

SMŤ A ZODPOVEDNOST

IVANA KOMANICKÁ, Katedra umení TU, Košice

KOMANICKÁ, I.: Death and Responsibility
FILOZOFIA 61, 2006, No 8, p. 611

In his final interview published under the title *Apprendre a vivre enfin* Derrida returns to the recurrent theme of his work namely responsibility, but this time also with the regard to death. Drawing critically on the works of Heidegger and Levinas, Derrida explores, in his later work *Gift of Death*, „history of responsibility“ from Plato's interpretation of Socrates death to Kierkegaard's meditations on infinite responsibility in the face of God. Refusing the traits of platonism in Heidegger, which has to do with taking death upon oneself, Derrida still sees his point in that it is in the irremovability of one's death that the call of responsibility appears. Taking into account Levinas' critique of Heidegger stance, Derrida reformulates singularity as an asymmetrical relationship of a responsible „I“ to the Other. However, arguing together with Patočka, Derrida underlines that this kind of responsibility has only become possible in Christian religion which changes the understanding of death and the call of conscience in terms of a personal relationship to the Other, i. e. Good, and which brings a new experience of death. In conclusion the essay offers a short introduction to Derrida's understanding of religion as a promise and of what-is-to-come yet could mean.

Key words: Responsibility – Death – Deconstruction – Derrida – Levinas – Heidegger – Patočka

I. Svoj nekrológ za Jacquom Derridom otvára Judith Butler [1] pripomenutím autorových slov z jeho posledného rozhovoru publikovaného pod názvom *Som vo vojne proti sebe samému* v Le Monde v auguste 2004, ktorý po autorovej smrti vyšiel knižne pod názvom *Naučiť sa konečne žiť* [2]. Butler si vyberá enigmatickú vetu „Ako sa nakoniec zodpoviete svojmu životu vo svojom mene?“ A pokračuje parafrázou filozofových slov, ktoré kladú porozumenie vlastného života do súvislosti s pochopením smrti ako jedinečnej udalosti bez možnosti vzkriesenia. Nie prekvapujúco poznamenáva, že Derrida nachádza v Sokratovi svojho vlastného predchodcu, keďže podobne ako Sokrates ani on vo svojom veku nevie, ako dobre žiť. A to sa človek vlastne ani nedozvie, ak nepochopí svoju smrť, ak nepochopí, ako sa človek učí žiť a zomierať.

Otázka „Ako sa nakoniec zodpoviete svojmu životu vo svojom mene?“ nakoniec vyznieva omnoho dramatickejšie vzhľadom na to, že Derrida bol, ako dnes vieme, krátko pred smrťou. Rozhovor už krátko po publikovaní mnohí vnímali ako testament, aj keď sa v ňom tomu francúzsky filozof opakovane bránil. Jean Birnbaum, ktorý s ním rozhovor viedol, uvádza, ako si Derrida pred blízkymi povzdychol: „Znie to ako nekrológ“ ([2], 17).

Prečo si Butler spomedzi mnohých, o ktorých (v tieni ktorých) Derrida písal i mlčal, vybrala práve Sokrata? Chcela svojmu priateľovi len vzdať hold, prirovnávajúc ho k veľkej postave západného myslenia? Alebo to prirovnanie jednoducho vyplynulo z istej prahovej situácie, z rozhrania života a smrti, nech je pre obe postavy akokoľvek nepodobná? Objavuje sa aspoň náznak podobnosti v tom, ako obaja zúčtovali so životom, ako sa obaja postavili k svojmu životu a ako anticipovali vlastnú smrť?

Zúčtovanie so životom ani u jedného nemá podobu testamentu, čo zostáva stále ťažko pochopiteľné pre ich súčasníkov. Sokrates nezanechal po sebe žiadne dielo, tobôž nie testament. Jeho posledné slová „Kritón, dlhujem Asklépiovi kohúta“ vyprovokovali hlavne reakcie, ktoré tieto slová alebo ignorujú, znevažujú, alebo nanajvýš považujú za dôkaz Sokratovej irónie. Pre Nietzscheho to bolo primného, hlúpe a smiešne, hodné človeka, ktorý viedol život vojaka. Tieto slová prekvapujúco nevyvolali reakcie, v ktorých by bol Sokrates platil za slušného človeka, vždy vracajúceho všetky svoje dlhy (vo všetkých významoch tohto slova).

Túžbu po nesmrteľnosti napáda v zmienenom rozhovore aj Derrida: „Človek sa vyvlastní, a pritom nevie, komu vlastne bude zverené to, čo zanechá. Kto to zdedí a ako? A budú vôbec nejakí dedičia?“ ([2], 34). A dodáva: „Mám súčasne dvojaký pocit: na jednej strane, aby som to povedal s úsmevom a bez skromnosti, ma ešte nezačali čítať..., ale na druhej strane je rovnako možné, že dva týždne alebo mesiac po mojej smrti už nezostane nič“ ([2], 35). To ale vôbec neprotirečí tomu, že Derrida nástojí na zodpovednosti za tradíciu, na strážení diferencovaného dedičstva. Nie je to len snaha uchovávať posolstvo „generácie '68“, o ktorej sa v rozhovore zmieňuje, zodpovedné priznávanie sa k tradícii či uznanie dlhov, ktoré formovali jeho myslenie. Ide o rozsiahlejší koncept dekonštrukcie ako etiky pozostalého.

