

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

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

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

stal středobodem vášnivých diskusí, jelikož obsahuje příběh o potopě, jenž byl očividně silnou inspirací pro líčení z knihy Genesis.<sup>2</sup> Na počátku kataklyzmatu zde stojí bohové, odhodlaní nechat vyhynout celý lidský druh, protože někteří lidé se chtěli povyšovat nad stav, který jim přísluší, a proniknout do božských tajemství. Toto porušení míry – pod jménem *hybris* odsuzované též u řeckých tragiků – vyvolá zlobu boha země Enlila. Někteří bohové ale vědí, že lidé jsou potřeba a lidstvo nelze vyhladit celé. Příkázou proto Utanapištimovi (předkovi biblického Noema), aby vystavěl loď a nastoupil na ni s celou svou rodinou i všemi druhy živočichů, a lidstvo tak bylo zachováno. Bozi mají z rozsahu katastrofy sami strach; vyčítají Enlilovi, že nenechal tíhu provinění dopadnout pouze na toho, kdo se provinil nemírností, a zašel až ke snaze zničit celý lidský druh. Enlil se chce s ostatními bohy smířit. Utanapištimovi a jeho ženě coby zachráncům lidského rodu proto přičkne úradkem nesmrtelnost, která je činí podobné bohům. Jak v *Kacířských esejích o filosofii dějin* (obsahujících celkovou interpretaci Gilgamešova příběhu) objasňuje Jan Patočka: „Tak je od té doby potopa zde nejen jako ohrožení každého jednotlivce jeho smrtí, nýbrž celého pokolení lidského[.] [...] Je boží zřízení, aby toto zlo stálo nad lidstvem, ale rovněž tak, aby zlu bylo čeleno a aby se proti němu vedl boj, pokud je v lidských silách.“<sup>3</sup>

Vyprávění o potopě, tvořící samostatnou odbočku v závěru eposu, zásadním způsobem objasňuje příběh hlavního hrdiny a jeho přítele Enkidua. Gilgameš, bájný král Uruku, „učiněný z lidského a božského těla“ a pouze „ze dvou třetin“ božský, vybudoval město, jehož je pastýřem, ale současně v něm rozněcuje násilí. V odpověď na nářky obyvatel bohové stvoří Gilgamešova dvojence Enkidua, člověka zrozeného ve stepi, kde žil ve společenství divokých zvířat, a stále plně neoproštěného od živočišnosti. S ním se Gilgameš musí poměřit a po vzájemném souboji se stane jeho přítelem a druhem. Společně se pokusí porazit divokého a krutého Humbabu, jenž je ztělesněním zla, ale též chráněncem boha země Enlila. S pomocí bohyně slunce Šamaš nakonec Gilgameš nad Humbabou zvítězí. Trest bohů

<sup>2</sup> Viz kniha Genesis, 6.–9. kapitola.

<sup>3</sup> J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, in: *Péče o duši II* (Sebrané spisy 2), Praha 1999, str. 34.

však padne na Enkidua, který Gilgameše k boji povzbuzoval, a musí proto zemřít. Při oplakávání zesnulého přítele je Gilgameš jat strachem ze smrti a hrozí se, že bude muset podstoupit shodný úděl. Rozhodne se jít hledat nesmrtelnost. Na cestě se nejprve setká s šenkýřkou Siduri; její krčma leží na kraji města, v místě, odkud poutníci vyrážejí do ciziny. Siduri v rámci eposu vystupuje jako mluvčí dominantního dobového pojetí lidské existence: „Život, který hledáš, nenalezneš! Když bozi stvořili lidstvo, smrt dali lidstvu v úděl a život si ponechali v rukou. Ty, Gilgameši, žaludek si naplň, ve dne i v noci buď stále vesel! Denně pořádej slavnosti, tancuj a hraj si ve dne i v noci! Chod' v čistých šatech, hlavu měj umytou, v lázni se koupej! Na dítko zři, jež držíš na ruce, a manželka ať se raduje z tvého klína! Takové je lidské počínání.“<sup>4</sup> Jak oprávněně zdůrazňuje Patočka, není to hedonistická řeč: vytyčuje možnosti lidského života, jenž je začleněn do rámce ustanoveného bohy a dokáže poskytnout soukromé, časově omezené štěstí.<sup>5</sup> Gilgameš ale ve své pouti vytrvá a ta jej po plavbě přes moře zavede až k Utanapištimovi. Tohoto smrtelníka, jenž nalezl věčný život, se Gilgameš ptá, jakým způsobem získal místo ve shromáždění bohů. Utanapištim mu odvypráví příběh o potopě a poví mu o existenci rostliny, jež pomáhá zvítězit nad smrtí. Jakmile ale Gilgameš rostlinu objeví, obere jej o ni had, živočich, který má s každým svlečením kůže možnost zahájit nový životní cyklus. Mezi člověka a rostlinu či strom života vstupuje týž živočich jako v knize Genesis, symbol bezmeznosti a kruhové povahy času.<sup>6</sup> Mýtus končí evokací podsvětí,

<sup>4</sup> *Epos o Gilgamešovi*, přel. L. Matouš, Praha 1976, str. 79–80, překlad upraven dle: *Gilgamesh: Documents autour de la Bible*, usp. a přel. F. Malbran-Labat, Paris 1992, str. 59.

<sup>5</sup> *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 35.

<sup>6</sup> Had, podle knihy Genesis nejlživější ze zvířat, je za pokoušení Evy stížen Jahveho prokletím (Gn 3,14). Ambivalentní vyobrazení hada nacházíme také u Nietzscheho v *Tak pravil Zarathustra*. Na jednu stranu jde o nejmoudřejší zvíře, symbol věčného návratu a přítele orla, nejhrdějšího a nejvznešenějšího živočicha, který za letu také opisuje kruhy („Předmluva o nadčlověku a posledním člověku“). Oba společně pak jsou blízkými druhy Zarathustry coby „hlasatele věčného koloběhu“ (III, „Uzdravující se“). Současně ale had může být i symbolem toho, co je na myšlence věčného návratu nesmyslné a hrozivé, pokud se chápe jako neplodné opakování toho, co už bylo: pak je černým hadem nihilismu, u něhož hrozí, že zardousí mladého pastýře, jenž nad ním nakonec zvítězí smíchem, takto se

oné říše stínů, po níž bloudí Enkiduova duše – a Gilgameš se jí táže na úděl zesnulých.

Gilgamešova pouť byla marná: nakonec zjistil, že smrti není možné žádným trikem uniknout a i jemu, Gilgamešovi, je souzeno snášet osud přiřčený všem smrtelníkům, který každého jedince uvrhává do osamělého strachu ze smrti, neboť – jak opět případně podotýká Patočka – „při všem nářku nad Enkidu[em] myslí Gilgameš po celou dobu své paniky na sebe sama a zděšen je nad sebou“.<sup>7</sup> Přesto podle mýtu jímá hrdinu úzkost po smrti přítele – jako by se povědomí vlastní smrtelnosti mohlo ustavit jedině v rámci určitého společenství života, určitého bytí s druhými, jež tu je symbolizováno přátelstvím pojícím Gilgameše a Enkidua a jehož odezvu nalezneme v *Íliadě*, kde bude přátelství Achillea a Patrokla také poznamenáno smrtí a zoufalstvím. Neexistuje žádná přímá zkušenost smrti – o několik staletí později to zcela přesně vyjádřil Epikúros prohlášením z *Listu Menoikeovi*, že dokud jsme my, není smrt, a jakmile tu je smrt, již tu nejsme my, takže pro nás smrt vlastně nic není –, pouze zkušenost smrti druhého a (v tomto prvotním prožitku žalu) nastolení vztahu k sobě samému jakožto smrtelníkovi.

### 1. TRUCHLENÍ, POČÁTEK KULTURY

Tímto odhodláním nepodrobit se pasivně povaze věcí se bezpochyby vysvětluje význam, který z antropologického hlediska náleží pohřebním obřadům. Možná by bylo třeba člověka definovat spíše s ohledem na tyto vnější aktivity žalu a truchlení, nikoli na smrtelnické sebe-vědomí, jež cele setrvává v nitru. Právě v tomto totiž spočívá zcela nepopiratelný rozdíl člověka od zvířete: zatímco zvíře kolem mrtvoly příslušníka vlastního druhu nakonec vždy jednoduše přejde (i když u vyšších živočichů se podařilo pozorovat i projevy šoku a bolesti), jen člověk se od nejstarších dob snaží své mrtvé pohřbívat. Máme tak důvody k domněnce, že nástup lidskosti je vyznačen praktikováním pohřebních obřadů, nikoli užíváním nástrojů

---

pozvednův k odlišnému pochopení věčného návratu, totiž jakožto opakování otevřeného budoucímu okamžiku rozhodnutí (III, „O vidění a hádance“).

<sup>7</sup> *Kacířské eseje o filosofii dějin*, str. 36.

