SMRT

Rozhovor Jeana-Clauda Poizata s Françoise Dasturovou[1]

Françoise Dasturová (nar. v roce 1942 v Lyonu) vyučovala filosofii na Université Paris I-Sorbonne (1969–1995), poté na Université Paris XII--Créteil (1995–1999) a nakonec na Université de Nice Sophia-Antipolis (1999–2003). Její práce se zabývají hlavně německou a francouzskou filosofií a obzvláště pak fenomenologií. Publikovala velké množství článků a okolo dvaceti knih, z nichž několik je věnováno Heideggerovi: *Heidegger a otázka času* (Heidegger et la question du temps, 1990), *Heidegger a antropologická otázka* (Heidegger et la question anthropologique, Louvain 2003), *Heidegger a myšlení na příchodu* (Heidegger et la pensée à venir, 2011), *Heidegger: otázka logu* (Heidegger: la question du logos, 2007). Další se věnují obecněji fenomenologii: *Husserl, od matematiky k dějinám* (Husserl, des mathématiques à l'histoire, 1995), *Vypovídat čas. Nárys fenomenologické chrono-logie* (Dire le temps. Esquisse d'une chrono-logie phénoménologique, 1994), *Tělesnost a řeč. Eseje o Merleau-Pontym* (Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty, 2001), *Fenomenologie v otázkách. Řeč, jinakost, časovost, konečnost* (La phénoménologie en questions. Langage, alterité, temporalité, finitude, 2004), *Daseinsanalýza. Fenomenologie a psychiatrie* (Daseinsanalyse. Phénoménologie et psychiatrie, spolu s P. Cabestanem, 2011). K tomu je třeba připočíst dvě díla věnovaná umění a poezii: *Hölderlin, návrat do rodné země* (Hölderlin, Le retournement natal, 1997), *U zrození věcí. Umění, poezie a filosofie* (À la naissance des choses. Art, poésie et philosophie, 2005) a dvě další zabývající se otázkou smrti: *Smrt. Esej o konečnosti* (La mort. Essai sur la finitude, 1994) a *Jak čelit smrti?* (Comment affronter la mort?, 2005). Její předposlední vydaná práce je: *Myslet, co se přihází. Dialog s Philippem Cabestanem* (Penser ce qui advient. Dialogue avec Philippe Cabestan, 2015). V březnu 2016 vyšla *Dekonstrukce a fenomenologie: Derrida v diskusi s Husserlem a Heideggerem* (Déconstruction et Phénoménologie : Derrida en débat avec Husserl et Heidegger).[2]

---

1 Rozhovor vyšel původně v časopise *Le Philosophoire*, 1, 2016, str. 9–30. – Pozn. překl.

2 Po uskutečnění tohoto rozhovoru vydala F. Dasturová ještě dvě knihy: *Přednášky o genezi dialektického myšlení: Schelling, Hölderlin, Hegel* (Leçons sur la

https://doi.org/10.14712/25337637.2020.11
© 2019 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0).

J.-C. P.: Filosofický zájem o otázku smrti se pojí se samým počátkem disciplíny nazvané philosophia *ve starém Řecku a toto původní pouto bylo pronikavě a mistrovsky zformulováno Platónem v dialogu* Faidón. *Tento „zájem" má ovšem dvojznačnou povahu: Jde opravdu o pokus konfrontovat se se smrtí, anebo právě naopak o pokus jí uniknout? Nesvědčí totiž platónské usilování o pravdivé Bytí a absolutní Dobro, které Platón ztotožňuje s prvním principem všech věcí, o hluboké touze uniknout proudu dění, který všechny věci a všechny bytosti unáší směrem k destrukci, nicotě a smrti? Co přesně znamená slavná formulace z* Faidóna *„opravdoví filosofové se připravují k umírání a smrt je ze všech lidí jim nejméně strašná"?*[3] *Vy sama ve svém díle* Smrt, Esej o konečnosti *píšete, že „tím podstatným tu není ‚naučit se umírat', jak o mnoho let později napíše Montaigne, nýbrž věnovat se ‚umírání a bytí mrtvým' už v tomto životě, abychom se zrodili pro jediný život, jenž je hoden toho, aby byl žit: život myšlení".*[4]

Přijde mi, že srovnání Platóna a Montaigne, k němuž v této věci obvykle přistupujeme, je zavádějící. Co nám Platón opravdu říká ve *Faidónovi*? To, že mezi smrtí a provozováním filosofie je totožnost, shodnost, protože v obou případech jde o přerušení pouta, jímž se k sobě úzce pojí duše a tělo. Zde je třeba zdůraznit, že zrod filosofie jako určitého způsobu myšlení je úzce spjat s událostí jedné smrti, té Sókratovy, který je pro Platóna tím, kdo – ve vztahu k mytologickému způsobu myšlení – nastoluje nový způsob myšlení a vztahování se ke smrti. Ve své knize jsem připomněla, že v mýtech, které stojí na počátku západní tradice, a obzvláště v tom, který nalezneme v sumerském eposu o Gilgamešovi, jenž se datuje do druhého tisíciletí před křesťanskou érou, bohové, kteří si život vyhradili pro sebe samé, určili lidem za osud smrt. Honba za nesmrtelností, jíž se po smrti svého přítele Enkidua zasvětil Gilgameš, tak zůstává marná a Gilgameš musí nakonec uznat, že proti smrti není žádný odpor možný. Právě to je základem mytického světa, tj. tato nerovnost v postavení mezi bohy a lidmi, kterou čeká převrat v podobě zrodu filosofického myšlení u Platóna.

---

genèse de la pensée dialectique: Schelling, Hölderlin, Hegel, 2016) a *Podoby nicoty a negace mezi Východem a Západem* (Figures du néant et de la négation entre Orient et Occident, 2018). Česky vyšla vedle přednášky *Čas a druhý u Husserla a Heideggera*, přel. M. Sedláčková – K. Thein, Praha 1992 ještě kniha *Smrt. Esej o konečnosti*, přel. M. Pokorný, Praha 2017. – Pozn. překl.