„Naučiť sa konečne žiť znamená dozrievať a tiež vychovávať: učiť druhého a najmä seba samého,“ vyznáva sa v rozhovore Derrida ([2], 23). A pokračuje v tak trocha sokratovskom tóne rétorickou otázkou, či naučiť sa žiť je vecou učenia, resp. skúsenosti, alebo skôr pokusom naučiť sa akceptovať či utvrdzovať život, pritakávať mu. Potiaľ, zdá sa, možno dať Judith Butler za pravdu. Derridovo filozofovanie možno prirovnáť k Sokratovmu pôsobeniu, keďže pre oboch bolo naučiť sa žiť v obojakom zmysle – učiť druhého i seba samého – pravdepodobne najdôležitejšou úlohou. Úlohou, ktorá je nám daná, ak ju na seba slobodne vezmeme, nech to vyznieva akokoľvek paradoxne. Veštba o ktorej hovorí Sokrates vo svojej obrane, je podobenstvom tohto paradoxu. Filozofovanie oboch možno interpretovať ako etiku. Na tom sa zhodnú viacerí interpretátori. V akom zmysle?

Mohli by sme hovoriť o filozofovaní ako starosti o dušu (avšak nielen vo vzťahu k sebe samému, ale zároveň vo vzťahu k iným, či inému)? Už Kierkegaard tvrdil, ako na to upozorňuje Jan Patočka, že Sokratova maieutika je najvyšším vzťahom človeka k človeku a Sokrates je ľudským humánnym filozofom, ktorý „*ve vzťahu ke každému, s kým mluví, i k najprostejšiemu, zachováva totéž stanovisko naprostej respektu a priťom náležavosti a blízkosti, pokiaľ len je človeku možná*“ ([3], 23).

Čo je to však za etický postoj, ktorý nakoniec privedie Sokrata pred súd? Nebol

vari Sokrates obvinený z kazenia mládeže? K čomu sa Sokrates hlási, prekračujúc étos svojej kultúry? Ide o nejaký nový typ zodpovednosti? A súvisí táto zodpovednosť so vzťahom k pravde? Tá by potom bránila prijímať hotové odpovede, naopak, nútila by k nekonečnej interpretácii, k spochybňovaniu a kladeniu otázok, ktoré nezastaví žiadna dogma, politická ani teoretická. Podľa Kierkegaarda to súvisí so Sokratovým hlásaním osobného postoja k pravde, pri ktorom pravda nie je niečím vonkajším, ale absolútnym vnútorným vzťahom, je vo vásni. Táto vášeň je etická. Nie však v zmysle moralizátorskom, nemôže byť kazateľská ani kárajúca. A aby sa takou nestala, pomáha jej v tom irónia, ktorá sa stáva jej ochranou. Tá však súčasne spôsobuje to, že sa rozum zastaví a ostane stáť pred paradoxom. Paradox je vášeň rozumu, hovorí Kierkegaard. Avšak Sokrates aj absolútnu vnútornosť morálneho vzťahu spochybní vo vzťahu k niečomu, čo je iné a čo prekračuje ľudský svet. Sokrates stojí podľa Kierkegaarda na hranici kresťanského sebaPOCHOPENIA človeka.

Aj kritické myslenie, k tradícii ktorého sa Derrida v spomínanom rozhovore priznáva, je vedené zodpovednosťou, aj zodpovednosťou za tradíciu. Tomu nie je ľahké uveriť, keďže mnohí kritici vyhlásili Derridove interpretácie za nezodpovedné, pretože vraj podkopávajú tradičné hodnoty západnej kultúry, predstavované kanonickými textami. Svojimi dekonštruktívnymi zásahmi Derrida znova a znova ukazoval, že žiaden filozofický systém ani žiadna pozícia nemôžu byť úplne ospravedlniteľné, dokonca ani samotná dekonštrukcia. Preto sa kritika, kladenie otázok, poukazovanie na paradoxy a apórie, také vlastné Derridovej práci, samotné stávajú predmetom spochybnenia. Kde sa berie ich nárok?, pýta sa Derrida. Kto dáva právo pýtať sa? Ako ospravedlníme svoje vlastné pochybnosti? Aký druh viery vedie dekonštrukciu?

Aj keď Derrida odmieta označiť dekonštrukciu za kritiku (tá sa preňho spája predovšetkým s projektom Kantovej filozofie), predsa sa len „priznáva“ k dedičstvu osvietenstva, keď vyhlasuje svoju nepodmienenú preferenciu pre oslobodenie verejnej sféry od vonkajších síl, ktoré predstavujú dogmy či náboženské autority. Derrida tak definuje filozofiu ako „spoločenstvo otázok“ a hovorí o nekonečnej zodpovednosti pýtať sa a spochybňovať.