(jež lze pozorovat i v živočišné říši) ani objevem jazyka (který lze – přinejmenším pokud jde o rozvinutí určitého znakového kódu – najít u mnoha živočišných druhů). V různých dobách a u různých lidských skupin na sebe tyto obřady vzaly různé podoby. Vedle pochování do země, což je bezpochyby časově první a nejběžnější praktika, kterou se tělo vrací zemi, nacházíme od nejhlubšího dávnověku – například ve starém Egyptě – také ukládání do hrobu a mumifikaci s cílem zastavit tělesný rozklad a zachovat tělo v původní podobě, dále kremaci (opět od nejstarších dob používanou v Indii), při níž jde nejenom o eliminaci mrtvoly coby nebezpečného zdroje nákazy, ale také s obětní intencí o proměnu těla coby viditelné části jedince na ryzí nehmotný popel, a za třetí vystavení mrtvého, při kterém ovšem mrtvola není jednoduše ponechána napospas působení přírody, neboť v kulturách, které tuto praktiku přijaly za svou, je vždy také obemknuta komplexním rituálem.<sup>8</sup> Všechny uvedené praktiky, uvádějící do hry celý soubor obřadů, jež se mnohdy neomezují na den pohřbu a mohou trvat i velmi dlouho, vyznačují zrod kulturní sféry. Svědčí totiž o odhodlání nepodrobit se pasivně přirozenému řádu, onomu cyklu života a smrti, který vládne všemu živému.

Je pravda, že sama manipulace s tělem zesnulého se často považuje za nečistou práci a jedinci, kteří se jí věnují, jsou někdy vypovězeni ze společenství živých. Vztah k mrtvole, jež zaujímá střední a zneklidňující pozici mezi osobou a věcí, může vést ke zrodu obtížně únosných pocitů hrůzy a úzkosti. Cílem všech pohřebních obřadů je umožnit blízkým zesnulého i celému společenství, ke kterému náležel, nastolení nového vztahu, který již není zprostředkováván tělem. Pohřební ritus je de facto způsobem, jak se odchodu zesnulého – jedince dospěvšího ke konci existence – aktivně ujmout.<sup>9</sup> Zároveň je ale

---

<sup>8</sup> Nejznámější z těchto kultur je nepochybně kultura zoroastrovců, kteří své mrtvé ponechávají supům na vrcholech slavných „věží ticha“, míst, kam mají vyjma pověřených hrobníků všichni ostatní zapovězen přístup a která současně slouží jako kostnice. Viz F. Dastur, „Le corps livré aux vautours. Les rites funéraires dans le zoroastrisme“, in: *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, vyd. F. Lenoir a J.-P. de Tonnac, Paris 2004, str. 357–368.

<sup>9</sup> Francouzské slovo *défunt* (zesnulý) je odvozeno z latinského *defungor*, což znamená „vykonat“, „zhostit se úkolu“, „uhradit dluh“. *Defunctus* znamená toliko „být srovnán“, „skoncovat s“, a tedy „mrtev“.

potřeba dospět k nové modalitě vztahu k zemřelému coby člověku, který odešel na onen svět a nadále jest v jakémisi neurčitěm „jinde“. Truchlení jakožto projev bolesti se musí projevit navenek v celém souboru aktivit (jichž jsou starověké a moderní „plačky“ jen nejviditelnější formou) s cílem zkusit navázat se zemřelým – poté, co vzájemnou vazbu brutálně přervala smrt – nový, zcela niterný a „duchovní“ vztah. Posláním pohřebních obřadů je garantovat, že zemřelá bytost nezmizela naprosto a něco z ní přetrvává v paměti přeživších. Tato neviditelná přítomnost zemřelého vedla ke zrodu představy „ducha“. Slovo „duch“ – podobně jako latinské *spiritus* nebo řecké *psyche* – označuje „dech“, avšak v germánských jazycích příslušný výraz přesněji poukazuje k děsivě absentní přítomnosti ducha-fantóma (*ghost*, *Geist*), který dál straší živé.<sup>10</sup>

Dnes už se díky antropologickému výzkumu ví, že příslušníci archaických společností odmítají smrt považovat za naprosté zmizení a udržují s neviditelným světem mrtvých trvalé vztahy. Domněnka (ke které má sklony „osvícenský“ novověk), že vynález onoho světa je výhradně plodem institucionalizovaných náboženství, je tedy neopodstatněná. Pro křesťanství klíčová představa „zásvětí“ vůči pozemskému životu se stala – počínaje érou osvícenství a boje s pověrami, jež jsou pro ni typické – předmětem zásadních pochyb a někteří filosofové 19. století se následně stali mluvčími radikálního ateismu. Zvláště to platí o Marxovi, jenž, jak známo, v této víře spatřoval nejfundamentálnější formu lidského odcizení a odsoudil ji coby „opium lidu“,<sup>11</sup> a o Nietzsche, podle něhož je vynález „zá-světa“ (*Hinterwelten*), tvořeného oním světem, skrytým pramenem moderního nihilismu.<sup>12</sup> Nicméně pocit, že smrtí vše nekončí, zůstává velmi silný i u nevěřících, a je proto nutné pochopit, v čem tkví jeho nejhlubší motivace.

---

<sup>10</sup> Německé slovo *Geist* je odvozeno z kořene *gheis*, z něhož vychází také anglické *ghost* a jenž znamená tolik co „být podrážděný, rozružený, třást se hrůzou“. Odtud pramení význam ducha ve smyslu přeludu.

<sup>11</sup> Viz K. Marx, „Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva“, in: Karl Marx a Friedrich Engels, *O náboženství*, Praha 1957, str. 39.

<sup>12</sup> Viz F. Nietzsche, „O záhrobnících“ („Von den Hinterweltern“), *Tak pravil Zaratustra*, str. 40 n.

Účel všech pohřebních rituálů spočívá – jak už bylo zdůrazněno – ve snaze navázat se zesnulým výhradně duchovní spojení. Vědomě či nevědomky se tak vzdává hold tomu, co se na jedinci vymyká přiřčené omezené životní roli. A zdaleka se zde nejedná jen o iracionální víru ve svět duchů; jde o korelát zkušenosti, kterou může učinit každý, kdo se pokusí představit si vlastní smrt. Je zcela snadno možné představit si svět, v němž se nevyskytuje právě to empirické individuum, tvořené propletením mnoha faktických určení, kterým je konkrétní jedinec. Faktická určení, jako je pohlaví, etnická příslušnost, zvláštní tělesné rysy či datum a místo narození, všichni sdílíme s určitým počtem dalších lidí a pouze jejich zvláštním shromážděním v daném jedinci dotyčný získává skutečnou jedinečnost. Tím, co naopak – jak se zdá – odolává i smrti, je pole anonymního vědomí, kterým každý *také* jest a bez něhož by se nikdy nemohl vyjevit svět. Zmizením empirického já se odhaluje existence nepodmíněného „sebe“, jež není totožné s jedincem, který podléhá smrti, a ustavuje reálný základ víry v nesmrtelnost duše. Tak zní naučení *Upanišad*, jež přibližně v 6. století př. n. l. oslavují nečasovost átmanu, absolutního já, i (o dvě stě let později) učení Platónovo, který ve *Faidónu* sází na nesmrtelnost duše, ale také německé filosofie od Kanta po Fichta, která pod hlavičkou transcendentální apercepce postuluje „absolutní já“ coby nepodmíněný princip veškerého poznání, nebo Husserlovy fenomenologie, v níž empirické já, a jen to je smrtelné, stojí proti já transcendentálnímu, které se nemůže narodit ani zemřít.<sup>13</sup>

Ve všech společnostech je zcela nutné vyhradit prostor pro zesnulé, tak aby nadále určitým způsobem setrvali „se“ živými. Smuteční aktivity proto musíme chápat velice široce: neomezují se na pohřební obřady, ale zahrnují celé spektrum kulturních praktik, jejichž úkolem je ustavit kolektivní paměť. Člověk je totiž (ve shodě se slavnou Aristotelovou definicí) politickým živočichem pouze díky tomu, že žije ve společenství nejen se svými „současníky“, ale také a možná především s těmi, kdo ho v čase předcházeli: svým založením je *polis* ve-

<sup>13</sup> Viz E. Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii II*, přel. E. Kohák, M. Novák, A. Rettová, P. Urban a H. Janoušek, Praha 2006, str. 105 n.

psána do hlubin mytické minulosti, která každý politický čin opatřuje historickou tíží, z valné části překračující jedince, jenž daný čin vykonává. Lidský život jakožto život „s“ mrtvými: možná právě tím se lidská existence skutečně odlišuje od čistě živočišného žití, jak naznačuje často citovaný Hérakleitův zlomek, že „charakter je pro člověka jeho daimónem“<sup>14</sup> – přičemž víra Řeků v osobního daimóna, dohlížitelského génia, který každého člověka provází po celý život,<sup>15</sup> je pouze výrazem tohoto životního společenství s duchem předků, jenž tvoří základ fundamentálního fenoménu přenosu (*tradere*). Svazek, který spojuje generace navzájem, tedy není biologický, ale spíše duchovní, a tím, na čem vskutku záleží, nakonec není nesmrtelnost, ale přeludné přežívání v kolektivní paměti. Bytostnou charakteristikou lidského života je koexistence s jinými lidmi, a to nejenom současníky čili těmi, kdo sdílejí shodný životní výsek v čase, ale také a především těmi, kdo člověku předcházeli a kdo po něm budou následovat. Stíny zesnulých i ještě nenarozených jej neviditelně provázejí po celou dobu existence a toto virtuální společenství je skutečným základem všech kultur.<sup>16</sup>

Kultura vlastně existuje jedině tehdy, je-li zajištěna jistá vláda nad nezvratným plynutím času – což v sobě obnáší uplatnění celého množství technik, jejichž účelem je zmírnit palčivost nepřítomnosti, včetně nepřítomnosti nejvýsošnější, jíž je smrt: zmizení nikoli dočasné, ale absolutní a nenahraditelné. Proto lze v držení smutku za zesnulé – chápaném široce jako uchopení nepřítomnosti – vidět pramen kultury jako takové. Pokud je veškerá kultura v obecném smyslu kulturou smrti (míněn je genitiv subjektivní, jenž vyjadřuje, že smrt je „vykonavate-

---

<sup>14</sup> Hérakleitos, zl. B 119.