3 Platón, *Phd*. 67e, překlad F. Novotného.

4 F. Dasturová, *Smrt. Esej o konečnosti*, str. 64.

Je totiž nutné připomenout, že slovo *philosophos* najdeme u Hérakleita a Hérodota pouze jednou a že právě Platón mu dal definitivní význam v jedné pasáži z *Faidra*, v níž Sókratés odmítá říkat *sophos* tomu, kdo se snaží poznat pravdu, neboť – jak vysvětluje – takové jméno přísluší pouze božstvu, souhlasí ovšem s tím říkat mu *philo-sophos*, to znamená „přítel vědění". Tento přítel vědění, jímž je tedy filosof, se nikterak nesnaží bojovat proti smrti, jako to činí Gilgameš, ale spíše být již mrtev v tomto životě samotném, aby se mohl bez výhrad oddat vykonávání filosofie. Filosofování je totiž považováno za jakousi metaforickou smrt, neboť – aby bylo dosaženo nečasovosti idejí – vyžaduje odloučení od přirozenosti těla, jež podléhá zkáze, a opuštění času. Od filosofa se nepožaduje, aby se připravoval na nevyhnutelnou událost smrti, ale naopak aby se po celý svůj život snažil odlučovat svou duši od svého těla. Nejde tedy ani tak o to, naučit se umírat – za předpokladu, že by to vůbec bylo možné – jako spíš o to, zemřít a být mrtev v tomto životě, abychom se narodili do jediného života hodného žití, do života myšlení. *Hybris* Gilgameše, který se marně snaží vyrovnat nesmrtelným bohům, *hybris*, jež se stane hlavním tématem řeckých tragédů, tak odpovídá jiný druh *hybris* vlastní filosofovi, který skrze askezi, cvičení, usiluje o to, aby byl v tomto životě – jak jen to je možné – už mrtvý, co se týče všech tužeb spjatých s tělem. V tomto ohledu je dobře pochopitelná Pascalova poznámka: „Platón, příprava na křesťanství."[5]

Když navážeme na naši první otázku a rozšíříme ji či zobecníme, nebylo by možné hájit to, že celá západní filosofická tradice – nejen ta, která pochází z platónského idealismu, ale rovněž ty, které pocházejí z jiných starořeckých filosofických škol – spočívá na jakémsi „popření smrti" nebo na tom, co jste nazvala „uhýbáním před smrtí":[6] *na odmítnutí ji přijmout a na snaze ji nadobro „přemoci"? Nenacházíme totiž znovu to samé popření v Epikúrově materialistické filosofii, když například v* Dopise Menoikeovi *tvrdí, že „smrt pro nás nic není"? Tomuto pravidlu popření nelze podle vás uniknout dokonce ani u Spinozy, který píše: „Svobodný člověk přemýšlí ze všeho nejméně o smrti a jeho moudrost*

5 V rozhovoru se nachází řada kratších citací – ty jsou povětšinou parafrázemi pasáží z děl filosofů, které si F. Dasturová během rozhovoru vybavuje. Po vzoru původního vydání rozhovoru v těchto případech na přesné zdroje výroků neodkazujeme. Většinu z nich lze najít v právě zmíněné knize *Smrt. Esej o konečnosti*. – Pozn. překl.

6 Tamt., str. 12.

záleží v přemýšlení o životě, a nikoli o smrti.“[7] *V již citovaném díle jste hovořila o jisté „metafyzice smrti“, jež je podle vás „základní strukturou západního myšlení“.*[8] *Je právě toto charakteristickým rysem sdíleným všemi mysliteli Západu v protikladu k těm z Východu – pokud je možné o nich hovořit takto „hromadně“?*

Opravdu jsem chtěla ukázat, že zvítězit nad smrtí je programem metafyziky, jež cílí na poznání nadsmyslového a opírá se o rozlišení mezi smyslovým a inteligibilním světem. Nějakou meta-fyzickou strukturu má však v sobě celá filosofie, ať už idealistická nebo materialistická, jelikož obsahuje zkušenost překonání smyslového a časového ve směru nečasovosti toho, co je myšleno a má hodnotu pravdivého. Právě to podle mě utváří vlastní trans-cendentální styl filosofického myšlení, v tom smyslu, že tato podoba myšlení nutně vyžaduje překročení svých konečných podmínek jevení. U Epikúra a stejně tak i u Spinozy jde tedy o výkon spočívající ne tak v „překonání“ smrti, jako je tomu v idealismu, jako spíš v její neutralizaci. Právě to ponouká Epikúra k myšlence, že smrt nic není, protože dokud existujeme, tak smrt není, a když je zde, tak už nejsme my. A právě to pobízí Spinozu k tomu, aby s vervou tvrdil, že smrt nemůže být předmětem myšlení pro filosofa. Ten samý Spinoza však prohlásil, že „lidský duch nemůže být naprosto zničen spolu s tělem“, že „z něho přetrvává něco věčného“, takže „cítíme a přesvědčujeme se o tom, že jsme věční“. Je zde dobře vidět, že v obou případech je nejlepším prostředkem ke znecitlivění hrůzy, již nám působí myšlení naší vlastní smrtelnosti, odvolání se na to, co je v nás neosobní a nepodléhá zkáze, tj. na rozum.

Přemoci nebo neutralizovat smrt není ve skutečnosti pouze programem filosofie, ale také náboženství potud, pokud se odvolává na nějaké zásvětí, a dokonce i vědy, která se – přinejmenším ve své klasické verzi – opírá o platnost pravdy nezávislé na smrtelnících, kteří ji myslí, a obecněji je to dokonce programem celé lidské kultury, jelikož ta ze své podstaty spočívá na předavatelnosti vědění a technik napříč generacemi. Proto zde nelze dělat příliš velké rozdíly mezi mysliteli Západu a Východu. Jediný filosof Západu, který se doopravdy obrátil směrem na Východ, Schopenhauer, mohl nikoli bezdůvodně tvrdit, že jeho ústřední intuici, tj. že svět je představa a život sen, sdíleli stejně tak Platón a Kant jako indičtí mudrcové. A pokud jde i jemu o to, ukázat, že smrti

7 B. Spinoza, *Etika*, přel. K. Hubka, Praha 2004, IV. část, tvrzení 67, str. 228. Citováno in: F. Dasturová, *Smrt. Esej o konečnosti*, str. 9.

8 Tamt., str. 56.

se nemáme bát, neboť se týká pouze jednotlivce a narození a smrt mají smysl jen ve vztahu k jevu, pak se opírá o indickou mytologii a o *Védy*, kde stejně jako u Spinozy nachází myšlenku, že lidská bytost se nad svět jevů dokáže pozdvihnout a dospět k tomu, co tvoří samu podstatu světa, a k věci o sobě. A já sama jsem ve své knize připomněla, že vynález eschatologie, to znamená myšlenky konce světa, posledního soudu a nesmrtelnosti duše by neměl být připisován jen našemu židovsko-křesťanskému dědictví, ale nachází se již v zoroastrijské Persii, v původci našich představ ráje a pekla. Zde ostatně nejde jen o iracionální víru v nějaký svět duchů, ale pochází to ze zkušenosti o sobě samém, kterou může mít každý z nás, když se pokusí představit si svou vlastní smrt.

