

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra obecné antropologie

Bc. Tatiana Badurová

Dar života

Diplomová práce

Praha 2017

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra obecné antropologie

Bc. Tatiana Badurová

Vedúci:

Mgr. Jakub Marek, Ph.D.

Dar života

Odpoď na Derridov *Dar smrti*

Diplomová práca

Praha 2017

Prehlásenie

Prehlasujem, že som prácu vypracovala samostatne. Všetky použité pramene a literatúra boli riadne citované. Práca nebola použitá k získaniu iného alebo rovnakého titulu.

Praha, 30. máj 2017

.....

Pod'akovanie

Srdečne ďakujem svojmu vedúcemu práce Jakubovi Markovi, ako aj ostatným členom kabinetu filozofickej antropológie, menovite Alešovi Novákovi, Jakubovi Chavalkovi a Václavovi Zajícovi, za pedagogické vedenie, podporu a mimoriadnu ústretovosť počas celého štúdia.

Venované matce swojej dcéry

OBSAH

Abstrakt.....	5
ÚVOD.....	6
1 ČASŤ PRVÁ: Dar smrti.....	8
1.1 Dialektika zodpovednosti (Patočka)	10
1.2 Heréza, paradox, tajomstvo (Derrida).....	15
1.3 Jednotlivec, vnútrajškovosť, viera (Kierkegaard).....	20
1.4 Darom smrti, v dare smrti	26
2 ČASŤ DRUHÁ: Smrť	28
2.1 Liminalita smrti.....	30
2.2 Epimeleia tū tchanatū.....	33
2.3 Ad fontes	36
2.4 Strom života a smrti	38
3 ČASŤ TRETIA: Dar života.....	41
3.1 Trojaký problém darcu	41
3.2 Sebadar	44
3.3 Paradox sebadaru	47
3.4 Dar smrti, dar života.....	50
4 ČASŤ ŠTVRTÁ: Transformácia.....	54
4.1 Formácia, reformácia, transformácia	54
4.2 Sebadar ako pohyb prielomu.....	56
4.3 Transformácia v kresťanskej obeti.....	58
ZÁVER	60
Bibliografia	62

Abstrakt

Predložená filosoficko-antropologická interpretácia je analýzou problému bytostnej transformácie a jej tematizácie v dielach vybraných autorov, menovite Jacquesa Derridy, Jana Patočku a Søren Kierkegaarda. Vychádza z porozumenia filozofii ako zdroju normatívnych predstáv, ktoré podmieňujú spôsoby sebaporozumenia človeka. Z hľadiska filozofickej antropológie totiž „byť človekom“ predstavuje výkon interesovanosti človeka na vlastnom bytí. Rozhodne teda nejde o nejakú vrodenu kvalitu. Človek dosahuje ľudskosť až náležite vedeným životom. Práca okrem vzťahu tradície a individuálnej konštrukcie zmyslu sleduje tiež motívy smrti a smrteľnosti, konštitúcie individuality, zodpovednosti, vnútornosti, viery a transformácie.

Abstract

The presented philosophical-anthropological interpretation seeks to examine the issue of existential transformation and its understanding in the works of selected authors, in particular Jacques Derrida, Jan Patočka and Søren Kierkegaard. It builds upon a specific interpretation of philosophy as a source of normative images that determine the ways of man's self-understanding. From the perspective of philosophical anthropology, „being human“ is the result of man's being interested in his own being. Thus it definitely cannot be considered an innate quality. Man's „humanness“ is conditioned by his strive to live a truthful life. Hence, the focus of the interpretation is on the relation between the tradition and the individual sense-making as well as on the motives of death and mortality, constitution of individuality, responsibility, interiority, faith and transformation.

ÚVOD

Čo znamená viesť svoj život zodpovedne? Ako dosiahnuť bytostnú premenu? Aké základné momenty treba zohľadniť, aby bolo polozenie týchto otázok vôbec možné a zmysluplné? Ako východzí text pre zodpovedanie týchto otázok a odrazenie sa k ďalším súvislostiam som zvolila Derridovu esej *Dar smrti*.¹ Dôvodov bolo hneď niekoľko. Pretože Derrida primárne reflektuje na Patočkove úvahy o zodpovednosti z *Kacířských esejí*, ktoré explicitne problematizujú európsku tradíciu, celkom prirodzene sa otvára otázka po úlohe tejto tradície vo filosofickej tematizácii toho, čo znamená „byť človekom“. Z hľadiska filosofickej antropológie totiž byť človekom nie je nič vrodené, nijak nevyplýva z biologického zaradenia k *Homo sapiens sapiens*. Človek sa od iných súcien líši práve svojou nekonečnou interesovanosťou na vlastnom bytí, tým, že svoj život vždy *nejak* vykonáva. Až náležite vedený život je tým, čo človeka určuje v jeho ľudskosti. Druhým kľúčovým autorom je pre Derridu dánsky filozof Søren Kierkegaard, častokrát predstavovaný s prívlastkom „otec existencializmu“. Originálne uchopenie ľudskej existencie a silný dôraz na jednotlivca v Kierkegaardovej filozofii dáva priestor širokým úvahám ohľadom charakteru jednotlivých prístupov k vedeniu vlastného života a vzájomných súvislostí medzi týmito existenčnými štádiami. Pokiaľ možno Kierkegaardovu filozofiu označiť za profetickú, snaží sa svojho čitateľa do viesť k špecifickému obrazu človeka, ktorým je kresťan.² Tu narážame na priesečník obecných úvah o „pravom“ ľudstve a konkrétnom nároku, ktorý je na jedinca kladený. Stavajúc na Patočkových a Kierkegaardových myšlienkach, Derrida proces stávania sa človekom, prechod k zodpovednosti interpretuje pomocou pojmu daru smrti. Keďže zodpovednosť je viazaná na zodpovedajúci sa *subjekt*, dá sa v tomto zmysle hovoriť tiež o *prechode k subjektivite*, v rámci ktorého sa nutne mení nielen naše rozumenie nás samých, ale najsamnajprv my sami. Zatiaľ čo Patočka problém zodpovednosti uvažuje predovšetkým na fylogenetickvej rovine v rámci svojej interpretácie európskej (judeokresťanskej) tradície, Derrida na takto postavených základoch pokračuje s analýzou vedenou na úrovni skôr ontogenetickej. Je zrejmé, že obe osi sa navzájom podmieňujú a toto rozdelenie je čisto orientačné.

¹ Derrida, Jacques. *Donner la mort*. Mayenne: Édition Galilée, 1999. Ďalej už len *Donner la mort*.

² Marek, Jakub. *Kierkegaardova profécie* in *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. Praha: Togga, 2010, s. 31-43.

Predstavená filozoficko – antropologická práca je postavená na porozumení filosofii ako zdroji normatívnych predstáv, ktoré premieňajú a rozširujú spôsoby seba-porozumenia človeka. K interpretácii *Daru smrti* pristúpime s ohľadom na existenciálnu transformáciu ako významnému motívu európskej filosofie. detailnej analýze bude podrobená premena a zaujatie nového stanoviska akožto zmysel tejto transformácie. V prvej kapitole si postupne predstavíme Derridove nosné úvahy a začleníme ich do kontextu Patočkovho a Kierkegaardovho výkladu. Základné ohľady daru smrti ako existenčného pohybu vsadíme do širšej perspektívy problému bytostnej premeny človeka. Druhá časť je venovaná bližšiemu výkladu Derridových interpretačných východísk, s cieľom vystopovať náväznosť daru smrti na tradíciu formované uvažovanie o človeku. Tak sa nám tiež ukáže alternatívny uhol pohľadu na problém zodpovednosti, na ktorý nadviaže tretia a štvrtá kapitola. Tie predstavujú samostatnú interpretáciu odpovedajúcu na Derridov *Dar smrti*.

Základom pre náš výklad nám teda bude autorský triumvirát Derrida-Patočka-Kierkegaard, ku ktorému sa budeme v priebehu celej práce vracat', nakoľko títo autori vymedzujú, formulujú a nárokujú spôsob, akým má k existenciálnej transformácii dochádzať. Individuálna konštrukcia zmyslu takto môže nachádzať svoj zdroj a archetyp práve vo filozofickom diele. K problému transformácie v diele vybraných autorov však nebudeme pristupovať bezprostredne ako k žitému fenoménu, ale ako k zdroju významovej konštrukcie transformácie a jej zmyslu.

1 ČASŤ PRVÁ: Dar smrti

„Po týchto udalostiach Boh skúšal Abraháma a povedal mu: Abrahám! On odvetil: Tu som. Boh povedal: Vezmi svojho jediného syna Izáka, ktorého miluješ, odíď do kraja Morija a obetuj ho tam ako spaľovanú obeť na vrchu, o ktorom ti poviem.“

Gn 22, 1-2

Vo svojej kritickej analýze etickej zodpovednosti, respektíve etiky ako základu autentického vedenia vlastného života sa Derrida primárne opiera o Patočkovu uvažovanie pojmu zodpovednosti.³ To postupne začleňuje do širšieho diskurzu a vedie až k vlastnej formulácii apórie zodpovednosti vyobrazenej v obeti Izáka na hore v kraji Morija. Ako si neskôr ukážeme, Derrida zodpovednosť vylamuje z jej tradíciou určeného rámca akožto na rozume založenom jednaní a explicitne ju spája s vierou.⁴ Na čom však zodpovednosť spočíva štruktúrne? Aká je jej podmienka možnosti? Podľa Derridu zodpovednosť vyrastá predovšetkým z fenoménu *smrteľnosti*, respektíve toho, čo v eseji pomenúva *darom smrti*. Začneme teda charakteristikou onoho daru, ktorú v náčrte rozvineme do ďalších aspektov problému zodpovednosti, aby sme si tak položili základy pre explikáciu Derridovho vlastného pojatia.

Dar smrti na seba môže vziať hneď niekoľko podôb - od suicídneho daru smrti alebo obetovania vlastného života pre iného až po slobodné prijatie vlastnej smrteľnosti, či už len samotné vzťahovanie sa k nej.⁵ Tvárou v tvár smrti človek čelí holému, surovému faktu svojej existencie - svoju smrť musím podstúpiť sám a len ja sám, nik a nič mi nemôže moju smrť dať, ale ani mi ju vziať: „Dokonca i keď mi niekto smrť dáva do tej miery, že ma usmrcuje, táto smrť je stále mojou; a potiaľ, pokiaľ je nereducovateľne mojou, som ju od nikoho iného nedostal.“⁶ To kľúčové na precítení vlastnej smrteľnosti je, že vedie k uvedomeniu vlastnej individuálnej jedinečnosti, k sebaopojatiu človeka ako nenahraditeľnej

³ Za týmto účelom vychádza z vybraného Patočkovho textu „*Je technická civilizace úpadková a proč?*“. In: Patočka, Jan, *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Československá akademie věd, 1990, s. 105 – 126.

⁴ „Responsabilité et foi vont ensemble, si paradoxal que cela puisse paraître à certains, et toutes deux devraient, d'un même pas, excéder la maîtrise et le savoir. La mort donné serait cette alliance de la responsabilité et de la foi.“ Donner la mort, s. 21.

⁵ *Donner la mort*, s. 26.

⁶ Tamtiež, s. 68.

a nezobecniteľnej singularity. Až prostredníctvom daru smrti je nám teda umožnené nadobudnúť vedomie vlastnej individuality.⁷

A je to práve jedinec definovaný ako singularita, ktorý môže vystúpiť ako *zodpovedajúci sa subjekt*. Tu práve v náznakoch narážame na prepojenie medzi darom smrti, starostlivosťou o smrť (*epimeleia tū tchanatū*) a starostlivosťou o dušu (*epimeleia tēs psychēs*), ktoré Derrida nadväzujúc na Patočku kladie do stredu problému zodpovednosti. Obaja dokonca chápu autentickú existenciu práve ako starostlivosť o dušu akožto starostlivosť o smrť;⁸ pretože duša sa v tomto procese *individualizácie* a *interiorizácie* (svoju smrť precitujem vo svojej *osamelosti* a vo svojom *vnútri*) vzťahuje sama k sebe v sebe samej. Týmto pohybom sa však súčasne a nevyhnutne *oddeľuje* od vonkajšieho a zneprístupňuje sa mu vo forme tajomstva.⁹ Latinské *secretum*, Derrida upozorňuje, má svoj koreň v slovese *se-cernere*: oddeliť, vydeliť, vylúčiť. K problému tohto vydelenia sa vrátíme neskôr, najprv je predovšetkým potrebné predstaviť Patočkovu interpretáciu prechodu k zodpovednosti, z ktorej Derrida vychádza.

⁷ „Non, l'âme ne se distingue, sépare, rassemble en elle-même que dans l'expérience de cette *melete tou thanatou*... Elle ne revient à elle-même, à la fois au sens du *se rassembler* et du *se réveiller*, du *s'éveiller*, au sens de la conscience de soi en général, que dans le souci de la mort.“ *Donner la mort*, s. 31 -32.

⁸ Zrov. „...péče o duši je nerozlučná od péče o smrť, která se stává pravou péčí o život...“ Patočka, Jan. *Je technická civilizace úpadková a proč?*. In: Patočka, Jan, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha: Československá akademie věd, 1990, s. 114.

⁹ „Car alors l'âme se sépare en se rappelant à elle-même, elle s'individualise, s'intériorise *l'a philosophie*!... n'est autre que cette veille de la mort qui veille à la mort et sur elle, comme sur la vie même de l'âme. La *psychè* comme vie, souffle de la vie, *pneuma*, ne s'apparaît que depuis cette anticipation soucieuse du mourir.“ *Donner la mort*, s. 32.

1.1 Dialektika zodpovednosti (Patočka)

Pretože zodpovednosť je v základe *zodpovedaním sa* či *odpovedaním*, o zodpovednosti v tomto zmysle možno hovoriť až keď existuje subjekt, ktorý sa zodpovedá a štruktúra, ktorej sa zodpovedá; pričom vymedzovanie subjektu na jednej strane súčasne predpokladá vymedzenie štruktúry na strane druhej.¹⁰ *Genesis* zodpovednosti má však svoje štádiá, istý dialektický postup. Tu sa Derrida opiera o Patočkovo rozdelenie na sféru démonickú, platónsku a kresťanskú, pričom *obraty*, prechody medzi jednotlivými oblasťami či štádiami, má podľa Derridu umožňovať a podnecovať práve dar smrti. Je potrebné mať neustále na pamäti, že predstavené koncepty sú ako u Patočky, tak u Derridy vedené na fylogenetickú rovnako ako aj ontogenetickú úroveň. To znamená, že je možné a potrebné chápať ich ako z perspektívy ľudského rodu, ľudstva, kolektivity (fylogenetická rovina), tak z hľadiska života jednotlivého človeka (rovina ontogenetická).

Patočka vysvetľuje, že z povahy bytia človeka, ktoré sa od bytia mimoludských súcien líši nekonečnou interesovanosťou na seba samom, vyplýva, že človek vždy musí svoj život nejak *vykonávať*, viesť, niesť. Bytie človeka teda nie je ničím samozrejmým či automatickým, ale vždy *výkonom*. To vedie k ne-ekvivalentnej, bytostnej voľbe medzi (zodpovedným) uchopením života alebo útekem pred týmto údelom: „... nýbrž len jeden z životů možných je ten „pravý“, vlastní, nezastupiteľný, jen námi vykonatelný v tom smyslu, že jej vskutku neseme, že jsme s jeho tíží ztotožnění – kděžto druhý je uhýbaní, útěk, uchýlení do nepravosti a ulehčení.“¹¹ V prípade existenciálnej voľby je nezaujaté, „objektívne“ rozhodovanie vylúčené. Okrem tohto rozdielu medzi pravým a nepravým (ujatím sa vlastného života a útekem pred ním) Patočka vymedzuje ešte jednu základnú dištinkciu: medzi všedným, každodenným, *profánnym* a nevšedným, výnimočným, *sakrálnym*. Tu je ale v hre odkrytie úplne nového rozmeru, a to dimenzie „démonična a vášne“, v ktorej nejde o boj za seba samého. „Zakoušíme, že svět není jen okruh toho, co můžeme, nýbrž i toho, co se nám otvírá *samo* a je s to pak jako *zkušenost* (např. o erotičnu, o sexuálnu, o démoničnu, o posvátné hrůze) prolnout a změnit náš život.“¹² Hoci v osi profánne - sakrálné primárne nebeží o otázku zodpovednosť – útek, tento problém vystúpi

¹⁰ K otázke dialogického založenia ľudskej existencie viď dielo Martina Bubera *Já a Ty*. Praha: Portál, 2016.

¹¹ Patočka, Jan. *Je technická civilizace úpadková a proč?*, s. 107.

¹² Tamtiež, s. 108.

v okamihu, kedy človek pocíti rozdiel medzi svojim všedným životom a jeho tiažou, a strhujúcou „frenéziou“ orgiastického stavu, čo môže viesť k sebaodcudzeniu a jeho prehĺbeniu, ktoré predstavujú skutočné nebezpečenstvo tohto „démonična“.¹³ Inými slovami – snaha prekonať každodennosť nás môže do viesť až na pokraj priepasti sakrálna ako démonie, k sebastrate, k sebazabudnutiu. To by však predstavovalo spreneverenie sa onomu najzákladnejšiemu nároku na zodpovedné vedenie života. Ako však premôcť hrozbu sebastraty v každodennosti bez toho, aby sme rovno skočili do sebastraty orgiastickej? Ako jediné možné riešenie „prvotnej verzie ľudských opozitných možností“ Patočka uvádza „zvládnutí posvätného jeho interiorizáci, tím, že se mu neoddáваме vnějškově, nýbrž vnitřně se konfrontujeme s jeho bytním základem“¹⁴ a ktoré v rámci tradície interpretuje ako platónske plné podriadenie orgiazmu zodpovednosti, vykreslené v alegórii o jaskyni z dialógu *Ústava*. Svojím dôrazom na rozum a koncentrovanie duše v sebe samej¹⁵ slúži táto alegória ako protipól mýtov orgiastických spoločností, respektíve orgiastického stavu. Okrem motívu vnútorného dialógu duše, v ktorom sa človek snaží o uchopenie dištinkcie medzi pravým a zdanlivým a dôsledkom ktorého je dosiahnutie (filosofickej) rozumovosti, je kľúčovým motívom tiež idea Dobra a vzťahovania sa k nej. Filozofia a rozumovosť sa tak ukazujú byť tou pravou alternatívou k orgiastickej odpovedi na problém každodennosti. Predstavená platónska konverzia je „nové mysterium duše, odehrává se v podobě vnitřního rozhovoru duše.“¹⁶ Derrida sa v tomto momente Patočkovho výkladu snaží zdôrazniť úlohu daru smrti. V orgiastickej sfére nielo zodpovednosti, pretože hranice medzi animálnym, ľudským a božským splývajú a človek si teda nie je vedomý ani vlastnej individuality; vníma sa len v rámci ľudského rodu.¹⁷ Okrem toho, že dar smrti, prevzatie vlastnej smrteľnosti na seba samého, umožňuje vymedzenie sa z kolektivity rodu skrz uvedomenie vlastnej jedinečnosti, je tiež tým

¹³ Pre ilustráciu orgiastického stavu môžeme ako príklad uviesť dionýzsku kultúru Kwakiutlov popísanú Ruth Benedictovou. Pri veľkých obradoch sa vybraní tanenčníci navliekli do čiernej medvedej kože s pazúrkami a svojim tancom napodobňovali správanie rozzúreného medveďa. Po dosiahnutí extatického stavu odhrýzovali kusy svalu z tela divákov alebo mŕtvych otrokov, ktorí boli za týmto účelom zabití. Benedictová, Ruth. *Vzorce kultury*. Praha: Argo, 1999, s. 139-140. Patočka orgiazmus spája tiež so sexualitou.

