



JAN PAYNE

Smrt
- jediná jistota

TRITON



TRITON
Praha / Kroměříž

Věnováno Jakubu Trojanovi.

JAN PAYNE

Smrt
jediná jistota

(apoteóza skepse)

*Za podporu ve své práci i za diskuse o různých stránkách otázky smrti
děkuji svým přátelům a zejména své ženě Lence.*

JAN PAYNE

Smrt

jediná jistota

(apoteóza skepse)

γίνεσθε περιπάτητικοι

Tomášovo evangelium, login 42

TRITON

MUDr. PhMgr. Jan Payne, PhD.

SMRT – JEDINÁ JISTOTA

Tato kniha ani žádná její část nesmí být kopírována, rozmnožována ani jinak šířena bez písemného souhlasu vydavatele.

© Jan Payne, 2008

© TRITON, 2008

Cover © Renata Brtnická, 2008

Vydalo Nakladatelství TRITON, Vykáňská 5, 100 00 Praha 10

www.tridistri.cz

ISBN 978-80-7387-046-1

OBSAH

Úvod

§ 1 Námět a zadání úvahy	9
§ 2 Východisko zkoumání	11
§ 3 Způsoby vyjádření	13

1/ Presumpce

§ 4 Vymezení otázky (mýtus a kritika)	17
§ 5 Rozvržení postupu (jistota)	22
§ 6 Upřesnění souvislostí (spontaneita)	30
§ 7 Zadání (pathos)	34

2/ Schematika

§ 8 Pojem (jmenný a slovesný)	39
§ 9 Předpoklady (pravda, krása a dobro)	45
§ 10 Rozdělení (<i>epoché</i>)	50
1. <i>epoché: noema</i>	51
2. <i>epoché: noesis</i>	54
3. <i>epoché: nous</i>	58
§ 11 Shrnutí (reifikace či edifikace)	71
§ 12 Důsledky (subjektivní a objektivní)	78
a/ subjektivní: <i>intentio duplex</i>	78
b/ objektivní: <i>tó ontos on</i>	80
§ 13 Uzavřenost (ortodoxie)	90
1. mechanika	90
2. sémantika	91
3. hermeneutika	93
4. resumé	94
§ 14 Otevřenost (paradoxie)	95
1. amfibolie	98
2. antinomie	101
3. dilema	103
4. resumé	107
§ 15 Prožitek (pocity provázející otázku)	108

3/ **Thematika**

§ 16 Evoluce (přírodní výběr)	111
§ 17 Komplexy (archetypy)	117
a/ archetyp lovce	119
b/ archetyp česače	122
c/ archetyp rolníka	125
d archetyp pastevece	128
e/ shrnující poznámky	131
§ 18 Projekce (generalizace)	133
§ 19 Definice (smrt coby umírání)	137
§ 20 Integrace (jistota vlastní smrti)	141
§ 21 Reflexe (poznání díky rozumu)	143

4/ **Konsekvence**

§ 22 Některé souvislosti rozboru základního prožitku	145
§ 23 Dopad smrti na život zde a nyní	149

Závěr

§ 24 Problém gnoseologie	153
§ 25 Problém thanatologie	163
§ 26 Problém eschatologie	170
§ 27 Problém christologie	175

Dovětek

§ 28 Život po smrti	185
-------------------------------	-----

Dodatky

§ 29 Pochybnost o jistotě ‚ <i>ego sum</i> ‘ ve filosofii Reného Descarta . . .	190
§ 30 Poměr ‚syntetického‘ a ‚analytického‘ poznání	193
§ 31 Pojem prožitku a jevu ve fenomenologii	194
§ 32 Přechod od mýtu ke kritice a rozdíl mezi obojím	196

Literatura	199
-----------------------------	-----

Úvod

§ 1

Námět a zadání úvahy

Obvykle se lidé ptají na to, zda se dá po smrti čekat život a zda o tomto životě můžeme cokoliv znát předem. Za takovou otázkou se skrývá předpoklad toho rázu, že život po smrti je tajemstvím opředenou záhadou a že o tom, co je smrt samotná, panuje jistota: prostě někdo byl a již není. Vždyť přece: co vzniká v čase, v čase též zaniká!¹ Avšak otázka takto kladená je kladena špatně, poněvadž o smrti samotné máme jen chatrné poznání a poněvadž jisté dokonce není ani to, že k ní dojde určitě. Zdá se, že je tomu totiž docela naopak a že je tudíž třeba ptát se obráceně: dochází vůbec k zahynutí lidské bytosti? Ve prospěch věčného trvání každého člověka lze uvést řadu argumentů počínaje tím, že představit si něco jiného než vlastní trvání čili své vlastní zmizení vůbec nejde, přes to, že člověk je vybaven rozumem a že tento jeho rozum má podíl na pravdách o kráse a dobru věčně platných², až po to, že nic, co se v minulosti stalo, není smazáno: rozmanité události sice někdy začínají a někdy též končí, avšak to, že k onomu dění vůbec došlo, přetrvává na věky; dějiny prostě zrušit nelze. Je tudíž třeba zkoumat předně smrt samotnou a teprve na tomto základě případně uvažovat o tom, co přijde po ní.

