ideu pravdy, nýbrž ve smyslu paradoxní historicity samotné pravdy. Bůh jakožto absolutní *logos*²³ „neexistuje“, čímž se chce říct, že není aktuálním nekonečnem, nýbrž coby idea spjatá s nekonečným časem je právě a jen horizontem dějin, jejich počátkem a účelem, případně absolutním rozumem, který v nekonečném procesu dospívá k sobě tak, že samy dějiny (jak se uvádí v rukopise ze třicátých let) lze považovat za „proces sebeuskutečnění božského“.²⁴

Vytyčenému myšlenkovému rámci zůstal věren i Martin Heidegger, když se pokusil dokázat, že čas ustavuje horizont pro porozumění pojmu bytí. Odtud plyne, že již není možné stavět do protikladu bytí a dění – jak to činí celá tra-

²⁰ Rukopis C1 cituje K. Held, *Die lebendige Gegenwart*, Köln 1963, str. 107.

²¹ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, vyd. L. Landgrebe, Praha 1939, § 64, str. 313.

²² Tamt., § 65, str. 321.

²³ E. Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. O. Kuba, Praha 1972, str. 352–353. A viz F. Dastur, „Le ‚dieu extrême‘ de la phénoménologie. Husserl et Heidegger“, *Archives de philosophie*, 63, 2000, str. 195–204.

²⁴ Cituje R. Toulemon, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris 1962, str. 278.

dice, v níž setrvává i Nietzsche.²⁵ Heidegger dokonce neváhá hovořit o „původní sounáležitosti bytí a času“,²⁶ čímž rázně zpochybňuje tradičně postulovanou ekvivalenci mezi bytím a věčností, bytím a nečasovostí. Pokud však má být ontologie čili věda o bytí takto upomenuta na podmínku své vlastní možnosti, tedy na určité porozumění bytí v horizontu času, je nutno prozkoumat samotné základy ontologie. Ontologické tázání vychází od onoho zvláštního jsoucna, jímž je člověk: od jsoucna schopného klást si otázky nejenom ohledně ostatních jsoucnen, ale i onoho jsoucna, kterým samo jest. Porozumění bytí je způsobem lidského bytí či chování. Zde je vidět, jak zřetelně se u Heideggera ontologické tázání stává tou nejkonkrétnější z otázek: nejedná se o otázku zaměřenou na vrcholně abstraktní obecniny, nýbrž o otázku, jež se dotýká samotného tazatele, a pojímá jej proto do sebe. Bytí člověka pak je jemu samému, druhým i světu přístupné pouze v té míře, v níž jej neustále ohrožuje možnost uzavření pro vše, co jest. Existenci je proto nutné myslet na pozadí smrtelnosti a otevřenost lidského bytí je nutno myslet na pozadí ještě původnější uzavřenosti, která je jejím zdrojem a člověk nad ní nikdy nemůže získat moc.²⁷ Lidská existence coby vrženost ve světě a bytí k smrti je bytostně *konečná*. Člověk existuje coby konečná časovost, a právě tato konečná časovost ustavuje původní čas: tak zní Heideggerova základní teze v *Bytí a čase*, protichůdná vůči obvyklému chápání nekonečného času (se kterým se nerozešel ani Husserl). Konečnost času nespočívá na věčnosti, která by

²⁵ Viz F. Nietzsche, *Soumrak bůžků*, in: *Ecce homo*, str. 33: „Co je, *neděje se*; co se děje, *není*“; „Hérakleitos dosáhl věčné pravdy v tom, že bytí je pouhá fikce.“

²⁶ M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Gesamtausgabe 31, Frankfurt a. M. 1982, § 11, str. 114.

²⁷ Termínům „otevřenost“ a „uzavřenost“ odpovídají v Heideggerově němčině termíny *Erschlossenheit* a *Verschlossenheit*, pro které český překlad *Bytí a času* používá ekvivalenty „odemčenost“ a „uzamčenost“. Necháme-li stranou možné další ohledy plynoucí z celku spisu a celku Heideggerova díla, odpovídá tato volba například heslu ve slovníku bratří Grimmů, kde je význam „otevřít bránu či schránu“ uveden na prvním místě. Současný slovník DWDS ale zahazuje příslušné heslo příklady „ein Land, das unbekannte Gebiet erschließen; jmdm. eine neue Welt erschließen; die Natur erschloss sich ihm; er hat sich ihr erschlossen; eine Ölquelle erschließen“ a k nim doplňuje významová objasnění „zpřístupnit, učinit srozumitelným, odhalit, učinit použitelným“; podobný úzus – ve smyslu „zjednat (si) přístup k...“ – nalezneme i pro první polovinu 20. století. – Pozn. překl.