¹⁴ Patočka, Jan. *Je technická civilizace úpadková a proč?*, s. 112, 111.

¹⁵ V češtine nachádzame ďaleko vhodnejší výraz „usebrání duše“, v ktorom sa ozýva prvotný význam gréckeho *legein*, etymologického základu slova *logos*.

¹⁶ Tamtiež, s. 113.

¹⁷ Touto otázkou sa okrem filozofie, pochopiteľne, zaoberajú aj ďalšie disciplíny, napríklad psychoanalýza (napr. Jung, Carl Gustav. *Výbor z díla; Díl 3: Osobnost a přenos*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1998) či história náboženstva (napr. Eliade, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoyomenh, 2003).

médiom, v ktorom sa duša navracia späť k sebe samej¹⁸ a teda (pre tentokrát) uniká nebezpečenstvu pádu do sebastraty v démonične alebo každodennosti.¹⁹ Jedným dychom ale dodajme, že už Patočka sám v tomto bode vyzdvihuje rolu starostlivosti o smrť.

Tento vlastný vnútorný výkon duše zahŕňa hned niekoľko momentov: i) prevzatie svojej nezastupiteľnosti skrz čelenie vlastnej smrti, ii) zodpovednú konfrontáciu orgiazmu, jeho ukáznenie a privtelenie, iii) uchopenie zodpovednosti na spôsob záväzku *odpovedať idey transcendentého Dobra*, ktoré nás presahuje a ktoré chápeme ako *univerzálne*, iv) nové určenie duše jej pomerom k Dobru. Teprv v platónskej oblasti možno hovoriť o individuálnej duši, až tu sa vpravde začne človek stávať človekom: „*Psyché* ako život, dych života, ako pneuma vystupuje jedine z tejto starosti v očakávaní umierania.“²⁰

Ako však Derrida upozorňuje, byť plne zodpovedným znamená jednak pristupovať k zodpovednosti zodpovedne (tematizovať ju, ujasniť si teoretické východiská a okolnosti zodpovednosti, dôsledky našich rozhodnutí, atď.), a jednak takto uchopenú zodpovednosť tiež skutkom uskutočniť. Keďže teoretická časť nie je nikdy plne zvládnuteľná, znamená to, že sa vždy rozhodujeme bez adekvátneho poznania totality svojho rozhodnutia a inak to vlastne ani nejde. Inak povedané, zodpovednosť platónsky založená v transcendentne sa nám vymyká z rúk a v ďalšom kroku sa stáva súčasťou vzťahu k absolútnemu, ktoré má týmto posledné slovo a má nás v moci znútra práve kvôli nastolenému vnútornému dialógu duše. Diskrepancia medzi vnútorným tématickým uchopením zodpovednosti a jej praktickou realizáciou je podstatou prepojenia zodpovednosti a herézy ako odtrhnutia sa od *obecného*: od našrobovaných rolí, konvencií a tradície a to i vrátane etiky. Tu presne narážame na problém platónskej sféry. Ak je totiž singulárny jedinec podmienkou možnosti zodpovednosti, znamená to, že o zodpovednosti môžeme hovoriť len ak vychádza z tohto nezobecniteľného stanoviska, ak nie je prostým mechanickým nasledovaním rozumom odvoditeľných pavidiel etiky v zmysle kantovského kategorického imperatívu platného pre *každú* racionálnu bytosť. Až vydelenie sa (*se-cernere*) z tohto obecná, to znamená prekonanie platónskej sféry a prechod do sféry kresťanskej, je vlastným základom dialektiky zodpovednosti (ako aj tajomstva), odohrávajúcej sa oddelene od publika, všetkého verejného a vonkajšieho - a preto vždy potajme, v skrytosti

¹⁸ „Cette conversion retourne l'âme et la ramasse sur elle-même. Ce mouvement de recueillement en *syn* annonce la conscience...“ *Donner la mort*, s. 30.

¹⁹ Patočka hlbšie vo svojom texte konštatuje, že táto „hráz proti orgiastické nezodpovednosti“ bola neskôr v rukách človeka opäť podrobená potrebám každodennosti a človek je tak opätovne vystavený úpadku. Vid' Patočka, Jan. *Je technická civilizace úpadková a proč?*, s. 119- 122.

²⁰ *Donner la mort*, s. 32.

(*au secret*). Potiaľ sa singulárny jedinec ukazuje byť základnou podmienkou možnosti byť vskutku zodpovedný.²¹

Riešenie problému platónskej sféry predstavuje obrat do sféry kresťanskej a s ním aj nové uchopenie zodpovednosti. Patočka kladie otvorenie tohto nového konceptu zodpovednosti, onen prechod z platónskeho ku kresťanskému, do novej definície dobra ako sebazabúdajúcej a sebazapierajúcej dobroty zakúšanej v *mysterium tremendum*. „V poslední instanci není duše vztah k *předmětu* sebevznešenějšímu (jako platónské Dobro), nýbrž k osobě, která do ní nahlíží, aniž je sama prohlížena.“²² Na mysli má samozrejme kresťanský motív bohočloveka a božej lásky a s ním spojenú celú sieť problémov ako vina, hriech, milosť a spása, ktoré je nutné chápať v striktnom vzťahu ku konkrétnemu jednotlivcovi; to znamená nie ako nejaké abstraktné idey platné pre všetkých obecné a teda pre nikoho adresne. Zodpovednosť viac nie je viazaná na objektívne poznanie či nazeranie, a ani nie je vzťahom k nejakému objektu (platónskej idey Dobra). Tentokrát je to Boh, ktorý svojim pohľadom (*regarde*)²³ paralyzuje človeka v jeho jedinečnosti, ako tohto konkrétneho adresného jedinca. Pohľad Boží drží človeka v moci zvnútra a niet miesta, kde by sa pred ním ukryl, niet inej možnosti než naň odpovedať. Hovorí so mnou Boh, ktorého tvár ja nevidím a ktorého motívy sú mi neprístupné, no napriek tomu sa musím rozhodnúť ako odpoviem, navyše pri plnej zodpovednosti za svoje rozhodnutie. Toto je podstatou kresťanského *mysterium tremendum*. Skrz *mysterium tremendum* sa platónska idea Dobra mení v konkrétnu dobrotu, na ktorú sa snažím odpovedať a voči ktorej cítim *osobný* záväzok. Zásadný rozdiel medzi kresťanským a platónskym tkvie v orientácii pohybu: hoci v platónskom hovoríme o *vnútornom* dialógu duše, týka sa nazerania niečoho vonkajšieho. V kresťanskej sfére to, o čo jednotlivcovi beží, je jeho vlastná existencia, jej určenie a smerovanie: teda niečo výsostne vnútorné. Odtiaľ určenie človeka ako bytosti nekonečne interesovanej na *vlastnom* bytí. Duša je od teraz určená svojim pomerom k svojmu vlastnému obsahu: „Překonání každodennosti dostává podobu starosti o spasení duše, která se získala v mravní proměně, v obratu před tváří smrti a věčné smrti, která žije úzkostí a nadějí v nejužším spojení, chvěje se u vědomí hříchu a celou svou bytostí se nabízí v obět' pokání.“²⁴ Derrida prekladá túto

²¹ „Depuis la mort comme lieu de mon irremplaçabilité, c'est-à-dire de ma singularité, je me sens appelé à ma responsabilité. En ce sens, seul un mortel est responsable.“ *Donner la mort*, s. 64.

²² Patočka, Jan. *Je technická civilizace úpadková a proč?*, s. 115.

²³ Francúzske sloveso *regarder* nesie okrem významu *pozerat' (sa)*, *dívať (sa)* tiež významy: *hľadiet' si*, *týkať sa*, *dávať (si) pozor (na niečo)*. Pohľad Boží preto možno chápať ako hovoriaci za seba sám o sebe.

²⁴ Patočka, Jan. *Je technická civilizace úpadková a proč?*, s. 116.

conditio humana jedinca ako „štrukturálnu disproporciu alebo disymetriu medzi konečným a zodpovedným smrteľníkom na jednej strane a dobrotou nekonečného daru na strane druhej“, vzhľadom ku ktorej nie sme nikdy dostatočne zodpovední.²⁵ Narážame tu na nové uchopenie problému, v ktorom sa zodpovednosť a viera (nie rozum!) snúbia v *dare smrti*.

Pochopiteľne, všetky tri oblasti existencie i s príslušnými konverziami a prechodmi koexistujú. To znamená, že prechod do sféry platónskej v žiadnom prípade neznamená odstránenie orgiazmu, ale kvalitatívnu premenu nášho vzťahu k tejto sfére. Tak je človek udržiavaný v neustálom dialektickom napätí a jeho voľba pre úpadok či zodpovedné uchopenie vlastnej existencie nie je nikdy „raz a navždy“, ale je neustálym výkonom, neustajnou osciláciou medzi vzostupom a úpadkom.

²⁵ „Ce qui me donne la singularité, à savoir la mort et la finitude, c'est cela même qui me rend inégal à la bonté infinie du don qui est aussi le premier appel à la responsabilité. La culpabilité est inhérente à la responsabilité... on n'est jamais assez responsable. On n'est jamais assez responsable parce qu'on est fini mais aussi parce que la responsabilité exige deux mouvements contradictoires: qu'on réponde, en tant que soi-même et en tant que singularité irremplaçable....qu'on oublie ou efface l'origine de ce qu'on donne.“ *Donner la mort*, s. 77-8.

1.2 Heréza, paradox, tajomstvo (Derrida)

Vidíme, že *genesis* zodpovednosti ako *genesis* zodpovedajúceho sa subjektu je viazaná na dialektické odpovedanie, vzťahovanie sa k sebe samému. Derrida však upozorňuje, že v dôsledku aj ku všetkému mimo mňa – ku všetkému druhému (*tout autre*) a absolútne druhému (*tout autre*). Túto dialektiku umiestnenú do média daru smrti explikuje na figúre Abrahámovej obety Izáka. Ide o Derridov samostatný interpretačný počin, pretože Patočka má vo svojom výklade konverzie z platónskej sféry na myslí Ježisovu obeť ako *tej* sebazabúdajúcej a sebazapierajúcej lásky, ktorej sa však Derrida analyticky nevenuje.²⁶

Božím príkazom obetovať Izáka je Abrahám v zásade postavený pred voľbu medzi svojou láskou a záväzkom voči Izákovi a etike - a láskou a absolútnym záväzkom voči Bohu. Abrahám je povolaný k voľbe z vnútra svojej singularity a preto jeho konanie nemôže byť chápané ako vykonávanie nejakej povinnosti, pretože tá patrí do sféry obecného, ku kantovskému manuálu rozumovej bytosti. Jednanie z hľadiska povinnosti či pravidla, a tu sa Derrida odvoláva na Kierkegaarda, by bolo v tomto zmysle práve zrieknutím sa zodpovednosti, nie jej uplatnením –schovávaním sa za neosobný princíp si človek umýva ruky, zodpovednosti sa vzdáva. Abrahám činí svoju voľbu z pozície *viery*, ktorá sa ukazuje byť tou pravou odpoveďou na absolútne volanie. Aby sme však skutočne mohli hovoriť o obeti, Abrahám musí Izáka z celého srdca milovať, rovnako ako ani na chvíľu nesmie pustiť z ruky platnosť obecnej morálky. Naopak – oba aspekty musí mať po celý ten čas jasne na zreteli. Odstránenie napätia by rušilo samotnú voľbu. Abrahámovo rozhodovanie tak obsahuje hneď niekoľko úrovní: a) podriadenie záväzku voči (kolektívnej) etike záväzku voči absolútne Druhému ako absolútnej singularite,²⁷ b) vystúpenie z kolektivity a vstup do interiority, c) disymetria *mysterium tremendum*, d) zrieknutie sa akejkoľvek reciprocity (disymetria daru), ktorá by obeť akožto dar premenila na obchodný artikel, čím by potrela jeho samotnú esenciu.

Obeta je pre Derridu vždy obetovaním jedného pre druhé. Abrahám sa rozhodol obetovať druhého pre absolútne Druhého, obetovať mu všetky ostatné singularity. Derridova slovná

²⁶ Patočka, Jan. *Je technická civilizace úpadková a proč?*, s. 115 – 116.

²⁷ Derrida tu reaguje na Kierkegaardove rozlíšenie medzi *etickým* a *náboženským* (Donner la mort, s. 89), ku ktorému sa ešte vrátíme (§2.3).

hračka *tout autre est tout autre* v sebe ukrýva hneď dva významy.²⁸ Za prvé to, čo je úplne druhé (*tout autre*) je úplne druhé (*tout autre*) a teda skutočne mám niečo ako absolútny záväzok voči Bohu ako absolútne druhému – a táto absolútnosť mi vlastne ukladá za povinnosť obetovať pre ňu všetky ostatné druhé (obetovať Izáka, etiku pre Boha). Za druhé, a tu vedíme veci ešte ďalej, *všetko* druhé (*tout autre*) je úplne druhým (*tout autre*). Boh ako úplne druhý je teda prítomný vo všetkom, čo je druhé a to je pre mňa každý jeden človek vo svojej absolútnej singularite (zaručenej smrteľnosťou). Inými slovami, k apórii zodpovednosti sa pridáva „paradox Abraháma“.²⁹ Vedomie týchto (fatálnych) rozmerov voľby ako aj nutnosť rozhodnúť sa plne sám za seba, to znamená z pozície singularity, tvorí podstatu prvých dvoch úrovní Abrahámovho rozhodovania. Pokračujme. Ak je obeta Izáka darom *stricto sensu*, nesmie niesť ani byťku akejkoľvek formy kalkulácie, inak by dar razom prepadol do sféry ekonomického. Inými slovami, očakávaním reciprocity (bez ohľadu na jej faktické naplnenie) sa dar mení v biznis. Dokonca stačí, aby darca čo i len na okamih počítal s *rozpoznaním* a uznaním daru obdarovaným. V dare musí dôjsť k zrieknutiu aj darovanej veci samotnej, až kým neostane len samotný *akt* daru, dávanie samotné.³⁰

Takto uchopené vykonávanie zodpovednosti má povahu herézy, paradoxu a tajomstva. Heretický ráz vyplýva z nutnosti vydelenia sa voči obecné prijímaným pravidlám etiky, pretože princíp na ktorom sú založené je nezlúčiteľný s princípom vlastnej ako aj cudzej singularity precitnutejšej a precítenejšej v dare smrti. „Absolútnosť povinnosti a zodpovednosti zároveň ukladá vypovedanie, poprenie a prekročenie všetkej povinnosti, všetkej zodpovednosti a každého ľudského zákona.“³¹ Paradox zodpovednosti je u Derridy hneď dvojakej podoby. Je totiž navýsost paradoxné, že vskutku zodpovedne človek jedná práve

²⁸ Miesto snahy kostrbato preložiť frázu do slovenčiny si môžeme jej význam sprístupniť skrz jej anglické znenie: „*every other (one) is every (bit) other*“.

²⁹ Tamtiež, s. 110-111. O parodoxe Abraháma hovorí ako prvý Kierkegaard, avšak u neho má paradoxalita svoj pôvod v absolútnom vzťahu k Bohu (ako Derridovmu absolútne Druhému, *tout autre*). Viď § 2.3: „... paradox je práve to, že se jakožto jedinec staví do absolutního poměru k absolutnu. Má k tomu právo? Jeho oprávněnost k takovému jednání je opět paradoxní; má-li totiž k tomu právo, je to nikoli proto, že představuje něco obecného, nýbrž proto, že sám je jedincem.“ Kierkegaard, Søren. *Bázeň a chvění*. Praha: Nakladatelství Svoboda – Libertas, 1993, s. 54.

³⁰ „Dès l’instant où le don, si généreux soit-il, se laisse effleurer par le calcul, dès lors qu’il compte avec la connaissance ou la reconnaissance, il se laisse prendre dans la transaction...“ a „Il faudrait donner sans savoir, sans connaissance et sans reconnaissance, sans remerciement: sans rien, en tout cas sans objet.“ Povšimnime si hru slov keď Derrida povie: „le don supprime l’objet (du don)“. Vo francúzštine ako aj v angličtine má *l’objet (object)* dvojitý význam a preto sa ponúkajú dve možnosti prekladu: „dar ruší *predmet* daru“, ale tiež „dar ruší *účel* daru“. Tamtiež, s. 152-3.

³¹ „L’absolu du devoir et de la responsabilité suppose à la fois qu’on dénonce, récuse, transcende tout devoir, toute responsabilité et toute loi humaine.“ *Donner la mort*, s. 96.

a len vtedy, keď sa nedáva viesť rozumom či onou etikou obhájitelnou pred zrakom iných. Druhý moment paradoxality je zachytený v slovnej hre *tout autre est tout autre*. Abrahám sa predsa zodpovedá Bohu ako absolútne druhému – no takým je vo svojej absolútnej singularite každý jednotlivý človek. To znamená, že formálne je Abrahámov vzťah k Bohu identický s jeho vzťahom ku všetkým ľuďom. Každá jedna voľba je potom nevyhnutne obetovaním absolútne druhého pre absolútne druhé, každá jedna voľba je obetou Izáka. Pretože sa takto zodpovednosť, dar smrti vylučuje s akoukoľvek formou sprostredkovania, mediácie v obecnom (nielen v etike, ale aj v samotnej reči), je nutne charakterizovaná tajomstvom: „...dar, ktorý nie je darom prítomným (*don qui n'est pas un présent*), dar niečoho čo ostáva neprístupné, dar, ktorý nie je predložiteľný (*non présentable*) a je teda skrytý (*secret*).“³²

Čo tajomstvo v *mysterium tremendum*? Aká je podľa Derridy štruktúra toho, čo pohľadom zvnútra Abraháma paralyzovalo a hlasom primälo k daru najväčšiemu? *Boh, ktorý “videt in abscondito”*, vidí každý náš krok, vie o každej našej bolesti a za skutky učinené na zemi pre nás zhromažďuje odmenu v nebi.³³ Derrida odkazuje na túto pasáž z Nového Zákona, aby vyložil: “...*tento pohľad, ktorý ma vidí bez toho, aby som ja videl ako sa na mňa pozerá. Pozná moje najtajnejšie tajomstvo, hoci ani ja sám ho nevidím...*”³⁴ Aké je toto tajomstvo, o ktorom ja sama nič neviem, ktoré vidí len Boh, ktorého však ja nevidím? Derrida odpovedá, že ho nemožno poznať, je *nepoznatelné*, pretože nespadá pod subjekt-objektové. Správne položená otázka potom znie: „...”*kto som ja*”? *nie v zmysle “kto som ja”, ale “kto je toto “ja”*”, *ktoré môže povedať “kto”? Kto je toto “Ja” a čo sa stáva zo zodpovednosti, keď sa identita “Ja” chveje v skrytosti?*”³⁵ Derrida opäť odkazuje na Patočku, podľa ktorého je dosiahnutie pravej (kresťanskej) subjektivity možné len vo vzťahu k bytosti, ktorá ma presahuje a drží v moci *zvnútra*. Pohľad Boží je možné prirovnať k žiare slnka, ktoré ma zaplavuje svetlom, ale ktoré ja priamo nikdy uzrieť nemôžem a je teda môjmu pohľadu vždy *skryté*. Význam tejto metafory je nad slnko jasný. No ako tomu rozumieť v juxtapozícii k Matúšovi, keď hovorí: „*Lampou tela je oko. Ak teda bude tvoje oko čisté, celé tvoje telo bude plné svetla. Ale ak je tvoje oko zakalené, celé*

³² Donner la mort, s. 50.

³³ „A tvoj Otec, ktorý vidí aj to, čo je skryté, ti odplatí.“ Mt 6, 4. Všetky citácie sú zo slovenského ekumenického prekladu.

³⁴ Donner la mort, s. 126.