Tato úvaha je věnována otázce smrti každého z nás a našeho vztahu k ní. Není zde tudíž předmětem zkoumání smrt z pozice medicíny tázající se po tom, kdy lze již člověka pokládat za mrtvého (biosteresa) či kdy je něčí přání vlastní život ukončit (euthanasie) na místě a kdy nikoliv, ačkoliv oba okruhy problémů na zde zkoumané otázce závisí. Důvodem je to, že ctít přání lze jen tehdy, když ono přání je zcela kompetentní; kompetentní je ovšem pouze u toho, kdo chápe veškeré důsledky toho, oč žádá, což je v daném případě smrt jeho samotného. Bez alespoň částečného pochopení toho, co smrt vlastně je, pak nelze dospět ani k její definici a nelze tudíž adekvátně určit, kdy pacienta již není třeba dále léčit či přímo je třeba jej z veškeré péče vyloučit.

¹ Srov.: Aristotelés (O vzniku a zániku) pp 167–233.

² Srov.: Platón (Faidón) pp 66, 76–77.

Pochopení vlastní smrti (thanatologie) ovšem provází řada záhad či hádank a tyto hádanky jsou filosoficky podnětné: ústředním námětem filosofování byla od jeho řeckého počátku smrt s tím, že pouze skrze vlastní smrt lze pochopit vlastní život a život vůbec. Vyhnout se tomuto apelu znamená totiž ztratit klíč k sobě samému i veškerenstvu kolem. Onen proslulý Sókratův důraz na „*meléte thanatou*“ (péče o smrt) coby východisko každé filosofie není tudíž vůbec náhodný a okrajový³. Předpokladem takového výkladu filosofie ovšem je, že smrt alespoň ve skrovné podobě pochopit lze.

Již tento moment je otázkou vrhající člověka do filosofie s tím, že pokračovat ve filosofii lze jen potud, pokud se podaří najít pro ni určité řešení: bez něj by totiž bylo vyloučeno se na vlastní smrt vůbec soustředit, natož o ní získat hlubší poznání a cokoliv z něj vyvodit. Důsledkem by pak bylo i zhroucení filosofie samotné v její původní podobě a bylo by třeba nahradit ji filosofií jinou⁴. Avšak dějiny se od takového směřování bytostně liší: nikoliv pouze filosofie má totiž tušení o tom, co smrt je, takže obrácení se k vlastní smrti není až její vynález. Ukazuje se, že ještě daleko před filosofií a vlastně všude, kde se člověk člověkem vůbec stal, byla smrt středem lidského přemítání: potýkání se se smrtí je zdrojem každého náboženství a dokonce lze podle toho, že se při vykopávkách toho kterého člověka najdou hroby coby doklady pohřbívání, odhadovat na již lidské společenství, když ještě zvířecí tlupy žádný takový vztah ke smrti neměly⁵.

Avšak je třeba zdůraznit zde ještě, že není ambicí následujících úvah vydat počet z toho, zda vůbec něco a co přesně člověka po smrti čeká, ačkoliv v některých souvislostech je třeba si připomenout ty, kdo taková očekávání v rámci filosofie měli. Úkolem je zde pouze prozkoumat filosofickými nástroji **zvláštní prožitek spočívající v tom, že o smrti má každý určité poznání předem čili poznání z první a nikoliv až z druhé ruky**, jež je díky tomu platné vždycky a všude⁶. Ještě výstižněji: záměrem zde není tvrdit, že by clo-

³ Srov.: Platón (Faidón) pp 68, 80–81.

⁴ Na základě vývoje filosofie v moderní době, jež touto cestou zčásti již jde, lze tušit, že by šlo o určitou podobu vědy; věda by tak filosofii asi zcela nahradila. Ovšem je třeba ptát se, zda by tím nebyl další pokrok úplně zastaven. Důvod takových rozpaků tkví v tom, že vztahování se k vlastní smrti je výrazem radikálního tázání a bez takového tázání nelze dále vytvářet či i jen cízlovat pojmy coby nástroje myšlení samotného.

⁵ Srov.: Cassirer (1944) pp 161–167; Küng (1982) pp 63–67 (III/2). Těž pozn.: 497, 634.

⁶ Jedním z iniciátorů úvah o jistotě vlastní smrti je Max Scheler. Scheler [1874/1628] o tom praví: „Ve formě této jistoty nestojí smrt na reálném konci života, nebo není očekáváním tohoto konce, založeným jen na zkušenosti s jinými tvory, nýbrž doprovází celý život ...“ Srov.: Scheler (1933) pp 152 a dále i 138–167.

věk takové poznání o vlastní smrti nutně měl, nýbrž ukázat jeho ‚podmínky možnosti‘ na pozadí některých základních dispozic lidského ducha. Jde zkrátka o to najít důvody takové zvláštní jistoty a případně z ní vyvodit některé důsledky. Načrtnutý podnik potud, pokud se zdaří, rozšíří poznání řady oborů včetně medicíny a ovšem zejména pak teologie křesťanského zaměření; důvodem je to, že křesťanství pokládá vyrovnání se se smrtí za své ohnisko a ze vztahu ke smrti alespoň některé její směry odvíjejí veškeré své uvažování⁷.

§ 2 Východisko zkoumání

Východiskem zkoumání nechť je vznesení otázky samotné, totiž otázky po tom, zda lze vůbec smrt, smrt povýtce vlastní, alespoň v tušení mínit a potažmo i myslet či zda tento výraz není jen vyprázdněným slovem naplněným leda ‚metafyzickým‘ blouzněním. Lze v oněch ‚metafyzických‘ snech najít něco jistého? Těžišťe daného problému tkví pak v tom, že smrt má v rámci lidského pochopení sebe sama i života vůbec zcela mimořádné postavení: dochází totiž k tomu, že zatímco nikdo z nás vlastní smrt v žádném prožitku nemá a mít ani není s to, přece si je podle všeho každý naprosto jist v tom, že jeho život jednou smrtí skončí⁸. Pochopitelně i jiné okolnosti života lze tušit předem, avšak žádná z nich není takto nutná; nutné pravdy se pak zase týkají čehosi obecného a nikoliv nás samotných.