ji v sobě zahrnovala, a to, co je na časovosti veškeré existence jedinečné, se neprofiluje na pozadí nekonečna, v němž by se časovost hroutila. Právě naopak (a Heidegger to zdůrazňuje):²⁸ tradiční pojem věčnosti, který věčnost definuje jako „stálé nyní“, *nunc stans*, vychází z obvyklého porozumění času, chápaného jako nekonečný sled bodových nyní. Pokud by s přístupem, jež navrhuje Heidegger, ještě bylo myslitelné něco takového jako věčnost, pak jedině ve zcela odlišném smyslu a s východiskem v časovosti myšlené původnějším způsobem. Není totiž pravda, že jedině díky věčnosti lze myslet čas; právě naopak – věčnost je pochopitelná jedině díky času.

* * *

Máme-li však v konečnosti času – tedy ve smrti samé – nalézt zdroj života, je nutné se zcela bez výhrad vystavit strachu, který je smrtí podněcován, a akceptovat, že provždy zůstaneme v její moci. Bylo by nutné pochopit, že pokud onomu nic, jímž smrt jest, přenecháme vládu nad životem, nevyplývá z toho ani nihilistický heroismus, ani nostalgický žal, nýbrž sloučení smutku a radosti, smíchu a slz v tragikomedii života, který před smrtí neuhýbá, nýbrž akceptuje, že s ní musí počítat. Pro člověka, který není než časem, může nastat radost či veselí – tj. podle Spinozovy definice onen přechod od menší k větší dokonalosti, který působí radost, pokud je současně vztažen k mysli i tělu²⁹ – jedině s ohledem na to, oč lze přijít a co, vyčerpávajíc se v okamžiku, nevytyčuje nekonečný horizont možné opakovatelnosti, nýbrž pozvedá se na pozadí principiálně časového charakteru bytosti odsouzené k smrti. Právě velkolepost smrti – která se odmítá nechat myslet, tj. nechat se zvažovat podle jakéhokoli systému ekvivalencí – mění naši konečnost z nedostatku ve schopnost.

²⁸ Viz M. Heidegger, *Bytí a čas*, § 81, přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček a J. Němec, 2. vyd., Praha 2002, str. [427], pozn. 1. (Jelikož český překlad *Bytí a času* má v prvním a druhém vydání odlišnou paginaci, uvádíme v hranatých závorkách odkazy ke stránkám německého vydání, které jsou v českých vydáních uvedeny na okraji textu. – Pozn. překl.)

²⁹ Spinoza, *Etika*, III. část, poznámka k tvrzení 11, str. 191–192.

De facto lze o smrti prohlásit totéž, co západní tradice tak působivě vypovídá o Bohu, totiž že to je „něco, nad co nelze myslet nic většího“:³⁰ samozřejmě ne proto, že by byla plností bytí a nejvyšší dokonalostí, ale naopak proto, že „jest“ absolutní nicotou, „předmětem“, který se nedá myslet nebo mu připsat jakoukoli mez a nikdy nijak jej nelze ovládnout; a všemohoucností, kterou nad námi má, připomíná všemohoucnost jediného Boha. Stejně jako lze zformulovat „ontologický argument“ a důkaz Boží existence s oporou v představě bytosti tak dokonalé, že nemůže existovat výhradně v rozumu, ale musí nutně existovat i ve skutečnosti (odkud plyne, že nelze bez protimluvu myslet její neexistenci), lze akceptovat i představu „thanatologického argumentu“, který by z vědomí smrti učinil absolutně jisté, se všemi ostatními druhy nesrovnatelné vědění, které nám *per excessum* zpřístupňuje to, co nepatří k možné zkušenosti, a bylo by tak nutným počátkem každé myšlenky božského.