To, co se zdá smrti odolávat, totiž není empirický jedinec, jímž jsem, svazek faktických nahodilých určení, nýbrž ono anonymní pole bytí, jímž jsem rovněž a bez něhož by žádný vztah ke světu nebyl možný. Zmizení empirického já (moi) tak lze považovat za odkrytí „já" (soi)[9] nepodmíněného, jež je opravdovým základem víry v nesmrtelnost duše. Proto jsem zdůraznila, že právě toto učí jak *Upanišady*, jež hlásají nečasovost *átmanu*, absolutního já (soi), tak Platón, který o jedno či dvě století později ve *Faidónovi* vsadí na nesmrtelnost duše, a také německá filosofie od Kanta po Fichta, v níž je absolutní já (moi) – v podobě transcendentální apercepce – zavedeno jako nepodmíněný princip všeho vědění. A stejně tak to učí i sama husserlovská fenomenologie, v níž se proti empirickému já (moi) staví já (moi) transcendentální, jež „nikdy neumírá". A dokonce i v budhismu, v tomto náboženství bez boha, v němž se klade důraz na netrvalost všech věcí a v němž se velmi bojuje s myšlenkou nesmrtelného já (moi) či duše, lze najít víru v cykly znovuzrozování, v *samsáru*, ačkoli je proces převtělování pochopen nikoli jako znovuzrozování oné trvalé identity, které hinduisté říkají *átman*, nýbrž jako podobající se plynutí stále se měnící říční vody. Neboť v budhismu i v hinduismu jde opět o dosažení *mókši*, o vysvobození se z cyklu zrození a smrtí, o to, co budhisté přesněji nazývají *nirvána*, což je slovo znamenající doslova vypršení, vyhynutí, jehož ale může být dosaženo ještě v tomto životě, neboť jde – trochu jako u Platóna – o překonání

[9] Vzhledem k tomu, že čeština nemá ekvivalent pro substantivizované reflexivní francouzské osobní zájmeno „soi" (muselo by se překládat krkolomně např. jako „svojskost" či „svost"), a vzhledem k tomu, že – s výjimkou Heideggera – u všech myslitelů, o nichž F. Dasturová hovoří, není rozlišení mezi „moi" a „soi" příliš podstatné, překládáme zde oboje jako „já". Termíny „moi" a „soi" přitom ponecháváme v závorce. – Pozn. překl.

nevědomosti a pouta k empirickému já, což je konečný cíl praktiky usilující o probuzení, *bódhi*.

Navzdory rozporům starých řeckých filosofických škol a tradic myšlení, jež z nich vycházejí, se zdá, že podle vás bychom tuto podobu „popírání smrti" mohli nalézt i v současném materialismu a hédonismu, kde se smrt jakožto předmět reflexe a poznání zdá být prostě a jednoduše vymazána. Tvrdila jste to v nedávném rozhovoru s Philippem Cabestanem: „V naší době to vypadá, že otázka smrti je v technické civilizaci v podstatě nepřítomná, což lze spolu s Heideggerem považovat za dovršení metafyziky a za nejvyšší zapření lidské konečnosti."[10] *Je toto tedy „osudem Západu", jež se i nadále naplňuje v postojích úniku před smrtí charakterizujících současníky, jimiž jsme?*

Všechny tradiční společnosti se domnívaly, že pohřební rituály jsou samým základem lidského společenství, neboť umožňují uchovat spojení – zajisté pouze „duchovní" – se zesnulými, kteří tak jistým způsobem zůstávají „spolu s" živými. V moderní době je ovšem – přinejmenším na Západě – víra v existenci nějakého zásvětí a nesmrtelnost duše v úpadku a krom toho se zdá, že smuteční praktiky jsou zde často zredukovány na svoje nejjednodušší vyjádření. Hans-Georg Gadamer, zakladatel moderní hermeneutiky, mohl v tomto ohledu hovořit o opravdovém „potlačení smrti". To je důsledkem změn způsobených průmyslovou revolucí, která na Západě proběhla v posledních dvou stoletích. Rostoucí urbanizace, vzdálenost umírajících od místa jejich původu, fakt, že rodinná a přátelská pouta měla kvůli tomu tendenci se rozpínat, to vše způsobilo, že mnoho pohřebních praktik zastaralo. Díky tomu bylo možné o smrti po právu říci – jako to učinil Louise-Vincent Thomas, který v roce 1975 publikoval *Antropologii smrti* –, že je stejně jako kdysi sex zapovězenou složkou modernity a že současná společnost směřuje k jejímu popírání, jež se projevuje vytvářením většího prostoru (v čase i místě) pro mrtvé. Zajisté, toto potlačování, jehož předmětem je na Západě smrt, se dnes zdá chýlit ke konci, jelikož se objevily nové smuteční praktiky. Přesto se po pozůstalých stále požaduje, „aby truchlili", což znamená, že mají svůj smutek co nejefektivněji spravovat a tím bez otálení zaplnit rozevřenou bolestnou trhlinu. Jako kdyby šlo o to, uposlechnout imperativ rentability vlastní moderní společnosti a odsunout smrt, co nejrychleji to jde. Se smrtí je třeba v jistém smyslu „skoncovat", smazat všechny stopy po

10 F. Dasturová, *Penser ce qui advient. Dialogue avec Philippe Cabestan*, Paris 2015.

zesnulém, což vysvětluje to, že se stále více a více uchylujeme ke kremaci. Tím místo pro smrt zmenšujeme, jak jen je to možné, a chráníme jej před veřejným prostorem.

K tomu je třeba dodat, že rostoucí individualismus posílil fantazmata o osobní nesmrtelnosti, u nichž dnes vidíme, že se dostávají do péče samotné moderní vědy. V *Jak čelit smrti?*, malé knize určené širšímu publiku, vydané v roce 2005, jsem odkázala na to, co v knize *Princip odpovědnosti* publikované v roce 1979 řekl Hans Jonas: vzhledem k tomu, že hranice mezi přírodou a lidskou technikou mají tendenci mizet, člověk už není pouze subjektem techniky, ale stal se sám jejím objektem. Nejenže je dnes možné bio-chemicky ovládat chování lidských bytostí, stejně tak je možné manipulovat s jejich genetickou evolucí. Ba co víc, smrt, jež se zdála pocházet z toho, co je v lidské podmíněnosti nezměnitelného, se už nyní nejeví jako přirozená nutnost, nýbrž – jak vyzdvihl Jonas – „jako organická vada, jíž se lze vyvarovat" a jež může být v každém případě „dlouze odkládána".