<sup>15</sup> Doklady pro tuto lidovou víru poskytují básníci (Pindaros, Theognis) a nalezneme ji také u Xenofóna (*Vzpomínky na Sókrata*, I, 1, 2–4, přel. V. Bahník, Praha 1972, str. 21–22) a Platóna (*Euthyfrón*, 3 b; *Alkibiadés*, 103 a, 105 d), když zmiňují Sókratova daimóna, onen vnitřní hlas, který mu odhaluje, kterých skutků se má ostříhat. V této zvláštní roli zasluhuje daimón nepochybně srovnání s nesmrtelnou božskou bytostí fravartí či fravašti, která má v náboženství starověké Persie úkol duchovního průvodce jednotlivé duše a stojí u zrodu křesťanské představy anděla strážného.

<sup>16</sup> K tématu viz F. Dastur, *Comment affronter la mort?*, Paris 2005, zvl. kap. „Reproduction et transmission“, str. 39–52.



lem“ souhrnu kulturních produktů), a zřetelně to dokládají jak pohřební obřady, tak písemné uchovávání živé promluvy, jak kult předků, tak mytologická vyprávění a literatura vůbec, je tomu tak proto, že oné radikální cézury, již představuje smrt, je nutné se ujmout, chopit se jí – a to znamená: přijmout ji a současně popřít. Pokud příslušníci archaických společností odmítají představu definitivního a naprostého zániku a věří, že mrtví dál vedou neviditelný život vedle nás, tkví důvod v tom, že viditelný vesmír – tedy souhrn těl všech živých – pro ně nikdy nepředstavoval celek skutečnosti a velmi záhy se prosadila představa duše čili víra v existenci oživujícího principu těla.

Došlo k tomu zvláště na počátku západní tradice, v archaicím Řecku. Bruno Snell v pracech věnovaných genezi evropského ducha prokázal,<sup>17</sup> že k označení živého těla Homér nepoužívá slovo *sóma* – to ještě v 9. století př. n. l. označuje výhradně mrtvé tělo, mrtvolu –, a nemá tedy žádný termín pro „tělo“, které se navíc v dané době chápe pouze jako složenina údů. Kde ovšem schází představa o těle jakožto celku, nemůže se vyskytovat ani představa duše jakožto vůči tělu protikladné. Jistě, u Homéra můžeme najít výraz *psyché*, jenž se následně stane označením pro duši, avšak toto slovo (odvozené od slovesa *psychein*, tedy dýchat, vydechovat) ještě označuje výhradně životní dech, který v okamžiku smrti uniká ústy. Označením pro dvojici tvořenou tělem a duší se výrazy *sóma* a *psyché* stanou až v 5. století. Prvním, kdo toto nové pojetí člověka coby složeného z těla a duše představí, je Hérakleitos. Podle Hérakleita je duši vlastní hloubka a má v sobě zvláštní sílu – což je u Homéra něco neznámého: veškerá síla u něj pochází od božstev. Když má člověk učinit rozhodnutí čili nalézt nový způsob počínání, Homér vždy nechává intervenovat božstvo. Lidé homérské doby ještě neměli žádné povědomí o tom, že v jejich nitru leží místo, odkud pramení jejich síly; ty naopak považovali za dar bohů. Člověk se u Homéra necítí zodpovědný za svá rozhodnutí – na zrod tohoto pocitu je nutno vyčkat do období velkých tragiků. Homér má za to, že lidské skutky i emoce jsou určovány božskými mocnostmi, jimž je člověk

---

<sup>17</sup> Viz B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen 1975, kap. „Die Auffassung des Menschen bei Homer“, str. 13–29.

vystaven a které ho mohou prostoupit – a stejně jako nezná jednotu duše, nezná ani jednotu těla, jež tak zůstává otevřeno vnějším vlivům. Až u Aristotela bude duše pojata jako středobod organismu a zdroj jeho pohybu. V archaickém Řecku výraz *psyché* označuje především duši člověka-smrtelníka, která přetrvává i po smrti jednotlivce – avšak za nezničitelnou a na těle nezávislou začne být považována až poté, co je do Řecka Pýthágorovým prostřednictvím uvedena indická teorie stěhování duší a jejich opakovaných reinkarnací.

Stopy víry v reinkarnaci nacházíme i u Platóna. Ústava končí mýtem o Érovi z Pamfýlie, pomocí něhož chce Platón předvést, že spravedlnost nachází skutečnou odměnu až v budoucím životě. Jde o příběh prodchnutý orientálními aluzemi: ve vyprávění vojáka, jenž je – považován za mrtvého – zanechán na bitevním poli, zázrakem se probudí k životu a vyličí svou cestu do zászvětí, při které zjistil, že duše putují z jednoho těla do druhého, se mísí prvky řecké (zmínka o třech Parkách, které dohlížejí na proces reinkarnace), indické (nauka o reinkarnaci) a íránské (představa volby daimóna, tedy ducha vládnoucího při následné reinkarnaci – přičemž za tuto volbu „nenese zodpovědnost“ bůh, jak velmi silně zdůrazňuje mazdaismus).<sup>18</sup> Mýtus o Érovi zjevuje skutečnosti o posmrtném životě – jako to činí mýty v dialogích *Gorgias*<sup>19</sup> a *Faidón*,<sup>20</sup> kdy první vysvětluje, kdo soudí duše po smrti, a druhý, jak vyhlížejí sídla přisouzená dobrým a zlým – a jistě jej lze oprávněně označit za „eschatologický“ (termín je odvozen z řeckého *eschatos*, což znamená „krajní, poslední“). Jelikož se ale opírá o myšlenkové schéma, které privilejuje symetrii narození a smrti a spatřu-

---

<sup>18</sup> Viz Platón, *Ústava*, 617 e. K pramenům tohoto mýtu, inspirovaného orfickými a orientálními tradicemi, nalezneme jen málo zajímavých komentářů. Pouze R. Baccou ve svém úvodu k *Ústavě* (v kompletu *Œuvres complètes*, sv. IV, Paris 1958, str. LXXVII) poznamenává, že jméno Er nacházíme i v knize Genesis (38,3), ale podle Klementa z Alexandrie byl nositelem tohoto jména Zoroaster, jak zní řecké jméno zakladatele mazdaismu Zarathuštry. Ve prospěch této hypotézy hovoří, že Ér, syn Armeniův, pochází z Pamfýlie, což je oblast v Malé Asii blízko Íránu, a Platón ho představuje jako „udatného“ muže (*alkimos*); to působí jako aluze na Artabana, zoroastrovského muže dobra, udatně bojujícího proti zlu.

<sup>19</sup> Viz Platón, *Gorgias*, 523 n.

<sup>20</sup> Viz Platón, *Faidón*, 107 c n.

je ve smrti regeneraci a předehtu k novému životnímu cyklu, stojí vlastně v protikladu vůči opravdu eschatologickým představám, v nichž se individuální pozemská existence chápe na způsob lineárního dění, zaměřeného k zásvětnímu absolutnu, z něhož není návratu.

## 2. OBJEV ESCHATOLOGIE

Cílem zůstává vtisknout určitý smysl onomu nemyslitelnému, čím smrt je. Odtud tendence vidět v ní cestu, přechod, a nikoli konečný bod – jak o tom v našem jazyce svědčí výraz „odešel“ (a odloučil se od nás) či „zesnul“ (tedy usnul). Představa posmrtného života na sebe nepochybně bere různé podoby podle toho, zda je chápána – jak tomu bylo ve starém Řecku – jako přeludné přežití, umenšená forma existence, nebo naopak jako znovuzrození a přechod k nové formě života, jak to hlásají teorie reinkarnace. Je ale též možné položit veškerý důraz na individuální existenci a smrti vtisknout význam radikální cézury mezi tímto a oním světem. Onen svět pak již není chmurným sídlem zesnulých, vylíčeným v *Odyseii* – kde sledujeme řeckého hrdinu Achillea, jak před Odysseem prohlašuje, že raději než králem v Hádě, říší stínů a světě zapomnění (slovo Hádés znamená Neviditelný a v řečtině je jménem smrti i boha mrtvých), by na tomto světě vedl prachbídný život pohůnka nebo chudého nádeníka<sup>21</sup> –, nýbrž říší probuzených, skutečně znovustvořených, kteří se těší z věčného života, příslibeného spravedlivým. Odtud čerpá eschatologie veškerý svůj smysl pro představu konce času a zmrtvýchvstání těl, představující zásadní rozchod s myšlenkou věčného návratu a věčného stěhování duší.

Etický objev temporality zaměřené vstříc poslednímu soudu (učiněný, jak jsme viděli, v mírně pozměněné formě již u Platóna), soudu, při kterém musí každý člověk vydat počet z minulých skutků, není plodem výhradně abrahamovských náboženství. Ačkoli se na to často zapomíná, poprvé se objevuje v zoroastrovské Persii, které – jak věděl ještě Ernest Renan<sup>22</sup> –

<sup>21</sup> *Odyseia*, zpěv XI.; cituje Platón v *Ústavě*, 516 d.