I když totiž myšlení při popření aktu, kterým klade existenci absolutna, musí popřít i sebe (protože uvedený akt ustavuje samu jeho jsoucnost), mělo by zároveň předběžně uznat, že samo toto kladení probíhá uvnitř časovosti, jak je myslící bytosti vlastní, a na pozadí její smrtelnosti. Absolutní velikost božské dimenze čerpá vše, čím jest, z absolutní velikosti a totální neproniknutelnosti smrti, a my jsme tak nakonec nuceni uznat, že božské a smrt jsou v určitém bytostném smyslu navzájem provázány a všichni bohové, k jejichž uznání a pojmenování byl člověk v průběhu svých dlouhých dějin přiveden, vždy byli bohy smrti (míněn je výhradně subjektivní genitiv), bohy oné smrti, která v člověku dokáže zplodit vztah k čemu si více než lidskému, a stává se tak nezničitelným a temným pramenem onoho „jasu“, který charakterizuje lidského ducha a lidské pobývání.

Spíše než negativní teologii, která chce Boha umístit tak vysoko, že ho staví dokonce i mimo bytí (totiž na rovinu hyperesenciality, nesouměřitelné s bytím všeho jsoucího a v jistém smyslu nejsoucí), možná potřebujeme myšlení smrti a nicoty, z nichž se teprve může pozvednout horizont nečasovosti a fi-

³⁰ Viz Anselm z Canterbury, *Proslogion*, in: *Fides quaerens intellectum*, přel. L. Karfíková, Praha 1990, str. 35.

gury božského. „Nesmrtelní – smrtelní, smrtelní – nesmrtelní: tito žijí smrt oněch, oni umírají život těchto,“ prohlásil již Hérakleitos.³¹ Bohové žijí z protikladu vůči smrtelným, protože mají lidskou smrt zapotřebí, aby se poznávali coby nesmrtelní – stejně jako smrtelníci ve smrti ztrácejí život, který přisuzují nesmrtelným. Stejným způsobem lze chápat i příběh o stvoření člověka, jak jej nacházíme v knize Genesis.³² Bůh člověka stvořil, protože ho potřebuje k pěstění své zahrady. Vyhrazuje si ale pro sebe plody stromu života, jenž je stromem poznání dobrého a zlého, a zakazuje z nich člověku brát. Jelikož člověk zákaz poruší, je z nebeské zahrady – z „ráje“ – vyhnán, a tedy vypuzen z dosavadní nevědomosti o nevyhnutelném údělu smrtelníka. Bůh se může udržet při životě v celé jeho ryzosti jedině tak, že člověka odsoudí k smrti, a jedině poznáním vlastní smrtelnosti člověk dospívá k porozumění skutečnému smyslu božského.

Tento skutečný smysl božského nachází Nietzsche nikoli v křesťanském Bohu (jejž považuje za pouhý výmysl špatného svědomí), ale v řeckých božstvech, která podle něj vzešla ze zbožštění namísto z pohanění člověka.³³ Nový přístup k božskému, stojícímu „mimo dobro a zlo“, není Nietzschovou výsadní myšlenkou: předpokládá onu základní proměnu figury Boha, která nastává již u Kanta. Když Nietzsche tvrdí, že „v zásadě byl překonán pouze morální Bůh“,³⁴ bylo by možné mu namítnout, že specificky „morální“ Bůh – tedy onen bůh, jehož prestiž ostře poklesla vlivem kontaminace morálním výkladem a konfiskace ze strany idealismu – v žádném případě neodpovídá kantovskému postulátu Boha; odpovídá naopak

³¹ Hérakleitos, zl. B 62.

³² Viz interpretaci, kterou pro toto vyprávění podal W. Bröcker, „Der Mythos vom Baum der Erkenntnis“, in: *Anteile: M. Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1950.

³³ Viz F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, Druhé pojednání, § 23, přel. V. Koubová, Praha 2002, str. 73.