To, co Jonas charakterizoval jako „utopický" rys technického pokroku, se takřka čtyřicet let poté výrazně rozvinulo v rámci toho, čemu se říká „transhumanismus", mezinárodní hnutí, jež podporuje využití věd ke zvyšování fyzických a intelektuálních schopností lidských bytostí, přičemž posledním cílem není nic menšího než vyhlazení smrti. Příznačné je, že celé toto hnutí se snaží právě o eliminaci toho, co v člověku podléhá zkáze, to znamená jeho těla z masa, jak to velmi dobře ukázal již sociolog a antropolog David Le Breton v knize *Sbohem tělu* vydané v roce 1999. Celá tato podivná „mystika" umělé inteligence usilující o naprosté ponoření do virtuální reality zcela osvobozené od všech pout spjatých s tělesností je dovršením dualistického pojetí člověka, jež se na Západě prosadilo v době platonismu a poté v křesťanství a jež značně zesílilo v moderní době. Od 80. let jsme skutečně svědky toho, jak se u význačných fyziků objevuje myšlenka dematerializace inteligence, a dokonce její transplantace do jiného nosiče, než je živá hmota. Na tyto projekty dnes mohutně navazuje slavný projekt Calico spuštěný Googlem, jehož hlavním posláním je boj se stárnutím a s degenerativními chorobami. Ten, jemuž se říká „papež" transhumanismu, americký inženýr a futurolog Ray Kurzweil, jehož si Google najal, odhaduje, že exponenciální technologická inovace umožní porazit smrt, a zašel dokonce tak daleko, že tvrdí, že lidé by díky nanotechnologiím mohli získat nesmrtelnost okolo roku 2050.

Co za těchto podmínek znamená skutečně čelit smrti? Zdá se, že ve vašich očích představuje Heideggerovo uvažování pozoruhodnou výjimku vzhledem k celé tradici západního filosofického myšlení: myslitel Martin Heidegger učinil ze stavu smrtelnosti základní existenciální modalitu člověka a ve svých seminářích z 60. let jej dokonce definoval jako „smrtelníka". Mohla byste upřesnit, v jakém smyslu je podle Heideggera vztah ke smrti, „bytí-pro-smrt" nebo „bytí-k-smrti" (Sein zum Tode) vlastní existenciální charakteristikou „autentického" lidství a rovněž do jaké míry se toto pojetí smrti rozchází s tradicí západního filosofického myšlení?

Toto je opravdu základní „tezí" mé knihy: pouze Heidegger se dokázal rozejít s tradicí západního filosofického myšlení, již jsem charakterizovala jako „metafyziku smrti". Ta podmíněnost smrtelností u člověka uznává, ovšem nepřestává ji poměřovat ve vztahu k věčnosti nějakého absolutna, které jediné jí dává nějaký smysl. Úkol, jenž si Heidegger vytyčil v *Sein und Zeit*, je „dekonstrukce" dějin ontologie, což ho přivedlo k zásadnímu zpochybnění tradiční ekvivalence mezi bytím a věčností, bytím a nečasovostí. To znamená, že již není možné dělat to, co se dělá tradičně a co nepřestává dělat ani ten, který chtěl překonat metafyziku, tedy Nietzsche – klást proti sobě bytí a dění. Ontologická otázka má svůj počátek v tomto význačném jsoucnu, jímž je člověk, jelikož rozumění bytí je způsobem bytí či chování člověka. Bytí člověka je však samo sobě, ostatním a světu otevřeno pouze v té míře, v níž jej nepřetržitě ohrožuje možnost uzavření se všemu tomu, co je. Existování je tedy zapotřebí myslet na základě smrtelnosti a lidskou otevřenost bytí na podkladě původnější uzavřenosti, jež je jejím zdrojem a jejímž pánem se člověk nikdy stát nemůže. Jakožto vržená do světa a na dohled smrti je tedy existence člověka podstatně *konečná*.

Člověk existuje jako konečná časovost a právě tato časovost je původním časem: to je zásadní Heideggerova teze v *Bytí a času*, totiž že konečnost času se již neopírá o nějakou věčnost, jež by jí zahrnovala. Na časovosti každé existence je unikátní, že se již nerýsuje na podkladě nějakého nekonečna, v němž by se rušila.

Tento vztah, který má existující ke své *vlastní* smrti, je tím, čemu Heidegger říká Sein zum Tode, což je výraz, jenž se běžně překládá jako „bytí pro smrt" (être pour la mort), který však jednoduše znamená bytost *ve vztahu* k smrti. Heidegger sám upozorňoval na to, že „bytí pro smrt" je výraz, jenž může být špatně pochopen, jelikož může vést k domněnce, že byl „pro" smrt, jako jsou jiní „pro život", pročež doporučuje uchýlit se k jinému překladu, k „bytí k smrti" (être vers la mort), u něhož je

třeba přiznat, že ve francouzštině nemá příliš smyslu.[11] Podstatné je, že v tomto určení bytí člověka jakožto bytí podstatně ve vztahu ke smrti je implikováno nové porozumění smrti. Často se zdůrazňovala paradoxní povaha Heideggerovy definice smrti v *Sein und Zeit* jako možnosti této nemožnosti existence obecně a nikoli jako čisté a jednoduché nemožnosti této existence. Smrt, to znamená nemožnost existence, je možností bytí, kterou má *Dasein* převzít, jelikož tato budoucnost, jíž je konec existování, je něčím, s čím je *Dasein* ve vztahu a vůči čemu se chová. Ovšem jelikož smrt, jež může nastat každou chvíli, není ničím, co by mohlo být skutečně prožito, tak její naléhavost není naléhavostí události, jež má nastat, nýbrž naléhavostí nejvlastnějšího moci-být existujícího, kterého Heidegger definoval jako bytost starosti, tzn. bytost vždy v předstihu před sebou samou. To tedy znamená, že tato možnost již ne-moci existovat odkazuje k *celkovosti* jejího *vlastního* bytí. Tato možnost, jíž je smrt, tak není možností mezi jinými, ale zjevuje se jako nejvlastnější možnost existujícího. Později tak Heidegger neváhá definovat smrt ještě jasněji jako „schopnost" těchto smrtelníků, jimiž jsou lidé.

Je však nutné zdůraznit, že tento vztah k vlastní smrti není předmětem nějakého teoretického vědění, odhaluje se nám pouze v úzkosti, v této krajní zkušenosti, jež staví lidskou bytost před hádanku, kterou si je sama pro sebe a kterou se nejčastěji snaží neutralizovat. Existuje totiž několik způsobů, jak se vztahovat ke své vlastní smrtelnosti. Buď jí lze čelit v úzkosti, anebo před ní utíkat a nechat se pohltit světskými úkoly. Dokonce i v každodennosti tedy Dasein smrti čelí, ačkoli je to po způsobu úniku. To, o co v existenci neustále běží, ať už v „autenticitě" nebo v „neautenticitě", je tudíž právě smrtelnost, což implikuje, že je možné říct – jako to udělal Heidegger –, že lidská bytost ve skutečnosti umírá po celou dobu svého existování. Jde tedy o to, pochopit bytí člověka na základě jeho konce, smrti. Tím dospějeme k myšlence radikální konečnosti, která již nespočívá na předpokladu nějakého zásvětí času a která se již nerýsuje na podkladu nějakého předcházejícího nekonečna. Právě tato myšlenka konečnosti, již jsem pojmenovala „původní konečnost", představuje skrytý kořen metafyziky, neboť obraz nějakého zásvětí je možný pouze na základě naší závislosti vzhledem k tomu, co je.