<sup>22</sup> Viz E. Renan, *Vie de Jésus* (1. vyd. 1863), Paris 1974, str. 118; srov. *Život Ježíšův* (zkrácená verze), Praha 1917, str. 24.

vděčíme za samu myšlenku nauky o spáse čili soteriologie (z řeckého *sótér*, „spasitel“). V mazdaovském monoteismu<sup>23</sup> (pojmenování je odvozeno od Ahury Mazdy, Pána-Mudrce a jediného boha, který je v zoroastrismu uznáván) nacházíme nejenom poukaz k příchodu spasitele a dobrodince Šaošjanta – ten je předobrazem Mesiáše, jehož se dovolávají starozákonní proroci, i novozákonního Krista, přičemž obě jména (tj. hebrejské *mašiach* i řecké *christos*) znamenají „pomazaný“ v referenci k pomazání jakožto svátosti králů –, ale také představu zmrtvýchvstání těl „ve slávě“, následně přejetou svatým Pavlem, a představu pekla a ráje, předpokládanou kosmickými dimenzemi odplaty, která se vztahuje ke skutkům vykonaným za života a k níž dojde při „Posledním soudu“, jenž se poté stane hlavním tématem poexilových apokalyptických prorocství.<sup>24</sup> Nejslavnější perskou výpůjčkou v textu Starého zákona je právě označení ráje (hebrejské *pardes* a posléze řecké *paradeisos* pochází z perského *pairi-daeza*, „ohrazený prostor, zahrada“) coby sídla přislíbeného spravedlivým. V mazdaismu ale nelze ráj plně ztotožňovat s boží říší: tu umožní až příchod Spasitele na konci času, v okamžiku proměny světa, jež nadchází společně s všeobecným zmrtvýchvstáním, a i Nový zákon ji označuje za znovuoživení všech věcí, *apokatastasis pantón*.<sup>25</sup>

Je důležité si uvědomit, že k uvedenému přechodu světa dochází rehabilitací tělesného stavu člověka, rehabilitací, o níž dojde i v raném křesťanství. Svatý Pavel – v rozporu s rozšířeným míněním – není nepřitelem těla; lze dokonce tvrdit, že vztah člověka k Bohu podle něj bytostně prochází tělem. Což neprohláší, že „tělo není pro smilnění, ale pro Pána, a Pán pro tělo“?<sup>26</sup> Rozlišením lidí žijících „podle masa“ či „podle hmoty“<sup>27</sup>

<sup>23</sup> K mazdaismu viz fundamentální spis Paula du Breuil *Zarathoustra et la transfiguration du monde*, Paris 1978.

<sup>24</sup> Nový tón, který biblické prorocké písemnictví přijímá v epoše charakterizované koncem babylónského vyhnanství a výnosem perského císaře Kýra, kterým se nařizuje znovuoživení jeruzalémského Chrámu (538 př. n. l.), je dobře vystižen řeckým výrazem *apokalypsis* čili „odhalení“, označujícím literární žánr, v němž má předpovídání budoucnosti převahu nad kazatelstvím a vize nad vyprávěním.

<sup>25</sup> Skutky apoštolů, 3,21.

<sup>26</sup> 1. list Korintským, 1,6; 1,13.

<sup>27</sup> Řečtina – podobně jako řada západních jazyků – rozlišuje mezi tělem jakožto členěnou soustavou údů (*sóma, corps, body* apod.) a tělesnou masou, „ma-

a těch, kdo žijí „podle ducha“, chce svatý Pavel pouze rozlišit dva způsoby, jak můžeme prožívat vlastní tělo.<sup>28</sup> Tělo se může podrobit vlastní „hmotě“, nebo „duchu“, může žít pro sebe, nebo žít pro Boha, být ovládáno dobrem, nebo zlem. Tím se otevírá možnost změny tělesného stavu, možnost toho, co svatý Pavel nazývá „tělo ve slávě“. Křesťanství se ale následně rozvíjí v rámci římské říše, pro niž je charakteristické souběžné rozvolnění mravů i šíření asketických nauk řeckého, stoického a gnostického původu. Jasně stanovisko k otázce tělesnosti církev zaujala až ve 4. století a určující je v tomto směru role svatého Augustina na počátku 5. století. Konvertita, který ke křesťanské víře dospěl po mládí oddaném rozkoši a po období oddanosti gnostickým a manichejským myšlenkám, svou ranou životní fází zavrhně a energicky začne hlásat souvislost mezi prvotním hříchem a lidskou tělesností. Jak je běžně známo, jeho dílo umožní propojit křesťanství s platonismem a jeho myšlenky se stanou oficiální naukou církve. Na jedné straně Augustin proti gnostikům se zápalen vyhledává lidství Ježíše Krista, který tak s člověkem jeho tělesnost sdílí, ale na druhé straně odsuzuje tělesné rozkoše s ještě větší přísností než svatý Pavel a zdůrazňuje jejich propojenost s prvotním hříchem. Vazba mezi prvotním hříchem a lidskou tělesností tak je v období od svatého Pavla po svatého Augustina stále znovu stvrzována a dokonce sílí. Pokud ale máme v plném rozsahu pochopit ambivalenci křesťanského pojetí vtěleného bytí, je nutno vzít v potaz i druhou základní složku křesťanství: nauku o zmrtvýchvstání těl.

Křesťanství shodně s judaismem převzalo z mazdaismu představu lineárního času, zaměřeného vstříc budoucnosti posledního soudu, při kterém bude každý muset vydat počet z minulých skutků. Pokud dlouhý běh lidských dějin vykazuje nějakou základní dělicí hranici, bude ji nutné klást sem, nikoli pouze (jak se obvykle děje) do období „řeckého zázraku“

---

sem“ (*sarx, chair, flesh* apod.), jemuž se také zpravidla přisuzují tělesné potřeby a tužby. V češtině se obojí obvykle překládá výrazem „tělo“, případně „tělesnost“. V daném kontextu však pro zdůraznění náležitých kontrastů volíme expresivnější převod. – Pozn. překl.

<sup>28</sup> List Římanům, 8,5–7.

a současného objevu filosofie a demokracie.<sup>29</sup> Vedle náboženské a teologické reformy, navozené zoroastrovstvím a vyjádřené nastolením absolutního monoteismu<sup>30</sup> a eliminací veškerých rituálů a obětí mimo zcela niterné rituální oběti myšlenek, slov a skutků přivedených ke svatosti, tu totiž dochází k převratné změně lidské existence, vyvolané odvržením cyklického pojetí navěky se obrozujícího času a vznikem eschatologie, jež se rozvíjí kolem motivu kosmické bitvy dobra a zla, bitvy, na níž se lidská bytost podílí vlastní svobodnou vůlí. Lze dokonce tvrdit, že až do Zarathuštry – jak si jasně uvědomoval i Nietzsche<sup>31</sup> – nevedla žádná jasná hranice mezi přirozeným pořádkem a morálním řádem. Člověk tu je totiž postaven před výzvu, aby se svými myšlenkami, slovy a skutky podílel na konečném vítězství dobra nad zlem. Celé lidské dějiny se zaměřují vsříc triumfálnímu konci času, jehož smysl tkví ve znovunastolení původně dobrého stvoření Ahury Mazdy a ve všeobecném zmrtvýchvstání. Zmrtvýchvstáním se tu však nemíní oživení hmotného těla, nýbrž především proměna hmotného v duchovní, skýtající přístup do nového světa, jenž není podroben zániku a smrti.

---

<sup>29</sup> Takové stanovisko zaujímá například Jan Patočka, jenž v *Kacířských esejích o filosofii dějin* hájí názor, že vše, co předchází zrození filosofie v Řecku, patří do prehistorie. Viz F. Dastur, „Réflexions sur la ‚phénoménologie de l’histoire‘ de Patočka“, in: *Studia Phaenomenologica, 7: Jan Patočka and the European Heritage*, 2007, str. 219–240.

<sup>30</sup> Oproti obecně rozšířenému mínění je nutno zdůraznit, že zoroastrismus rozhodně není dualistický (dualismus se v Persii prosadí až ve 3. století n. l. zásluhou Manese, proti němuž ostatně mazdaovci povedou tuhý boj), nýbrž jedná se o rigorózní monoteismus (srov. G. Dumézil, „La réforme zoroastrienne“, in: H. Massé, *La civilisation iranienne*, Paris: Payot 1952): Ahura Mazda stojí na počátku stvoření dvou duchů, z nichž jeden, jménem Ahriman, se (podobně jako biblický Satan) obrátí proti svému stvořiteli. I když je datace zoroastrovské „reformace“ problematická (komentátoři kladou Zarathuštrovu existenci do rozmezí od konce druhého tisíciletí po 6. století př. n. l.), zcela nepochybně se jedná o první koherentní monoteismus; v Izraeli se monoteismus – po henoteismu – prosadí až po exodu.

<sup>31</sup> Viz F. Nietzsche, *Ecce homo*, „Proč jsem osudem“, § 3, str. 150: „Zarathustra první viděl v boji dobra a zla vlastní hybnou páku běhu věcí; přetlumočení morálky do metafyzických pojmů, jako je síla, příčina, účel o sobě, je jeho dílem.“ K rozdílu mezi Nietzscheovým Zarathustrou a historickým Zarathustrou viz F. Dastur, „Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?“, in: *Nietzsche, Cahiers L’Herne*, vyd. M. Crépon, Paris 2000, str. 393–402.