Táto kritická aktivita, vedená nekonečnou zodpovednosťou, ako na to Derrida upozorňuje vo svojej autobiografickej eseji *Vášne: Nepriama obeť* [4], má ale bližšie k pasivite a k vášni (passion – francúzsky aj anglicky), ale tiež k trepezlivosti, v levinasovskom zmysle. Úlohou dekonštrukcie, ako na to poukazujú predovšetkým Derridove neskoršie práce, je totiž otriasanie systémami, snaha otvoriť miesto pre „iné“. Nie náhodou uvedený rozhovor končí otázkou, či dekonštrukciu na rozdiel od filozofovania ako prípravy na smrť nemožno definovať skôr ako etiku pozostalého.

II. Rozhovor však pokračuje, krúti sa okolo témy „naučiť sa konečne žiť“ a Derrida pokračuje spôsobom, ktorý Sokrata veľmi nepripomína. „*Naučiť sa žiť, to by malo znamenať naučiť sa zomrieť, brať do úvahy smrteľnosť, aby sme ju akceptovali ako absolútnu (bez spásy, bez vzkriesenia a vykúpenia, tak pre seba samých, ako aj druhých). Už od Platóna je to jeden z najstarších filozofických imperatívov: Filozofovať znamená naučiť sa zomrieť. Verím v túto pravdu, no nepoddávam sa jej,*

čoraz menej sa jej podvoľujem. Nenaučil som sa akceptovať smrť. Všetci ju prežívame ako odsúdenci na smrť s odkladom... Ale pokiaľ ide o rozumný postoj k schopnosti umierať alebo, ak chcete, k schopnosti žiť, ostávam stále nevychovatelný“ ([2], 24 – 25).

Čo by podľa Derridu mohlo znamenať naučiť sa zomrieť alebo akceptovať smrť? Ako a kedy akceptujem niečo, čo neprichádza, na čo čakám a čo súčasne nekonečne odkladám? Ako akceptujem niečo, o čom nič neviem, čo len tuším? Je akceptácia víťazstvom nad oným chvením, úzkosťou, ktoré zachvacujú celé telo? Je vôbec možné zobrať na seba smrť? Čo má Derrida na mysli, keď hovorí o rozumnom postoji k schopnosti umierať? V akých figúrach sa smrť zjavuje? A konečne, či a je smrť?

Ako Derrida upozorňuje aj na iných miestach, menovite v práci *Dar smrti*, ktorá sa považuje za autorovu prelomovú prácu v príklone k náboženským témam, filozofická tradícia, ktorá začína Platónom a jeho interpretáciou Sokratovej smrti a vrcholí u Heideggera, chápe smrť istým spôsobom. Za jeden z jej aspektov by sme mohli považovať heroizáciu. Už Platónova interpretácia ostro kontrastuje s dobovými komentármi, menovite Xenofóna, tvrdiaceho, že Sokrates zomrel, lebo mal dosť života, ktorý pociťoval ako chorobu, a súčasne sa chcel vyhnúť chorobám a starostiam staroby. Sarah Kofman, blízka spolupracovníčka Derridu a autorka práce o Sokratovi ([5], 3), prisudzuje Xenofónovi mentalitu obchodníka, argumentujúc tak trochu derridovským spôsobom proti chápaniu smrti v medziach kalkulu a vypočítateľnosti. Najviac však heroizoval Sokratovu smrť Hegel, ktorý ju odôvodnil filozofovou „dejinnou úlohou“. Pre Hegela Sokrates nebol ani obeťou nespravodlivého procesu, ani mudrcom, ale tragickým hrdinom. Ako kriticky poznamenáva Sarah Kofman ([5], úvod), Hegel svojím argumentom – „Sokrates vlastne nezomrel, lebo zomrel ako hrdina“ – „ruší“ Sokratovu smrť, heroizáciou smrti Hegel Sokrata oberá o jeho empirickú smrť.

Platónov Sokrates či Sokratov Platón (ako si ich Derrida „zamieňa“ v inej práci *Pohládnice*) je filozofom, ktorý si dáva smrť. Smrť v tomto prípade nie je ani tým lepším, ani tým horším, nie je ani únikom, ani útechou. Nedáva si ju však preto, aby sa oslobodil od života, ktorý je len bolesťou a chorobou, ako to vníma Nietzsche. Rozumný postoj k smrti má ďaleko od ľahostajnosti a nezainteresovanosti, z ktorej poniektorí Sokrata obviňujú. Rozumný postoj k smrti, o ktorom hovorí Derrida, nemá podobu vypočítavosti ani dôsledne aplikovanej ironie.

Rozumný postoj k schopnosti umierať, o existencii ktorého tak veľmi pochybuje Derrida vo svojom prípade, má skôr podobu vedomého aktu, zodpovednej prípravy duše na smrť. V úvodnej kapitole už spomínanej knihy *Dar smrti* [6], ktorú tvorí prednáška prednesená francúzskym filozofom v Prahe 1992 na tému Patočkových *Kacířských esejí*, Derrida upresňuje: „První probuzení k zodpovědnosti v její platónské formě odpovídá podle Patočku určité konverzi ve zkušenosti smrti. Filosofie se rodí v této zodpovědnosti a současně s tím se ke své odpovědnosti probouzí i filosof. Vychází jako takový v okamžiku, v němž se nejen duše usebírá v přípravě na smrt, nýbrž v němž je také hotova přijmout smrt, kdy si ji dokonce sama dává onou akceptací, která ji osvobodí od těla a spolu s tím i od démonična a orgiasmu. Procház-

jíc smrtí, dosahuje duše své vlastní svobody“ ([7], 860).