Přitom jde v případě smrti o zcela základní krizi lidského bytí a tato krize potud, pokud se jí člověk důsledně otevře, způsobí to, že se začne věnovat filosofii a díky filosofii i všem oborům dalším, jež v ní mají své kořeny. Přesně touto cestou se poprvé ubírali její řečtí zakladatelé a na ni zpět se pak člověk vracel vždycky, když se ocitl v krizi pochopení sebe sama i svého místa a vzal jí vážně⁹. Zdá se totiž, že v oné krizi mají svůj zdroj mohutné

⁷ Jde hlavně i církev katolickou: katolická mše je vlastně rekapitulací Ježíšova života se smrtí coby vyvrcholením. Ovšem téma smrti do svých katechismů zabudovaly také protestantské církve navzdory tomu, že v těchto církvích jsou i jiné důrazy: Srov.: Čtyři vyznání pp 65, 66, 73, 88 (Augsburské) 113, 129–130, 134–136 (Bratrské) 201, 20, 211, 219–220 (Helvetské) 279–280 (České); Trojan (2005) pp 17, 22–27 a dále.

⁸ Martin Heidegger s jistotou smrti prostě a bez zdůvodnění počítá. Srov.: Heidegger (1979) pp 285–289 (§ 52).

⁹ Sókratés coby ikona filosofie pro všechny věky posunul do středu filosofie péči o smrt (*melété thanatou*) s tím, že nástrojem k tomu je očišťování (*katharsis*) duše poznáním. Srov.: Patočka (1992) pp 216–288 a ovšem též § 1 (Úvod).

síly a podíl na těchto silách získává každý, kdo se z onoho pramene napije. Ovšem vydat se na tuto pouť nebývá snadné a leckdo před takovým úkolem prostě uprchne, přičemž nachází rozmanité náhražky sloužící k rozptýlení a zapomnění na vlastní konec. Avšak takový úskok je v lepším případě dětinský¹⁰ a v horším případě návratem do zvířecího stavu¹¹.

Kromě prostého uhýbání před onou krizí se pak nabízí ještě úskok další: onu krizi lze totiž obejít tak, že se jeden z jejích předpokladů zruší: nabízí se buď ponechat v platnosti to, že smrt je naprostým koncem, avšak zrušit to, že se týká kromě osob kolem mě i mě samotného, anebo ponechat v platnosti to, že smrt se týká každého z nás, avšak zrušit to, že jde o konec úplný čili bez pokračování v kterékoliv podobě. Vrcholem rafinovanosti pak je provést obojí, což je taktika rozmanitých náboženských sekt při získávání stoupenců a členů: ty, kteří se s úvahami o vlastní smrti již setkali a vylekali se, lze snadno strhnout poněkud prostoduchými náboženskými bájemi o přímém přechodu ze země do nebe po posledním vydechnutí buď hned, anebo později: zahynou přece ti druzí, kdežto já budu oslavovat na věky věků; zde má svůj zdroj středověká inkviziční likvidace protivníků i zase terorismus v moderní době.

Avšak vedle uvedeného východiska, spočívajícího v zakrývání některého z obou tvrzení, si moderní člověk našel řešení ještě jiné: ony premisy podle něj nemají nic společného. Zdá se tudíž, že na jedné straně je každá lidská a potažmo i zvířecí bytost předurčena svým biologickým základem k tomu, aby ke svému konci jednou dospěla, ovšem na straně druhé nikdo z nás žádný prožitek smrti nyní nemá, takže smrt vlastně není¹². Tento výklad převažuje u toho, kdo se drží výhradně vědeckého přístupu; důvod tkví v ústředním vědeckém požadavku přísně oddělit subjektivní a objektivní výklad veškerých úkazů s tím, že předmětem zkoumání jsou pouze objektivní vztahy¹³. Důsledkem je pak nutně to, že subjektu čili nás samotných

¹⁰ Podle psychologů člověk dospívá k pochopení vlastní smrti až během pubertálního věku, když do té doby má představu vlastní budoucnosti bez konce.

¹¹ Podrobně níže § 17 Komplexy.

¹² Pro Epikurův hédonismus je tato úvaha přímo východiskem. Srov.: Diogenés Laertios (Životy) p 423 (10/139). Těž pozn.: 95, 476.

¹³ Již zde je třeba uvést na pravou míru bezděčný předpoklad provázející přírodní bádání i filosofii od scholastiky a spočívající v tom, že jsoucno se „skládá“ z „věcí“ čili „res“; „res“ totiž tkví například i v kořeni výrazu „realita“ a svádí ke zcela zavádějícím ontologickým závěrům. Následující analýzy se od tohoto zvěčnění veškeré zkušenosti distancují a namísto uvedeného východiska pracují s událostí či dějem coby základem zkušenosti. Srov.: Hejdánek (1997e) pp 54, 60–61; (1997d) pp 80–85, 108–109; Hejdánek (1997c) pp 148–156; Hejdánek (1997a) pp 169–170, 183–188.

se žádný poznatek netýká. Proti tomu opačný přístup, spočívající v tom, že subjekt se do úvah zahrne a dokonce v něm má vždycky zcela ústřední místo, pak pro sebe volí od svého počátku filosofie; filosofie v onom propojování přímo tkví navzdory tomu, že rozpolčení na subjekt a objekt je jejím vlastním dílem¹⁴. Lze mít tudíž za to, že pouze ona je schopna se rozštěpení na objekt a subjekt vyhnout a zabývat se otázkou osobního konce vážně¹⁵.