Představa zmrtvýchvstání předpokládá, že smrtí určité bytosti nenastává její naprostý zánik a po tělesném životě bude následovat život jiný, věčný. Tato proměna či spiritualizace těla, které již nepozná smrt, se v judaismu transponuje v hmotné zmrtvýchvstání těl, jak je vyhláší proroci Ezechiel a Daniel činní v 6. století př. n. l.<sup>32</sup> Za Ježíšova působení v době mnohem pozdější věřily v tělesné zmrtvýchvstání rozmanité proudy judaismu, například farizeové i jejich oponenti saduceové. Ježíš naproti tomu v odpovědi saduceům, kteří se ho na zmrtvýchvstání ptají, vyhláší naprosto duchovní povahu tohoto dění: „Po vzkříšení se lidé nežení ani nev dávají, ale jsou jako nebeští andělé. A pokud jde o vzkříšení mrtvých, nečetli jste, co vám Bůh pravil: Já jsem Bůh Abrahamův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův? On přece není Bohem mrtvých, nýbrž živých.“<sup>33</sup> Ani jeho přímým žákům to však nezabrání doufat v Ježíšovo tělesné zmrtvýchvstání. Tezi hájenou v rabínské tradici převezme svatý Augustin, jenž odhodlaně hájí identitu zmrtvýchvstalého těla s pozemským, a svatý Tomáš Akvinský, jenž zajde až k tvrzení, že tělo zmrtvýchvstalého je sice tvořeno tímiž útroby, nicméně odívá se nadpřirozenými schopnostmi. Naproti tomu svatý Pavel je prvním křesťanským teologem, který v návaznosti na Ježíše vyhlásil plně duchovní ráz přežití: není přežitím hmotného těla, nýbrž těla duchovního a nezníitelného. Tvrdí dokonce, že „maso ani krev se nemohou stát dědici Božího království“, a vysvětluje, že se „zasévá tělo přirozené, vstává tělo duchovní. Je-li tělo přirozené, je i tělo duchovní. [...] První člověk je pozemský a z hlíny, druhý člověk je z nebe. [...] A jako jsme nesli podobu pozemského, tak ponese i podobu nebeského.“<sup>34</sup> Podle svatého Pavla je tělo ve slávě negací těla hmotného a budoucí život věčný je negací současného života tělesného.

Vidíme, že představa zmrtvýchvstání působí obtíže dokonce i uvnitř křesťanství, které jakoby váhá mezi materialistickou

---

<sup>32</sup> Viz Ezechiel, 37,12: „Hle, já otevřu vaše hroby a vyvedu vás z vašich hrobů, můj lide, a přivedu vás do izraelské země“ a Daniel, 12,2: „Mnozí z těch, kteří spí v prachu země, procitnou; jedni k životu věčnému, druzí k pohaně a věčné hrůze.“

<sup>33</sup> Evangelium podle Matouše, 22,30 n.

<sup>34</sup> 1. list Korintským, 15,50; 15,44; 15,47; 15,49.

a idealistickou verzí zmrtvýchvstání. Křesťanská eschatologie však obsahuje prvek, který ji radikálně odlišuje od eschatologie zoroastrovské i hebrejské<sup>35</sup> a v němž možná tkví právě to, co Chateaubriand i Nietzsche – byť každý v jiném smyslu – označili za „génia“ křesťanství,<sup>36</sup> totiž soustředění na Kristovu smrt v náboženství, které se přese všechnu problematickost přežití a nesmrtelnosti odvažuje vyhlásit smrt Boha (a stanovit tím jádro svého zakladatelského rituálu). Zdůrazňuje to i svatý Pavel: „Kdykoli tedy jíte tento chléb a pijete tento kalich, zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde.“<sup>37</sup> Až v křesťanství se objevuje myšlenka Boha vítězího nad smrtí a až v něm se také – v podobě Kristovy smrti – vyjevuje tragika lidské existence. V zahradě getsemanské Kristus zakouší osamocenosť a úzkost, která je údělem každého umírajícího.<sup>38</sup> Paradox ukřižovaného, jenž tolik zneklidňoval Nietzscheho, je paradoxem boha, který se vlastním skolem stává pánem nad smrtí a vstupem do těla se mu daří lidstvo vymanit z prvotního hříchu. V takto pojaté eschatologii se ocitáme před velmi působivým vzorcem bezpodmínečné afirmace života a ztroskotání smrti, vzorcem, jehož odezvu nacházíme v Kristových slovech, že Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův není Bůh mrtvých, ale Bůh živých, a v radě žákům, aby jej následovali a nechali mrtvé pochovávat své mrtvé.<sup>39</sup>

Až u svatého Pavla – „prvního křesťana“ a „vynálezce křesťanství“<sup>40</sup> – nacházíme (jak naléhavě zdůrazňuje mladý Heidegger v přednáškách ze zimního semestru 1920–1921, věnovaných fenomenologii náboženského života)<sup>41</sup> zcela nové pojetí eschatonu, Kristova druhého příchodu ve slávě, který

---

<sup>35</sup> Totéž tvrdí M. Heidegger v přednáškách ze zimního semestru 1920–1921, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe 60, Frankfurt a. M. 1995, str. 111 n.

<sup>36</sup> V myšlence Boha, který se sám obětuje, aby splatil lidské dluhy, spatřuje Nietzsche „geniální tah křesťanství“ (*Genealogie morálky*, Druhé pojednání, § 21, str. 71).

<sup>37</sup> 1. list Korintským, 11,26. Viz též velmi pozoruhodnou analýzu křesťanství, již předkládá Roger Mehl, *Le vieillissement et la mort*, Paris 1956, str. 72 n.

<sup>38</sup> Viz Evangelium podle Matouše, 26,36–46; Evangelium podle Marka, 14,32–40.

<sup>39</sup> Evangelium podle Matouše, 22,32; 8,22.

<sup>40</sup> F. Nietzsche, *Ranní červánky*, § 68, přel. V. Koubová, Praha 2004, str. 48.

<sup>41</sup> Viz M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, str. 106 n.



již nemůže mít význam budoucí události, na niž nutno čekat, ale naopak se jedná o cosi naléhavého, co je neustále přítomno duchu těch, kdo již nyní vědí a jsou probuzeni: „Není potřeba, bratří, psát vám o dobách (*chronoi*) a hodinách (*kairoi*). Sami přece dobře víte, že den Páně přijde, jako přichází zloděj v noci. Až budou říkat ‚je pokoj, nic nehrozí‘, tu je náhle přepadne zhouba [...]. Vy však, bratří, nejste ve tmě, aby vás ten den mohl překvapit jako zloděj. [...] Nepatříme noci ani temnotě. Nespěme tedy jako ostatní, nýbrž bděme a budme střízliví.“<sup>42</sup> Zaujmout autentický vztah k parúsi, druhému příchodu Krista v přítomnosti, který zjevuje konec času,<sup>43</sup> v onom specificky eschatologickém smyslu, který na sebe *parúsia* bere u svatého Pavla, tj. získat autentický vztah k bezprostředně naléhavé přítomnosti Dne Páně, znamená být bdělý, a tato bdělost spočívá nikoli na snaze o zajištěné bezpečí, ale naopak na vědomí absolutní nejistoty chvíle, kdy *parúsia* přijde. Jak zdůrazňuje Heidegger, význam eschatologie coby očekávání budoucí události se v Pavlově eschatologii proměnil ve vztah naplňujícího konání s Bohem (*ein Vollzugszusammenhang mit Gott*),<sup>44</sup> přičemž bezprostřední naléhavost parúsie poukazuje k faktičnosti a nejistotě jakožto bytostné modalitě života. Otázka „kdy?“ – jež měla vrcholný význam v náboženství, které objevilo lineární pojetí času i eschatologickou ideu konce světa, tedy v náboženství staré Persie, hlásaném Zarathuštou, a následně ji přejala židovské náboženství v éře proroků – se proměnila v otázku „jak žít?“, v otázku po probuzení a bdělosti. Nepoukazuje k objektivnímu času, času světa, nýbrž k nabytému vědomí autentického vztahu k nám samým jakožto časovosti, k vědomí, jímž se křesťan stává tím, čím již „ve skutečnosti“ je. Na původní křesťanské zkušenosti Heideggera nezajímá to, že je vírou v ten či onen zjevený obsah, nýbrž to, že je zkušeností života v jeho fakticitě, tedy zkušeností života, který vůči sobě nezaujímá teoretický odstup, nýbrž rozumí si tak, že setrvává uvnitř vlastního naplňujícího vykonávání. Jelikož se o existenci nesnaží podat „objektivní“ představu, získanou pomocí

<sup>42</sup> 1. list Tesalonickým, 5,1–6.

<sup>43</sup> Odvozeno z řeckého slova *parúsia* s významem „přítomnost“; svatý Pavel výrazu užívá k označení Kristova druhého příchodu.

<sup>44</sup> *Phänomenologie des religiösen Lebens*, str. 114.

chronologických mezníků a propočitatelných obsahů, zůstává vydána neurčitosti budoucího a neopanovatelné povaze času, a pouze odtud může Bůh získat význam. Prostředím, v němž se pohybuje, není *chronos* čili čas uvažovaný ve svém celku, nýbrž *kairos*, příznivá chvíle. Důraz se neklade na budoucnost – jak zní pojmenování pro to, co má nadejít, v lineárním pojetí času, jež tvoří základ eschatologických představ –, nýbrž na to, co má v *Bytí a času* ustavit autentickou přítomnost: na okamžik rozhodnutí. Kairologické charakteristiky vystihují život v jeho fakticitě právě díky tomu, že vymezují vztah, jenž život zaujímá k času: vztah naplňujícího vykonávání.<sup>45</sup> Tento vztah neobjektivovatelného vykonávání vůči času nazývá Heidegger v *Bytí a času* (s využitím termínu, který předtím Dilthey převzal od hraběte Paula Yorcka von Wartenburg) slovem „dějinnost“. Křesťanství je pro mladého Heideggera právě a jen zkušeností konečné časovosti, opřenou o jisté vědomí neustálé, bytostné a nutné nejistoty ohledně okamžiku smrti.