Táto príprava na smrť má formu sústredenia duše do seba samej, v ktorej sa ja identifikuje vo vzťahu k sebe samému, argumentuje Derrida. Tak sa Sokrates pripravuje na smrť, ktorá mu bola daná a ktorú prijal, ako to poznáme z dialógu *Faidón*. To, že Sokrates berie na seba smrť, je znakom toho, že jej v reči dáva zmysel, a tým sa nejako ujíma zodpovednosti za ňu. Na slávnom mieste Platónovho dialógu Sokrates hovorí o filozofii ako príprave na smrť, o starostlivosti o smrť. Derrida pripomína túto pasáž a zdôrazňuje pritom, že sa často číta nesprávne. Duša tu neexistuje vopred, aby sa starala o svoju smrť, ale len v starosti o umieranie sa duša oddeľuje, odlišuje, prechádza subjektívnou interiorizáciou.

Tu má podľa Derridu korene aj Heideggerov koncept *Dasein* ako starosti a bytia-k-smrti, ktoré je bdelosťou vo vzťahu k novej smrti, aj keď Heidegger nikdy necituje spomínané miesta. Heideggerova analýza smrti, ktorou otvára druhú časť *Bytia a času*, začína pripomenutím starosti ako základného stavu pobytu. Byť „v predstihu“ pred sebou samým, vzťahovať sa neustále k svojmu „môcť byť“ však na prvý pohľad protirečí možnosti pobytu byť celým pobytom, ktorý ako taký možno uchopiť len v konečnosti ([8], par. 47). Celosť môže pobyť dosiahnuť len v smrti, Heidegger však upozorňuje na problematickosť uchopenia tejto skúsenosti. Paradox vzťahovania sa k vlastnej smrti pripomína Levinas slovami: „Ak si tu ty, nie je tu smrť, ak je tu smrť, nie si tu ty“ ([9], 107) Heidegger však nechápe smrť ako udalosť tohto sveta. Odmietajú aj možnosť autenticky zakúsiť smrť blízkeho. Argumentom „Nikto nemôže druhému odobrať jeho umieranie“ ([8], 270). Heidegger súčasne upozorňuje, že „smrť je, pokiaľ je“, bytostne vždy moja. Znamená špecifickú možnosť byť, v ktorej ide o bytie vždy môjho vlastného pobytu vôbec“ ([8], 270). Konečnosť, vďaka ktorej možno uchopiť celosť pobytu v jeho autentickosti potom znamená *bytie ku koncu* tohto súcna“ ([8], par. 48).

Smrteľnosť je tak pre Heideggera tým, čo individualizuje a totalizuje. Som len vtedy, ak som v každej situácii bezbranný proti možnosti zomrieť práve v danej chvíli, ak smrť neodkladám (ešte sa ma to netýka) a nezakrývam (hovorením o umiera sa), ale prijímam ju ako najvlastnejšiu možnosť byť. Umieranie je tak pre Heideggera zakorenené v starosti. A naopak, ak smrť zaváži, je to len preto, že základným stavom človeka je starosť. Ako individualizujúca a totalizujúca dáva smrť zmysel pobytu, len v smrti je pobyť nenahraditeľný a naopak, smrťou uskutočňuje pobyť najvlastnejšiu možnosť byť. Autentické bytie k smrti Heidegger zhŕňa nasledovne: „Predbeh odhaľuje pobytu stratenosť v neurčitom, ono sa a stavia ho pred možnosť byť sebou, a to primárne bez opory v obstarávajúcej starostlivosti druhých, byť sebou v strhujúcej, ilúzii neurčitého, ono sa zbavenej faktickej, sebaistej a sebaúzkostnej s l o b o d y k smrti“ ([8], 296).

Táto najvlastnejšia možnosť byť sebou, to, čo je v umieraní nezastupiteľné, tu nie je skôr než v skúsenosti smrteľnosti. Len v bytí-k-smrti sa konštituuje ono „bytie sebou“, špecifikuje vo svojich analýzach Derrida [7]. Ono „sám“ je však dané smrťou a ako také sa ohlasuje. Tu začína zodpovednosť. Derrida pripomína, že analýzy svedomia prichádzajú v *Bytí a čase* bezprostredne po analýze smrti. Zodpovednosť

u Heideggera spočíva v preberaní smrti na seba.