[11] Jelikož byl výraz „Sein zum Tode" převeden do češtiny právě v podobě „bytí k smrti", budeme v následujícím textu tímto způsobem překládat jak „être pour la mort", tak i „être vers la mort". – Pozn. překl.

Jak může slavná novela Lva Tolstého Smrt Ivana Iljiče*, na níž Heidegger v* Sein und Zeit *odkazuje,*[12] *ilustrovat heideggerovské tvrzení o smrti?*

Myslím, že ve své knize jsem se k tomu vyslovila jasně. V celém Heideggerově díle nacházíme četné odkazy na básníky a malíře, ale stěží jeden či dva na spisovatele a tato zmínka v poznámce o Tolstého novele je jediným odkazem na literární dílo v celém *Sein und Zeit*. Nacházíme jej v odstavci věnovaném způsobu, jímž je smrt chápána v každodenním životě jako událost, která se ve světě děje ustavičně a takto může neosobním způsobem zasáhnout kohokoli. Heidegger v této novele spatřuje obzvláště jasnou ilustraci, cituji, „fenoménu otřesu a zhroucení tohoto ‚umřít se musí'". To, co je hluboce otřeseno, je starost o „neustálé konejšení, pokud jde o smrt", jež nás vede k tomu si myslet, že smrt je událost nutně se dějící všem, jež se však ve skutečnosti nikoho nedotýká osobně.

Tolstoj právě ukazuje, že tento způsob uvažování o smrti spočívá na klamu, který si sami pro sebe vytváříme a který povětšinou neodmítají vytvářet ani ti, kteří doprovázejí umírajícího, čímž před ním skrývají jeho brzký konec. Nejvíce odhalující pasáží je v tomto ohledu bezpochyby ta, v níž si Ivan Iljič uvědomuje, že si sám sobě lhal tím způsobem, že na sebe nikdy nechtěl vztáhnout slavný sylogismus „Caius je člověk, všichni lidé jsou smrtelní, a tedy Caius je smrtelný", neboť soudil – zdůrazňuje Tolstoj –, že „tento úsudek aplikovatelný na Caia pro něho nikterak neplatí". Tento klam, který si Ivan Iljič sám pro sebe vytváří, spočívá v myšlence, že smrt „jako taková" je „akcident" dějící se živé bytosti z vnějšku, aniž by ve výpovědi této teoretické pravdy ten, kdo ji vypovídá, počítal se vždy bezprostřední možností vlastního zániku. A právě v té chvíli, kdy se smrt „jako taková" už nejeví jako universální a nevyhnutelný „úděl", nýbrž jako „jeho vlastní smrt", což se stává pouze v úzkosti a zděšení, se Ivanu Iljičovi odhaluje to, že – opět cituji – „celá jeho existence byla jen ustavičným klamem, jehož cílem bylo zakrýt otázky života a smrti". Až v posledním okamžiku, kdy přechází ze života do smrti, mu dochází, že smrt, jíž se neustále odmítal postavit čelem, ho nepřestala doprovázet. A přesně na to, že smrt není událostí, jež má nastat, ostatně stejně jako narození není žádnou minulou událostí, nýbrž že lidská bytost existuje po celý svůj život „smrtelně", stejně jako existuje jakožto rodící se, chtěl Heidegger položit důraz.

[12] Odkaz se nachází v § 51. Viz M. Heidegger, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík – P. Kouba – M. Petříček – J. Němec, Praha 2008, str. 290. – Pozn. překl.

Vyzdvihla jste, jak moc chybné by bylo přirovnávat heideggerovské myšlení o smrti k jistému „heroickému“ a „maskulinnímu“ postoji, jenž by šel ve stopách Řeků, zejména stoiků, jimž šlo o „zápas se smrtí, snahu opevnit se proti ní nebo o schopnost trpně ji snášet jako nevyhnutelné zlo“.[13] *A v této věci se odvoláváte na ústřednost „naladění“ v „úzkosti“ pro heideggerovské myšlení, které je zkušeností konfrontace s postavením smrtelné bytosti, jež nás charakterizuje. U Heideggera jde však i o to, projevit „jasnou odvahu k bytostné úzkosti“,*[14] *jež nás má dovést ke zkušenosti* Gelassenheit, *„ponechanosti“ (laisser-être) či „poklidu“ (sérénité): neměli bychom tyto pojmy vztáhnout k „odolnosti“ stoického mudrce, která ho má dovést k* ataraxii *neboli k „nepřítomnosti neklidu“?*

To, co Heidegger říká ohledně smrti, bylo předmětem mnoha nedorozumění a chybných výkladů. Někteří v tom viděli výraz nihilistické obsese, proti níž je třeba postavit spinozovské ponaučení, podle něhož musí být filosofie přemítáním o životě a nikoli o smrti. Nejvážnější chyba je ale myslet si, že Heideggerovi šlo o zaujetí nějakého heroického postoje vůči smrti. Zajisté jde o to, jí čelit, čelit vlastní smrti, namísto toho, abychom se jí vyhýbali a promýšleli ji z dálky jako to, co se děje jen onomu neosobnímu subjektu, kterému Heidegger říká „ono se“. Proto Heidegger v této věci hovoří o „odvaze“. Nikterak mu ovšem nejde o to, se smrtí zápasit, ani se vůči ní pokusit opevnit a ještě méně usilovat o to, aby byla stoicky snášena jako nevyhnutelné zlo. Náš vztah ke smrti je totiž stále poznamenán hrůzou a je třeba přiznat, že v tomto ohledu je odvolávání se na rozum neúčinné, neboť smrt se nedá ovládnout pouhým myšlením. Myšlenka, že bychom se odvoláním na rozum mohli osvobodit od úzkosti ze smrtelnosti bytí, je nakonec stejně falešným lákadlem jako diskursy o zásvětí nebo vědecko-technické fantasmagorie o neomezeném prodlužování života.

Na rozdíl od toho, co se běžně míní, tedy úkolem filosofie není „naučit nás umírat“. Neboť nejde o to, umlčet úzkost, „smrt zbavit dramatičnosti“ anebo vzhledem k ní dosáhnout onoho stavu ataraxie, naprosté nepřítomnosti neklidu, což stoicismus i epikureismus doporučovaly těm, kteří hledají štěstí. Neboť to by znamenalo připravovat se na amputaci té citlivé části naší bytosti, jež je myšlenkou na smrt pohnutá. Spíše se po nás požaduje, abychom ustali s marným odporem proti úzkosti a nechali se jí unést a tím dospěli až do momentu, kdy se promění v radost.