Každý křesťan proto stojí před výzvou pomýšlet na smrt. Toto zamyšlení nad smrtí, *meditatio mortis*, bude dokonce tvořit samo jádro zbožnosti a oddanosti, jakmile se začnou utvářet mnišské řády se svou naukou o „pohrdání světem“.<sup>46</sup> Z křesťanské perspektivy existuje opravdové umění umírat, které je třeba umírajícímu vštípit a naléhavě ho pobídnout, aby se modlil za spásu vlastní duše a odolal svodům zoufalství. Tím, co je v nespočetných exemplářích zpodobněno na krucifixech a pietách, rozesetých po celém křesťanském světě, jsou přece muka lidské agónie. Spektákl Kristova utrpení, který má křesťan neustále před očima, mu vytrvale poroučí nespouštět z paměti, že samo jádro jeho bytí tvoří smrt – takže žít křesťansky znamená totéž co žít ve stálé blízkosti smrti. Pro křesťanství však je smrt pouhým přechodem a po hrůzách utrpení následuje radost zmrtvýchvstání. De facto křesťanství stejně energicky vyhledává Kristovu smrt i zmrtvýchvstání, a i když napíná cézuru smrti k nejvyšší intenzitě a mezi starým a novým člověkem nevytyčuje trvalost a návaznost téže substance, nýbrž opravdové

<sup>45</sup> Viz M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, str. 137.

<sup>46</sup> U zrodu této nauky opět stojí svatý Pavel, když v 1. listu Korintským (3,19) hlásá, že „moudrost světa“ je v Božích očích bláznovstvím a výrazem „svět“ charakterizuje lidskou upadlost.

znovustvoření Božím aktem zmrtvýchvstání, faktem zůstává, že lidský stav smrtelnosti je v osobě zmrtvýchvstalého Krista – což je zase jen způsob, jak stvrdit možnost přežití – jaksi „vyvýšen“. Křesťanský Bůh – bůh, „jenž mrtvé nechává žít“, smrtelníky vybízí „doufat vzdor vši naději“,<sup>47</sup> a vydav se smrti, dospívá k životu a radosti – je nepochybně nejlépe představen v románovém díle bezvýhradného katolíka Georgese Bernanose, jehož hrdinové porážejí smrt přesně v tu chvíli, kdy se jich zmocňuje. Tak tomu je u Blanche de la Force z *Dialogu karmelitek*, která se poté, co se po celý život děsila smrti, ubírá na popraviště bez strachu a s písní na rtech, i u faráře d'Ambricourta z *Deníku venkovského faráře*, jehož poslední větou je (vposledku velmi nietzscheánská) afirmace, shrnutí celého Bernanosova díla, v němž jeden z nejčernějších románů nese název *Radost: „Všechno je milost.“*

Celá tragika lidské situace, symbolizovaná smrtí ukřižovaného Božího syna, jehož otec opustil, tak je zároveň ospravedlněna i překonána. Jak dobře říká svatý Pavel, „mrtví budou vzkříšeni k nepomíjitelnosti“ a „smrtelné obleče nesmrtelnost“, protože „smrt je pohlcena vítězstvím“ a nastává chvíle ke zvolání: „Kde je, smrti, tvé vítězství? Kde je, smrti, tvá zbraň?“<sup>48</sup> Pro křesťana smrt pozbyla jedu a všechna makabrózní fascinace, která je trvalým rysem křesťanství, může dostat volný průchod jen proto, že smrt je vždy již poražena. Přijetí smrti tu má dialektickou podobu uznání, jež je současně popřením. Obraz skutečného přijetí smrtelnosti proto musíme hledat jinde.

### 3. TRAGÉDIE A SMRTELNOST

Chceme-li najít autentické zobrazení bytostné smrtelnosti člověka, musíme se obrátit k efemérní umělecké formě: k řecké tragédii. Mladý Nietzsche spatřoval v „truchlohře“ – německý výraz pro tragédii zní *Trauerspiel* – spojenecký svazek mezi vědomím hrůznosti lidské existence vydané smrti a snem o olympském světě obývaném bohy. Nietzscheův Řek je člověk vrcholně vnímavý k absurditě existence, jenž „řezavým pohle-

<sup>47</sup> Sv. Pavel, list Římanům, 4,18.

<sup>48</sup> Sv. Pavel, 1. list Korintským, 15,52–55.

dem proniknul hroznou ničivostí tak zvané světové historie i ukrutností přírody“ a nenachází už žádnou útěchu ani v myšlence „světa po smrti“, ani v projasněném vzhledu bohů, ale výhradně v umělecké lži, která ho jediná dokáže zachránit,<sup>49</sup> jelikož „celý básníkův koncept je právě světelným obrazem, který nám popřává hojivá příroda po našem pohledu do propasti“.<sup>50</sup> Lidská moudrost – strašlivá moudrost Silénova<sup>51</sup> – aneb poznání vlastní smrtelnosti je zdrojem oné obłudnosti člověka, jenž se staví proti přirozenosti, pronikne jejím tajemstvím (jak ukazuje Oidipova odpověď Sfinze) a je za to ztrestán neúprosnými úradky osudu. Protipřirozenost lidské existence tkví právě v tom, že nejde o absolutně žitý život, nýbrž o život, jenž v sobě zahrnuje vztah ke světu mrtvých.

Svět zobrazovaný řeckou tragédií je ještě v jisté míře archaický svět, viditelný i neviditelný, obývaný živými i mrtvými, kteří i po smrti zůstávají přítomni. Na příkladu Sofoklovy Antigony a urputnosti, s níž je i za cenu vlastního života odhodlána pohřbít bratra, vidíme, jak důležité je vtisknout smrti smysl pozvednutím konkrétní zesnulé bytosti k obecnosti a její proměnou v daimóna, ducha. Smrt tu je totiž – jak v interpretaci zmíněné tragédie, podané ve *Fenomenologii ducha*, zdůrazňuje Hegel<sup>52</sup> – počátkem onoho žití ducha, jež tvoří podstatu rodu a jeho kontinuity. Tragický konflikt získává smysl střetu mezi rodovým právem a státním zájmem, etickým a politickým uspořádáním. Antigóné je ztělesněním řádu odlišného od toho, jenž spočívá na násilí a válce a řídí vývoj společností. „Jsem učiněna ke sdílení lásky, ne nenávisti,“ vkládá Antigóné do úst Sofoklés (verš 523). Antigóné se dovolává kosmického řádu (božích zákonů), jenž stojí nad politickými zákony. Je proto v její moci spojit zemi s nebem, nechat vyjít najevo boží

---

<sup>49</sup> F. Nietzsche, *Zrození tragédie z ducha hudby*, přel. O. Fischer, 2. vyd., Praha 1993, § 7, str. 28–29 (upr. překlad).

<sup>50</sup> Tamt., § 9, str. 84 (upr. překlad).

<sup>51</sup> Tamt., § 3, str. 18. Podle Nietzscheho je řecká lidová moudrost zachycena v odpovědi, kterou dal Dionýsův druh, mudrc Silénos, na otázku krále Midase, která věc je nejlepší na světě (str. 41, upr. překlad): „Co je ze všeho nejlepší, je pro tebe nadobro nedostupné: nejlepší je nebyť zrozen, *nebyť, ničím* nebyť. Druhé nejlepší pak pro tebe je – abys brzo umřel.“

<sup>52</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Praha 1960, kap. 6: Duch, odd. A: Pravdivý duch, mravnost, str. 290 n.

příkazy a pomoci s jejich převedením do praktického života. Tuto roli zprostředkovatele mezi zemí a nebem, připadnuvší ženě, zdůrazňuje Hegel ve *Fenomenologii ducha*, když v *Antigoně* vidí bytost ztělesňující onu schopnost a moc vnitřního podvrácení politického řádu, jež je vlastní etičnu. Podle Hege-la proto tragický hrdina není omezen na čistě lidskou sféru, nýbrž vlastní smrtí zjevuje triumf řádu vyššího, než je ten, který vládne v *polis*. Konkrétní jednotlivec sice za života náleží obci, neboť pouze v ní nachází své reálné a podstatné bytí, ale nahodilost smrti ho vydává říši přírody – a je úkolem rodiny či rodu (reprezentanta onoho božského zákona, jehož se proti Kreontovi dovolává Antigoné) navrátit mrtvému duchovní pravdu tím, že mu zajistí pohřeb, vytrhne tak smrt z přírodní sféry a vezme ji na sebe. Proto pro antického člověka není nic tak hrozného jako přijít o nejvyšší poctu, danou pohřbem – neboť tím, čeho se zde skutečně bojí, není smrt, ale mrtvý nepostoupivší k procesu vzpomínajícího zniternění, jenž je zajišťován smutkem coby svrchovanou ochranou před mocí, kterou mají mrtví nad živými, a nadále bloudící po světě se zneklidňující podivností revenanta, jenž se ocitá současně mimo pole smrti i života a je svědomím přežívajících.