Či je možné prebrať na seba smrť a v akom zmysle – to je jedna z nosných tém už spomínanej Derridovej práce *Dar smrti*, časti, ktorú tvoria podrobné analýzy smrti a zodpovednosti nielen u Heideggera, ale aj u Levinasa, Patočku a Kierkegaarda. Už Patočka podľa Derridu narúša Heideggerovu existenciálnu analytiku: „Podobne jako zvíře, ani platónský filosof nemůže ‚pohlížet‘ do tváře smrti, a tedy dosáhnout oné autentičnosti existence, která by byla spojená se starostlivou péčí o smrt jako starostí bdící nad smrtí“ ([7], 563). Logika dávať-brat' je podľa Derridu mimo smrti, aj keď ju smrť podmieňuje, preto problematizuje preberanie smrti na seba. „Přístup ke smrti či její uchopování znamená jak zkušenost předjímání, tak – nerozlučně s tím – i význam smrti, rysující se v tomto uchopujícím přístupu. Vždy je to určitý způsob, jak vidíme to, co nevidíme nastávat, a jak si podáváme to, co si nikdy nemůžeme dát nějakým čistým a jednoduchým způsobem. Kdykoli já předjímá svou smrt tím, že ji dává anebo svěruje nějakou jinou hodnotu, dává si anebo si znovu **přisvojuje** to, co si vpravdě nějak jednoduše přisvojit nemůže“ ([7], 859).

V knihe *Apórie*, kde Derrida venuje celé pasáže Heideggerovej analýze smrti, rezonuje otázka: „Je moja smrť možná?“ [10]. A Derrida si odpovedá: Smrť nielenže nemá význam, ale nemá ani referent. Možno len súhlasiť s Heideggerom v tom, že vedy pracujú s neproblematickým konceptom smrti, neuvedomujúc si, že v skutočnosti narábajú len s rozličnými interpretáciami. Jeho pokus uchopiť smrť existenciálne, ako najvlastnejšiu možnosť pobytu, však Derrida kritizuje z viacerých strán.

Ako problematická sa javí predovšetkým Heideggerova snaha mať možnosť získať prístup ku skúsenosti smrti ako takej, ktorá je pobytu otvorená. Ak nemáme prístup k tejto skúsenosti, tak aj Heideggerovo rozlíšenie autentického a neautentického chápania smrti je irelevantné. Heideggerova analýza autentického umierania ako akceptovania možnosti „nebyť-tu“, ktoré je očakávané v úzkosti, a analýzy neautentického prístupu, pri ktorom sa pobyt vzdáva od tejto pravdy a hľadá útočisko v rečiach, v ktorých sa vždy umiera, ale nikdy nie ja, je teda podľa Derridu neopodstatnená.

Práve preto je dôležité nájsť iný význam Derridovho vyznania z jeho posledného rozhovoru: „*Nenaučil som sa akceptovať smrť. Všetci ju prežívame ako odsúdenia na smrť s odkladom...*“ Nemožno ho chápať v termínoch „neautentického“ úteku pred smrťou a svojou najvlastnejšou zodpovednosťou. Odklad, o ktorom hovorí Derrida nemá znaky Heideggerovho upadania do každodennosti, je skôr výstižným pomenovaním špecifického charakteru smrti, ktorá neprodukuje subjekt kontemplujúci v prítomnosti a anticipujúci budúcnosť. Skutočnosť, že smrť nie je udalosťou tohto sveta očakávanou v budúcnosti, ale že je vo svojej neprítomnosti vždy prítomná svojou permanentnou hrozbou, v zásade mení našu predstavu o ľudskej časovosti. Derridovu pozíciu možno v tomto prípade (ako aj v mnohých iných) osvetliť Levinasovým prístupom, ktorý v práci *Čas a iné* argumentuje proti Heideggerovi. „Hrozivé blíženi je súčasne hrozbou i odkladom. Naléhá a dáva čas. Být časově znamená súčasne byť pro smrt a mít ještě čas, být proti smrti“ ([9], 211). A pokračuje: „.... (právě proto) smrt nemůže vzít životu všechnen smysl. A to nikoliv proto, že je tu pascalovské roz-

ptýlení alebo následkom pádu do anonymity každodennosti v heideggerovskom smyslu.“

III. Derridove výhrady, pokiaľ ide o filozofickú tradíciu starostlivosti o dušu ako prípravy na smrť, ktorá vyúsťuje, ako sme videli v predchádzajúcej časti, do Heideggerových úvah o smrti, úzko súvisia s Levinasovou kritikou. V rozlúčkovom texte venovanom Levinasovi *Adieu* [11] Derrida pripomína Levinasove meditácie o smrti, ktoré bežia naprieč už spomínanou filozofickou tradíciou a prekračujú jednak filozofický horizont chápania smrti ako prechodu do ničoty, ale aj horizont náboženský, ktorý chápe smrť ako prechod do inej formy existencie. Už v *Obrane Sokratovej* Sokrates dôvodí: „Smrť je totiž jedno z dvoch: totiž alebo je nič a mŕtvy nemá o ničom nijaký pocit, alebo je smrť podľa toho, čo sa povráva, akási premena a pre dušu presťahovanie sa z tohto miesta na iné“ [12].

Aj keď Heidegger argumentuje, že okamih smrti je mimo nášho dosahu, takže je nám odobratá možnosť tento okamih zakúsiť i chápať, smrť jednako charakterizuje ako prechod k „nebytiu tu“ ([8], par. 47, 8). Tak sa podľa Levinasa Heidegger zaraďuje do filozofickej tradície chápanej smrť ako prechod do ničoty, kde sa smrť chápe ako úplný zánik. Pre Levinasa však smrť nie je anihilácia, nebytie, ničota. V *Totalite a nekonečne* sponchybuje alternatívu bytia a ničoty, faktu, že *tertium non datur*. „Môj vzťah k mé vlastnej smrti mne ale staví pred kategóriu, pro kterou není místo v žádném z termínů této alternativy.“ A pokračuje: „Má smrť se neodvozuje pomocí analogie ze smrti jiných, nýbrž je vepsána ve strachu o mé bytí, které mohu mít“ ([13], 208).