---

13 F. Dasturová, *Smrt. Esej o konečnosti*, str. 135.

14 M. Heidegger, *Co je metafyzika?*, přel. I. Chvatík, Praha 2006, str. 85. Překlad upraven. – Pozn. překl.

Taková proměna – pokud je možná – totiž přichází současně s námi i bez nás, nastává *sama*, aniž bychom se o ni přičinili. Nejlepším slovem pro popis takové změny stavu je termín velkého německého mystika 13.–14. století, na něhož se Heidegger často odvolává, Mistra Eckharta, jenž v této věci hovořil o Gelassenheit, o oné ponechanosti (laisser-être), jež všechny věci vydává jim samým, a to počínaje momentem, v němž je přestáváme podřizovat našim projektům a v němž se nám daří zbavit se pouta k vlastnímu já (moi). To, čemu Mistr Eckhart říká „odpoutání se", nemůže být v žádném případě ztotožněno se stoickou ataraxií, neboť ačkoli jde o stav toho, kdo se rozchází se všeobecnými názory a obavami, nepochází z odmítnutí vlastní konečnosti, nýbrž naopak usiluje o otevření se její pravdě. Onen klid před smrtí, který náboženství a filosofie stanovily za nejvyšší cíl lidského života, je spíše než dílem askeze dílem odpoutání se a snad se ho podaří dosáhnout nikoli tím, že se budeme situovat *mimo* úzkost, ale spíše souhlasem s tím, že zůstaneme *uvnitř* ní, a tím se pokusíme dospět do té poklidné oblasti, jež se nachází uprostřed víření. Proto mohl Heidegger v Doslovu k *Co je metafyzika?* prohlásit, že „úzkost odvážlivce nestrpí, aby byla stavěna do protikladu k radosti či dokonce ke šťastnému uspokojení poklidné činnosti. Stojí – stranou takových protikladů – v tajném svazku s poklidem (sérénité) a příjemností (douceur) tvořivého úsilí".[15]

Tímto se rovněž vysvětluje to, že Heidegger mohl autentické bytí k smrti definovat jako „svobodu k smrti", neboť osvobodit se k smrti neznamená nic jiného než osvobodit smrt od všech lstí, jimiž si ji pokoušíme ochočit, obelstít a neutralizovat, a *nechat* ji neomezeně vládnout nad naší existencí. Právě v této věci Heidegger hovoří o „předbíhající odhodlanosti", postoji, jímž se lidská bytost vlastním způsobem otevírá svému bytí k smrti. Jak ovšem Heidegger správně zdůrazňuje, zde se nikterak nejedná o nějaký vynalezený manévr k „překonání" smrti, ale naopak o to, co dává smrti možnost „stát se vlastníkem existence". Život pod horizontem smrti je totiž tím, co pro něj znamená „autentická" existence.

Jak je to s námitkou Jeana-Paula Sartra vůči heideggerovskému pojetí smrti? Francouzský filosof totiž směřuje k odmítnutí ústřednosti „smrtelnosti", jež je součástí heideggerovského popisu Dasein, *vzhledem k němuž je smrt popsána jako „bytostná struktura existence". Sartre se ovšem ve svém vlastním filosofickém učení snaží naopak udělat z této události,*

15 Tamt., str. 67. Překlad upraven. Pasáž se nenachází v Doslovu, nýbrž v oddíle Zodpovězení otázky. – Pozn. překl.

jíž je smrt, v jistém smyslu „nahodilý atribut", pouhý „fakt", který nepozměňuje povahu lidské existence: „naopak je tím, co jí z principu bere význam".[16] *Nenacházíme však v zásadě u Sartra opět jisté odmítnutí převzít bytostnou konečnost lidského bytí, nebo – jinak řečeno – to, co jste nazvala „idealistickým postojem",*[17] *postojem minimálně stejně idealistickým, jako je ten, který Sartre sám vytýkal Heideggerovi?*

Musíme začít připomenutím, že Sartrova námitka heideggerovskému pojetí smrti spočívá v tom, že jde o „idealistický pokus o *přivlastnění* smrti", která nikdy není tím, „co dává životu smysl", ale „naopak je tím, co mu z principu bere význam". Tato pozice však Sartra nenutí k tomu, aby odmítnul svobodu, svobodu, o níž tvrdí, že je „úplná a nekonečná", jelikož je podle něho zapotřebí radikálně odlišovat smrt od konečnosti, zatímco heideggerovská teorie bytí k smrti stojí zjevně naopak na přísném ztotožnění těchto dvou myšlenek. Jelikož smrt je pro Sartra pouhým nahodilým faktem, nikterak se netýká struktury existujícího jakožto bytí pro sebe. Naproti tomu konečnost je struktura vnitřně určující bytí pro sebe. To, co tvoří konečnost bytí pro sebe, je pouze volba, jíž se rozvrhuje do jedné z možností existence při vyloučení všech ostatních, takže zde podle Sartra dochází k jisté „tvorbě" konečnosti ve svobodném aktu bytí pro sebe, je zde nezvratnost časovosti bránící mu – jak to pěkně vyjadřuje – „začít znovu". Konečnost je tedy tím, co konstituuje jedinečnost bytí pro sebe, zatímco smrt si podle Sartra zachovává obecnost čirého faktu, jako je tomu ostatně i u narození, neboť oboje k nám „přichází z vnějšku" a je součástí toho, čemu říká „fakticita". Tím, co se takto ruší, je Heideggerovo rozlišení mezi „autentickým" a „neautentickým" postojem ke smrti – Sartre tvrdí, že „vždy umíráme *vposled*" (nous mourrons toujours *par-dessus le marché*). Chtěla jsem ukázat, že Sartre je tím, že činí ze smrti pouze *vnější* mez existence, donucen připsat bytí pro sebe nekonečnou svobodu – což nevypadá o moc méně „idealisticky" než „humanizace smrti", kterou chybně přičítá Heideggerovi –, jelikož tím dospívá, jak sám připouští, k „úniku" před smrtí, z níž dělá, jako již Epikúros, pouhou „faktickou mez", jež se nás „netýká".