§ 3 Způsoby vyjádření

Ještě před vlastním filosofickým zkoumáním bývá ovšem prospěšné a je prospěšné i v tomto případě všimnout si etymologie výrazů vztahených k danému námětu, přičemž je třeba hned zdůraznit to, že etymologie není žádným argumentem čili že pouze díky jí samotné nelze dokazovat vůbec nic¹⁶. Zisk tkví leda v tom, že poskytuje trs námětů a skrze ně pak i určité východisko pro další bádání: dřívější generace totiž vtělily své postřehy do jazyka a když se v jazyce (jazycích) coby určitém obraze fakticity najde určitá pravidelnost dílčích rysů, dá se podobná pravidelnost tušit též ve faktické rovině samotné¹⁷. Zdá se pak, že obzvlášť vhodný návod nabízejí již výrazy samotné, které vždycky (!) nesou celý trs různých významů s tím, že každý takový trs skrývající se za jediným slovem prozrazuje blízkost toho, čeho se týká¹⁸. Tato blízkost promítnutá do významů ovšem může být dána buď prostou asociací v běžné aplikaci na různé události kolem nás, když onen pro každého člověka zcela idiomatický obsah slouží například psychoterapii při vybavování potlačených vzpomínek léčeného jedince¹⁹, anebo okolnostmi dalšími, mezi nimiž je třeba vyzdvihnout vedle metafory a víceméně náhodné homonymie též etymologii čili vlastně dějiny a vývoj daného výrazového prostředí.

¹⁴ Jde o to, že filosofie při svém zkoumání krouží od epistemologie k ontologii a zpět; má pak k tomu pádné důvody. Východiskem filosofie je totiž cézura mezi představou fakticity a fakticitou samotnou daná radikálním tázáním s tím, že zároveň se vztahuje k universu a že do universa je třeba zahrnout i dotyčného, včetně jeho biologických, logických či dějinných předpokladů.

¹⁵ Srov.: Jaspers (1932) pp II/336–349.

¹⁶ Ačkoliv je v moderní filosofii takové „etymologizování“ poměrně běžné, přece je třeba mít stále na paměti to, že žádným důkazem není; dalo by se spíše zahrnout mezi důkazy sofistické.

¹⁷ Srov.: Barthes (1953).

¹⁸ Srov.: Ricoeur (1969b) p 119.

¹⁹ Carl Gustav Jung tento fenomén pojmenoval „asociační experiment“ a využíval ho při léčení různých duševních poruch. Srov.: Jung (1934a) pp 312–313.

Rozbor etymologie v různých jazycích je tudíž plodnou strategií na počátku každého bádání, když vzápětí po ní je třeba pokusit se o rozbor významů samotných²⁰. Oněch významů bývá ovšem vždycky spousta (určitou analogií jsou harmonické tóny v hudbě znějící vždycky spolu s tónem základním; odříznutím těchto tónů se původní hudební námět promění v ohavný zvuk technického rázu) a je třeba vybrat z nich jen některé, které jsou pak dále upřesněny²¹, přičemž nástrojem k tomu je ‚prosévání‘ rázu buď definice v rámci již hotové pojmové stavby²², anebo alespoň prostého ukazování souvislostí v různých kontextech vyprávěných příběhů²³. Ovšem je třeba počítat s tím, že i navzdory onomu ‚prosévání‘ si každý výraz zachovává vždycky ještě alespoň jeden význam další; v opačném případě čili tehdy, když si výraz ponechá význam přesně vymezený a jediný, by bylo zcela vyloučené se slovy vůbec pracovat. Každé myšlení je totiž na bohatství významů kteréhokoliv výrazu závislé²⁴.

Uvedené souvislosti se ovšem týkají též slova ‚smrt‘ a z toho vyplývá nutnost načrtnout ještě před vlastním zkoumáním významové bohatství, jež se v tomto výrazu skrývá²⁵. Následující rozbor se tudíž zaměří předně na samotný výraz ‚smrt‘ a pak též na některá synonyma jemu blízká.

Předně indoevropská skupina. Vyjít lze od českého jazyka: v češtině pochází slovo ‚smrt‘ z odkazu společného jiným árijským jazykům, když původně se skládalo z předpony ‚su‘ s významem svůj či dobrý a z kmene ‚mer‘ nesusoucího odedávna význam zahynutí, přičemž příbuzná česká slova rázu ‚mor‘, ‚mořit‘, ‚mařit‘ či ‚marnost‘ a dále například německý výraz *jammern* či anglický výraz *mourn* si tento význam dosud zčásti zachovávají. Překvapivé je, že slovo pro smrt mělo původně vlastně význam euthanasie čili že euthanasie se proměnila ve výraz pro smrt vůbec. Ovšem je třeba dodat zde, že v árijských jazycích se obecně vyskytuje dvojí kořen s významem ‚smrt‘: ‚smrt‘ v češtině i dalších slovanských jazycích je příbuzná s řeckým výrazem *μρOTOS* i s po-

²⁰ Srov.: Ricoeur (1969a) pp 91–93.

²¹ Srov.: Ricoeur (1969c) pp 21–26.

²² Počátky definice jsou již v řecké filosofii a tkví v tom, že se u každého pojmu provádí vymezení (*horismos*) nalezením společného rodu (*genos*) a rozdílu proti pojům jiným (*diafora*, *eidos*).

²³ V analytické filosofii jde vlastně o strategii základní spočívající v tom, že „jazykové hry“ určují významy. Srov.: Wittgenstein (1953) pp 20–28, 188, 216.