³⁵ Tamtiež, s. 127.

tvoje telo bude plné tmy. Ak teda svetlo v tebe je tmou, aká veľká bude sama tma!”³⁶ Umiestnením zdroja svetla do našej interiority, do nášho ducha sa ruší možnosť akéhokoľvek tajomstva a skrytosti v nás - pretože *všetko* je svetlom prestúpené, niet nič, čo by mu uniklo. Derrida tu vypichuje paradox “tajomstva neredukovateľného vo svojej interiorite”, nakoľko táto nemožnosť tajomstva zároveň štruktúralne dáva možnosť tajomstva ešte väčšieho, „*plus de secret, plus de secret*“.³⁷ Ak myslíme vážne, že je všetko zaplavené duchovným svetlom, potom neexistuje žiadne “vnútri” a “vonku” - respektíve existuje len “vnútri” bez žiadneho “vonku”. Absolútna interiorita potom ale nemôže byť homogénna, pretože inak by neexistovalo ani žiadne “vnútri”, ktoré by bolo objektifikovateľné (podrobené pohľadu, vystavené svetlu). *Skrytosť (secret)* je tak súčasne úžasne nemožná a nevyhnutná.³⁸

Ako môže takýto záver zmeniť naše chápanie Boha a aj nás samotných? Derrida dekonštruuje naše predstavy Boha ako nejakej entity ležiacej mimo nás a nás presahujúcej, disponujúcej všemožnými (fantastickými?) atribútmi. “...Boh je meno mojej možnosti uchovať tajomstvo, ktoré je viditeľné zvnútra, ale nie zvonku.” Boh je táto štruktúra vedomia či svedomia (*s –vedomia!*), “svedok, ktorého iní nemôžu vidieť” - *môj svedok mňa samej vo mne samej*. Keď si uvedomím prítomnosť tohto svedka a vstúpim s ním vo svojom vnútri do vzťahu, potom: „...to, čo volám Boh, existuje...to, čo volám Boh vo mne...ja sa volám Boh – obrat ťažko odlišiteľný od “Boh ma volá”... Boh je vo mne, on je absolútne “mňa” či “ja”, je tou štruktúrou neviditeľnej interiority, ktorú nazývame...subjektivita.”³⁹

Akoby chcel práve predstavenou explikáciou povahy svedka a jeho lokalizácie vo mne Derrida povedať, že plne zodpovednými sa stávame odhalením, že ona transcendentná bytosť v kresťanskom *mysterium tremendum* je vlastne štruktúra môjho s-vedomia, s ktorou vstupujem do vzťahu skrz dar smrti. Zodpovednosť by tak bola absolútne interiorizovaná a subjektivita vyčírená, čo je náplňou cesty k prehlbovaniu vlastnej subjektivity a vnútrajškovosti, *id est* cesty starostlivosti o dušu. Derridovo riešenie problému zodpovednosti môže v sebe na prvý pohľad niesť nepríjemnú pachuť prílišného

³⁶ Mt 6, 22-23. Vid' tiež : „Vy ste svetlo sveta. Mesto, ktoré leží na vrchu sa nedá ukryť.“ Mt 5, 14.

³⁷ Donner *la mort*, s. 137. Ďalšia s Derridových slovných hračiek, na ktorú však tentokrát explicitne upozorňuje. V závilosti od toho, či sa vysloví „s“ *plus* znamená *viac*, respektíve *viac nie*. Opäť bude lepšie pomôcť si anglickým prekladom: „no more secrecy means more secrecy“. The gift of death, s. 100.

³⁸ Donner *la mort*, s. 137.

³⁹ Tamtiež, s. 147.

subjektivismu bez výpovednej hodnoty. Interpretované z hľadiska procesu stávania sa človekom nám však jeho dochuť odomyká priestor pre ďalšie bádanie vzájomných súvislostí medzi darom smrti a interioritou človeka. A pretože spoločným menovateľom mnohých z mnohých sa zdá byť práve jednotlivcova vnútornosť, je najvyšší čas predostrieť si Abrahámovu obeť v podaní Sørensa Kierkegaarda.

1.3 Jednotlivec, vnútrajškovosť, viera (Kierkegaard)

Obetovanie Izáka Derrida predkladá ako ilustratívny príklad nášho každodenného prežívania zodpovednosti. Keď ja ako singularita zodpovedne odpovedám Bohu ako absolútnej singularite, vstupujem s ním týmto do vzťahu. Všetkým akonáhle tak učiním, nutne sa vzdávam, obetovávam všetko ostatné (*tout autre*). Z Derridovho *tout autre est tout autre* tiež vyplýva, že druhý človek je nám vo svojej vlastnej singularite rovnako neprístupný a nezjavený ako Boh.⁴⁰ Z uvedeného možno dedukovať, že *nezáleží, či odpovedám Izákovi alebo Bohu, len ak tak činím z pozície vlastnej singularity a interiority*. Platí predsa, že *tout autre est tout autre*. Na prvý pohľad sa môže zdať, že týmto záverom súčasne kladieme každého jedinca vzhľadom k nám samotným na rovnakú úroveň a vlastne sa tak dostávame späť do sféry obecná, z ktorej sme sa snažili vymaniť. Takto novo definovaná zodpovednosť je však kvalitatívne premenená – *ipso facto* sa teraz od každého človeka očakáva, že bude jednať ako Abrahám v tom zmysle, že pohyb zodpovednosti bude predovšetkým pohybom viery. Derrida čo do tohto problému v *Dare smrti* v mnohom odkazuje na dielo Kierkegaardovo, v ktorom hľadá oporu. Vráťme sa teda ešte raz na horu v kraji Morija a s novým vedomím širších súvislostí preskúmame vzťah etiky (obecná, sféry platónskej) a viery.

Ani Kierkegaard, ani Derrida vo svojej argumentácii neoperujú s nejakou konkrétnou etikou. „Etika“ je pre nich súhrnným názvom pre obecný ideálny nárok, ktorému tak nejak rozumie každý z nás bez toho, aby bola kodifikovaná či inak systematizovaná. Etika ponímaná ako ideál proti ktorému pomeriavame svoje konkrétne jednanie by tak mohla byť rovnako dobre substituovaná výrazmi ako dobro, idealita, obecno či dokonalosť. To korešponduje s Patočkovou predstavou platónskej sféry ako oblasti vzťahovania sa k idey Dobra. Kierkegaard chápe obrat k etike ako pohyb gradácie vnútrajškovosti. Ako píše Marek: „Etika vzdoruje nárokům světa, a to právě proto, že nachází nové založení bytostného jednání nikoli ve světském jednání, ale v *niterném činu*.“⁴¹ Tento význam etiky vystupuje predovšetkým v protiklade k existencii estetickéj. Pretože estetická existencia nie je v zornom uhle nášho záujmu, postačí, keď ju charakterizujeme ako bezprostredné (a v zásade žiadostivé) vzťahovanie sa ku konečnému, zatiaľ čo existencia etická sa

⁴⁰ Donner la mort, s. 110.

⁴¹ Marek, Jakub. *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. Praha: Togga, 2010, s. 106.

reflexívne vzťahuje k idealite.⁴² Človek tu zodpovednosť chápe ako odpovedanie na obecné pravidlá a normy, ktoré sa priamo podieľajú na konštitúcii toho, čo znamená byť „dobrým“ človekom, čo znamená jednať „správne“. V zásade ide o úsilie dostať normatívnym očakávaniam spoločnosti, ktoré si človek kladie za svoju morálnu povinnosť. Etické štádium oproti štádiu estetickému vyžaduje jednotajné sebaukazňovanie a sebazadržovanie, ako aj neustálu sebareflexiu; a potiaľ je pohybom prehlbovania vnútornosti. Hoci je takto etika v istom zmysle stanoviskom samostatnosti a sebaopodstatnenia, je takisto a naďalej stanoviskom *sebaodcudzenia*. Kierkegaard dokonca hovorí o inherentnom pokušení etiky.⁴³ Jediniec sa určuje niečím obecné prijímaným a zdieľaným, snaží sa *vlastnú* existenciu postaviť na niečom, čo pochádza z vonku a vlastne nie je jeho.⁴⁴ I Derrida v *Dare smrti* etiku predkladá ako médium externalizácie a dekoncentrácie jedinca. Nápadná je tu spojitosť takto uchopenej etiky a racionality: veď podstatou a údelom rozumu je subsumovať konkrétne pod obecné, všetkému dávať pečať svojej logiky, vytvárať *pravidlo*.⁴⁵ Je treba podotknúť, že ani Kierkegaard, ani Derrida racionalitu ako takú nijakovsky nedémonizujú, ale jasne kladú nárok na obozretnosť a dôkladné premyslenie jej inherentných hraníc.

Scestím etiky, ako sme si ukázali, je teda upozadenie vlastnej partikularity, respektíve rezignácia na vlastnú jedinečnosť v mene presadenia obecnosti: byť sebou samým potom znamená byť niekým iným, v posledku nikým. Kierkegaardovi však ide o jedinca v jeho jedinečnosti, jedajúceho z pozície svojej singularity; lebo len ten môže predstúpiť pred Boha a stať sa vskutku kresťanom – čo je cieľ, ktorý Kierkegaard sleduje naprieč celým svojim korpusom. Pretože jediná pravú formu ľudskej existencie pre Kierkegarda predstavuje kresťanstvo,⁴⁶ vnútornosť akožto podmienka možnosti byť *jednotlivcom* tak pochopiteľne získava na ústrednosti. Napriek tomu, že Derrida takmer vôbec nepracuje s pojmom vnútornosti a využíva skôr pojmy ako autenticita či práve zodpovednosť,

⁴² Vzťah estetického a etického štádia sa Kierkegaard venuje predovšetkým v diele *Bud' alebo*. Bratislava: Kalligram, 2007, prel. Milan Žitný.

⁴³ „Jakmile jedinec chce vyjádřit absolutní povinnost v obecnou a v obecnou si ji uvědomuje, musí uznat, že se jedná o pokušení; brání-li se, nebude schopen tuto takzvanou absolutní povinnost splnit.“ Kierkegaard, Søren. *Bázeň a chvění*. Praha: Nakladatelství Svoboda – Libertas, 1993, prel. Marie Mikulová-Thulstrupová.

⁴⁴ „Etika... je scestná především tím, že na místo seba sama (jedincova „sebe sama“) klade obecnou, jež jedinec touží vlastní silou realizovat (*salto mortale* do abstrakce).“ Marek, Jakub. *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*, s. 11.

⁴⁵ Je preto absolútne správne, že Kant v *Základoch metafyziky mravov* hovorí o *racionalnej bytosti* - a nie o človeku.

⁴⁶ Marek, Jakub. *Kierkegaardova profécie in Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*, s. 31-43.

v zásade má aj on na mysli to isté. Ako teda máme onej vnútrajškovosti rozumieť? Vnútrajškovosť, interiorita, autenticita je prejavom vzťahu k sebe samému, výrazom ustavičnej zaujatosti na vlastnej existencii, s ktorou sa to ale má u Kierkegarda omnoho zložitejšie, než sme si v predošlých podkapitolách predostreli.

„Člověk je duch. Co je však duch? Duch je „já“. Ale co je „já“? Já je poměr, jenž má poměr k sobě samému, čili stojí v poměru, že poměr má poměr k sobě samému. Já není poměrem samým, ale tím, že poměr má poměr k sobě samému. Člověk je syntéza nekonečna a konečna, časnosti a věčnosti, svobody a nutnosti, zkrátka syntéza. Syntéza je poměr mezi dvěma. Avšak takto ještě člověk žádným já není. V poměru mezi dvěma je poměr sám jakožto negativní jednotka něčím třetím, a obě strany mají poměr k poměru, a v poměru samému opět k poměru. Takto je v definici duše poměr mezi duší a tělem poměrem. Je-li však poměr v poměru k sobě samému, pak je tento poměr něco třetího a pozitivního, a to je člověkově já.“⁴⁷

Pre Kierkegarda ľudská existencia nemá zmysel prostého vyskytovania sa, ale má práve procesuálny charakter „neustáleho stávania sa“ – a teda nekončiacej voľby seba samého.⁴⁸ Potiaľ existuje len človek (čiže neľudské súcna sa na takto ponímanej existencii nepodieľajú), a síce tak, že v interesovanosti na svojom vlastnom bytí vstupuje do vzťahu so svojou vlastnou rozpornosťou, so svojim existenciálnym určením, aby na pozadí tohto určenia extaticky vystúpil ako plne interiorizovaný jednotlivec. Vnútrajškovosť je maximálny opak indiferentnosti, jej obsahom je uvedomenie si a privlastnenie konštitutívnych extrémov ľudskej existencie – je tak cestou k sebe samému.⁴⁹

Patričný pomer jednotlivca k sebe samému je výsledkom patričného „poměru k moci, jež jej určila“,⁵⁰ k Bohu. Výrazom neadekvátneho vzťahu k Bohu a k sebe samému ako k duchu je *zúfalstvo*, ktoré Kierkegaard čo do psychologického náhľadu a dialektiky bravúrne analyzuje v diele *Nemoc k smrti*. Prekonať zúfalstvo človek dokáže len skrz vieru, ktorá sa ukazuje byť jediným možným spôsobom ako adekvátny pomer ustanoviť.⁵¹ V súvislosti s vierou pritom neustále prízvukuje, že náleží výlučne *jednotlivcovi*: ide

⁴⁷ Kierkegaard, Søren. *Nemoc k smrti*. S. 123.

⁴⁸ Petkanič, Milan. *Filosofia vášne Sorena Kierkegarda*. S. 49.

⁴⁹ „Být sám sebou pak neznamená „já“ ve smyslu gramatické osoby či prázdného centra sebevztahu, nýbrž je vzhahem k vlastní původnosti ve smyslu vlastního založení, „kladu“ existence. ... Být duchem znamená v nejprostším vyjádření: *být tím, kým člověk v pravdě je* – být sám sebou – já.“ Marek, Jakub. *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. S. 164.

⁵⁰ Kierkegaard, Søren. *Nemoc k smrti*. S. 124.

⁵¹ „...“staň se podle víry tvé“, čili: jsi takový, jak věříš, nebo: věřit je být.“ Tamtiež, s. 192.

o individuálny vzťah jednotlivca k Bohu. Inými slovami: človek sa stáva subjektom, singularitou jedine vierou. Tu sa myšlienково vraciame na samý začiatok tejto kapitoly. Ak je viera vec výsostne individuálna, zatiaľ čo etika je vecou obecnou, znamená to, že religiózne stanovisko je na kvalitatívne vyššej úrovni, pretože predstavuje neporovnateľné prehĺbenie vnútrajškovosti. Pravá vnútrajškovosť je možná len vo viere, ktorá vedie k skutočnej, *duchovnej* existencii umožňujúcej prekonať fundamentálnu rozpornosť človeka.

Napriek tomu, že etické štádium predstavuje jeden z pohybov interiorizácie a tým otvára možnosť byť v pravde vo vzťahu so sebou samým ako aj s Bohom (iniciuje duchovnú existenciu), jeho nebezpečenstvo predstavuje uviaznutie v každodennosti.⁵² Od jedinca sa vyžaduje ďalšie seba porozumenie, ktoré ale znamená otrasenie a zanechanie etického - a prechod k religióznemu. Človek viac nehľadá oporu v „stabilite“ ideality, ale vo svojom vzťahu k Bohu, respektíve v potrebe tohto vzťahu, ktorý sa ukazuje byť pôvodnejší než celé etické stanovisko a práve preto vyžaduje jeho opustenie, prekročenie. Nakoľko sa etika preukáže byť v porovnaní s religióznym stanoviskom nedostatočná, stáva sa jej nárok pokúšením.⁵³ Ak je ľudská existencia kladená ako rozpor, je táto dynamika v istom zmysle nevyhnutná.⁵⁴ Bod obratu od etického k religióznemu vykresľuje Kierkegaard na figúre Abrahámovej obeti, na ktorú sa Derrida toľko odvoláva. Tento zlom je súčasne analogický konverzii od platónskeho ku kresťanskému tak, ako ju uvažuje Patočka.⁵⁵

V čom teda podľa Kierkegarda spočíva Abraháмова jedinečnosť? Odpoveď by bola – predovšetkým v charaktere jeho vzťahu k Bohu: „...Abrahám byl větší než všichni ostatní, veliký v síle, jejíž moc je bezmocnost, veliký moudrostí, jejíž tajemství je šílenství, veliký nadějí, jež vyhlíží jako pošetilost, veliký láskou, jež je nenávisť k sobě samému.“⁵⁶ V Starom zákone sa píše, že Boh obdaril Abraháma v jeho sto rokoch dedičom, po ktorom

⁵² Každodennosťou teraz nemyslíme stratu v dennodennom sebaobstarávaní, práci a pod., ako sme si vyložili u Patočky. V prípade Kierkegaardovho etického štádia každodennosť predstavuje čoraz väčšie naliehanie nekonečného nároku ideality a čoraz väčšie ťažkosti tomuto nároku dostať.

⁵³ „Obvykle pokouší člověka to, co jej zdržuje od povinností, ale zde pokušení záleží v etice samé, neboť ta ho od konání Boží vůle odvrací.“ Kierkegaard, Søren. *Bázeň a chvění*. Praha: Nakladatelství Svoboda – Libertas, 1993, s. 52.

⁵⁴ Tým ale nechceme sugerovať, že dialektika existenciálnych pohybov je úplne poháňaná vlastnou silou, pretože hegelovskú dialektiku ducha akožto systém Kierkegaard striktno odmieta. Človek nemôže byť chápaný ako v zásade nahraditeľná položka v predeterminovanom procese, ale musí sa chápať vždy ako jedinečná existencia určená svojim personálnym vzťahom k Bohu.

⁵⁵ Kierkegaard však, na rozdiel od Derrida i Patočku, rozlišuje medzi religiozitou obecnou („religiozita A“) a religiozitou kresťanskou („religiozita B“).

⁵⁶ Kierkegaard, Søren. *Bázeň a chvění*. S. 16.

celý život tak veľmi túžil.⁵⁷ A práve tohto jediného, dlho očakávaného syna po Abrahámovi neskôr Boh žiada ako obeť. Rozpor medzi diktátom obecnej morálky (nezabíjaj!) a absolútne adresným absolútnym nárokom je práve tým incitamentom k rozvoju vnútrajškovosti a tým i krokom k viere. Etika, ako sme si už ukázali, rozpúšťa jedinca vo svojej obecnosti a tým mu znemožňuje ďalšie prehlbovanie vnútrajškovosti týmto smerom, pretože vnútrajškovosť striktne náleží singularite. Obetovaním Izáka sa Abrahám prehrešuje na obecnom, na etike - predovšetkým teda na Izákovi, Sáře, na celej svojej rodine a blízkych; na všetkom, čo konštituuje jeho miesto a význam vo svete ľudí. Neuposlušnutím Božieho príkazu by sa však prehrešil na svojom Stvoriteľovi, na Absolútne; zlyhal by vo svojej absolútnej povinnosti voči Absolútnu. Dokončená obeť Izáka by ho ale napriek tomu nijakovsky nevykúpovala z previnenia vzhľadom k obecnú. Akoby aj mohla? Abrahám vie, že okoliu nemôže teraz a ani nikdy potom zložiť účet z celej tejto skúšky. Zákon etiky totiž platí pre každého rovnako. Keby sa bol Abrahám okoliu žaloval na spôsob tragického hrdinu či sa inak snažil o podporu okolia, sprostredkovanie, mediáciu, vyšiel by z celej situácie ako vrah alebo ako neveriaci. Kalkulovať alternatívy a konsekvencie prislúcha rozumu čoby obecné zdieľanému inštrumentu, preto jedinou vskutku singulárnou odpoveďou na Božie volanie „Abrahám!“ môže byť len viera.