Jak jsem již zdůraznila, celá otázka zde spočívá v tom, zda Sartre – aniž by chtěl – nepokračuje ve výkladu existence na základě neadekvátního modelu, tj. modelu surové fakticity přírody, jak ukazuje způsob, jímž rozumí „fakticitě", termínu, který si vypůjčuje od Heideggera, ovšem dává mu zcela jiný smysl „nahodilosti". Heidegger naopak silně

16 J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, přel. O. Kuba, Praha 2018, str. 589.

17 F. Dasturová, *Penser ce qui advient. Dialogue avec Philippe Cabestan*, str. 81.

zdůrazňuje, že fakticita znamená „fakticitu odevzdání *Dasein* jemu samému“ (*Sein und Zeit*, §13),[18] což oproti Sartrovi pochopil velmi dobře Merleau-Ponty, když ve *Fenomenologii vnímání* tvrdí, že existence „je úkonem, skrze nějž to, co nemělo žádný smysl, nějaký smysl získává“, a to tak, že „nemá nahodilé atributy, nemá takové obsahy, které by nepřispívaly k určování její formy“, že „sama o sobě nepřipouští čirý fakt, neboť je pohybem, jímž jsou fakta převzata“.[19] Pro Heideggera je přijetí (assomption) vlastní fakticity tím, co konstituuje jedinečnost existujícího, a toto převzetí vrženosti, a tedy narození, je tím, co konstituuje to, čemu říká „mojskost“ či ono „vždy moje“ existence, jejímž korelátem je nutně převzetí bytí k smrti, které je – daleko od toho, aby bylo nějakým universálním a nahodilým faktem – rovněž „pokaždé podstatně mé“.

Jak je to nyní s tím, co bychom mohli nazvat „námitkou Hannah Arendtové vůči heideggerovskému pojetí smrti“? „Lidský život,“ píše Hannah Arendtová, „spějící ke smrti by nevyhnutelně vyústil ve zkázu, destrukci všeho toho, co je lidské, kdyby neexistovala schopnost tento běh přerušovat a začínat něco nového, schopnost, jež tkví v jednání a neustále připomíná, že lidé – ačkoli musí zemřít – se nerodí proto, aby zemřeli, ale proto, aby začali něco nového.“[20] *Narození, jakožto „zázrak, který zachraňuje svět“,*[21] *se tak jeví být lékem proti stavu smrtelnosti, který lidi postihuje, takže by se mohlo na první pohled zdát, že Arendtová odmítá heideggerovské pojetí smrti. Anebo by bylo třeba uvažovat o tom – jako to zjevně činíte ve* Smrti. Eseji o konečnosti *–, že arendtovské pojetí natality, spjaté s jejím pojetím jednání jakožto „bytím k počátku“ (être pour le commencement), lze samo pochopit pouze na základě heideggerovského „bytí k smrti“?*

Nejprve je třeba silně podtrhnout, že lidská bytost potud, pokud je, jak říká Heidegger, „vržená“ do existence, není pouze bytím k této krajnosti, jíž je smrt, ale rovněž bytím k jiné krajnosti, jíž je narození, přičemž to není minulou událostí, stejně jako smrt není budoucí událostí úmrtí. Heidegger totiž silně zdůrazňoval, že lidská bytost existuje po celý svůj

18 V § 13 se tato definice fakticity nenachází. F. Dasturová má nejspíše na mysli pasáž z § 29, kde Heidegger hovoří o „fakticitě oné vydanosti [pobytu sobě samému]“. Srv. M. Heidegger, *Bytí a čas*, str. 166. – Pozn. překl.

19 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, přel. J. Čapek, Praha 2013, str. 218.

20 H. Arendtová, *Vita activa*, přel. V. Němec, Praha 2009, str. 320. Překlad upraven. – Pozn. překl.

21 Tamt., str. 321. Překlad upraven. – Pozn. překl.

život nativně, stejně jako existuje smrtelně, což by mělo stačit k zapovězení toho, abychom proti sobě kladli motiv „natality“ a motiv „mortality“. A přece právě to činí Hannah Arendtová, když narození – dokonce za citování Evangelia – připisuje čistě vykupitelskou hodnotu. Heidegger ostatně sám uznal, že v *Sein und Zeit* nebyl fenomén narození, to, čemu lze říkat „bytí k počátku“ (être pour le commencement), dostatečně *explicitně* probrán, což neznamená, že zde není přítomen.

Není pochyb, že u Hannah Arendtové nacházíme přesvědčivou analýzu tohoto „bytí k počátku“, ovšem její analýza zůstává jednostranná, neboť to, co nastoluje opravdový počátek, není pouze absolutně nové, ale také nezvratné, což implikuje nezvratnou povahu konečné časovosti – a takové jednání je tedy dovršeno pod horizontem smrti. Právě důsledkem nemožnosti odloučit bytí k počátku od bytí k smrti nacházíme v *Bytí a času* analýzu vrženosti, jež vrhá trochu světla na to, co pro lidskou bytost znamená být narozen. Neboť říct, že lidská bytost je vržena do světa, znamená, že by měla převzít svou vlastní fakticitu, což implikuje, že je jistým způsobem „zadlužena“ nebo se „jí něčeho nedostává“ vzhledem k ní samé. Právě proto, že lidská bytost není původcem svého vlastního bytí, má své vlastní faktické bytí (être de fait) převzít. Lidská bytost se tedy v tom, v čem je „sama sebou“ (un soi), ustavuje na základě bytostného opoždění vzhledem k sobě samé. Proto se nutně nachází v pozici *dědice*, který při vstupu do světa nachází již předem narýsované možnosti, které může anebo nemusí převzít jako své, které ale sám nerozvrhl. Ovšem právě díky schopnosti *otevřít se* těmto možnostem se může skutečně stát dědicem, jímž je, a tím získat schopnost – jak říká Hannah Arendtová – „začínat něco nového“, aniž by přestal přebírat svou vlastní fakticitu. Pouze na základě budoucnosti, jež se nikdy nestane přítomnou, této absolutní budoucnosti, jíž je smrt, může lidská bytost převzít absolutní minulost narození a tím se stát *individuální* existencí. Takto se smrt ukazuje jako podmínka narození.

Konečně, není „neklidné“ myšlení skeptického filosofa Michela de Montaigne tím, co se nejvíce blíží Heideggerově úvaze? Není také ono pozoruhodnou a jedinečnou výjimkou (jistě ještě spolu s jinými…) v tradici západního myšlení, a to v té míře, v níž u autora Esejů *nacházíme úsilí pokusit se „žít spolu se“ smrtí, to znamená nikoli se ji pokoušet potlačit či překonat, nýbrž porozumět tomu, jak píšete, že „smrt nás provází po celý život, a není tedy pouze jeho koncem“?*[22]