²⁴ Bohatství významů je podle Paula Ricoeura základní charakteristikou jazykového symbolu a platí, že „díky symbolu lze vůbec něco myslet“ bez ulpění na prvním nápadu. Srov.: Ricoeur (1969a) pp 162–216.

²⁵ Podobně symbolické jsou též některé další výrazy, například ‚štěstí‘, ‚zdraví‘, ‚bolest‘, ‚vina‘, ‚zlo‘ a podobně. Srov.: Ricoeur (1960a) pp 17–33, 91–96; Ricoeur (1960b) pp 175–181.

dobnými výrazy v románských jazycích a tyto jsou opět odvozeny z *,morior'* či *,mors'* v latině; latinské výrazy pak jsou též příbuzné s *,mord'* či *,murď* v germánských jazycích. Avšak germánská větev nachází své ohnisko pro vyjádření smrti obvykle spíše v kořenech jiných, totiž *,touwen'* či *,daujan'* poskytujících základ například anglickému výrazu *,death'* či německému výrazu *,Tod'*; *,thanatos'* vyjadřující smrt s příbuzným *,theinein'* vyjadřujícím tnutí jsou pak k těmto výrazům řeckým protějškem, když ve slovanských jazycích se výrazy označující sekání (v češtině *,tít'*, *,tnout'*, *,tesat'* a další) těmto podobají a mají též stejný původ²⁶. Naproti tomu semitská skupina je co do dalších významů poněkud chudší. Ve všech semitských jazycích se totiž vyskytuje pro vyjádření smrti jeden hlavní a přes drobné obměny stále stejný kmen, jehož hebrejská podoba je *,m-w-t'* a jehož původního významu i dalších souvislostí se již dobrat nelze; týká se pak vesměs osob i zvířat, avšak nikoliv rostlin. Kromě tohoto výrazu bývá konec života vyjádřen též kmenem *,g-w-d'* s tím, že jeho významem je spíše již být zabit náhodnou událostí či též záměrným skutkem vykonaným lidskou bytostí, když ryze záměrná vražda našla své vyjádření v kořeni *,b-r-g'* a v kořeni *,q-t-l'* již spíše aramejského původu. Zarážející pak je, že všechny tyto výrazy postrádají v jinak nábožensky zaníceném semitském prostředí religiózní či kultický náboj, obvyklý jinde²⁷.

Zdá se tudíž, že u posledně jmenované skupiny se z etymologie příliš mnoho vytěžit nedá, když důvodem je nejspíše to, že jde o výrazy hodně starého původu, zatímco árijský jazykový okruh přece jen cosi nabízí; významy slov totiž ukazují dvojím směrem: zatímco jeden z nich klade důraz na tnutí, seknutí, řezání a podobně, týká se ten druhý prožitku ubývání, ztráty, strádání, trápení či prostě slabosti. V těchto náběžích skrytých v různých jazycích lze tušit dvojí extra/interpolaci zkušenosti tendující k smrti z opačných stran, totiž jednak subjektivního a jednak objektivního rázu. Jde o to, že přímou zkušenost se smrtí nemá nikdo a že v poměru k sobě samému zbývá tudíž člověku leda zobecnění a promítnutí zkušenosti s něčím jiným. Zde se pak nabízí v **objektivní** rovině sledovat to, že život mnohých kolem dříve či později končí, a v **subjektivní** rovině zase to, že choroba či nemoc zbavuje jeho samotného moci i síly cokoliv dělat, když i jen prostá námaha působí únavu ústící do spánku; spánek pak bývá pokládán za předběžný poukaz a choroba přímo za *,osten'* smrti samotné. Takto je tudíž pochopení naší vlastní smrti dáno oklikou díky zkušenosti jiné.

²⁶ Srov.: Machek (1971) pp 382, 562.

²⁷ Srov.: Jenni Westermann (1984) pp 1/894–897.

Tyto souvislosti se připomínají též v opisech smrti eufemistickými narážkami, přičemž důvodem je mimo jiné též tabuizace smrti: smrt je obestřena hlubokým tajemstvím vzdorujícím každému lidskému pokusu ovládnout ji. Díky tomu se praví o lidské bytosti, jejíž život dospěl ke konci, že navěky „odpočívá“, „zesnul“, „skonol“, „odešel“, „vydechnul naposled“ či že propadnul „zkáze“, „záhubě“, „zhoubě“ (výrazy ‚zhouba‘ i ‚záhuba‘ mají svůj původ ve výrazu ‚hubený‘ a ‚zkáza‘ zase v ‚kazit‘ něco) a podobně. Takové obrazy lze pak najít ve všech jazycích a jejich výčet by zabral hodně místa, když všechny poukazují buď k onomu subjektivnímu chřadnutí či k objektivnímu přerušení něčeho trvajícího.

Poněkud překvapující je pak to, že se tváří v tvář smrti stále drží rozdíl mezi lidskou bytostí a čímkoliv jiným: snad lze ještě za určitých okolností či v básnickém jazyce vztáhnout smrt na květinu po utržení či na domácího psa po utracení, ovšem tvrdit o určitém člověku to, že ‚pošel‘, ‚zdechnul‘, ‚chcípnul‘, ‚zvadnul‘ a podobně, již bez urážky možné není²⁸. Společný všem těmto vyjádřením je pak určitý strach s tím, že tento strach v sobě probudíme díky zkušenosti jednak objektivní s mizením osob, zvířat i věcí kolem a jednak subjektivní s našimi vlastními slabostmi. Všechny tyto souvislosti je vhodné mít na paměti při úvahách o pochopení smrti vlastní, avšak žádná podoba hrůzy není dost hrozná na to, aby se dalo mít za to, že každou zkušenost předchází.