Levinas tak Heideggera obracia proti samotnému Heideggerovi a poukazuje na neodôvodnenosť takéhoto chápania. Vzhľadom na „mojskosť“ existencie nemožno o nej hovoriť ani v kategóriách (ako o veciach), ale ani z pohľadu smrti iných. Alternatíva bytia alebo ničoty je falošná, pretože v smrti, ako ukazuje Levinas, ide o oboje: „Ve smrti je jak Lukréciovo pokušení nicoty, tak Pascalova touha po věčnosti. Nejsou to dva rozdílné postoje: chceme zároveň zemřít i být“ ([9], 121).

Z Heideggerovho argumentu, že smrť je mimo nášho dosahu tak Levinas vyvodí úplné iné dôsledky. „Nevíme, kdy přijde smrt. Co přijde? Čím mi hrozí smrt? Nicotou, anebo novým počátkem? Nevím. V této nemožnosti poznat to, co je po mé smrti, záleží podstata posledního okamžiku“ ([13], 210). Vzťah k smrti je pre Levinasa vzťahom k inému, k mystériu, pri ktorom je subjekt vo vzťahu k tomu, čo neprichádza z neho.

Heideggerova koncepcia je tak podrobená kritike z viacerých dôvodov. Je to predovšetkým primát teoretického vedenia, ktorému sa Heidegger snaží vo svojej práci vyhnúť, ale v bytí-k-smrti sa pochopenie a slobodné prevzatie zodpovednosti za svoju vlastnú smrteľnosť riadi konceptom rozumenia. V *Bytí a čase* explikuje: „Ale rozvrhovat se vzhledem ke svému nejvlastnějšímu ‚moci-být‘ znamená: moci v bytí takto odhaleného jsoucna rozumět sobě samému: existovat“ ([8], 292). Pobyt ako špecifický typ bytia má schopnosť rozumieť svojmu bytiu a ako také si už vždy nejak rozumie. V práci *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* ([14], 220;

cit. podľa [15], 47) Levinas zdôrazňuje, že napriek svojmu antiintelektualizmu, napriek odmietaniu primátu teoretického poznania: „Heidegger nakoniec opisuje existenciu práve v pojmoch rozumenia – v jeho nedostatočnosti i úspešnosti.“

Pre Levinasa nie je vzťah k smrti určený intelektu, ale je pohnutím, emóciou. Na začiatku tretej kapitoly práce *Dar smrti* Derrida rozohráva analýzu triašky a chvenia, ktorá sa zmocňuje človeka nazerajúceho mysterium tremendum. Pre Levinasa bude Heideggerov postoj k existencii, spočívajúci v slobodnom prevzatí zodpovednosti za svoju vlastnú smrteľnosť, prejavom „zvrchovanej jasnozrivosti“ a „zvrchovanej mužnosti“ ([9], 105). Stretnutie so smrťou sa podľa Levinasa neodohráva vo svetle, ale v bolesti a utrpení, kde je subjekt vystavený moci smrti a skúsenosti s pasivitou. Proti Heideggerovej predstave autentického uchopenia smrti ako rozumenia a slobodného aktu Levinas stavia nemožnosť zobrať na seba smrť, keďže v smrti končí vláda subjektu, jeho schopnosť vzťahovať sa k budúcnosti. Smrť je nemožnosťou mať projekt, v smrti končí nádej, ale predovšetkým, smrť si na seba neberieme, smrť prichádza.

V smrti nielenže končí vláda subjektu, smrť subjekt ex-apropriuje. A na rozdiel od tradičnej predstavy radikálnej samoty v smrti smrť podľa Levinasa samotu rozbíja. Levinasova výčitka Heideggerovi, že privileguje vlastnú smrť, je tak širšou kritikou radikálne osamotenej a kontemplujúcej subjektivity.

Ak tu aj pre Levinasa stále zostáva možnosť zobrať na seba smrť, nie je to v zmysle ani vzťahovania sa subjektu k objektu ani v zmysle preberania svojej najvlastnejšej možnosti. Predsa je tu ale spôsob, akým ja čelí tejto udalosti a zároveň sa jej poddáva.

Pre samotného Levinasa práve smrť blízkeho ustanovuje naše ja skúsenosťou omnoho pôvodnejšou, než je rozumenie či anticipujúce rozumenie zmyslu smrti. Ako upozorňuje Derrida [7], dôležité je to, čo nás smrť učí chápať. „Vúle, ktorá je vystavena smrti, avšak nikoli *hned*, má čas byť pro Druhého a nálezt znovu smysl i navzdory smrti“ ([13], 211). Pre Levinasa je tak smrť predovšetkým skúsenosťou toho, kto prežije, zakladajúc tak nový typ zodpovednosti. Derrida o tom hovorí: „Zakladá zodpovednosť akožto **dávání si smrti** nebo **nabízení své smrti**, t. j. **svého života** v etické dimenzi oběti“ ([7], 864).