„Viera je paradox práve preto, že jedinec jakožto jedinec prevyšuje obecno, že vůči němu uplatňuje právo, že mu není poddán, nýbrž nadřazen – avšak jen tehdy, jestliže se mu zprvu jakožto jedinec podřídí. Z prostředku obecna se stává jedincem a je mu jakožto jedinec nadřazen; to jest, jedinec má jakožto jedinec absolutní poměr k absolutnu. Toto stanovisko se nedá nijak zprostředkovat, neboť mediace se děje právě pomocí obecna; musí na věky zůstat paradoxem, myšlení nepřístupným.“⁵⁸

Abrahám obetuje Izáka nie kvôli etike (či nejakému kolektívnemu nároku),⁵⁹ ale jej *navzdory*. Cieľ jeho jednania je etike nadradený a preto etiku suspenduje. Do vzťahu s absolútnom sa tak nedostáva na spôsob obecna (čiže vzťahovaním sa k idealite z pozície

⁵⁷ Gn 17, 19; Gn 21, 2-3.

⁵⁸ Kierkegaard, Søren. *Bázeň a chvění*. s. 48.

⁵⁹ Kierkegaard ako príklad uvádza obetovanie Ifigénie jej vlastným otcom. Akokoľvek sa Agamemnónovo správanie javí byť nezištným a heroickým, stále koná v režime etického. „Má-li člověk nastoupit cestu tragického hrdiny, svým způsobem těžkou, bude mu mnoho lidí umět poradit; tomu však, kdo se dal úzkou cestou víry, neporadí nikdo a nikdo mu neporozumí.“ (Tamtiež, s. 58.), vid' tiež: „Pravý tragický hrdina obětuje obecnou sama a vše, co mu náleží. Jeho skutky a každé hnutí jeho nitra náleží obecnou; je zjevný a ve zjevnosti je pravým synem etiky.“ (Tamtiež, s. 97.)

abstraktne chápanej rozumovej bytosti), lež singularity: „paradox je práve to, že se jakožto jedinec staví do absolutního poměru k absolutnu. Má k tomu právo? Jeho oprávněnost k takovému jednání je opět paradoxní; má-li totiž k tomu právo, je to nikoli proto, že představuje něco obecného, nýbrž proto, že sám je jedincem.“⁶⁰ Aby však člověk mohl skutečně z obecná vystúpiť ako jedinec, musí mu byť najprv vlastné. Aby vskutku išlo o prehlbenie rozpornosti, zákon etiky musí na neho doliehať v celej svojej platnosti. Vylomenie sa z etiky do kvalitatívne vyššieho štádia existencie so sebou potom prináša nové chápanie etiky. Ak chcel v etickom štádiu človek dostať svojej povinnosti voči inému človeku, činil tak zo stanoviska svojho vzťahu k obecnému. Teraz je však jeho povinnosť voči druhým určená absolútnym vzťahom k Absolútnu, ktorá sa teda do obecná premieta až sekundárne, ako derivát. Jedincova existencia je tak preduchovnená aj na tejto úrovni, čo je výsledkom vzťahovania sa k Bohu ako k „bytosti“, nie ako k „idey“.

Paradoxalita Abrahámovho pohybu viery tak, ako ju uvažuje Kierkegaard, v sebe zahŕňa dva základné momenty: i) nadrženosť jedinca nad obecnom a ii) absolútny vzťah jedinca k Absolútnu. Podoba jeho rozhodovania, jednania vyznačuje hranicu racionality: Abrahámovo jednanie je absurdné, jeho viera paradoxná. Kierkegaard neustále prízvukuje, že Abraháмова voľba viery (a tak vlastne aj ne-egoistická voľba seba samého) bola naplnená úzkosťou, charakterizuje ju „bázeň a chvenie“. Toto existenciálne naladenie je vlastným obsahom *mysterium tremendum*, posvätnej hrôzy z absolútnej izolácie človeka (pretože vyňatý z obecná) a jeho vystaveniu Božiemu pohľadu či príkazu. Tu nadchádza tá pravá chvíľa, kedy môžeme hovoriť o skrytosti vnútornosti v protiklade k zjavnosti etiky ako toho vonkajšieho. Táto „strašná zodpovednosť samoty“⁶¹ je tým, čo z človeka učiní jednotlivca, singularitu.

⁶⁰ Kierkegaard, Søren. *Bázeň a chvění*, s. 54.

⁶¹ Tamtiež, s. 98.

1.4 Darom smrti, v dare smrti

Ako sme si ukázali, stávanie sa človekom, starostlivosť o dušu sleduje fylogeneticky i ontogeneticky špecifický vývoj, je prechodom naprieč istými štádiami, pričom tento „svoj pohyb duše“, platónsky povedané, sa nedeje nevdojak, ale je výrazom interesovanosti človeka na svojej vlastnej, konkrétnej a neredukovateľnej existencii, dôsledkom vášnivej voľby seba samého.

Spolu s premenou pomeru človeka k sebe samému sa mení i jeho chápanie pravého čiže zodpovedného vedenia vlastného života. V Kierkegaardovej a Patočkovej analýze tohto pohybu gradácie môžeme konštatovať značné paralely. Orgiazmus s jeho strhnutosťou, sebastratou v konečných veciach odpovedá estetickému štádiu u Kierkegaarda. Tento stav sa vyznačuje bezprostrednosťou, presnejšie povedané bezprostrednosťou čo do vzťahu k predmetu človekovej žiadostivosti, ako aj čo do vzťahu k sebe samému. Inak povedané, človek zakladá stabilitu svojej existencie skrz svoj vzťah k vonkajším veciam, pričom žiadostivosť má prednosť pred vzťahom k sebe samému. Estetický, respektíve orgiastický spôsob existencie je uzatvorený sám do seba a vymaniť sa z neho teda nie je vec ani samozrejmá, ani jednoduchá. Pretože problém estetického štádia u Kierkegaarda ďaleko presahuje rámec tejto práce, v tomto bode výklad zarazíme a postačíme si len s touto hrubou schémou. Analogicky, Patočkova platónska sféra zas v mnohom korešponduje s Kierkegaardovým etickým stanoviskom. U oboch je dôraz kladený na reflexívny charakter pomeru človeka k sebe samému, vnútorný rozhovor duše respektíve interioritu, sebaurčovanie človeka svojim vzťahom k idealite a predovšetkým novou definíciou človeka ako nezastupiteľnej individuálnosti, ako jednotlivca.⁶²

Tým základným elementom či princípom, ktorý iniciuje a umožňuje existenciálnu premenu je pre Derridu práve dar smrti. Prechod z prvého štádia do druhého, toto prebudenie zodpovednosti a vnútornosti je sprostredkované darom smrti, v dare smrti ako v čelení smrti, prijatí vlastnej smrteľnosti: „Prvé prebudenie do zodpovednosti, v platónskej forme, pre Patočku odpovedá obratu vzhľadom k skúsenosti smrti. Filozofia sa rodí z tejto zodpovednosti a súčasne s ňou sa do svojej vlastnej zodpovednosti rodí i filozof. ...Prechodom k smrti duša dosahuje slobodu.“⁶³ Druhá podoba daru smrti je nám potom

⁶² Patočka, Jan. *Je technická civilizace úpadková a proč?*, s. 115.

⁶³ Donner la mort, s. 62.

predstavená v prechode druhom, v *mysterium tremendum* zažívanom Abrahámom: „Tento druhý spôsob chápania smrti...pochádza z daru obdržaného od druhého, od toho, ktorý ma vo svojej absolútnej transcencii vidí bez toho, aby som ho videl, ktorý ma drží vo svojich rukách sám ostávajúc neprístupným.“⁶⁴ Tento druhý obrat, ktorý Patočka chápe ako prechod do kresťanstva a Kierkegaard do religiozity (resp. religiozity A) predstavuje ďalšiu gradáciu vnútrajškovosti a zodpovednosti, inak povedané ľudskosti človeka.

Takto postavený Derridov výklad vzájomných súvislostí zodpovednosti a daru smrti nás privádza ku hneď niekoľkým otázkam a postrehom. Prečo je starostlivosť o dušu viazaná práve na starostlivosť o *smrť*? Ako by sa dal uplatniť dar smrti pri analýze Ježišovej obete, ktorej sa Derrida vyhýba, byť na ňu explicitne naráža?⁶⁵ Aká je možná alternatíva výkladu bytostnej premeny, respektíve gradácie vnútrajškovosti? Aké dôsledky by so sebou niesla?

⁶⁴ Donner la mort, s. 63.

⁶⁵ Tamtiež, s. 76-77.

2 ČASŤ DRUHÁ: Smrť

„Azda sa ti odkryli brány smrti, na vráta tieňa smrti si pozeral?“

Jób 38,17

Aký význam má pre človeka smrť? Spojitosť narodenia a smrti, biologickej nevyhnutnosti smrti pre obnovu života a istotu smrti vlastnej či smrti najbližších dokáže zo všetkých tvorov pochopiť a precítiť iba človek. Smrť je hranicou života a ako taká mu dáva formu a cenu, každej voľbe zas váhu. Jedno dáva zmysel na pozadí druhého. Smrť však nie je len pomyselným zavíšením príslovečnej cesty životom, niečím, čo na nás trpezlivo čaká vo finiši. Prichádza v každom veku, náhle, náhodne, nepredvídateľne, a tak je človeku neustále nablízku, i keby bola ešte ďaleko. Smrť je svojou povahou súčasťou človeka a jeho ľudstva.⁶⁶ „Človek zmáha smrť tak, že zemrieť umí, že mu je to dovoleno, že môže zemrieť. Nejen, že človek má svoju nezastupiteľnú a nevyhnutelnú smrť, ale má ji takovým spôsobom, že s „ní“ umí a dokáže „naložiť“ (aniž by se jednalo o „kalkulování“), že umí (dokáže) zemrieť.“⁶⁷ Derridov *Dar smrti* je nutné chápať práve v kontexte tej filozofickej tradície, ktorá buduje na vzťahovaní sa k vlastnej smrteľnosti ako na základnej a zakladajúcej skúsenosti človeka. Zodpovednosť, singularita, subjektívizácia a ďalšie spadajú pod motív humanizácie a stávania sa sebou samým, k transformatívnym a emendačným snahám človeka. Zmáhanie smrti jej privteleným vedie ku kvalitatívnej premene konkrétnej ľudskej existencie, gradácii jej ľudskosti. Z tejto perspektívy je tak obsahom starostlivosti o dušu práve starostlivosť o smrť.

Nasledujúca kapitola bude venovaná skúmaniu role daru smrti v procese individuácie a filozofickému pojatiu smrti ako liminálneho fenoménu. Nezaujímajú nás ani tak konkrétne prístupy k tematizácii smrti a smrteľnosti, ako skôr fakt, že smrť *vôbec* je niečím hodným tematizácie. Za týmto účelom budeme čerpať predovšetkým z Jaspersa, ktorý priamo vychádza z Kierkegaarda, člena nášho interpretačného triumvirátu. Nadväzujúc na Jaspersovu analýzu sa budeme snažiť vykázať akú rolu smrť zohráva pri konštitúcii obrazu človeka. Budeme sa snažiť demonštrovať z akej tradície takéto myslenie smrti vyrastá a pokúsime sa navrhnúť novú perspektívu kladení problému. Súčasne s tým budeme

⁶⁶ K ťažkosti prijatia individuálnej smrti vid' napríklad báseň *Oráč a smrť* (*Der Ackermann aus Böhmen/ Der Ackermann und der Tod*).

⁶⁷ Novák, Aleš. *Príspevky k filozofii*. Praha: Togga, 2011, s. 172.

sledovať nasledujúce otázky: Môže mať smrť transformatívnu funkciu? Ak áno, tak k akému druhu transformácie vedie a ako k nej dochádza?

2.1 Liminalita smrti

Ako teda chápať výrokom, že v dare smrti sa duša navracia sama k sebe,⁶⁸ odhaľuje pravdu vlastného osudu⁶⁹ a podobne, ktoré tak často nachádzame u Derridu a Patočku? Napriek tomu, že sa Patočka neustále ku konceptu starostlivosti o smrť vracia, jasná predstava jej prevedenia absentuje a nenachádzame ani rozpracovanie štruktúry fenoménu čelenia smrti. Pokiaľ nejde len o floskuly, a tieto tvrdenia máme brať vážne, nutne nás zaujíma čo presne sa v tomto momente odohráva, nakoľko je len možné sprístupniť si ho v reči. Konkrétnu odpoveď sa domnievame nájsť až u Karla Jaspersa v jeho analýze hraničných situácií. Je dôležité zdôrazniť, že Jaspers, ktorý sa vo svojej filozofii nechal značne inšpirovať Kierkegaardom, takisto chápe existenciu človeka ako výkon nárokovaný na každej jednej individualite. A presne z tohto existenciálneho hľadiska budeme preberať jeho výklad smrti ako liminálnej situácie, ktorá nesie patričný náboj pre návrat človeka k sebe samému.

Človek sa vždy už nachádza v určitej situácii, ktorá je súčasne psychickej a fyzickej povahy a ktorá nesie určitý zmysel. Nikdy nestojí mimo situáciu, výstup z jednej znamená vstup do ďalšej. Jaspers však odlišuje situáciu bežnú, všednú, obyvkľú, ktorú zdolávame plánovaním a kalkulovaním – a situáciu výnimočnú, *medznú*, respektíve hraničnú, liminálnu. Medzná situácia dáva vyvstať hranici bytia, tematizuje bytie ako celok: „*Mez* vyjadľuje toto: existuje niečo jiného, ale zároveň toto jiné není přístupno vědomí v pobývání.“⁷⁰ V čom presne spočíva zásadný rozdiel medzi týmito dvoma typmi situácie?

„Na rozdíl od uskutečňování v konečné situaci, která je partikulární, průhledná a je případem obecného, uskutečňování v mezní situaci se týká – nepochopitelně a nezastupitelně – celé existence. Už nejsem jen jednotlivou živou bytostí, která je konečným způsobem zainteresována na zvláštní situaci, nýbrž jsem existencí, která uchopuje mezní situace pobývání, na nichž je nekonečně zainteresována.“⁷¹

Medzná situácia teda vyžaduje uchopenie existenciálne. Nemožno sa z nej vymknúť bežnými stratégiami, jedinou adekvátnou reakciou je dovoliť, aby nás zmenila, aby sme

⁶⁸ *Donner la mort*, s. 31-32.

⁶⁹ Patočka, Jan. *Je technická civilizace úpadková, a proč?*, s. 116.

⁷⁰ Jaspers, Karl. *Mezní situace*. Praha: OIKOYMENH, 2016, s. 10.

⁷¹ Tamtiež, s. 16.

v nej aktualizovali existenciu, ktorá v nás je v potencii. Je charakteristická svojou imanenciou a súčasným poukazovaním k transcencii, pretože k nej nemôžeme pristupovať rozumom ani ju inak ovládnuť vedením. Inak povedané, náležitou reakciou na hraničnú situáciu je nechať, aby nám ona sama ukázala kým sme a ako sa sebou stať.⁷² Prevzatie medzných situácii je tak pre Jaspersa ústredným pohybom v sebanachádzaní človeka. Ako základné medzné situácie definuje utrpenie, vinu, boj a smrť.

Smrť možno tématizovať dvomi spôsobmi. Jednak ako koniec biologického života, ktorý sa snažíme vo väčšine prípadov čo najviac oddialiť. Takto pojatá smrť však žiadnu medznú situáciu nepredstavuje, pretože sa k nej pristupuje ako k obecnému a objektívnemu faktú. V druhom, existenciálnom zmysle je smrť medznou situáciou nakoľko sa s ňou stretávame ako s určitou, konkrétnou dejinnou situáciou svojej vlastnej smrti alebo smrti blížneho. Smrť sa tak dotýka spôsobu, akým jednotlivec existuje. I Jaspers kladie dôraz na smrť človeka (mňa či blížneho) ako nenahraditeľnej a neredukovateľnej singularity. Bolo by však chybou domnievať sa, že liminalita spočíva v strachu zo smrti, vo fyzickom či emočnom utrpení predchádzajúcej smrť alebo v ďalších stavoch so smrťou bezprostredne spojených. Smrť predstavuje hraničnú situáciu tým, že uniká akýmkoľvek našim snahám o jej poznanie, o to urobiť ju predmetom vedenia - a práve tým na mňa vznáša požiadavku zodpovedného vedenia vlastného života.⁷³ Liminalita smrti oddeľuje podstatné od nepodstatného, odhaľuje konečné účely ako nedôležité: „Pak se smrt stává zrcadlem existence, protože každé vyjevování musí zmizet, je-li existence vlastním obsahem pobývání. Proto je smrt pojata do existence, nikoli však již jako filosofická spekulace a jako řečí sdílené vědění o smrti, nýbrž jako potvrzení existence samé a jako relativizace pouhého pobývání.“⁷⁴ Potvrdiť vlastnú existenciu v medznej situácii smrti ale neznamena ani zaujať postoj ataraxie alebo sebaznecitlivenia, ani epikurejské odmietanie smrti pokiaľ sme nažive, ani postoj odumretia fyzickému svetu v nádeji života posmrtného, vieru v reinkarnáciu, ani nič podobné. Tieto stanoviská nie sú čelením smrti, v pravde sú akurát snahou o jej relativizáciu a zabudnutie. Pravým postojom v medznej situácii smrti je podľa Jaspersa statočnosť: statočnosť dokázať skutočne umierať, statočnosť prekonať riziko nepravdivosti predstáv o moci nejakej autority (napríklad cirkvi) nad smrťou, statočnosť prijať hrôzu vlastného nebytia. „Pouze z této nicoty mohu nabýt jistoty právě

⁷² Jaspers, Karl. *Mezní situace*. Praha: OIKOYMENH, 2016, s. 11.

⁷³ Tamtiež, s. 46.

⁷⁴ Tamtiež, s. 48.

existence, která se zjevuje v čase, ale není časová.“⁷⁵ Táto existenciálna istota nadobudnutá v existenciálnej úzkosti dokáže premôcť nielen žiadostivosť života, ale i strach smrti. Druhá, nikam nevedúca úzkosť zo smrti je vyvolaná opačným pohybom: relativizáciou existenciálnej úzkosti a absolutizáciou zmyslového bytia. Úzkosti teda Jaspers odlišuje dve: existenciálnu úzkosť spojenú s istotou existencie a úzkosť zo smrti spojenú s dychtivosťou po živote. Človek sa nachádza v neustálej oscilácii medzi obomi, svoj boj musí bojovať stále znovu a znovu. „V tomto postoji prekonávame život, aniž bychom jím opovrhovali. Bolest ze smrti je třeba zakoušet stále znovu, stejně jako lze stále znovu získávat existenciální jistotu. Tváří v tvář smrti se život prohlubuje a existence se ujišťuje sama o sobě.“⁷⁶ Prehĺbením života sa myslí naplňovanie jeho možností, uskutočňovanie vlastného života rozhodnutiami, s ktorými sme plne stotožnení; nie hon za každú cenu za každým potešením.⁷⁷

Smrť predstavuje tiež dovŕšenie a tak život majúci smrť na zreteli je životom spejúcim k dovŕšeniu. Vzťahovanie sa k vlastnej smrti je dynamické (je procesom, nie stavom) a dialektické. Je potreba každý krok zvážiť a byť ostražitý, nemýliť si statočnosť s útekom, tvrdosť so silou. Liminalita smrti nie je ničím bezprostredne vyplývajúcim zo zmyslovosti ľudského života, ale je výsledkom reflexie na vlastné bytie, ktoré aj z niečoho tak absolútne neznámeho a hrôzu budiaceho ako je smrť dokáže urobiť prijatím niečo neredukovateľne vlastné, dokonca poskytujúce útechu (na spôsob zmysluplného dovŕšenia). Patočkov platónsky dialóg duše je rozhovorom so smrťou, kde si obe strany vzájomne odpovedajú, vzájomne sa podmieňajú a tvarujú.