22 F. Dasturová, *Smrt. Esej o konečnosti*, str. 92.

Opravdu jsem se pokusila ukázat, že od Platóna k Hegelovi a dál se tato absolutní negativita, jíž je smrt, stala jakýmsi „relativním ne-bytím“, což svědčí o neschopnosti metafyziky postavit se smrti opravdu čelem. V celé západní filosofii šlo o to, smrt zneškodnit, anebo se pokusit „pro ni ochočit“, jak nejprve říká Montaigne, jenž se tím vepisuje do velké tradice sahající až k Platónovi a stoikům. Nejblíže je však právě stoikům, jelikož mu nikterak nejde o snížení hodnoty smyslového života ve prospěch života ducha, ale naopak o smíření se s přírodou a osudem. Právě tento smysl je nutné dát formulaci, jež tvoří název jedné kapitoly *Esejů*: O tom, že filosofovat znamená naučit se umírat. Naučit se umírat tkví podle Montaigne v tom, že se naučíme překonávat strach ze smrti, jenž pochází pouze z představivosti. Čím více tedy na smrt myslíme, tím více se prosadí v našem myšlení a tím menší nad námi bude mít moc. Montaigne vysvětluje, že proto, „abychom se pro smrt ochočili“, „bychom se měli usadit v její blízkosti“, čímž se zjevně připojuje ke křesťanské starosti o přípravu na tento rozhodující moment, jímž je smrt. Přesto to nakonec Montaigne přivádí k pochopení, že nás smrt doprovází po celý život, a že tedy není pouze jeho koncem, čímž nastoluje zcela jiné pojetí smrtelnosti, které se již neorientuje na kritický okamžik smrti, ale na umírání pochopené jako bytostný způsob bytí člověka, což je pojetí, které je v základu celé analýzy bytí k smrti, již Heidegger rozvine v *Bytí a času*.

Jakou strategii anebo strategie vůči smrti bychom tedy měli nakonec rozvíjet podle vás, Françoise Dasturová – když odkážu na téma vaší knihy vydané v roce 2005, Jak čelit smrti? *Pokud je pravdou, jak sama uznáváte, že úskokem před smrtí je „život sám“*[23] *a že tento základní úskok je mimo jiné na počátku všech lidských kultur, znamená to, že je heideggerovské myšlení smrti učením, jež se staví proti lidskému životu a kultuře? Jak by vlastně vypadal lidský život a kultura, kdyby byly založeny na jistém „vzdání se“ smrti, jež by od nás nepožadovalo nic jiného než – jak píšete – „souhlas s tím vydat se jí a nebránit se při tom“?*[24]

„Strategie“ se rozvíjejí, jen když se se smrtí vede válka, slovo strategie pochází z řeckého *stratos*, ozbrojený, a označuje způsob vedení (*agein*) války. V *Jak čelit smrti?* jsem začala tvrzením, že člověk opouští svou zvířecí podmíněnost pouze prostřednictvím vědomí vlastní smrtelnosti, a tudíž v úzkosti. Proto není lidská existence možná bez boje proti

23 F. Dasturová, *Penser ce qui advient. Dialogue avec Philippe Cabestan*, str. 77.

24 Tamt., str. 85.

smrti, v tom smyslu, že celou produkci lidské kultury můžeme považovat za mnoho obranných mechanismů určených k tomu, abychom si smrt drželi od těla. A já jsem se pokusila analyzovat různé způsoby tohoto boje proti smrti, jež lidské bytosti vyvinuly.

Nejdříve totiž můžeme chtít protivníka přemoci a pustit se do „zdolávání" smrti. Právě to nám umožňují smuteční praktiky a pohřební rituály, které nacházíme ve všech lidských kulturách a které prostřednictvím náboženství, jež je doprovázejí, umožnily rozvinutí pojmu nesmrtelné duše. Toto se ovšem nachází – jak jsem již zdůraznila – i v základu západní metafyziky a dnes se to zdá být v základu některých výzkumů vedených v moderní vědě, obzvláště těch v buněčné biologii a genetice, díky nimž se před námi blýská možnost postavit se procesu stárnutí a do neurčita prodlužovat lidský život. Přesto se zdá, že se těmto pokusům přemoci smrt, jež pokračují od zrození lidstva přes mytologická vyprávění, náboženské víry, metafyzické hypotézy a vědecké utopie, nedaří umlčet úzkost, již člověk pociťuje při vyhlídce na svůj vlastní zánik. Z tohoto důvodu jsem následně přistoupila k analýze jiné „strategie", kterou lidská bytost tváří v tvář smrti přijala a která spočívá nikoli v tom, vést s ní frontální boj, nýbrž v tom, rozvrátit ji lstí a tím se ji pokusit neutralizovat. Heidegger je po Pascalovi tím, kdo nejlépe analyzoval lsti, jež lidé vytvořili, aby před sebou samými skryli svou vlastní smrtelnost, a všechna rozptýlení, která vymysleli, aby na ni zapomněli. Nicméně strategie, která v tomto ohledu uspěla nejlépe, tkví vzhledem k nemožnosti jedince prodloužit svůj vlastní život v předání jeho genů během plození a/nebo své zkušenosti a své práce prostřednictvím vzdělávání. To ovšem umožňuje pouze dočasné zažehnání smrti, jež je ve skutečnosti na počátku všech kultur a všech civilizací, o nichž dobře víme, že i ony jsou smrtelné.

Otázkou tak ještě zůstává, zda je smrt skutečně nepřítelem, anebo zda naopak pro lidskou bytost neexistuje možnost ji převzít a souhlasit s ní, aniž by to znamenalo přiznání porážky, nýbrž naopak přiznání naprosté změny našeho pohledu na smrt, jež by se nám poté jevila méně jako nějaká mez a více jako tajný zdroj, z něhož se existence vyživuje. Taková změna postoje mi připadá víc než kdy jindy nutná v dnešním světě, v němž je pokračování tohoto „prométheovského" boje za sebepotvrzení člověka, jenž byl člověkem Západu a jenž si dal za cíl plánování a nastolení poručnictví nad celkem přírody, hluboce zpochybněno. Uvědomění konečné povahy pozemských zdrojů a nutnosti, aby člověk znovu objevil pouto s přírodou, kterou egocentricky nepřestával podřazovat pouze svým vlastním tužbám a potřebám, by tedy dnes mělo vést

ke zcela jiné myšlence „lidské kultury“. Právě tímto způsobem se může umírání ukázat jako podmínka rození a smrtelnost jako *šance* pro lidskou bytost: nikoli jako překážka, nýbrž jako odrazový můstek, z něhož může skočit do existence.

„Staň se tím, čím jsi“: takový je příkaz vypůjčený od Pindara, jímž se Nietzsche, který důvodně definoval člověka jako „ještě nehotové“ zvíře, obrací na moderního člověka. Stejnou perspektivu zaujímá i Heidegger, jenž volá člověka k naprosté proměně jeho bytí, jež by ho z rozumného zvířete konečně přeměnila na smrtelníka, jímž je. Právě na základě toho by se mu nakonec mohlo odhalit, že úzkost ze smrti není nikterak neslučitelná s radostí z existování.

Přeložil Petr Prášek