²⁸ Srov.: Heidegger (1927) p 241 (§ 47).

KAPITOLA 1

Presumpce

§ 4

Vymezení otázky (mýtus a kritika)

Již načrtnuté okolnosti prozrazují nutnost obrátit se k filosofii a z filosofie čerpat i podněty k dalšímu zkoumání. Základní vymezení filosofie tkví v její revoluci týkající se způsobu myšlení a potažmo též pochopení veškerenstva²⁹. Těžiště tohoto průlomu bylo vyjádřeno dvojicí původně téměř synonymických výrazů s poněkud jiným důrazem³⁰: zatímco ‚*mythos*‘ postihoval staré způsoby výkladu kterékoliv události, nabízel se pro vyjádření nového přístupu obrat ‚*logos*‘ s tím, že ‚*logos*‘ byl pokládán za naprostý opak prvního. Alespoň tak to nacházíme u Platóna³¹. Platón ovšem pojímal ‚*logos*‘ poněkud šířeji, což by jistě nebylo na škodu, avšak zahrnoval do něj též ‚*fysis*‘ a hlavně ‚*ethos*‘ bez toho, že by mezi těmito třemi rovinami vedl ostré dělicí čáry; díky tomu byl strháván k mýtu zpět i navzdory tomu, že mýtus tak příkrě odmítal³². Následující úvahy vycházející jinak z tohoto postřehu nahrazují trojici ‚*ethos*‘, ‚*logos*‘ a ‚*fysis*‘ ve zkratce tím, co je jim společné a co je dokonce jejich zdrojem, totiž kritikou³³: kritika je opakem mýtu a mýtus též nutně rozkládá, přičemž jde o kritiku vůbec čili naprosto

²⁹ Nyní již klasická práce Wolfganga Nestlého je východiskem pro moderní bádání, avšak byla podrobena řadě kritických námitek. Shrnutí rozdílů dle autora lze najít níže v dodatku § 32 (Přechod od mýtu ke kritice a rozdíl mezi obojím). Srov.: Nestlé (1940); Buxton (1999); Morgan (2000).

³⁰ Oba výrazy, výraz ‚*mythos*‘ i ‚*logos*‘ vyjadřují vyprávění či sdělení.

³¹ Srov.: Platón (Ústava) pp 378, 595–607.

³² S touto liknavostí přímo souvisí Platónův sklon vyjadřovat klíčové postřehy mýtickým způsobem; příkladem jeho návratu k mýtickým výrazovým prostředkům nechť je zejména jeho proslulý obraz jeskyně, avšak v jeho spisech najdeme takové obrazy opakovaně. Srov.: Platón (Ústava) pp 514–518 (VII), 614–621 (X); Platón (Faidón) pp 107–115; Platón (Protagoras) pp 320–322; Platón (Gorgias) pp 523–524; Platón (Zákony) p 713; Platón (Politikos) pp 268–274; Platón (Timaios) pp 30–92.

³³ Výraz ‚kritika‘ vyjadřuje ve zkratce kritičnost čili kritické myšlení ve všech jeho podobách; jde totiž o kritickou sensualitu, racionalitu i moralitu.

čehokoliv a nikoliv jen o kritiku mýtu samotného³⁴. Mezi mýtem a kritikou je ovšem dlouhá řada rozdílů a probrat je zde všechny nelze³⁵, avšak u jednoho momentu je třeba se chvíli zdržet.

Zejména jde o to, že kritika se od mýtu liší vazbou na přirozené sklony: zatímco mýtus jim plně vyhovuje, směřuje kritika k jejich ustavičnému překonávání. Předpokládat tudíž, že jednou dosažená schopnost kritiky poskytuje člověku již navždy vítězství nad jeho duševními sklony čili že tyto sklony si z něj již nikdy neudělají svého otroka, lze mít za liché; kdykoliv totiž někdo své úsilí držet se vytýčené cesty oslabí, vydává se napospas vlivům přesahujícím kritiku a vrhajícíím ho zpět kamsi do bájného dávnověku. Takový návrat by snad ani nebyl nutně na závadu, ovšem je s ním spjaté uzavírání se každého jednotlivce a potažmo též společnosti do sebe; bez otevřenosti je pak vyloučena demokracie a ji provázející trh překračující hranice³⁶. Místo demokracie budované na principu argumentace čili na tom, že za platné se bere jen argumentací podpořené tvrzení a že toto tvrzení lze zároveň kdykoliv opět vyvrátit, převládá snaha protivníky odstranit a zničit buď nepřímou intrikami anebo přímou likvidací jeho osoby. Rozdíl obou přístupů tkví tudíž v tom, že zatímco doba minulá budovala soudržnost na podobnosti či stejnosti všech, dbá vyspělá přítomnost na to, aby byla každá jinakost brána vážně a aby lišící se cizinci byli vítáni. Jinak vyjádřeno, zatímco kritika je bytostně xeno-filní, xeno-fobie ovládala mýtus a strhuje i nyní každého, kdo se k němu navrátí³⁷. Ovšem taková kultura má ke každému humanismu daleko: jen těžko se v ní žije a každý zralý člověk se snaží z ní utéci tam, kde panuje opak, přičemž tyto otevřené společnosti v soutěži hospodářské i jiné posléze nad oněmi uzavřenými vítězí³⁸.