IV. „Děje se (to) pouze v takovém světe, kde mohu zemřít *něčí rukou* a *pro někoho*. To však staví smrt do nového kontextu a modifikuje její pojem, zbavujíc jej oné patetičnosti, jež pochází z faktu, že je to moje smrt,“ hovorí o inom chápaní smrti v *Totalite a nekonečne* Levinas ([13], 215).

A tento nový kontext hľadá Derrida v už niekoľkokrát citovanej práci *Dar smrti* aj v Patočkových *Kacířských esejích*, kde autor sleduje dejiny zodpovednosti, zodpovednosť ako (za) dejiny, ale predovšetkým späťnosť zodpovednosti s preberaním smrti na seba, ktorá je však zásadne odlišná v platonizme a kresťanstve. V Patočkových analýzach sa podľa Derridu stretávajú heideggerovské a levinasovské analýzy smrti vo väčšej či menšej zhode, sú však popretkávané, a tým pádom radikálne transformované odkazmi na kresťanské témy, ako sú dar, nekonečná láska, hriech a spása, pokánie a obeť.

Ako sa Derrida priznal v jednom z rozhovorov, kniha *Dar smrti* bola predovšetkým pokusom preformulovať koncept zodpovednosti, silne ovplyvnený Levinasom, v rámcoch kresťanstva. Zodpovednosť je tu spätá s vierou a darom, s vierou cez formu záväzku či vzťahu k inému a s darom smrti, ktorý ma uvádza do vzťahu s transcendenciou iného, s Bohom ako dobrotou, ktorý mi dáva to, čo mi dáva, v novej skúsenosti smrti. Čo ale znamená „dať si smrť“ v tomto novom kontexte?, pýta sa Derrida [7].

V platónsko-heideggerovskom myslení „dať si smrť“ znamenalo prisvojiť si smrť tým, že jej dám podobu a význam, že ju anticipujem, aj keď len ako možnosť nemožnosti, ako je to u Heideggera. Aký je ale vzťah medzi „dávaním si smrti“ a obeťou? Derrida sa presnejšie pýta: „Jak si dát smrt v tom smyslu, v němž *se donner la mort*“ znamená zemřít a převzít odpovědnost za svou smrt: usmrtní sebe, a-však právě tak se obětovat pro bližního, **zemřít za jiného**, a tedy – možná – dát si život právě tím, že si dám smrt, že akceptuji danou smrt, jak to dokázal – způsobem ovšem odlišným od Sokratova – Kristus a jiní?“ ([7], 557).

Nové prevzatie zodpovednosti tak súvisí s novým uchopením smrti či, lepšie povedané, so smrťou ako darom. Akceptovať svoju smrť znamená prijať možnosť zomrieť istým spôsobom, prijať ju ako dar. Jedinénosť mojej vlastnej smrti odkazuje na platónsku tradíciu mojej vlastnej nezastupiteľnosti v smrti (ako túto tému rozvinul Heidegger). Táto nezastupiteľnosť však neústi do radikálnej rozjímavej samoty či do úzkosti. Je prijímaná ako dar od nekonečného Dobra, ktoré ma absolútne presahuje. Nie je to však platónske Dobro, ale dar nekonečnej lásky, ktorá prichádza od niekoho a je určená niekomu. Boh ako najvyššie súcno, ktorý nás má v rukách, ktorý na mňa hľadá bez toho, aby bol videný, ma prebúdza k mojej zodpovednosti.

V. „Je tento poukaz k propastné disymetrii toho, kto je vystaven pohľadu jiného, motivem, který pochází původně a pouze z křesťanství, jakkoli je jeho tematizace nedostatečná?“ ([7], 569), pýta sa Derrida. Pripomínam, ako sa Derrida v jednom rozhovore zmienil, že mu v spomínanej práci išlo predovšetkým o premyslenie levinasovského konceptu zodpovednosti v rámcoch kresťanstva. Rovnako sa zaujímal o texty, ktoré hľadali pôvod a bytnosť náboženskej dimenzie.

Derrida zaujímavým spôsobom stopuje, ako sa tento nový typ zodpovednosti, zodpovednosti asymetrickej, nekonečnej a vždy už vinnej, nachádza u Patočku, Levinasa i Heideggera (v prípade posledných dvoch často argumentuje proti bežnej predstave o týchto mysliteľoch ako nekresťanských). Aj keď Heideggerovým cieľom bolo poukazom na bytostnú zodpovednosť pobytu prekročiť teologickú perspektívu, Derrida nachádza v *Bytí a čase* motívy tohto asymetrického vzťahu; napríklad v Heideggerových analýzach svedomia, kde volanie mlčanlivého hlasu neprichádza odnikadiaľ, a predsa Derrida číta u Heideggera vyjadrenia ako „Svedomie sa na pobyt vrhá“.