Přímo v *Antigoně*, ve slavném chórovém zpěvu (verš 333 nn.), jenž oslavuje člověka vybaveného důvtipem a technickou obratností coby děs a div – řecký termín *deinon*, jehož tu je použito, slučuje oba protikladné významy –, však Sofoklés uznává, že pouze na smrt člověk nedokázal najít žádný lék, ač se mu přitom podařilo vymyslet obranu i proti těm nejodolnějším chorobám. A pochopením, že na smrt není lék, lidským údělem je smrtelnost a člověk se radikálně liší od nesmrtelných (kteří neznají zrození ani smrt, a právě proto svou přítomností neobývají svět smrtelníků), také Sofoklova tragédie připravuje vznik filosofie.

Jak dobře pochopil Hölderlin (básník, jenž se zřekl snahy napsat moderní tragédii a dal si za úkol prostě jen přeložit *Antigonu* a *Krále Oidipa*), Sofoklés v sobě má oproti Aischylovi i Eurípidoovi cosi bytostněji „tragického“. Aischylovi hrdinové jsou figurami deklarované nemírnosti, *hybris*, a meze, jež od- dělují lidské a božské, překračují navzdory božím varování a s plným vědomím. Aischylův Prométheus je titán, který se

postaví na stranu smrtelníků a přijme za to trest. Vědomě popře hranici mezi lidským a božským, počíná si zpupně a nemírně, čímž projevuje *hybris*, a musí být proto donucen respektovat daný úděl, onu *moira*, jež je současně světovou válkou (*polemos*), o které Hérakleitos výstižně říká, že z jedněch činí bohy a z druhých smrtelníky.<sup>53</sup> Ve *Sputaném Prométheovi* jde tedy o boj mezi bohy, boj Prométhea s Diem. Nerozum „předem rozvažujícího“ Prométhea – řecké slovo *métis*<sup>54</sup> označuje moudrost, schopnost reflexivní úvahy<sup>55</sup> – spočívá v tom, že povstal proti vládci bohů ve snaze přispěchat na pomoc „efemérním“ bytostem, „tvorím jediného dne“, jak u Aischyla zní pojmenování smrtelníků. Je tragickým hrdinou, protože se postavil na stranu smrtelníků, a ač sám nesmrtelný, obrátil se proti sobě rovným. Aischylův svět je ještě světem vzájemného střetu božstev, střetu, v němž smrtelníci vlastně jen skýtají záminku, ale nejsou tím, oč skutečně jde. O Aischylových hrdinech lze tvrdit, že se i přes varování dané bohy vědomě obracejí proti nim a překračují hranici mezi lidským a božským; svůj čin musí odpykat, aby byl možný návrat ke starobylému pořádku. Eurípídés, který už ono povědomí osudu a božského, které ještě panovalo v Aischylově světě, začal ztrácet, pak neváhá nechat na dramatické scéně vystoupit sama božstva a očekává od nich – v tom tkví úkol proslulého *deus ex machina* –, že vnějškově a uměle smíří mezilidské spory vyhlížející nepřekonatelně. U Sofokla, přímého současníka počínajícího úpadku řecké obce, se v tragédii jeví problematicky samotná hranice mezi lidským a božským. Karlu Reinhardtovi vděčíme za předvedení, že Sofoklovo tragično poukazuje k „hádance dané hranicí mezi člověkem a bohem“.<sup>56</sup> Sofoklés se tak zdá být modernímu člověku bližší než Aischylos: jeho tragika je tragikou nepřítomnosti a odloučenosti bohů, kteří už smrtelníkům nepřispěchá- vají na pomoc a neselávají jim znamení. Sofoklovským hrdinou

<sup>53</sup> Hérakleitos, zl. B 53.

<sup>54</sup> Výraz *métis* není přímo etymologickým kořenem jména *Prométheus*, měl ale možná na vznik jména vliv skrze analogii (viz Chantrainův etymologický slovník, heslo προμηθής) a je s Prométheem spojován u Hésioda (*Zrození bohů*, verše 510–511: Προμηθεα / ποικίλον αιολόμητιν; verš 546: Προμηθεύς ἀγκυλομήτης). – Pozn. překl.

<sup>55</sup> Potažmo chytrost. – Pozn. překl.

<sup>56</sup> Viz K. Reinhardt, *Sophokles*, 2. vyd., Frankfurt a. M. 1941, str. 11.

*par excellence* je v tomto ohledu Oidipús, který překročí lidské meze, aniž by sám věděl, že se ubírá k záhubě. Nezná skutečné meze přiřčeného osudu, své *moira*, a posel osudu Teiresiás k němu promlouvá jako orákulum, v hádankách. Proto je tak výrazným ztělesněním filosofické touhy: touží zjistit, v čem záleží lidské bytí a kde leží hranice mezi lidským a božským – a sama tato hranice je tématem tragédie. Předmětem tázání je v Sofoklových tragédiích situace smrtelného člověka, „orámovaná a obtažená liniemi jeho smrtelnosti na pozadí božství“.<sup>57</sup>

Do tohoto kontextu se vřazuje i interpretace tragédie, již podává mladý Schelling v *Dopisech o dogmatismu a kriticismu*. Tragédii zde definuje jako zpodobnění střetu mezi člověkem a osudem, lidským pořádkem a ne-lidským (ať přirozeným či božským) uspořádáním. Východiskem Schellingovy interpretace je pronikavé pochopení, co že to vlastně tragédie staví na scénu: lidskou situaci, která je ze všech svých hledisek konečná a není tvořena pouze společným bytím lidí a sférou jejich činnosti, ale i jejich vztahem k tomu, co stojí mimo lidskou oblast. V posledním *Dopisu* – text pochází z roku 1795 – se Schelling snaží ukázat, že řecká tragédie byla vzdáním holdu lidské svobodě. „Byla to *velkolepá* myšlenka,“ vysvětluje Schelling, „dobrovolně nést trest za *nevyhnutelný* zločin, takto ztrátou vlastní svobody právě tuto svobodu prokázat, a hynout s deklarací svobodné vůle.“<sup>58</sup> Tragický hrdina podle Schellinga není ochoten smířit se s tím, že by v některých svých skutcích měl vidět pouhý dopad osudu, a rozhoduje se přijmout zodpovědnost za vše, co učinil, dokonce i – jako Oidipús – za to, co neučinil vědomě, neboť to pro něj je jediná možnost, jak si zjednat přístup k rovině absolutní svobody a ztotožnit se s osudem. Sám fakt, vysvětluje Schelling, „že zločinec, který přece pouze podlehl mocenské převaze osudu, byl navíc *potrestán*, byl uznáním lidské svobody, byla to *náležitá pocta* svobodě. Řecká tragédie vzdávala lidské svobodě poctu tím, že své hrdiny nechávala *zápasit* s mocenskou přesilou osudu.“<sup>59</sup> Toho však je hrdina schopen jedině ve smrti, a absolutní svobodu tak získává přes-

<sup>57</sup> Tamt., str. 10.

<sup>58</sup> Viz F. W. J. Schelling, *Dopisy o dogmatismu a kriticismu*, in: *Výbor z díla – Rané spisy*, přel. M. Petříček a J. Patočka, Praha 1990, str. 96 (upr. překlad).

<sup>59</sup> Tamt., str. 96 (upr. překlad).

ně v okamžiku, kdy ji ztrácí. Je současně vítězem i poraženým: ztotožňuje se s osudem, ale musí kvůli tomu přijít o život, obětovat svou konečnou individualitu. Odtud Schelling vyvozuje, že „žádný národ nebyl charakteru lidskosti věren tak jako Řekové“.<sup>60</sup> Setkáváme se tu s „dialektickým“ pojetím tragédie, podle něhož „kdo prohrává, vyhrává“, neboť dialektiku lze oprávněně považovat za umění, jak proměnit negativum v pozitivum nebo převrátit ztrátu v zisk.

Vůbec nejpronikavější interpretaci konečné, a proto tragické situace člověka nalezneme u Schellingova a Hegelova současníka a přítele, básníka a filosofa Hölderlina.<sup>61</sup> Hölderlin se zpočátku – stejně jako později Nietzsche – pokoušel sám napsat tragédii: jejím hrdinou měl být presokratik Empedoklés, o němž se vypráví, že se vrhl do Etny, a takto (řeceno slovy Hölderlinova současníka Novalise) uskutečnil „pravý filosofický akt“,<sup>62</sup> sebevraždu, neboť jedině člověk je schopen sám sobě dát smrt, totiž v tom smyslu, že se jí na rozdíl od zvířete může ujmout, učinit, aby „byla“. V Hölderlinových očích je Empedoklés charakterizován touhou uniknout času a nadějí na splnutí s celkem. Ztělesňuje tak ducha netrpělivosti, oné nemírnosti, která člověka pudí překročit náležitě meze lidské existence. Práce na tragédii však prošla třemi nedokončenými verzemi a nakonec se jí Hölderlin definitivně zřekl. Pochopil, že řecká tragédie, která uváděla na scénu hrdinovu *hybris* čili ambici na bezprostřední splnutí s celkem už nevyhovuje moderní době, jíž odpovídá zcela jiný druh tragična. Odhodlává se proto přeložit do němčiny a doprovodit poznámkami Sofoklovy tragédie. Činí tak s cílem ukázat, že tragično v moderním smyslu může spočívat jedině v novém a hlubokém porozumění řecké, jediné opravdové tragice. V *Poznámkách k Sofoklovi* vysvětluje, že moderní člověk oproti Řekovi nemá vztah k osudu, k *moira*, protože se rodí osamělý, odloučený, striktně individuální a uzavřený ve vlastní niternosti, zatímco řecký člověk je naopak od narození všemu otevřen. Moderní člověk ztratil povědomí o osudu, o životním losu, a má tak blízko k někte-

---

<sup>60</sup> Tamt. (upr. překlad).