⁷⁵ Jaspers, Karl. *Mezní situace*. Praha: OIKOYMENH, 2016, s. 52.

⁷⁶ Tamtiež, s. 53.

⁷⁷ Sebaurčovanie na spôsob ideálneho naplňovania žiadosti Kierkegaard charakterizuje ako démonickú existenciu, výklad ktorej podkladá figúrou Dona Juana. K jej analýze vid' Marek, Jakub. *Leporello*. Praha: Togga, 2015.

2.2 Epimeleia tū tchanatū

Prevzatie vlastnej smrteľnosti má ale ďalší elementárny aspekt. Reflektovanie na vlastnú smrť ide totiž ruka v ruke s procesom individualizácie. Existujúci antropologický materiál dokladá, že v tradičných kultúrach s málo rozvinutým vedomím individuality⁷⁸ sa človek chápe a sebaponíma z pozície svojej role v kozmologickom usporiadaní spoločnosti, ktorá mu bola ako osud určená pri jeho narodení.⁷⁹ Generácie prichádzajú a odchádzajú, rovnako ako listy stromu, pričom skutočne dôležitá je len sústavná regenerácia spoločnosti, čo priamo súvisí s cyklickým chápaním času (a neustálou nutnosťou jeho obnovy), ktoré je pre takéto spoločnosti príznačné. Rozdiel v samotných zakladajúcich antropologických mýtoch spoločností s nižším a vyšším stupňom individualizovaného vedomia hovorí sám za seba.⁸⁰ „Ze všech druhů je lidský jediným, který ví, že musí zemřít, a ví to pouze ze zkušenosti.“⁸¹ Predstava je nasledujúca: poznaním vlastnej smrteľnosti sa človek vymedzuje z celku organického života, privatizáciou smrti potom z kolektivity rodu, respektíve pokolenia.⁸² Osoba získava na osobitosti. Nie skôr než od tohto okamihu možno preto zmysluplne hovoriť o strachu zo smrti, pričom miera individualizácie a úzkosti sú v priamoúmernom vzťahu. Smrť, ktorá je súčasne prítomná a neprítomná (*mors certa, hora incerta*), potom vyvstáva ako skutočná hrozba anihilácie takto sformovanej existencie. Jednotlivec sa vskutku stáva smrteľným.

Človek však nežije svoj život vytrvalým artikulovaným vzťahovaním sa k vlastnej konečnosti; to by bolo „normálnemu“ životu vlastne prekážkou. Práve naopak – dni sú spravidla vyplnené neustálymi nutnosťami, potrebami a požiadavkami života, ustavičným obstarávaním nás a našich blízkych, malátnou každodennosťou, určené striedaním

⁷⁸ Určite stojí za povšimnutie, že čím je spoločnosť individualizovanejšia, tým jednotnejšia a jasnejšia je jej lokalizácia psychofyzického centra človeka. Napríklad kultúra starého Grécka ho umiestňuje rôzne – od hrudníka (*thýmos*), bránice (*frén*), po srdce (*kradié*), pričom tieto umiestnenia sa môžu vzájomne prekrývať a sú prestupované inými silami (*nús, ménos, psyché*). Práve na starogréckej kultúre vidíme jasne posun v sebachápaní človeka, pričom odborníci hovoria predovšetkým o predhomérovskom, homérovskom a pohomérovskom období. Vid' napr.: Chlup, Radek. *Formování pojmu duše v Řecku archaické a klasické doby*. In: R. Chlup (ed.), *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha: Dharmagaia, 2007, s. 39 -88.

⁷⁹ Toto pojetie explicitne vyvstáva napríklad pri narodení dvojčiek v tradičných spoločnostiach. Tu ide o skutočne kozmologický problém a z tohto dôvodu sa dvojčikám dostáva špecifického zaobchádzania – od okamžitého usmrtenia cez rôzne upravené rituály až po elitné postavenie v spoločnosti: „Dvojčata ale představují paradox: to, co je fyzicky dvojí, je strukturálně pouze jedno, a to, co je mysticky jedno, je naopak empiricky dvojí.“ Turner, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004, s. 52.

⁸⁰ Vid' napr. Eliade, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh, 2003.

⁸¹ Dictionnaire philosophique, sv. IV, s. 63. Autorom výroku je Voltaire.

⁸² V tomto zmysle sa smrť „primitívneho“ človeka od smrti zvierat'a líši len nepatrne.

drobných strastí a slastí, tiež nudou, sebastratou v inštitucionalizovanej nivelizácii,⁸³ práci, etc. Ľudský svet primárne slúži životu tak, že zastiera naliehanie smrti: zamestnáva nás, rozptyľuje, čičíka a uspáva. Strata pevnej pôdy pod nohami, otrasenie⁸⁴ každodenného života vpádom skúsenosti smrti⁸⁵ je potom vynúteným vytriezvením, prebudením, volaním po návrate k svojej podstate, obrátením späť k sebe samému. Všetky svetské snahy o zakotvenie vlastnej existencie sú rozborené a tá je odhalená vo svojej zraniteľnej nahote.

Aká je však v jadre odpoveď na takéto otrasenie? Je ňou mobilizácia života v človeku, ktorá sa pretavuje v boj: „ohrozený nezbytné provádí obranu útokem. Ohrozena je země v něm, ohrozena je tedy moc a moc se soustředí na potření toho, kdo ohrožuje; tu pak je nezbytné přijmout, vyvolat, probojovat boj.“⁸⁶ Tým bojom, ktorý má Patočka na mysli je premoženie sebaodcudzenia v „páde do vecí“. Je to boj za sebazískanie, za návrat do subjektivity, respektíve intersubjektivity, umožnený tým istým otrasením ľudského sveta, jeho usporiadania a hraníc. Konfrontácia so smrťou tak podľa Patočky prináša možnosť premeny konečnosti z ohľadu destabilizačného v ohľad stabilizujúci, pretože prijatie vlastnej smrteľnosti je tým pohybom, ktorý človeku sprostredkováva identifikáciu s vyšším zmyslom ležiacim mimo život i smrť: „...smrť prestane byť tým děsivým a život za každou cenu tím podstatným.“⁸⁷ To človeka uvoľňuje k tvorbe hodnôt, slobodnému sebaurčovaniu a sebatvorbe, k vnútornej skúsenosti samého seba, čo interpretujeme ako podstatu starostlivosti o dušu. Premena vedomia podmieňuje premenu bytia a jej adekvátnym výrazom na tejto úrovni je žitý filosofický, respektíve náboženský postoj.⁸⁸ V nijakom prípade sa nemyslí filozofia a náboženstvo ako nejaký zovšeobecnený súbor poznatkov, pretože to by bol zostup späť do obecna, vonkajškovosti, k nivelizácii. Naopak, tu sa priam dotýkame presne tej singularity, o ktorej Derrida píše a ktorá mu je predpokladom zrodu zodpovednosti.

⁸³ Problému nivelizácie sa venuje už Kierkegaard, ktorý ju definuje ako „negatívnu jednotu negatívnej vzájomnosti jednotlivcov“. „...nivelizace sama je abstraktní moc a znamená vítězství abstrakce nad jednotlivci“. Kierkegaard, Søren. *Současnost*. Olomouc: Votobia, 1996, s. 48.

⁸⁴ Hegel hovorí doslova: „...všetko pevné, na čem stál dosud život, se v něm zachvělo.“ Hegelm G.W.F. *Fenomenologie ducha*. Praha: Nakladatelství československé akademie věd, 1960, s. 159.

⁸⁵ Pod skúsenosťou smrti sa myslí skúsenosť ohrozenia na živote (nehoda, veľké nešťastie, vážna choroba, vojna, a pod.), smrť blízkeho ako aj čokoľvek, čo podobne ako smrť vážne naruší usporiadanie sveta (náhoda, veľké utrpenie).

⁸⁶ Patočka, Jan. *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života*. In: Patočka, Jan, *Fenomenologické spisy II* (Sebrané spisy 7). Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 200.

⁸⁷ Marek, Jakub. *Leporello*. Praha: Togga, 2015, s. 177.

⁸⁸ „Není to konečnost, smrtelnost, záhada nicoty a přežití, která aktivizuje v dosavadním historickém životě lidstva celé ohromné oblasti ducha, zvláště náboženství? Není člověk homo religiosus, protože je smrtelný?“ Patočka, Jan. *Péče o duši II*. Praha: Oikoymenh, 1999, s. 20.

Prevzatie vlastnej smrteľnosti teda obsahuje dva základné momenty, ktoré sú v tesnej konjukcii a umelo ich oddeľujeme len pre potreby nášho výkladu. Za prvé, ako dar smrti sa dáva precitnúť do vlastnej singularity, poťažmo vnútornosti. Za druhé, existenciálne uchopená smrť (smrť ako medzná situácia) človeku dáva nielen istotu vlastnej existencie, ale tiež ako ostré noža oddeľuje podružné od podstatného. Oba tieto momenty spoločne vedú k novému sebaopojatiu človeka a k novej definícii toho, čo pre neho znamená žiť, viesť, vykonávať svoj život. Vytrhnutím z obvyklého rytmu sveta človek získava jedinečnú perspektívu, ktorá mu umožňuje sa z pozície svojej vnútornosti aktívne podieľať na sebatvorbe ako i na tvorbe sveta. Inými slovami je človek dovedený k zodpovednému uchopeniu vlastnej existencie.

2.3 Ad fontes

Kľúčovou podmienkou stávania sa človekom tak, ako vyplýva z predstavených úvah je potom prijatie vlastnej konečnosti (dar smrti, epimeleia tū tchanatū). Až by sa zdalo, že pojednanie o pravej starostlivosti o dušu ani nemôže vychádzať odinakiaľ. Uvedomme si však, že keď hovoríme o stávaní sa človekom, *humanizácii*, činíme tak samozrejme už v rámci európskej tradície, ktorá na nás pôsobí len z toho простého dôvodu, že sa pohybujeme v *jej* časopriestore.

Inak povedané sme tradíciou priamo i nepriamo vedení, bez ohľadu na to, či sa nám to páči alebo nie. A európska tradícia je predovšetkým tradícia kresťanská, ktorá sa sformovala práve na konceptoch individuality a smrteľnosti. Je preto pochopiteľné, že tieto ďalej rozvíja a prehľbuje. Pre názornosť si stačí pripomenúť tretiu kapitolu knihy Genezis. Myslenie človeka zo smrti a nárok na zodpovedné jednanie sú explicitne prítomné predovšetkým v eschatologickom základe abrahámovských náboženstiev, v predstave Posledného súdu, dňa Hospodinovho. Očakávanie Súdu a príprava naň je jedným z mála motívov, na ktorý majú jednoznačný a jednohlasný názor ako pisatelia Starého zákona a apoštolovia, tak aj otcovia kresťanstva prvých štyroch storočí.⁸⁹

Vykázanie všetkých ďalších prepojení evidentne presahuje pole sledovaného výkladu a nebezpečenstvo prelomenia tenkého teologického ľadu je veľké. Povšimnime si však, že to, čo štrukturálne platí o (dare) smrti, platí aj o Poslednom súde: alebo je lepšie povedať, že to, čo platí o Poslednom súde, platí tiež o (dare) smrti? Rekapitulujme: i) je prítomný vo svojej neprítomnosti (nik nevie ani dňa, ani hodiny – jeho príchod je však istý), ii) je nutné mať ho neustále na pamäti, iii) každý jednotlivý človek mu bude čeliť sám (ako singularita), iv) každý zvlášť sa bude *zodpovedať* za život, aký žil, v) vyznačuje sa asymetriou, vi) v momente súdu je ľudská existencia obnažená, ničím nepodložená a nijak nechránená.⁹⁰

⁸⁹ V Starom zákone je Posledný súd nazývaný „Dňom Pána“ (knihy Jóel, Ez 13, 5; Iz 2, 6-22). Nový zákon pracuje s epifániou a používa výraz „príchod Krista“ a pod.: Mt 24,2 7; Mt 25, 31-46; Lk 17, 30; Jn 6, 39-40; Sk 10, 42; Sk 17, 31. Rim 2, 5-16 (tiež „deň hnevu“) a 14, 10; ďalej 1Kor 4, 5 a 2Kor 5, 10; 1Tim 6, 14; 2Tim 4, 1 a 8; 2Tes 1, 4. Posledný súd nachádzame takisto v samotnom vyznaní viery ustanovenom už Nicejským koncilom roku 325. Rímskokatolícke znenie hovorí: „... sedí po pravici Boha Otca všemohúceho. Odtiaľ príde súdiť živých i mŕtvych.“ *Jednotný katolícky spevník znatovaný*. Upravené 2. vyd. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2006. s. 9.

⁹⁰ Vid' napríklad: „Bedlite teda, lebo nevíete, v ktorý deň príde váš Pán. Uvedomte si predsa, že keby hospodár vedel, o ktorej nočnej stráži príde zlodej, bedlil by a nedovolil by mu vlúpať sa do domu. Preto

Adekvátne tematizácia ľudskej smrteľnosti, to znamená vnútorné prijatie a pochopenie vlastnej nezastupiteľnej smrti, sa potom ukazuje byť základom určujúcim predovšetkým povahu sebauchopovania človeka a v dôsledku aj charakter jeho etiky. *Memento mori* má ako britva udržiavať dušu človeka čistú a obrátenú do seba, vyprázdňovať výlučne zmyslový obsah sveta a vnášať doň duchovný rozmer. Nebezpečenstvo sklzu do relativizácie a pokrytectva zneužitím individuálnej morálky je ošetrené dôrazom na rolu svedomia, omniscienciu Boha a predovšetkým hrozbou večného zatratenia duše. Človek je neustále nútený kriticky posudzovať vlastné konanie a jeho motívy, čo je formálne ukotvené v kresťanskej svätosti spovede. Povšimnime si etymologické prepojenie slov odpoveď, zodpovednosť a *spoveď*.

aj vy buďte pripravení, lebo Syn človeka príde v hodinu, o ktorej sa nenazdáte.“ Mt 24, 42-44. A takisto: „Tu im on odpovie: Amen, hovorím vám: Čokoľvek ste neurobili jednému z týchto najmenších, ani mne ste neurobili. A títo pôjdu do večného trápenia, ale spravodliví do večného života.“ Mt 25, 45-46.

2.4 Strom života a smrti

Derrida odvodzuje precitnutie do vlastnej singularity, respektíve jej konštitúciu, zo vzťahovania sa k svojej smrteľnosti, k daru smrti. Ako sme si ukázali, dar smrti nás podľa Derridu jednak časovo ukotvuje, ale tiež a predovšetkým nás činí jedinečnými a podmieňuje k zodpovednosti. Musíme si ale uvedomiť, že predložená dialektika daru smrti a zodpovednosti je postavená na tautologickom východisku: smrť nám síce dáva nahliadnuť sa v singularite, ale ona smrť sa nás takto týka vždy až vtedy, keď už sa do nejakej miery v intenciách vlastnej personálnej jedinečnosti chápeme.

Táto predstava má hneď niekoľko ďalších problémov, ktoré je potrebné si uvedomiť. Reflektovanie na smrteľnosť nemusí nutne viesť k väčšej zodpovednosti a k *epimeleia tēs psychēs*, ale rovnako tak k „zúfalstvu z konečnosti“ či k úplnej rezignácii na zodpovednosť, respektíve k deformovanému vzdoru.⁹¹ „Chce byť samo sebou nikoli ve vzdoru nebo vzdorně, ale navzdory. Ve vzdoru se nesnaží odtrhnout od moci, jež jej určila, ale naopak se jí navztek chce vnucovat, chce si ji vyvzdorovat... Bouří se proti všemu bytí a domnívá se, že je může usvědčit, usvědčit z toho, že není dobré. Zoufalec se domnívá, že tímto důkazem je on sám, a tímto důkazem se právě stát chce – proto chce člověk být sám sebou, sám sebou ve své vlastní trýzni, jež mu má být zárukou proti veškerému bytí.“⁹² Takisto sa nedá prehliadnuť, že hoci môže smrť dialekticky pôsobiť ako princíp individuácie, je súčasne tým, čo všetku individualitu ruší a všetky rozdiely splošťuje. Platí totiž, že ako nikto nemôže umrieť na mojom mieste (miesto mňa, za mňa), tak nikto nemôže ani umrieť inou smrťou než tou jednou jedinou.⁹³ Nadnesene povedané: Napoleon Bonaparte, vojak zo Stalingradu aj Heideggerova stará mať zomreli presne tou istou smrťou.

Navrhujeme preto zmenu perspektívy. To, čo ľudí navzájom skutočne odlišuje je *život*. Jedinečná individualita sa môže utvoriť a prejaviť len v živote a len skrz život. Netvrdíme, že by si snád Derrida alebo Patočka mysleli opak. Chceme však ukázať, že

⁹¹ *Zoufalství určené jako konečno – nekonečno*, in: Kierkegaard, Soren. *Nemoc k smrti*, Praha: Svoboda, 1993, s. 137 – 141. Druhý typ zúfalstva Kierkegaard charakterizuje nasledovne: (176)

⁹² Tamtiež, s. 176.

⁹³ Fenomén „jednej“ (neosobnej) smrti je v kultúre zachytený personifikáciou smrti, ktorá potom „prináša smrť“ živým. Napríklad v Starom zákone sa často hovorí o „anjelovi Pána“ (2Kr 19, 35) alebo poslovi či posloch smrti (Jób 33, 22). V Novom zákone je personifikovaná smrť jedným zo štyroch jazdcov v apokalyptickom zjavení Jánovom (Zjv 6, 7-8).

individualizačným princípom pri diele nie je *mortalita*, ale práve naopak - *natalita*,⁹⁴ respektíve reflexia na jedinečnosť vlastného zrodzenia a života. Jednoducho povedané: ako platí, že nikto nemôže umrieť miesto mňa, tak sa nikto nemôže ani zrodiť (a konať!) na mojom mieste. Nielenže nám natalita poskytuje časové ukotvenie potrebné pre náš zrozumiteľný pobyt vo svete, ale je tou najzákladnejšou podmienkou našej existencie vôbec. Čisto špekulatívne je možné uvažovať zodpovednosť (a tiež čokoľvek iné okrem smrti) aj u človeka nesmrteľného, no u *nezrodeného* je to skrátka nonsens.

Judeokresťanská tradícia privileguje mortalitu a natalitu odsúva do úzadia, hoci natalita sa ukazuje byť skúsenosťou predchodnejšou v tom zmysle, že až singularita sformovaná uvažovaním jedinečnosti vlastného zrodzenia a života môže zmysluplne reflektovať na vlastnú smrteľnosť, ktorá teda vystupuje až sekundárne.⁹⁵ Život jedinečnosť umožňuje, smrť ju znemožňuje. Existenciálna úzkosť zo smrteľnosti je strachom z definitívnej *anihilácie* života precitnutejšieho k vlastnej jedinečnosti, ktorý stojí v pozadí snahy o nesmrteľnosť v *epimeleia tēs psychēs*. Tu opäť vidíme silnú návaznosť konceptu individuality a smrteľnosti na predstavu Posledného súdu a nesmrteľného (resp. posmrtného) života ako odmeny za život v spravodlivosti. Ako dediči a nasledovníci európskej (judeokresťanskej) tradície tak máme „vrodenuú“ predispozíciu myslieť človeka zo smrti a naše úvahy a koncepty skladáme do viac-menej uhladeného celku, ktorý až príliš hladko zapadá do istého predzjednaného, pred-prítomného a najmä pred-prijatého modelu. Mnohokrát dokonca bez toho, aby sme si to dostatočne povšimli. To je naša ďalšia námietka proti Derridovi a odrazový mostík pre vlastnú interpretáciu daru smrti, respektíve daru života a jeho hybnej sily v procese stávania sa človekom. Tým však nechceme povedať, že dar smrti je chybným interpretačným nástrojom, *un cul de sac*. Rovnako tak nechceme poprieť hraničnosť situácie smrti a jej úlohu v starostlivosti o dušu. Naopak, dar smrti považujeme za cestu gradácie človeka precitnutejšieho k vlastnej singularite, za médium umožňujúce dosiahnuť vyššie štádiá existencie. Naša výhrada však znie, že to je možné len po určitý bod a v ňom je potreba obratu i vzhľadom k samotnému daru smrti.