Zdá se tudíž, že je třeba v zápase o kritičnost vydržet. Nástrojem sloužícím k zachování i rozvíjení kritičnosti pak je zvláštní lidská schopnost, poskytující člověku převahu nad kterýmkoliv jiným tvorem, totiž tázání (*zétén*) s tím,

³⁴ Filosofie v podání ionských mudrců (Xenofanés z Kolofontu) sice kritikou mýtu své dějiny začíná, ovšem zdaleka tím vyčerpána není a pokračuje dále až dosud. Srov.: Bett (2000); Weischedel (1976) pp 19–29.

³⁵ Ačkoliv výrazy *mythos* a *logos* vyjadřují původně vlastně totéž, přece se mezi oběma slovy posléze rozevřela propast. Některé obecnější rozdíly ukazuje dodatek § 32 (Přechod od mýtu ke kritice a rozdíl mezi obojím).

³⁶ V současnosti poměrně populární odpor ke globalizaci též tyje z odporu k demokracii; demokracii ovšem odmítají další totalitní režimy od komunismu přes nacismus až po všechny systémy teokratické.

³⁷ Vlastně je rys xeno-fílie a xeno-fobie poměrně jistým kritériem toho, kam kdo spadá.

³⁸ Srov.: Popper (1962).

že je třeba, aby ono tázání (*zétén*) po pravdě, kráse či dobru každého tvrzení bylo povýtce radikální povahy. Rozdíl mezi radikální a obyčejnou otázkou je pak prostý a tkví vlastně v rozdílu mezi otázkou doplňovací³⁹ a zjišťovací⁴⁰ s tím, že zjišťovací otázky jsou tím radikálnější i hlubší, čím obecnější mají ráz. Jde vposledu vlastně jen o tři radikální otázky následující podoby⁴¹:

i/ ,ptám se, zda je pravda, že ...?‘

ii/ ,ptám se, zda je krásné, aby ...?‘

iii/ ,ptám se, zda je dobré, ----- ...?‘

Tyto otázky mají ovšem dalekosáhlé důsledky počínaje schopností nechat se unést úžasem (*thauma*) přes sklon k vtípnému zlehčování kdekeré vážnosti (*eironia*) až po odborné zkoumání (*skepsis*) o dosaženém poznání čehokoliv.

Zde je na místě udělat krátkou odbočku týkající se zkoumání (*skepsis*) a jeho vztahu k filosofii od samotného počátku⁴²: důvtipnost filosofie totiž tkví právě v něm. Jde o to, že díky němu má filosofie před dřívějším náboženstvím i před každým jiným pozdějším výkladem včetně výkladu vědy obrovskou přednost: když totiž věda samotná stojí na určitých předem daných předpokladech, přičemž o religiozitě to platí tím spíš, pak je vyloučeno v jejím rámci těmito základními kameny pohnout. Ovšem důsledkem takového zmrazení některých námitek je to, že pochopení klade samo sobě meze, jež není s to překročit a díky nimž se posléze nutně stává povrchním. Bezesporu tudíž každé náboženství a asi i jinak kritické bádání potud, pokud ustrne ve svém pohodlí, nabývá jednak plytké a jednak konzervativně rigidní povahy, přičemž se ze všech sil snaží bránit každému pokusu vznést pochybnost (*skepsis*) o něm⁴³, kdežto když je pochybnost (*skepsis*) jejím vlastním zdrojem, pak vůbec žádná hrozba není: další a další pochybnost (*skepsis*) je totiž filosofii vítána, poněvadž filosofie v ní má přece svůj počátek (*arché*) a z ní čerpá i čerpala vždycky veškeré své podněty. Ukazuje se, že onen počátek (*arché*) poskytuje filosofii obrovskou výhodu a přednost ve srovnání s každým jiným výkladem.

³⁹ Jde o širokou škálu otázek uvedených slovesem ,ptám se‘ a zájmeny předně ,kdo‘ či ,co‘ ve všech pádech a dále pak zájmeny ,kdy‘, ,kde‘, ,kam‘, ,kudy‘, ,kolik‘ a podobně. Avšak je sem třeba zahrnout též otázky rázu ,proč‘ a ,jak‘.

⁴⁰ Sem spadá pouze jediná otázka uvedená slovesem ,ptám se‘ a zájmenem ,zda‘ s tím, že mezi ,zda‘ a vlastní větou lze ještě vsunout věty třech podob, totiž ,je pravda‘, ,je krásné‘ a ,je dobré‘.

⁴¹ Podrobně níže § 9 (Předpoklady) a § 11 (Shrnutí).

⁴² Podrobně níže § 24 (Problém gnoseologie).

⁴³ Podobný odpor k jinakosti lze sledovat dokonce i v oblasti výzkumu. Srov.: Kuhn (1970) pp 54–61.

Východiskem filosofí vynalezeného zkoumání (*skepsis*) je tudíž pochybnost (*skepsis*) čili snaha dbát na základní předpoklad: představa či obraz fakticity a fakticita samotná nejsou nikdy totožné, když mezi nimi vždycky zeje propast s tím, že tuto propast nelze překlenout žádným pevným mostem⁴⁴. Získem této převratné strategie pak bylo vytvoření pojmů: pojmy ovšem ve vzájemném sepětí stále zpřesňují náš obraz světa a posléze vedou k pocitu jistoty o tom, že jsme veškerý svět již pochopili a že jsme v něm doma⁴⁵. Domov je skvělou metaforou tohoto přístupu: původně nám sice slouží k ochraně před útočníky a povětrnostními vlivy, ovšem posléze se ve svém obydlí zabydlíme tak, že to, co je za zdmi naší zahrádky, přestaneme brát vážně⁴⁶. Čímisi podobným trpí i naše pojmy; pojmy nám sice poskytují ochranu před náporom hrozeb z našeho okolí, ovšem díky jejich cizelování získáme po čase dokonalé brnění bránící nás před čímkoliv nenadálým. Důsledkem je pak ale to, že o fakticitě ztratíme veškerou potuchu či přesněji: tuto fakticitu ztotožníme s naší představou samotnou.