Na otázku, či tento typ zodpovednosti bytostne súvisí k kresťanstvom, možno s istými výhradami odpovedať kladne. Po prvé, ak prijmeme predpoklad, že o náboženstve je vôbec možné hovoriť. To nie je vôbec jednoduché, hlavne ak si uvedo-

míme, že Derrida rozlišuje medzi vierou a náboženstvom. Viera ako to, čo už vždy predpokladáme pri akejkolvek tematizácii (viera, že budeme pochopení), je sama netematizovateľná – podobne ako zodpovednosť. „Pojem zodpovednosti je jedným z oných zvláštnych pojmov, ktoré otvárajú myšlienku, aniž je lze tematizovať: nedáva sa ani ako téma, nýbrž dáva aniž se dáva vidieť,“ píše Derrida ([7], 568).

Na druhej strane je zodpovednosť ako asymetrická štruktúra, ktorá zaväzuje, bytostne spätá s kresťanstvom, ako nám to Derrida ukázal vo svojich analýzach. Možno nie je náboženstvo ničím iným len touto zodpovednosťou, naznačuje Derrida.

Náboženská dimenzia, ktorú otvára tento typ zodpovednosti, si ale podľa Derridu môže vystačiť aj bez toho, aby už a priori rátala s udalosťou zjavenia. Derrida zdôrazňuje, že je možný diskurz o náboženstve bez odkazu na náboženstvo, podávajúci genealógiu a podstatu náboženstva, ktorá by nebola článkom viery. A dodáva, že tento typ diskurzu s Patočkom zdieľajú napríklad Levinas, Ricœur či Marion.

Takto chápané kresťanstvo by bolo kresťanské, ale súčasne hyperbolické, v istom zmysle kacírské. Patočka vo svojich *Kacířských esejích* naznačuje, že možno sa kresťanstvo ešte neuskutočnilo, keďže nedošlo k zavŕšeniu nového typu zodpovednosti, ktorá sa ohlasuje cez *mysterium tremendum*. Ak k tomu má dôjsť, je potrebný radikálnejší rozchod s tradíciou grécko-rímskou, čo má pre Patočku súčasne politické dôsledky, keďže tento nový typ zodpovednosti dáva do vzťahu s podstatou Európy.

Derrida naznačuje, že v takom prípade kresťanstvo nie je minulosťou, ale prísľubom. Ide tu však o náboženstvo bez mesiáša, jeho podstata nesúvisí s príchodom mesiáša v budúcej prítomnosti, ale je bezprostrednou blízkosťou spravodlivosti.

O mesianistickom charakteere Derridovho myslenia sa popísalo veľa, jeho myslenie sa tiež prirovnávalo k negatívnej teológii. Interpretátori zdôrazňovali naivnosť predstavy, že k „tému náboženstva“ nájdeme u Derridu celé state. Nie je to otázka miesta, kde o ňom pojednával, ale skôr toho, ako už bolo vždy prítomné vo všetkom, o čom písal. Ja si to interpretujem ako nádej, ktorá vždy presakovala z jeho prác, nevynímajúc jeho posledný rozhovor, kde naučiť sa žiť znamenalo predovšetkým na prahu smrti pritakávať životu. Levinas hovorí, že medzi prítomnosťou a smrťou je priepasť, nekonečná medzera, ktorá ich oddeľuje, kde je ale vždy dost miesta pre nádej.

LITERATÚRA

- [1] BUTLER, J.: Jacques Derrida. In: *London Review of Books*, Vol. 26, No. 21, 4. IX. 2004.
- [2] DERRIDA, J.: *Naučiť sa konečne žiť. Rozhovor so Jeanom Birnbaumom*. Bratislava: Vydavateľstvo Albert Marenčin PT 2005.
- [3] PATOČKA, J.: *Sókratés*. Praha: SPN 1991.
- [4] DERRIDA, J.: Passions: „An Oblique Offering“. In: Wood, D. (ed.): *DERRIDA: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers LTD 1992.
- [5] KOFFMAN, S.: *Socrates. Fictions of a Philosopher*. London: The Athlone Press 1998.
- [6] DERRIDA, J.: *Gift of Death*. Chicago: The University of Chicago Press 1995.

- [7] DERRIDA, J.: Tajemství, kacířství a odpovědnost: Patočková Evropa. In: *Filosofický časopis*, roč. XL, 1992, č. 4, s. 551 – 570 a č. 5, s. 857 – 866.
- [8] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: OIKÚMENÉ 1996.
- [9] LEVINAS, E.: *Čas a jiné*. Praha: Dauphin 1997.
- [10] DERRIDA, J.: *Aporias: Dying – Awaiting (One Another At) the Limits of Truth*. Stanford: Stanford University Press 1993.
- [11] DERRIDA, J.: Adieu. In: *Critical Inquiry* 23, Autumn 1996, s. 1 – 10.
- [12] PLATON: Obrana Sókratova. In: Platon: *Dialógy*, zv. I. Bratislava: Tatran 1990.
- [13] LEVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha, OIKÚMENÉ 1997.
- [14] LEVINAS, E.: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin 1967.
- [15] CIARAMELLI, F.: De l'errance à la responsabilité. In : *Études phénoménologique*, zv. VI., č. 12, 1990, s. 47.

Príspevok vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA 1/2499/05.

Mgr. Ivana Komanická
Katedra umení TU
Letná 9
040 01 Košice
SR