⁹⁴ Užitie pojmu *natalita* poznáme napríklad od Hanny Arendtovej z diela *The Human Condition*. Spolu s narodením, smrťou a mortalitou ju radí k najobecnejším podmienkam ľudskej existencie. Natalitu tu uchopuje predovšetkým ako podmienku plurality a ako akýsi zdroj všetkých počiatkov, najmä však jednania, poľažmo politickej aktivity ako jednania par excellence: „In this sense of initiative, an element of action, and therefore of natality, is inherent in all human activities.“ Je však nutné poznamenať, že bližšie tento pojem nerozvíja a rozhodne sa mu nevenuje v zmysle, ktorý v tejto práci sledujeme my. Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998, s. 9.

⁹⁵ Myšlienka výnimočnosti (nenahraditeľnosti, neredukovateľnosti, singularnosti) každého ľudského života sa dá v Písme celkom dobre vykázat, či už Božím prikázaním nezabiješ!, alebo z označenia ľudí Božími deťmi (napr. Sk 17, 28 alebo Rim 8, 16).

Prekonanie daru smrti tým, čo nazývame darom života či sebadarom potom umožňuje ďalší rast, respektíve odokrytie nových možností ľudskej existencie a pravé dosiahnutie subjektivity ohlasovanej kresťanstvom.

3 ČASŤ TRETIA: Dar života

„Kto sa bude usilovať zachovať si život, stratí ho, ale kto ho stratí, ten si ho zachová.“

Lk 17, 33

Vychádzajúc z práve predstavených súvislostí a myšlienok Derridu, Patočku a Kierkegaarda, dochádzame k týmto otázkam: Ak sebaurčenie skrz mortalitu (na spôsob daru smrti) vedie k snahe o prekonanie vlastnej konečnosti v zmysle zodpovednej starostlivosti o dušu, k čomu vedie obrátenie sa k natalite? Vieme, že natalita problém konečnosti nijak neodstránila, ale práve naopak, umožnila jeho polozenie. V čom sa teda určenie človeka zo života líši od určenia človeka zo smrti? Čo znamená prekonať dar smrti darom života a čo má byť jeho podstatou? K akej premene bytia by takáto premena vedomia viedla? Nachádzame v tradícii obraz, predlohu, vzor aj pre túto transformáciu?

3.1 Trojaký problém darcu

Aby sme mohli na tieto otázky odpovedať, je nutné ešte raz kriticky preskúmať štruktúru daru smrti tak, ako ho na Abrahámovom príklade explikuje Derrida. Ukázali sme si, že obetovanie Izáka je nazerané práve skrz dar smrti a ako dar smrti. Takisto sme si predstavili Derridom určené fundamentálne podmienky daru: i) úplné zrieknutie sa reciprocity daru, respektíve uznania daru zo strany obdarovaného a ii) zrieknutie sa samotnej darovanej veci.⁹⁶ Až keď ostane len samotný akt darovania je nám umožnené zodpovedne vstúpiť do vzťahu s absolútne druhým (§3.2).

Sú takto všetky podmienky naozaj vyčerpané? Domnievame sa totiž, že aby skutočne ostalo len darovanie samotné, je nutné pristúpiť k definícii daru podstatne radikálnejšie. *Abrahámov dar nie je čistým darom, pretože je tu ešte stále prítomný darca.* K Derridovej

⁹⁶ V kontexte Abrahámovho daru sa darovanou vecou myslí láska k Izákovi, ktorá je Jahvemu obetovaná. Abrahám sa musí zriecť akéhokoľvek nároku na Izáka, akoby mu nikdy „nepatril“. Na inej úrovni je tým darovaným tiež Izákov život, voči ktorému má Abrahám (otcovský) záväzok a ktorý mu popravde nikdy nepatril. V dare smrti je tak obom (Abrahámovmu nároku a Izákovmu životu) daná smrť a súčasne sú obe v smrti darované Jahvemu.

dvojitej negácii daru je nutné pridať negáciu tretiu. Povaha daru je paradoxná: aby bol dar darom, musí byť vždy darom niečoho od niekoho niekomu, ale zároveň v ňom musí byť poprený nielen predmet daru (*l'objet*) a jeho účel (*l'objet*), ale aj samotný darca.⁹⁷ Čistý akt darovania ostane len keď sa v ňom stratí aj darca sám, keď (sa) v dare (vz)dá sám seba. Až vtedy je dar očistený od *do ut des* (dávam, aby si dal). Najväčším a najrýdzejším darom je teda *sebadar*, respektíve *sebaobeta*.

Abrahám môže na kamenný oltár položiť svoj záväzok k etike, lásku k Izákovi, rovnako ako všetky nádeje na sebazaloženie vo svete (v obecnom, v idealite), jeho vnútro môže byť preniknuté vševidiacim pohľadom Božím, plné len viery a bázne, ale vždy je to on, Abrahám, kto tu stojí povoláný Bohom a vždy je to on, Abrahám, kto po celý čas odpovedá z pozície svojej singularity, neustále prítomný v exaltovanej identite so sebou samým. Ťah Derridovho argumentu týmto dosahuje vrchol, a síce, že absolútna zodpovednosť je taká, v ktorej sa ja ako singularita plne zodpovedám len jednému, s ktorým takto naviazem vnútorný vzťah, obetujúc (dávajúc dar smrti) všetkému ostatnému (*tout autre*). Všimnime si, že takto vedená úvaha verne sleduje už predstavenú myšlienkovú štruktúru kresťanstva: individualita – smrteľnosť – zodpovednosť – viera.⁹⁸ Z takto položenej súvislosti smrti, individuality a zodpovednosti však Derrida ešte *nemôže* dospieť k svojmu závažnému záveru o heterogénno-homogénnej povahe absolútnej interiority a už tobôž nie k možnosti s ňou vpravde vstúpiť do vzťahu, identifikovať sa s ňou. Inými slovami: *nemôže* dospieť k *egoteizmu*.⁹⁹ V dare smrti sa k tejto interiorite môže vzťahovať, ale takýto vzťah sa týmto spôsobom nikdy neustanoví už len preto, že človek príliš lipne na svojej jedinečnosti tak pevne fixovanej vzťahovaním sa k vlastnej smrti, to znamená transfixovanej (ohromenej, ochromenej) strachom z definitívneho zániku personalizovaného života. Existuje ako ontologicky vydelená, samostatná štruktúra, separovaná nielen z celku organického života a kolektivity rodu, ale *vôbec*. Nechceme povedať, že človek existuje na spôsob nejakej monády, ktorej by sa vnútorne ani vonkajškovo vlastne nič netýkalo, svoju identitu však vždy kladie dialektickým vymedzovaním sa voči všetkému ostatnému.¹⁰⁰ A pretože *štruktúra štrukturovaná je*

⁹⁷ Zrov.: *Donner la mort*, s. 153.

⁹⁸ A pochopiteľne tiež večný život, nesmrteľnosť ako odmena, respektíve zatratenie ako trest.

⁹⁹ "...to, čo volám Boh, existuje...to, čo volám Boh vo mne...ja sa volám Boh – obrat ťažko rozlišiteľný od "Boh ma volá"... Boh je vo mne, on je absolútne "mňa" alebo "ja", je tou štruktúrou neviditeľnej interiority, ktorú nazývame...subjektivita." *Donner la mort*, s. 147.

¹⁰⁰ Zrov.: Hegel, G. W.F. *Sebevědomí*, in: *Fenomenologie ducha*, Praha: Academia, 1960, s. 147 – 178 (prel. Jan Patočka).

štruktúrou štrukturujúcou, prekonať priepasť, ktorá sa takto roztvára je možné len pohybom skrz-naskrz opačným, pohybom *sebadaru*.

3.2 Sebadar

Sebadar pojmovo uchopujeme ako (vz)dávanie (sa) samého seba, sebaobetu. Sformovanie predmetu sebadaru, ktorým je pochopiteľne naša singularita, sme vykázali z *natality* ako toho pravého individuálneho princípu a *de facto* z reflexie na *dar života* ako tej fundamentálnej podmienky možnosti ľudskej existencie. Hovoriť o *dare života* je pritom mimoriadne na mieste, pretože práve fakt, že prísne vzaté o živote (zrodení a smrti) nerozhodujeme, odhaľuje, že náš život nám vlastne nepatrí - je vskutku *darom*. Tým, čo sa nám odhaľuje v existenciálnej úzkosti hraničnej situácie smrti je existencia, istota existencie, *život*. *Odpovedať* darom života na dar života je potom podstatou sebadaru. Až pohybom sebadaru je možno dosiahnuť symetrie, ktorá je vpravde odpovedaním. Sebadar jediný mi umožňuje z pozície svojej singularity odpovedať na Absolútne o ktorom Derrida hovorí, a zároveň ma uschopňuje sa s ním identifikovať. Moja vlastná individualita, separovaná a separujúca štruktúra, ktorá mi predtým v nadviazaní vzťahu bránila, sa totiž v sebaobeti *z neprítomňuje* vo svojej prítomnosti. Aké sú teda predpoklady a úskalnia sebaobety?

Dar seba samého je paradoxným spôsobom koncentrácie v sebe samom, ktoré však na sebe nelipne a súčasne na seba nerezignuje. Tento pohyb chápeme ako výkon, ktorý predpokladá určité podmienky možnosti. Podklad našich úvah opäť nachádzame v Kierkegaardovi. Ten píše, že pokiaľ nechceme v pravde len jedno a pokiaľ to jedno, čo chceme, nie je dobrom, žijeme v sebaklame a rozdvojenosti.¹⁰¹ Chcieť len jedno je potom ekvivalentom k sústredeniu („usebrání“) duše v sebe samej, výrazom maximálnej koncentrácie vo svojej vnútrajškovosti. Našou tézou je, že vyjadrením onoho chcieť len jedno je práve sebadar,¹⁰² ktorý sa tak stáva vyjadrením toho najvnútornejšieho vzťahu k sebe samému a k Bohu. Byť schopným sebadaru je podmienené zvládnutím vnútornej rozpoltenosti, pokušenia, ktoré tento počín, voľba zo všetkých najťažšia so sebou prináša. Musíme sa patrične naladiť, „očistiť svoje srdce“, všetku svoju silu a pozornosť zamerať len na jedno a nepoľaviť, pretože „je veľmi snadné se zmýlit a velmi těžké se znát.“¹⁰³ Musíme odolať zvodom v podobe odmeny, trestu, pýchy a slabosti.

¹⁰¹ Kierkegaard, Søren. *Čistota srdce aneb chtít jen jedno*. Praha: Kalich, 1989. (Prel. Josef Veselý).

¹⁰² „Neboť světské cíle nejsou jedno ve své podstatě, poněvadž jsou *neskutečné*. Jejich domnělá jednota není skutečná, je to prázdnota, která skrývá mnohost.“ Tamtiež, s. 42.

¹⁰³ Tamtiež, s. 55.

Chcieť sebadar (respektíve chcieť dať sa v dare) s ohľadom na možnú odmenu znamená nachádzať sa v stave rozdvojenosti, pretože viac nechceme dobro len pre dobro samotné. Dúfať v odmenu pozemskú či nebeskú je preveľké pokušenie, ktoré kalí čistotu srdca a obeť takpovediac rozkladá zvnútra. Negatívnym vyjadrením odmeny ako motivácie je strach. Ak jednotlivec vie či cíti, že najvyšším prejavom viery je odovzdať sa Bohu alebo si to nejakým iným spôsobom či z iného dôvodu kladie za povinnosť, avšak je pripravený tak urobiť len zo strachu pred Božím trestom, je v rozpore sám so sebou a jeho konanie je neautentické, pokrytecké, zbabelé a rabské. Rovnako rozkladne pôsobí i pýcha: „...*chce-li svéhlavý člověk dobro a jeho vítězství, nechce jedno, ale je rozdvojen*. Chce-li dobro jedine proto, aby mohl zaznamenat vítězství, chce jej tedy pro odměnu.“¹⁰⁴ Poslednú nástrahu predstavuje relativita, pretože sebaobeta je z definície niečím absolútnym, nárok je kladený na jednotlivca v jeho totalite, *hic et nunc*. O sebadare nemožno hovoriť pokiaľ je jedinec ochotný odovzdať sa len do určitej miery, len po istý bod, ale najposlednejší roh svojej záhradky ohradí plotom a schraňuje len pre seba. Boha nemožno oklamať pretenciou na absolútne rozhodnutie, pretože On *vidí v skrytosti*. Kierkegaard všetky tieto sebaklamné postoje charakterizuje slovami „keby“ a „až keď“. Človek sa snaží vlastný nedostatok odhodlania a otáľanie kamuflovať pred sebou a navonok ako zaneprázdnenosť či rozumnosť. Čaká na ten „správny moment“ („keď budem mať dost' sily“, „keď budem tou najlepšou verziou seba samého“, atď.) alebo príhodné okolnosti („keď budem mať istotu, že o moje deti bude postarané“, „keď budem mať dostatočnú podporu mojich blízkych, keď si budem istá, že to pochopia“, atp.). V jeho rozhodnutí ho však môžu oslabovať tiež konvencie a zlaté rady okolia či iné impulzy zvonku: „Takový človek musí zústať v rozdvojenosti, plne zamestnan maličkosťmi na vnitrozemskom jezeře rozdvojenosti; miesto s vŕli k dobrému a bez obav z úskalí pluje len tak, jak mu to dovolí jeho náklad.“¹⁰⁵ V oboch prípadoch je spoločným menovateľom nesprávne použitá chytrnosť. Chytrnosť nemá slúžiť ako zdroj nespočetných výhovoriek, ale na to, aby človek menované zvody identifikoval a prekonal.¹⁰⁶

Sebadar tak vyžaduje odvahu a predstavuje riziko, pretože niet spôsobu, akým by sa človek mohol poistiť, zastrešiť. Je skutočným skokom do viery, kde jedinou oporou môže byť len dobro samo, len Boh sám: „...je jisté, že dôvera, v níž se člověk odvažuje, dává nadlidskou

¹⁰⁴ Tamtiež, s. 80.

¹⁰⁵ Tamtiež, s. 98.

¹⁰⁶ Tamtiež, s. 119-121.

sílu, a je také jisté (ó, podivuhodná přesnost!), že ten, kdo nedůvěřuje, sílu nedostane.¹⁰⁷ Pohyb sebadaru teda predpokladá rozhovor duše so sebou samou, poctivosť k sebe samému už len preto, že človek si musí byť plne vedomý okolností, z ktorých vychádza a za ktorých sa chystá k sebaobeti podujat'. Kritická analýza vlastných motívov a rýdzosti sebadaru v značnej miere odpovedá kresťanskej spovedi.

¹⁰⁷ Tamtiež, s. 110. Tiež: „Jen jedno může pomoci člověku, aby chtěl opravdu dobro: dobro samo.“ Tamtiež, s. 67.

3.3 Paradox sebadaru

Čistota srdca, dokonalá úprimnosť v sebadare je onou podmienkou jeho možnosti a len jej splnením je dar v pravde darom. Až z tejto úrovne je potom vôbec možné hovoriť o nejakej možnosti nadviazania vzťahu s Bohom, kde sebadar je médiom tohto pohybu ako aj pohybom samotným. Inak povedané: zodpovedné nadviazanie vzťahu s absolútnou interioritou či Bohom je možné len pohybom sebaobety, ktorá je však podmienená krištáľovo čistou úprimnosťou srdca. V nasledujúcej časti usilujeme jednak o objasnenie štrukturálnej povahy sebadaru ako aj o to vykázat, že takto uchopený sebadar je tým, čo umožňuje vstúpiť do *symetrického* vzťahu s absolútnou interioritou, respektíve s ňou splynúť. Textovú oporu máme i tentokrát v Kierkegaardovi.¹⁰⁸ Hoci hovorí o podmienkach dosahovania rovnosti darcu a obdarovaného v dare, ktorý činí dobrým a dokonalým až Boh, jeho úvaha ostáva pre nami sledované zámery smerodatnou. Dosiahnutie rovnosti v dare totiž chápeme ako preklenie tých rozdielov, ktoré stáli v ceste vstúpeniu do symetrického vzťahu. Ako východisko Kierkegaardovi slúži biblický verš „*každý dobrý údel a každý dokonalý dar pochádza zhora...*“.¹⁰⁹

Ak sa nám povaha daru predložená Derridom zdala byť paradoxná, paradoxalita sebadaru sa ukáže byť ešte väčšia. V sebadare ako dare *stricto sensu* nesmie byť prítomný darca, ktorý by si za tento dar mohol pripísať zásluhy,¹¹⁰ súčasne však darca prítomný je, pretože je darom samotným – a predsa prítomný nie je práve preto, že je darovanou vecou, ktorej sa zrieka. V sebaobeti sa vzdávam toho jediného čo vlastne “mám”: seba samej, svojej individuality, ktorú som nezískala ani ľahko, ani lacno. Musím sa vzdať toho najcennejšieho a pritom poznať, že na mojej dobrej vôli v sebadare vlastne nič nezávisí – to, čo mám, nepochádza odo mňa a môže mi to byť zase odobrané. Darca, ktorý si uvedomuje, že nie je schopný dokonalého daru, sa nesmie svojim darom vyvyšovať, ale s pokorou prijíma, že on sám je ešte bezvýznamnejší (*more insignificant*) než jeho dar. Na druhej strane ho však vedomie nepatrnosti môjho daru nemôže od darovania odradiť: „Ach, však každý dobrý údel a každý dokonalý dar pochádza zhora, a preto tvoj nepatrný dar môže byť práve tak dobrým darom, ako dar najväčší.“¹¹¹ Dar musí byť darovaný s

¹⁰⁸ Kierkegaard, Søren, *Every good gift and every perfect gift is from above*, in: Kierkegaard, Søren, *Eighteen Upbuilding Discourses*, New Jersey: Princeton University Press, 1991, s. 141 – 158.

¹⁰⁹ „Každý dobrý údel a každý dokonalý dar pochádza zhora od Otca svetiel, v ktorom niet premeny ani tieňa zmeny.“ Jk 1, 17

¹¹⁰ Ako v prípade úplne anonymného daru.

¹¹¹ Tamtiež, s. 149.

radosťou a ochotou, nemôžno s ním otáľať - okolky by totiž značili, že si svoj dar cením až príliš a v skutočnosti ho dať nechcem. Akoby obdarovaný nebol takého daru hoden (vytváram asymetriu) alebo akoby som ja sama nebola zmierená s neistotou odmeny za svoj dar a zadržiam u seba to, čo intendujem odovzdať. Nie. Sebaobetu charakterizuje vrúcnosť a odhodlanie, jej radikalita spočíva v tom, že sa musím (odovz)dať celá, *in toto* – inak akoby som nedávala nič. Natíska sa určiť sebadar príslovečným „všetko alebo nič.“ Iba ak sa daruje všetko, zostane len darovanie samotné, udalosť sebadaru; a otvorí sa možnosť prijatia daru.¹¹²

Snažíme sa tu ukázať, že fixácia na vlastnú singularitu je tým, čo zodpovednosť od istého momentu znemožňuje, týmto zaujímajúc voči Derridovi protipólne stanovisko.¹¹³ Dar smrti nikdy nemôže umožniť odpoveď na niečo, čo ma presahuje, nech už je to Boh ako transcendentná bytosť alebo totalita bytia stojaca v pozadí neustáleho vzniku a zániku, či prielom do takej možnosti konkrétneho individua ako aj ľudstva, ktorá leží za jeho aktuálnymi hranicami. Mobilizácia v dare smrti vedie akurát k upevneniu doterajšieho stavu a smeru, k zmene kvantitatívnej, nie kvalitatívnej v tom zmysle, aký sme si práve predstavili. Sebadar (života) je oproti tomu výrazom totálneho sebaodovzdania, ktoré sa nemôže diať v strachu, bázni a chvení, pretože tie individualitu podtrhávajú a takto bránia v jej preklení. V sebaodovzdaní sa život navracia životu a individualita sa ruší. Kde niet individuality, tam niet ani konečnosti. Z povahy sebadaru možno dedukovať, že je oným pohybom k nesmrteľnosti a to bez toho, aby o ňu vôbec stál či usiloval – práve naopak.¹¹⁴ Bolo by však chybou považovať sebaobetu za zostup do orgiastickej sféry, pred ktorou Patočka varoval. Sebadar je totiž možný až keď existuje dar, ktorý darujem.