<sup>61</sup> K tématu viz F. Dastur, „Tragédie et modernité“, in: *Hölderlin. Le retournement natal*, La Versanne 1997, str. 23–96.

<sup>62</sup> Novalis, *Zázračná hra světa*, str. 143.



rým Sofoklovým hrdinům, především k Oidipovi, o kterém Sofoklés praví, že pobývá v „údeluprostém“, v *dysmoron*. Při čtení Sofokla si Hölderlin uvědomuje, že skutečná tragédie vzniká, jedině když se Bůh vzdálí, aspirace na celistvost už nemá žádný předmět a člověku zbývá jen držet smutek za božské – jak to ostatně doslova vyjadřuje výraz „truchlohra“ (*Trauerspiel*), německé označení pro tragédii: je to truchlivá hra, respektive podívaná na truchlení a smutek.

Hölderlin nám dovoluje pochopit, že pro tragického hrdinu není nezbytné skutečně zemřít (jako zemřou Empedoklés a Antigóné), a takto odhalit moc osudu, nýbrž musí zažít snášet jinou smrt: smrt nikoli tělesnou, ale duchovní, jako tomu je u Oidipa. Hölderlin přesně pochopil, že snášení konečnosti, odloučenosti od celku a od božského nakonec skýtá pronikavější zkušenost o božském než touha bezprostředně s božským splynout ve smrti. Proto má za to, že nás Oidipús učí převrátit aspiraci na celistvost v její opak – vytrvalé snášení konečnosti. V tomto smyslu Hölderlin tvrdí v *Poznámkách k Antigóně*, že je nutno, „navzdory věčné tendenci, obrátit *spění z tohoto světa do jiného ve spění z jiného světa v tento*“.<sup>63</sup> Člověku – zvláště modernímu člověku, jehož předobrazem v řeckém světě Oidipús je – tak připadá úkol snášet vlastní konečnost, který ho nutně přiměje odvrátit se od nadsmyslového světa a všechny své snahy zasvětit pobývání na této zemi.

Četba řeckých tragédií, zvláště Sofoklových, a četba jimi podnícených filosofických komentářů nám odhalila, že lidské jednání staví otazník nad příslušnost člověka k prosté přírodě. Se Schellingem jsme viděli, že velikost tragického hrdiny pochází z marného poměřování se s osudem, neochvějným přirozeným pořádkem; u Hölderlina zase jasně vyšlo najevo, že lidské jednání samo o sobě – byť negativně – svědčí o tom, že nemůže získat absolutní platnost. Především nám ale Hölderlin umožnil postřehnout, že člověka je možné smířit s jeho konečností. Týž motiv o něco později zaznívá i v Nietzscheově *amor fati*. Milovat osud, milovat konečnost, nesnažit se je překonat a nevzpírat se jim: tak zní poučení, které mohou moderní lidé načerpat od lidí starověku. Není v tom ovšem – ač to

<sup>63</sup> F. Hölderlin, „Poznámky k Antigóně“, in: *Texty k teorii básnictví*, str. 148-149.

ještě nechápeme – žádná rezignace, žádné ochromení člověka, odvržení jeho nejhlubších aspirací. V takovémto pochopení spatřoval Hölderlin onen „kategorický obrat“,<sup>64</sup> který netkví v dialektickém převrácení negativa v pozitivum, ale naopak v tom, že ve vlastních mezích nalezneme skutečné zdroje autentické existence. Takto by se nám snad mohlo odkrýt (jako se to podařilo Oidipovi na Kolónu), že strach ze smrti není neslučitelný s ryzí radostí z existence. Výslovně to říká dvojverší nazvané „Sofoklés“, které Hölderlin napsal několik let před *Poznámkami*:

Mnozí to zkoušeli marně, nejvíce radostně radostně říci:  
ale zde na mne hovoří přece, promlouvajíc ke mně v žalu.<sup>65</sup>

Skutečná tragédie – scénérie truchlivého smutku – vystává jen tam, odkud se bůh stáhl, jako tomu je u Sofokla. V *Králi Oidipovi* a *Antigoně* Sofoklés představuje vztah člověka k tomu, co Hölderlin nazývá „kategorický odvrát“ (*kategorische Umkehr*)<sup>66</sup> boha, jeho ústup do enigmatického zászvětí. Oidipús je *atheos* – tak to říká verš číslo 661 –, čímž se ovšem rozhodně nemíní „ateista“ v moderním smyslu slova; spíše se tím označuje člověk opuštěný bohem, člověk, od něhož se bůh odvrací a ani se jej neobtěžuje ztrestat, když je jeho zločin odhalen. To neznamená, že by byl Oidipús polapen neúprosným osudem: jak přesvědčivě ukazuje Reinhardt, *Král Oidipús* není tím, za co byl dlouho považován, tedy výsostnou tragédií lidského osudu – neboť osud bude pochopen jako determinace až u stoiků –, nýbrž výsostnou „tragédií lidského jevení“ (*die Tragödie der menschlichen Scheins*),<sup>67</sup> onoho jevení, jemuž nakonec musí odpovídat bytí. V Oidipově závěrečném gestu vypíchnutí očí nemáme vidět odpykání trestu, nýbrž odhodlání konečně se stát tím, čím jest, a vyrovnat jevení s bytím.<sup>68</sup> Oidipús se musí ujmout vlastního potrestání a odsoudit se k dlouhému bloudě-

---

<sup>64</sup> *Texty k teorii básnictví*, str. 145 a 147.

<sup>65</sup> F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Kritische Textausgabe, Band 6: *Elegien und Epigramme*, Darmstadt 1979, str. 79.

<sup>66</sup> Hölderlin, „Poznámky k Oidipovi“, in: *Texty k teorii básnictví*, str. 145.

<sup>67</sup> *Sophokles*, str. 108.

<sup>68</sup> *Tamt.*, str. 136.

ní, které Sofoklés zachycuje v *Oidipovi na Kolónu*. Tam Oidipús přiznává, že ho trýzeň naučila rezignaci, v řečtině vyjadřované slovesem *stergein* (verš 7), současně označujícím souhlas i lpění na onom druhém životě, jímž je žitá smrt.<sup>69</sup> V závěru pozdní básně „V rozmilé modři“, napsané v rozmezí let 1806–1810, Hölderlin o Laiovu synovi napíše: „Život je smrt a smrt je také život.“<sup>70</sup>

Máme tak dobré důvody vidět v hrdinovi Oidipovi prototyp filo-sofa čili toho, kdo touží po vědění a usiluje o ně. Oidipús je na rozdíl od Antigony tragickým hrdinou, hrdinou, který neumírá, nýbrž po celou dlouhou pouť, kterou po oslepení musí podstoupit, nepřestává takřkajíc žít vlastní smrt: je člověkem, jehož bůh ponechal v samotě a v jistotě, že je vydán pomalé a pozdní smrti. Hölderlin tedy rozlišuje dva druhy smrti: tělesnou smrt, reálnou smrt Antigony, která pak poznává, že „v postavě smrti je bůh přítomen“,<sup>71</sup> a smrt duchovní, která se zmocňuje Oidipa a odsuzuje ho k návratu do světa zde dole, namísto aby se s nárokem na opanování vlastního osudu uchýlil do zásvětí, kde by se mohl identifikovat s bohy. Ústup božského je pro Oidipa „vraždicí“, a on se tak – v tomto naroven člověku moderní doby – vidí odeslán do pozemského světa; naproti tomu Antigone uskutečňuje řecký „domovský obrat“ (*die vaterländische Umkehr*) a odhaluje „vražednost“ bezprostřední přítomnosti božského pro člověka.<sup>72</sup>

V *Oidipovi na Kolónu* Sofoklés zobrazuje Oidipův následný život, spočívající v přijetí této opuštěnosti a takřkajíc v žití žité smrti. Skýtá nám tak předobraz oné definice filosofického života, kterou později podá Montaigne ve frapantní formulaci převzaté od Platóna a stoiků: „Filosofovat je totéž co naučit se umírat.“<sup>73</sup> Smrt se de facto stává předmětem filosofické rozpra-

<sup>69</sup> Viz J. Beaufret, „Hölderlin et Sophocle“, předmluva k: F. Hölderlin, *Remarques sur Œdipe / Remarques sur Antigone*, přel. F. Fédier, Paris 1965, str. 16.

<sup>70</sup> F. Hölderlin, „V rozmilé modři“, in: *Světlo lásky*, přel. V. Mikeš, Praha 1977, str. 82.

<sup>71</sup> F. Hölderlin, „Poznámky k Antigone“, in: *Texty k teorii básnictví*, str. 150.

<sup>72</sup> Tamt., str. 150–151. Hölderlin tu vytyčuje protiklad mezi tím, co je „smrtně faktické“ (*tötlichfactisch*), tj. co fakticky zabíjí útokem na fyzické tělo, a tím, co je „smrtící faktické“ (*tötendfactisch*), neboť zabíjí útokem na duchovní tělo.

<sup>73</sup> Název XIX. kapitoly I. knihy *Esejů* (*Eseje*, přel. V. Černý, 2. vyd., Praha 1995, str. 115, upr. překlad).

vy až tehdy, když se přestane jevit jako „smrt vůbec“, „nehoda“ postihující živého tvora a nevyhnutelný „osud“, a naopak se odhalí jako „vlastní smrt“, „má smrt“ – což v sobě obnáší, že vykonavatel úvahy vezme v potaz možnost vlastního zmizení. Filosofická rozprava o smrti je vlastně rozpravou o smrtelnosti jako takové.