³⁴ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente – Sommer 1886 bis Herbst 1887*, č. 5[71], odst. 7. Viz též *Nachgelassene Fragmente – Sommer–Herbst 1882*, č. 3[1], odst. 432: „Vy to nazýváte sebezničením Boha – ale je to jen jeho svlékání: svléká si morální kůži! A brzy ho znovu uvidíte, mimo dobro a zlo.“ A též *Nachgelassene Fragmente – Herbst 1885 bis Herbst 1886*, č. 2[107]: „Náboženství hynou vinou víry v morálku; křesťanský morální Bůh je neudržitelný; odtud ‚ateismus‘ – jako by nemohl existovat žádný jiný druh bohů.“

onomu Bohu, který se v Descartově či Leibnizově filosofii ují-
má funkci nejvyššího ontologického garanta. Kantův Bůh totiž
sice zůstává Bohem rozumu – byť rozumu praktického, a ne
teoretického –, avšak smysl získává až z přítomnosti morální-
ho zákona ve vědomí konečné bytosti, pro kterou má nutně
význam kategorického imperativu. Takovýto Bůh je bohem
konečnosti, „zjevuje“ se výhradně na pozadí konečnosti a v po-
slední instanci (jak v Davosu při diskusi s Cassirerem prohlá-
sil Heidegger) je možná jen pojmenováním pro onu dimenzi
ne-konečna, která zůstává bytostně spjata s konečnou zkuše-
ností, z níž vyšla, a právě proto je „nejostřejším argumentem
pro konečnost“. Pokud „jedině konečná bytost potřebuje on-
tologii“, ³⁵ chce se tím současně říct, že pouze konečná bytost
může *potřebovat* rozvinout dimenzi božského: ta totiž pramení
výhradně z prožitku konečnosti.

V tomto smyslu mohl Heidegger – ač se to zpravidla mylně
interpretuje jako teologické „reziduum“, jímž je zakaleno jeho
myšlení – v člověku spatřovat smrtelníka, který hledí k bož-
skému, ³⁶ a o smrti prohlásit, že je současně „schránou niče-
ho“ i „skrýší bytí“. ³⁷

³⁵ Viz „Davoská disputace mezi Ernstem Cassirerem a Martinem Heideggerem“, in: M. Heidegger, *Kant a problém metafyziky*, přel. J. Pechar a kol., Praha 2004, str. 241 (upr. překlad). Heidegger proti Cassirerovi upozornil, že „právě pojem imperativu jako takový ukazuje vnitřní vztaženost ke konečné bytosti“ (str. 240), a pokusil se předvést, že každá ontologická nekonečnost (porozumění bytí) pramení z ontické konečnosti (přidělenosti jsoucnu, „receptivité“).

³⁶ M. Heidegger, „Die Kehre“, in: *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe 11, Frankfurt a. M. 2006, str. 122.

³⁷ M. Heidegger, „Věc“, in: *Básnický bydlí člověk*, přel. I. Chvatík, Praha 2006, str. 31 (odl. překlad).

Člověk ví, že musí zemřít, a panuje obecná shoda na tom, že v tomto „vědění“ – společně s jazykem, myšlením a smíchem – je nutno spatřovat jednu z bytostných charakteristik lidskosti. Nemůžeme spolehlivě říct, zda snad i zvíře netuší, že zemře, a zda vše živé nemá určitým nám neznámým způsobem bytostný vztah k vlastnímu konci. Jisté ale je, že onen konec, který vytyčuje vlastní smrt, se od chvíle, kdy existuje myšlení, a tedy představivost, prezentuje pro obě uvedené schopnosti jako privilegované téma; ba dokonce lze tvrdit, že lidstvo dospívá k reflektivnímu povědomí až tehdy, když se vnímá v konfrontaci se smrtí. Přesně o tom svědčí mýty stojící na počátku západní tradice, tedy mezopotámské mýty vymezující člověka jako tvora, jemuž bohové – vyhradivše si život sami pro sebe – stanovili za úděl smrt. Základ světového řádu je zaručen společenstvím bohů a lidí, společenstvím opřeným o nerovnost postavení. Jedinci sice umírají, ale lidský rod díky neustálé obnově pokolení trvá, a může se proto trvale podílet na celkové rovnováze. Smrt se jeví jako nevyhnutelné odplynutí, se kterým se člověk může jediné rezignovaně smířit – a to právě proto, že mu nepřísluší měnit přirozený pořádek věcí.

Faktem však zůstává, že v jednom z nejstarších dokumentů naší vlastní historie, které se nám dochovaly, a to v sumerském eposu o Gilgamešovi (kterým v jistém smyslu začíná celá západní literatura a jehož původ sahá na počátek druhého tisíciletí před naším letopočtem), je hlavní postava naopak ztělesněním odmítnutí smrti.¹ Relativně nedávno objevený text se ihned

¹ Viz J. Bottéro, *L'épopée de Gilgames. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris 1992.