Náleží k charakteru sebaobety, že si ju dokážeme v predloženom zmysle predstaviť len sťažka, ak vôbec, pretože svoje životy žijeme primárne na spôsob individuality, respektíve separácie. Neľahkosť sebadaru je tiež určená stavaním jedinca na popredné miesto (aspoň

¹¹² „... But when you consider that every good gift is from above, then the right hand you stretched out to give will quickly hide itself, and the left hand will never find out anything; then you will rejoice in secret, as a benefactor may, rejoice in the same way as he who received the gift, and both of you rejoice over the same thing, that the gift came from above, since there really was an invisible hand that gave it – it was your hand; and you are convinced that there is an invisible hand that will truly make it a good fit – it is God’s hand“. Tamtiež, s. 148.

¹¹³ Pripomeňme si už raz citované: „Depuis la mort comme lieu de mon irremplaçabilité, c’est-à-dire de ma singularité, je me sens appelé à ma responsabilité. En ce sens, seul un mortel est responsable.“ Vid’ tiež: „Or faire l’expérience de la responsabilité, depuis la loi donnée, faire l’expérience de sa singularité absolue et appréhender sa mort, c’est la même expérience.“ *Donner la mort*, s. 64.

¹¹⁴ Majster Eckart hovorí: „Kdo chce všetky veci dostať, musí také všetky veci odevzdať.“ Sokol, Jan, *Mistr Eckart a středověká mystika*, Praha: Zvon, 1993, s. 81.

čo do diskurzu), čo je pre európsku tradíciu príznačné. Sústreďenie na individualitu a vychádzanie z nej sa stáva problémom vtedy, keď nám je natoľko “privtelená”, že viac nie sme *schopní* sa jej vzdať, dokonca ani v predstave. Všetka individualita, o ktorej tu hovoríme je, kierkegaardovsky myslené, *falošnou*. Niet v nej vnútrajškovosti, stráca sa buď v estetickom alebo etickom. Bytostne zaniatený jednotlivец chce len jedno a teprv v tejto túžbe sa stráca, aby dostal všetko. Z našej interpretácie jasne vyplýva, že podstata kresťanskej oblasti ako ju myslí Patočka nachádza svoje pravé naplnenie až v sebadare. Ak Abraháмова obet’ predstavuje prekonanie platónskeho, respektíve etiky v zmysle konštitúcie zodpovedného a singularného jedinca, tak sebadar vystupuje ako prekonanie ešte aj tejto singularity. V tomto zmysle chápeme Patočkovo upozornenie, že kresťanstvo ešte nepremyslelo podstatu tej subjektivity, ktorej príchod vo svojom učení ohlasuje.¹¹⁵ Pôvodom a výrazom tejto novej nedomyslenej subjektivity je, pochopiteľne, sebadar. Uvedomujeme si, že koncept sebaobety nie je ničím revolučným, že jeho vzor predsa možno nájsť v Kristovej obeti na kríži. To však náš argument nijak nepodlamuje, práve naopak, jeho sila je tým umocnená.

¹¹⁵ Vid’ : „Co je osoba, není křesťanském pohledu vskutku adekvátně tematizováno...“ a tiež: „Pro tento svůj základ v propastném prohloubení duše je křesťanství dosud největším a nepřekonaným, ale též *do konce nedomyšleným* vzmachem, který člověka uschoptil k boji proti úpadku.“ Patočka, Jan. *Je technická civilizace úpadková a proč?*, s. 115, 116-117.

3.4 Dar smrti, dar života

Dar smrti, starosť o smrť ako starosť o dušu je cestou len pokiaľ, kierkegaardovsky povedané, v úzkosti a zúfalstve z človeka vyseká jednotlivca. Pokiaľ ho zbaví všetkých snáh o oporu vo vonkajškovosti a obnaží ho v jeho vnútrajškovosti, až kým nebude odhodlaný a pripravený chcieť len jedno. Hranica, obmedzenie daru smrti spočíva v tom, že hoci človeka dovedie až tak ďaleko, ďalej mu už nedovoľuje – znemožňuje mu totiž to jedno *vykonať*: tu narážame na bod, v ktorom sa rozhodne rozchádzame s Derridom i Patočkom.

Dar smrti dáva jednotlivcovi vystúpiť v exaltovanej identite so sebou samým. Vo voľbe obety jedného pre druhé je dôraz kladený na obetujúceho ako toho, voči ktorému jedno a druhé vôbec dávajú akožto predmety voľby zmysel. Nech sa teda Abrahám už vzdáva čohokoľvek, seba sa nevzdáva – práve naopak. Hoci bázeň a chvenie v situácii daru smrti v jedincovi všetko nepevné rozochvievajú, súčasne s tým ho upevňujú. Ak chce ale jednotlivec nadviazať absolútny vzťah s vlastnou interioritou, respektíve s absolútnou interioritou, musí tak urobiť spôsobom adekvátnym vzhľadom k povahe tejto interiority. Ak sa nám táto interiorita, absolútno, Boh, univerzálne vedomie, život, existencia či akokoľvek to už nazveme dáva bezpodmienečne, potom jedinou adekvátnou odpoveďou je rovnako bezpodmienečný dar. A do tretice, ak tým, s čím v *mysterium tremendum* jednotlivec vstupuje do kontaktu je „dar nekonečnej lásky“,¹¹⁶ tak symetria môže byť nastolená len v prípade *sebadaru v láske*, ktorú chápeme ako bezpodmienečné dávanie (v inom zmysle tiež bezpodmienečné prijímanie), celistvosť, úplnosť.¹¹⁷ „Jen věci v sobě rovné se navzájem poznávají, jen ten, kdo zůstává v lásce, lásku poznává, zrovna tak jako jeho láska je poznána.“¹¹⁸ Len človek odovzdávajúci sa Bohu v sebadare je schopný Boha „poznať“, je schopný prekročiť vlastnú imanenciu.

Zatiaľ čo podstatou daru smrti je obeta jedného druhého pre iné druhé, v dare života ide vždy o obetu seba samého. Dar života je tak výrazom prekonania individuality a súčasne

¹¹⁶ „Qu'est-ce qui fait trembler dans le *mysterium tremendum*? C'est le don de l'amour infini, la dissymétrie entre le regard divin qui me voit et moi-même qui ne vois pas cela même qui me regarde, c'est la mort donnée et endurée de l'irremplaçable, c'est la disproportion entre le don infini et ma finitude, la responsabilité comme culpabilité, le péché, le salut, le repentir et le sacrifice.“ Donner la mort, s. 82.

¹¹⁷ Vid': Novák, Aleš. *Filosofie smíru anebo o nápravě lidské mysli*. Praha: Togga, 2014. s. 61-86. Relevantné sú v zásade všetky časti spisku.

¹¹⁸ Kierkegaard, Søren. *Skutky lásky. Několik křesťanských úvah ve formě proslovů*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000. S. 16.

s tým aj vlastnej imanencie. Obetovanie Izáka totiž možno interpretovať tiež ako snahu Abraháma o (seba)potvrdenie akožto verného Hospodinovi.¹¹⁹ V dare seba samého je niečo také vylúčené už zo samotnej jeho podstaty (§3.3). Ďalší rozdiel medzi darom smrti a darom života spočíva v tom, že dar smrti akoby vždy potreboval nejaký vonkajší stimul - Boh volá Abraháma a podrobuje ho skúške. Dar života žiaden vonkajší podnet nepotrebuje a preto je pohybom čisto duchovným. Nie je darom toho najlepšieho, čo mám, ale toho najlepšieho, kým som. *Quantum potes, tantum aude*. Možno si dosť dobre predstaviť, že ide o spontánne¹²⁰ vyvrcholenie snahy prehlbovať vlastnú vnútrajškovosť. Hoci sa toto prehlbovanie sprvu nevyhnutne deje na spôsob daru smrti (postupným sebauchopovaním ako singularity, dialektickým rozvinom pojmu zodpovednosti a autenticity), dar života prichádza ako nahliadnutie v momente, kedy chceme vo svojej totalite len jedno a tým je transcendencia. Umocňovanie vlastnej individuality nás zakaždým nutne privedie len k nám samým a vo svojej podstate a v tomto zmysle neprináša nič nové.¹²¹ I keď Abrahám v Derridovej interpretácii odpovedá z hľadiska svojej singularity a nie z pozície obecne zdieľanej etiky a teda sa vymaňuje zo zovretia racionality ako maximy jednania, naďalej koná v rámci vlastnej imanencie, hoc by jej definícia bola značne prepracovaná. Sebadar ako pohyb dokonale opačný, v ktorom sa duša nielenže navracia k sebe samej ale predovšetkým k tomu, čo ju nekonečne presahuje, je cestou k transcencii a tým i k emendácii a transformácii. Prekonanie starostlivo utváratej individuality je tak dialektickým pohybom vpred.

Derrida i Kierkegaard prirovnávajú absolútno, z ktorého človek pramení, a v ktorom má nakoniec spočinúť, najčastejšie k svetlu a slnečnej žiare,¹²² pričom čerpajú predovšetkým z Biblie.¹²³ Ak je ale svetlo (respektíve láska) v mojom vnútri a ak je toto moje vnútro naplnené Božím pohľadom akožto svetlom božím (respektíve láskou), ako ešte možno hovoriť o nejakom „vnútri“ keď viac niet žiadneho „vonku“? A predsa nielenže „navonok“

¹¹⁹ To by sa dalo podložiť tým, že anjel musel dvakrát zvolať Abrahámoveho meno, aby ho vyrušil z jeho zapálenia pre zápalnú obeť a oboznámil ho s Božím zámerom (Gn 22,11).

¹²⁰ Vychádzajúce zo seba (*sua sponte*), nereaktívne.

¹²¹ Pochopenie tohto problému nachádzame aj u Patočky, byť ho ďalej nerozpracováva: „Ve skutečnosti běží o překročení individuality, kterého si sama individuace žádá. Individuované jsoucno nepřestává chápat svou konečnost, své bytí jako nedostatek.“ Patočka, Jan, *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Svoboda, 1992, s. 238.

¹²² Zrov. *Donner la mort*, s. 135-138 a *Skutky lásky*, s. 11-16.

¹²³ V Starom zákone napríklad 2Sam 22, 29; Jób 33,28; Ž 19,9; Pr 4,18; Iz 9,1. Pripomeňme si, že prvú vec, ktorú Boh stvoril hneď po stvorení neba a zeme bolo svetlo – čo je samo o sebe zaujímavé a hodné ďalších úvah. V Novom zákone napríklad Mt 5,14; Lk 11, 34-36; celá prvá kapitola Evanjelia podľa Jána hýri metaforikou svetla, pričom by sme nemali zabudnúť na známu pasáž: „Potom k nim Ježiš znova prehovoril: Ja som svetlo sveta. Kto mňa nasleduje, nebude chodiť v tme, ale bude mať svetlo života.“ Jn 8, 12.

sa vo „vnútri“ nič nedeje, všetko sa deje len vo „vnútri“. Ako ešte možno naďalej hovoriť o svetle božom a svetle v jednotlivcovi, keď niet nič iné len svetlo? A predsa rozdiel tu je. „Skrytý život lásky je v niternosti, nevyzkoumatelný, a proto v nevyzkoumatelné souvislosti se vším jsoucnem. Jako klidné jezero hluboce spočívá na skrytých pramenech, jež žádné oko nespátřilo, tak spočívá lidská láska ještě hlouběji v lásce boží.“¹²⁴ Najväčšou láskou je láska, ktorá sa obetuje. Najvyšším výrazom lásky je sebaobet'. Tvrdíme, že je to jediný spôsob ako skutočne vstúpiť do vzťahu s Bohom a je to spôsob, ktorý vpravde zakladá kresťanstvo a otvára nové chápanie subjektivity. „Abrahám odpovedal: Odvážil som sa zhovárať so svojim Pánom, hoci som len prach a popol.“¹²⁵ Porovnajme tento verš s nasledujúcim: „Vy sa teda modlite takto: Otče náš, ktorý si na nebesiach, posväť sa meno tvoje,...“.¹²⁶ Tam, kde Abrahám nazýva Boha Hospodinom či Pánom,¹²⁷ tam ho Ježiš nazýva Ocom. Kde sa Abrahám znižuje do prachu zeme, tam sa Ježiš nazýva synom Božím. Kde sa Abrahám neodváža obrátiť priamo, tam Ježiš oslovuje. Ježiš svojou sebaobetou (darom života) vytvára symetriu, ktorá mu umožňuje vstúpiť do vzťahu s božstvom. Na lásku, ktorá sa zrieka samej seba odpovedá láskou, ktorá sa samej seba vzdáva.

V rámci prehlbovania vnútrajškovosti a v závislosti od toho, ako ju chápeme, sa nutne mení nielen ponímanie nás samotných, ale tiež Boha a ostatných ľudí. Z Derridovho *tout autre est tout autre* vyplýva, že druhý človek je nám vo svojej vlastnej singularite rovnako neprístupný a nezjavený ako Boh.¹²⁸ Skúsme s týmto výrokom trochu popracovať: do tej miery, do akej nám je prístupným a zjaveným Boh ako absolútne Druhé, je nám prístupným a zjaveným aj druhý človek. Prvý obrat výroku si môžeme predstaviť ako trojuholník Abrahám – Boh – Izák (alebo ktorýkoľvek iný človek). V druhom obrate hovoríme o Ježišovi ako Božom synovi, druhých ľuďoch ako Božích deťoch a o všetkých ľuďoch si navzájom ako o bratoch a sestrách. Kruh. *L' autre est tout autre*.

Uvoľnením sa od vlastnej individuality formou radikálne pojatého daru sa súčasne uvoľňujeme do transcendentna akožto možnosti všetkých možností. Čo konkrétne si však máme pod darom života predstaviť? Rozhodne neapelujeme k naplneniu kresťanstva

¹²⁴ Skutky lásky, s. 12.

¹²⁵ Gn 18, 27.

¹²⁶ Mt 6, 9.

¹²⁷ V židovskej tradícii sa pravé meno Božie nepoužíva jednak preto, že je svätosväté, ale tiež preto, že je *skryté* a nikto ho nepozná. Boh sa teda označuje ako Hospodin (hebr. *Adonai*, אדוני), Meno (hebr. *Hašem*, השם) či Jahve (יהוה, dosadením samohlások z *Adonai* do posvätného tetragrammatonu JHVH).

¹²⁸ Donner la mort, s. 78.

pribitím na kríž. Ved' ani Derrida, ani Kierkegaard po svojom čitateľovi nežiadajú, aby svoju vnútornosť prehľbil obetovaním syna na najbližšej príhodnej hore. Rozprávanie o Abrahámovi a Ježišovi má slúžiť ako figúra, ako predobraz niečoho, čo sa deje vnútorne. Dar smrti je v tomto zmysle vyjadrením obety jedného pre druhé z pozície vlastnej singularity a s vedomím, že adekvátne tématizovanú zodpovednosť nikdy nedosiahnem a predsa musím za svoje rozhodnutie akožto singularita zodpovedať (§1). Dar života zas predstavuje snahu o návrat k zdroju každého individuálneho života, o snahu napojiť sa na neho, splynúť s ním, plne sa identifikovať s celkom bytia a nechať sa ním zvnútra pojať a transformovať. Je výrazom mojej ochoty bezvýhradne sa vzdať všetkého, kým a čím som doteraz bola, čo ma práve od všetkého, kým a čím som bola očisťuje – a tak odkrýva tie možnosti, ktoré mi boli akožto separovanej a separujúcej sa individualite nutne zahalené, zneprístupnené.

4 ČASŤ ŠTVRTÁ: Transformácia

„Ježiš mu povedal: *Ja som cesta, pravda i život.
Nik neprichádza k Otcovi, ak len nie skrze mňa.*“

Jn 14, 5-6

Bytie je tým najpôvodnejším, s čím chce človek v konečnom dôsledku vstúpiť do vzťahu, čo chce v sebe ďalej potencovať a naplňovať. Nemôžeme dostatočne zdôrazniť, že na mysli nemáme ani žiadostivé pachtenie sa za potešením zmyslového sveta, ani programové „odumieranie“ svetú. Pod gradáciou života máme na mysli čo najviac vnútornosťou určený prístup k individuálnemu životu, kedy aktívne pristupujeme k životu a všetkým jeho možnostiam, k sebatvorbe a k intenzifikácii toho, čo znamená byť ľudským. To v sebe ale tiež zahŕňa potrebu transcencie, respektíve vymanenie sa z imanencie tej duchovnej oblasti, ktorá je nám už fylogeneticky či ontogeneticky vlastná. Prevzatím Derridovho konceptu daru smrti, jeho premyslením a prepracovaním, ktoré vyústilo do pojmu daru života respektíve sebadaru, sa tak pred nami prirodzene otvorila otázka po možnostiach a podmienkach duchovnej transformácie človeka.

4.1 Formácia, reformácia, transformácia

Vyložili sme si, že starostlivosť o dušu, snahu o zodpovedné odpovedanie, sebaaprekonávanie, autenticitu, prielomy do pravdy a do slobody, vyšších štádií existencie etc. treba chápať v širšej súvislosti úsilia človeka po emendácii či transcencii, respektíve transformácii.

Transformácia pochádza z latinského *transformare*, so základom v slove *forma* a prefixom *trans*. Bežne sa používa vo význame premeny, zmeny formy, alebo sa nahrádza gréckym *metamorphōsis*. Všimnime si však, že *trans* rovnako ako *meta* značí *za, skrz, cez*, pričom *za* je nutné chápať predovšetkým *metafyzicky*. Transformáciu preto pojmovovo fixujeme ako pohyb vedúci *za formu*, formu prekonávajúci. Máme za to, že formácia, reformácia a transformácia sú spôsoby, akými sa vzťahujeme k forme, *id est* k našej individualite. *Formácia* je pohybom tvorby vlastnej singularity, ktorá sa konštituuje z reflexie na jedinečnosť svojej natality a možnosť ďalej sa diferencovať žitím svojho života. Keď sa

personalizovaný život začne vzťahovať k vlastnej konečnosti a mortalite, ktorá je so separovanou individualitou inherentne spojená, rodí sa potreba novej definície samého seba. Tento moment nazývame *reformáciou*, prestavaním, reformuláciou, rekonštrukciou individuality otrasenej úzkosťou, strachom zo zániku. Reformácia zahŕňa snahu pretvoriť nielen seba, ale aj svet a v európskej tradícii sa toto pretváranie a dávanie novej formy prejavuje predovšetkým ako *práca*.¹²⁹ Pretože zmena konkrétnej formy predpokladá *potvrdenie* formy na oveľa základnejšej úrovni, takéto snahy sú *per definitionem* odsúdené ku konečnosti. Pojednania o emendácii človeka, ktoré vychádzajú z tejto roviny potom končia tam, kde by mali práve začať. Plne realizovanú singularitu je totiž možno prekonať až jej odovzdaním v sebadare tak, ako sme si ho určili, pričom nie skôr než od tohto okamihu možno hovoriť o *transformácii*. Pohyb sebaobety nemožno napadnúť z prílišnej abstrakcie, ktorá by ho menila v dialektické *nič* práve preto, že je viazaný na konkrétneho darcu a dar. Napriek tomu odpoveď na dar života darom života umožňuje v takto roztvorenej absolútnej interiorite nadviazanie vzťahu, respektíve identifikáciu s tým, čo stojí v pozadí všetkého časového, vzniku, zániku i všetkých súcien bez toho, aby samo ničím z toho bolo. V udalosti sebaobety sa sprístupňuje bytie ako celistvosť a deje sa tak na spôsob *tajomstva (secretum)* prístupného len tomu, kto na seba sebadar vzal. Sebaobeta však nie je žiadne programové stávanie sa svätcom. Racionálne vytýčené ciele totiž spadajú pod individualitu, pod separáciu, pod dar smrti, pod imanenciu – jedným slovom pod *reformáciu*. V sebadare sa človek nestáva ničím a teprv to ho transformuje. Uvedomujeme si, že trvalo žiť na spôsob sebadaru sa nedá – nejde o stav, ale o udalosť, hlboko účinnú a v zásade mimočasovú, ktorá sa ale môže opakovať. Po udalosti sebadaru nutne následuje precitnutie späť do formy, však človek sa navracia transformovaný poznaním celistvosti bytia, čo ho vedie k radikálnej zmene v sebaurčení, v chápaní vlastnej individuality aj vzťahu k všetkému ostatnému, vrátane života vôbec. Inak povedané je dar života tým, čo umožňuje transformáciu, prielom do nového existenciálneho štádia. Toto nové štádium u Patočky i Derridy predstavuje kresťanstvo. Hoci ani jeden z nich sebaobet ako *ten* pohyb prielomu nešpecifikujú, kresťanská tradícia sama je predsa postavená na viere v transformačnú silu mystéria sebaobety.

¹²⁹ Vid': Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958. Na mysli máme prácu v zmysle *labour*, nie *work*.

4.2 Sebadar ako pohyb prielomu

Akým spôsobom predstavuje práve sebadar pohyb prielomu do (naj)vyššieho existenciálneho stanoviska? A aký druh subjektivity, aké nové sebazpoznanie nám má sprístupňovať?

Obet' je vedomým vzdávaním sa toho, čo darujem. Obetovať teda môžeme len niečo, čím disponujeme, čo je naše, čo nám patrí. V sebaobeti tak človek stvrdzuje, že sám seba vlastní, že je sám seba mocný. Z tohto dôvodu možno o dare seba samého hovoriť až v situácii, kedy človek sebou skutočne disponuje ako sformovanou individualitou. Individualita akožto predmet sebadaru je výsledkom dialektického procesu sebazpoznávania, prehľbovania vlastnej vnútrajškovosti, starostlivosti o dušu. Ak takto vedome uchopená singularita je tým, čoho sa vzdávam, potom s týmto svojim „ja“ v momente sebadaru zachádzam ako s objektom. To znamená, že v situácii sebaobety akožto subjekt obete konám z pozície takej subjektivity, ktorá nutne presahuje subjektivitu definovanú ako singularita (čoby predmet obety). Inštancia „ja“ z ktorej je dar života uskutočňovaný je singularite nadradená, pojíma ju do seba a týmto pohybom ju transformuje. Paradoxne pritom neprestávam byť súčasne jedným i druhým.¹³⁰ *Mysterium tremendum et fascinans*. Štruktúra sebadaru je potom taká, že nie je možné rozhodnúť, či som to ja, kto dar vykonáva, alebo som to ja, ktorému sa dar deje. Pôvodná asymetria sa tak mení v symetriu, čo znamená, že v singularite sa takto sprítomňuje niečo, čo ju ďaleko presahuje a čo ďaleko presahuje i jej skúsenosť so sebou samotnou. Inými slovami: splynú v jedno. Ešte inak povedané, ako absolútni disponenti seba samých (dať môžeme len to, čo máme) v rýdzom dare seba samého vstupujeme do symetrického vzťahu s obdarovaným (§3.3), ktorý sa nás tak zmocňuje a s ktorým dosahujeme jednotu. Dar života je bezprostrednou skúsenosťou božského či transcendentného.¹³¹ To odpovedá biblickým metaforám božského svetla a svetla v človeku, to znamená (z hľadiska človeka transcendentnej) jednoty oboch.¹³² Nie skôr než od tohto bodu možno hovoriť o platnosti

¹³⁰ Abrahám je obetovaným a súčasne obetujúcim len v tom zmysle, že obetováva Izáka, pričom jeho samého si Boh žiada ako obet'.

¹³¹ Povšimnime si, že Jahve s Abrahámom na hore Morija nehovorí priamo, ale posiela anjela ako prostredníka.

¹³² „Potom k nim Ježiš znova prehovoril: Ja som svetlo sveta. Kto mňa nasleduje, nebude chodiť v tme, ale bude mať svetlo života.“ Jn 8, 12. Ďalej napríklad tiež Lk 11, 35-36; Jn 1, 9-10; atď. Viď tiež: „Rozdvojení Boha v Božství a člověčenství a Jeho návrat k sobě samému v obětním aktu obsahuje pro člověka nauku plnou útěchy, že v jeho temnotě je skryto světlo, které se opět vrátí ke svému zdroji, ba že toto světlo *chtělo* sestoupit i do temnoty, aby osvobodilo a přivedlo k věčnému světlu to, co je spoutáno

Derridových slov, keď povie: „...to, čo volám Boh, existuje...to, čo volám Boh vo mne...ja sa volám Boh – obrat ťažko odlišiteľný od “Boh ma volá”... Boh je vo mne, on je absolútne “mňa” či “ja”, je tou štruktúrou neviditeľnej interiority, ktorú nazývame...subjektivita.”¹³³ No dosiahnutie tohto bodu bolo umožnené až sebadarom, respektíve darom života, nie darom smrti. Ježišovu obeť potom interpretujeme ako spôsob, akým do seba tradícia pojala fylogenetické otvorenie tejto novej subjektivity a akým kladie nárok na jej ontogenetické prevedenie: „Ježiš mu povedal: Ja som cesta, pravda i život. Nik neprichádza k Otcovi, ak len nie skrze mňa. Ak ste ma spoznali, budete poznať aj môjho Otca. Odteraz ho už poznáte a videli ste ho.”¹³⁴

Človek je jednota toho, čím je vo svojej aktualite a toho, čím v potencialite. Vzdaním sa toho prvého sa uvoľňuje do možnosti radikálnej realizácie toho druhého. Sebaobet’ je tak vstupom do transcendentna ako možnosti všetkých možností. Absolútnym odovzdaním seba samého *à fonds perdus*, ktoré súčasne predstavuje totálne sústredené zjednotenie seba samého, človek prekračuje vlastnú imanenciu a identifikuje sa so svojou pravou podstatou. Hovoriť o sebaobeti ako o dare života je pritom mimoriadne na mieste: podstata života je podstatou človeka, respektíve podstatou človeka je bytie.

v temnotě.“ Jung, C.G. *Symbol proměny v mši*. In: *Výbor z díla IV. Obraz člověka a obraz boha*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, s. 214.

¹³³ Tamtiež, s. 147.

¹³⁴ Jn 14, 6-7.

4.3 Transformácia v kresťanskej obeti

Zámerom celej tejto kapitoly je vyložiť dar života ako spôsob dosiahnutia a skutočného naplnenia kresťanského existenčného stanoviska. Predstavuje našu konkrétnu reakciu na Patočkovu zúfanie si nad doterajším neadekvátnym uchopením osoby v kresťanstve¹³⁵ ako i našu interpretáciu toho, čo znamená absolútna vnútornosť tak, ako ju chápe Kierkegaard.

Ježišova obeť na kríži ustanovuje nové mystérium duše. Uholným kameňom kresťanstva je mystérium bohočloveka, po tisícročia sprítomňované v bohoslužbe akožto nekrvavom obnovení tejto obety. Bohoslužbu možno interpretovať ako vonkajšie sprostredkovanie, respektíve dramatizáciu motívu sebadaru, ktorý si však aj naďalej ponecháva svoj výsostne vnútorný charakter. V omši nám samotná kresťanská tradícia symbolicky odokrýva svoje pochopenie daru života, jeho štruktúry ako i jeho transformačný ráz. Predovšetkým však explicitne vyjadruje nárok na jeho prevzatie na ontogenetickej rovine. Uvedomujúc si komplexitu a delikátnosť témy, pripomeňme si niektoré prvky omše, ktoré sú z hľadiska nášho výkladu kľúčové.

Na rozdiel od obeti ako *deipnon*, *thysia* alebo *sacrificium*,¹³⁶ v omši na symbolickej úrovni dochádza k premene substancie, *transsubstanciácii*, premeny z obyčajného v božské. Táto sa deje až a výlučne účinkom Kristovej transformácie ako súčasne obetujúceho a obetovaného, čo najlepšie pozorovať v konsekračných slovách prednesených v prvej osobe: hovorí sám Kristus, živo prítomný akožto „subjekt“ i „objekt“ obety.¹³⁷ Ako obetné dary sú predložené chlieb a víno.¹³⁸ Chlieb, označený krížom, je týmto priamo spojený s Kristom a jeho ukrižovaním; pozdvihovanie hostie (*elevatio*) ju symbolicky povyšuje do

¹³⁵ Patočka, Jan. *Je technická civilizace úpadková a proč?*, s. 115.

¹³⁶ V bohoslužbe sa prelínajú tri podoby obete: i) *deipnon* (*hostina*), ii) *thysia* (*obet'*), iii) *sacrificium* (to, čo bolo posvätené). *Thysia*, z gréckeho *thyein* čiže obetovať, zabiť, vzplanúť, sa týka obete akožto celopalú, darovaného v ohni bohom. Dnes ju vo svojej dymovej podobe predstavuje incenzácia kadidlom. Nespálené časti obete, ktoré si medzi sebou tradične rozdelili obetujúci, tento požehnaný pokrm (*sacrificium*) sa konzumuje ako *deipnon*. Avšak všetky tieto podoby sú podružné vzhľadom k tajomstvu transsubstanciácie, jadrú omše.

¹³⁷ Opakujú sa slová z Nového Zákona: „Pri večeri Ježiš vzal chlieb, povedal modlitbu poďakovania, lámal ho a dával učeníkom hovoriac: "Vezmite a jedzte: toto je moje telo." Potom vzal kalich, povedal modlitbu poďakovania, dal im ho hovoriac: "Pite z neho všetci: lebo toto je moja krv, krv zmluvy, ktorá sa vylieva za všetkých na odpustenie hriechov. Mt 26, 26 -28.

¹³⁸ Znázornenie Kristovho tela chlebom ako mužským prvkom a vínom ako prvkom ženským, tlmočí význam jeho obojpohlavnosti, respektíve bezpohlavnosti čiže určenia duchom. Chlieb tiež predstavuje sebaobstarávanie človeka („chlieb každodenný“), víno s jeho špeciálnou prípravou zas kultúrne bohatstvo človeka, tzn. v obeť sa prináša hneď telo i duch. Symbolika oboch je samozrejme omnoho hlbšia.

duchovnej oblasti. Víno je zmiešané s vodou (*commixtio*), ktorá je pred tým požehnaná a tak duchovne očistená. Zmiešanie vyjadruje neoddeliteľné spojenie božského a ľudského, pretože v protiklade k vínu má voda význam materiálneho a ľudského; a v posledku tak samotného spoločenstva veriacich, ktoré takisto musí byť pred spojením s Kristom očistené.¹³⁹ Vrcholom omše je akt prijímania eucharistie (*communio*), explicitný výraz snahy o splynutie s Kristom, o podieľanie sa na jeho premene. Je dôležité poznamenať, že rítu predchádza vyznanie hriechov, ktoré chápeme ako jednak výraz dosahovania čistoty srdca (chciet' len jedno), jednak ako pohyb sústredeného zjednotenia v sebe samom, tzn. ako prípravu daru na dar.

V bohoslužbe tak nachádzame ako moment jasnej formulácie singularity, tak predovšetkým neustálu reiteráciu spojenia, respektíve splynutia božského a ľudského, ktoré je mediované Kristom akožto obetujúcim a obetovaným. Paradox bohoslužby spočíva v skutočnosti, že v transsubstanciácii ako transformácii *par excellence* jasne vystupuje človečenstvo, hoci ide o udalosť odohrávajúcu sa vo vnútri Božstva.¹⁴⁰ V súvislosti s naším chapaním daru života je paralelou k vzťahu singularity (dar a darca) a tej subjektivity, ktorá sebadar uskutočňuje (darca a obdarovaný).

¹³⁹ „A povedal mi: Vody, ktoré si videl tam, kde sedí neviestka, to sú ľudia, zástupy, národy a jazyky.“ Jn 17, 15. Modlí sa: „Bože, jenž si dôstojnosť lidské podstaty podivuhodne stvořil a ještě podivuhodněji obnovil, dej nám skrze tajemství této vod a vína státi se společníky Božství toho, jenž se společenství našeho ráčil státi účastným, Ježíš Kristus...“ *Římský misál*. Praha: Bohuslav Rupp, 1947, s. 498-499.

¹⁴⁰ „Lidské vědomí (reprezentované knězem a společenstvím věřících) je konfrontováno s autonomním („božským“ a „bezčasovým“) děním, které se odehrává na bázi přesahující vědomí. Toto dění, které není nikterak závislé na lidském jednání, nýbrž naopak dává k takovému jednání popud, se chápe člověka dokonce jako nástroje a dělá z něho interpreta „božského“ dění. V rituálním jednání se člověk dává k dispozici autonomnímu „Věčnému“, tzn. mimo kategorie vědomí existujícímu „Působícímu“...“ Jung, C.G. *Symbol proměny v mši*. In: *Výbor z díla IV. Obraz člověka a obraz boha*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, s. 210.

ZÁVER

Vychádzajúc z Derridových, Patočkových a Kierkegaardových úvah, predložená interpretácia sa snažila osvetliť základné významové osi určujúce zmyslupnosť existenciálneho stanoviska a nimi vytýčený priestor transformácie v zmysle radikálnej zmeny postoja. Tieto významové osi sme chápali ako regulatívne a normatívne, zakladajúce orientáciu a kladúce nárok. Ukázali sme si, že sú do značnej miery vymedzené tradíciou, ktorá takto človekovo sebaopínanie formuje a sprevádza od narodenia až po smrť. Konkrétny (kánonický) obraz človeka určený európskou tradíciou vyrastá z kresťanstva s jeho špecifickým nárokom na bytostnú premenu človeka. Dosahovanie tejto premeny Derrida i Patočka stavajú na myslení človeka zo smrti, pričom základ pre takéto určenie sme našli v kresťanstve samotnom. Ak však transformáciu ohlasovanú kresťanstvom chápeme ako vstúpenie do vzťahu s Bohom ako Absolútne druhým, *dar smrti* ako spôsob jej dosahovania musíme vylúčiť. Snažili sme sa preto o zmenu perspektívy, ktorá nás dovedla jednak k natalite ako alternatívne individualizačnému princípu, tak k radikálnemu premysleniu daru, ústiacemu do sformulovania pojmu sebadaru, daru života.

Derridov *Dar smrti* nám ako východzí text poslužil najviac tými bodmi, v ktorých sme sa s ním rozchádzali. Konkrétne šlo o našu kritiku Derridovho priveľkého dôrazu na subjektivitu singularity a nami navrhované radikálne uchopenie daru. Už len z toho jednoduchého dôvodu, že človek je bytosť konečná, existuje oblasť, ktoré ho nutne presahuje. Vyložili sme si, že štrukturálne je vymanenie sa z vlastnej imanencie možné v sebadare, v ktorom sa človeku otvára možnosť symetrickej odpovede na taký druh subjektivity, ktorá izolovanú singularitu transcenduje. Cieľom nám bolo vykázat' sebaobet' ako možný spôsob prielomu do kresťanskej sféry. I pre tento výklad obratu do kresťanskej religiozity sme našli podklad v samotnom kresťanstve, menovite v obeti Ježišovej. Dar života pritom nemá byť považovaný za snahu o obskúrny výklad Starého a Nového zákona, či o prvoplánové postavenie Derridových myšlienok na hlavu. Išlo nám o kritiku vžitého stanoviska tradície a predstavenia a štrukturálny popis alternatívnej interpretácie vychádzajúcej z toho istého zdroja. Hlavným zámerom práce bolo premyslieť bytostnú transformáciu ako neorgiastické dosahovanie posvätného, transcendencie. Adekvátne

tématizácia transformácie dovedená v čin pre nás predstavuje naplnenie nároku viesť svoj život zodpovedne.

Bibliografia

Primárna literatúra

Derrida, Jacques. *Donner la mort.*, Maynne: Édition Galilée, 1999.

Derrida, Jacques. *The Gift of Death.* Chicago, London: The University of Chicago Press, 1995.

Kierkegaard, Søren. *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti.* Praha: Nakladatelství Svoboda – Libertas, 1993. (Prel. Marie Mikulová – Thulstrupová)

Kierkegaard, Søren. *Čistota srdce aneb chtít jen jedno.* Praha: Kalich, 1989. (Prel. Josef Veselý)

Kierkegaard, Søren. *Every good gift and every perfect gift is from above.* In: Kierkegaard, Søren, *Eighteen Upbuilding Discourses.*, New Jersey: Princeton University Press, 1991, s. 141 – 158.

Kierkegaard, Søren. *Filosofické drobký.* Olomouc: Votobia, 1997. (Prel. Marie Mikulová – Thulstrupová)

Kierkegaard, Søren. *Skutky lásky. Několik křesťanských úvah ve formě proslovů.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, s. 9-64, 238-248. (Prel. Marie Mikulová-Thulstrupová)

Kierkegaard, Søren. *Současnost.* Praha: Mladá Fronta, 1969. (Prel. Marie Mikulová – Thulstrupová)

Patočka, Jan. *Je technická civilizace úpadková a proč?* In: Patočka, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin.* Praha: Československá akademie věd, 1990, s. 105 – 126.

Patočka, Jan. *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života.* In: Patočka, Jan. *Fenomenologické spisy II* (Sebrané spisy 7), Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 192-201.

Patočka, Jan. *Péče o duši I.* Praha: Oikoymenh, 1996, s. 58 - 67.

Patočka, Jan. *Péče o duši II*. Praha: Oikoymenh, 1999, s. 9 - 28, 80 - 147.

Patočka, Jan. *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, 2002, s. 405 - 423.

Patočka, Jan. *Války 20. století a 20. století jako válka*. In: Patočka, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Praha: Československá akademie věd, 1990, s. 127 – 143.

Sekundárna literatúra

Chlup, Radek. *Formování pojmu duše v Řecku archaické a klasické doby*. In: R. Chlup (ed.), *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha: Dharmagaia, 2007, s. 39 -88.

Jaspers, Karl. *Mezní situace*. Praha: OIKOYMENH, 2016. S. 7-21, 41-58.

Jung, C.G. *Symbol proměny v mši*. In: *Výbor z díla IV. Obraz člověka a obraz boha*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, s. 145-274.

Landsberg, Paul Ludwig. *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 2014. (Prel. Ladislav Hejdánek, Jan Sokol)

Marek, Jakub. *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence*. Praha: Togga, 2010.

Marek, Jakub. *Leporello*. Praha: Togga, 2015.

Mikulová-Thulstrupová, Marie. *Kierkegaard a dějiny křesťanské zbožnosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005.

Novák, Aleš. *Filosofie smíru aneb o nápravě lidské mysli*. Praha: Togga, 2014.

Petkanič, Milan. *Filozofia vášne Sorena Kierkegarda*. Krakov: Towarzystwo słowaków w Polsce/Spolok slovákov v Poľsku, 2010.

Umlauf, Václav. *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005.