Plodem toho, že mýtus pozbude vlivu a že kritika od něj převezme vládu, je vytvoření modelu s tím, že se vzápětí snadno zapomene na modelovou povahu získaného obrazu a tento obraz coby pouhá fikce je vydáván za jsoucno o sobě; k tomu dochází z určité pohodlnosti čili tehdy, když se opustí radikální tázání a posléze i tázání vůbec. Důsledkem takového opuštění kritiky je pak to, že ji vzápětí mýtus začne v jen trochu změněné podobě plíživě nahrazovat. Vyjádřeno jinak, kdykoliv člověk sebere odvahu a snaží se mýtus překonat, vystavuje se hned vzápětí tlaku z jeho strany, aby se mu zase oddal, přičemž nyní má povahu poněkud jinou: některé prvky kritiky má totiž v sobě nadále zabudované a snadno tak leckoho svede na scestí. Zachovat tudíž jednou získanou schopnost ryzí kritiky vyžaduje odvahu k radikálnímu tázání, tázání vyzdvihujícímu rozdíl mezi pochopením či obrazem fakticity a fakticitou samotnou. Tento moment je pro kritiku naprosto klíčový a další zkoumání se pokusí ukázat některé z jeho stránek.

Lze tudíž vycházet z toho, že kritika nutně zakládá určitou podobu solipsismu; solipsismus je s ní těsně spjatý a bez něj by byla vyloučena. Vyjádře-

⁴⁴ Již samotný Platón počítá s tím, že mezi empirií a idejemi je cézura a pojmenoval ji ‚*chórismos*‘; ‚*chórismos*‘ ovšem úplná nikdy není, když ‚*parousia*‘ a ‚*methexis*‘ jsou různá vyjádření pro to, že ideje mají na empirii určitý podíl. Srov.: Novotný (1949) p 47; Patočka (1975) pp 75–76.

⁴⁵ Srov.: Hejdánek (1997d) pp 78–79, 85–86, 92–93; Hejdánek (1997a) pp 171–174; Hejdánek (1991); Hejdánek (1990b); Hejdánek (1999). Těž pozn.: 128, 131.

⁴⁶ Srov.: Patočka (1970) pp 75–83.

no jinak, každá filosofie tehdy, když je důsledná čili když si zachová kritický přístup, dospěje nutně alespoň k částečnému solipsismu; solipsismus pak má dvě základní provedení. Nabízí se totiž **pochybovat** buď **o tom, zda** vůbec něco mimo nás je⁴⁷, anebo **o tom, jak** to vlastně je⁴⁸. Onen posledně uvedený výklad nechť nese jméno ‚iluzorní‘ a proti tomu ‚halucinatorní‘ je ten, jenž pokládá veškerou zkušenost za pouhé zdání⁴⁹. Tento rozdíl se posléze ukáže být zcela klíčový, když totiž ‚halucinatorní‘ výklad je navzdory předstírané důslednosti dost křehký, poněvadž lpí na dogmatickém tvrzení o tom, že nic není. Toto vypjaté odmítání čehokoliv mimo sebe sama se ovšem podobá opačnému dogmatickému předpokladu o tom, že představa předmětu a předmět samotný jsou ve shodě (*adaequatio*) či přímo totožné⁵⁰, kdežto „zdržet se úsudku“ je daleko radikálnějším či fundamentálnějším řešením, poněvadž nechává všechno otevřené až do konce⁵¹.

Taková otevřenost se zdá být jediným východiskem, přičemž důvodem je to, že brání splyvání mezi výkladem fakticity a fakticitou samotnou. Avšak zároveň se vkrádají rozpaky nad tím, zda o fakticitě lze snad přece jen něco pochopit předem a nikoliv vždycky pouze až dodatečně. Naproti tomu v žádném případě nelze jít cestou postulování fiktivní věci kdesi za jevy nám danými, jež sice solipsismu brání, avšak zároveň veškerému lidskému pochopení uniká.

Pokus příkráslit onen solipsismus tím, že se ‚za‘ jevy předpokládá něco, co své bytí sice má, avšak co **zcela** vzdoruje lidské schopnosti pochopit to, je poněkud krátkodechý. Krátkodeché východisko ve vyhrocené podobě nabízí ovšem Immanuel Kant [1724/1804] svým pojetím „věci o sobě“ („*Ding an sich*“) s tím, že na něm lze právě ukázat řešení⁵².

⁴⁷ Jde o pojetí spíše insulární a vyhraněné v berkeleyovském provedení. Srov.: Berkeley (1710).

⁴⁸ Jde o pojetí spíše kontinentální a vyhraněné v leibnizovském provedení. Srov.: Leibniz (1683).

⁴⁹ Když Edmund Husserl líčí *epoché* coby základní nástroj nacházení znalostí jistých, klade důraz na to, že „zdržet se soudu“ se týká pouze rozmanitých významů dané zkušenosti a nikoliv popření její faktické povahy; příklání se tudíž k ‚iluzorní‘ a nikoliv ‚halucinatorní‘ podobě solipsismu čili solipsismu umírněného. Srov.: Husserl (1913) pp 53–60 (§§ 31–33), 180–189 (§§ 88–91).

⁵⁰ Úpadek středověkého uvažování tkívá v tom, že se v něm rozdíl mezi představou o předmětu a předmětem samotným víceméně ztrácí. Naopak jeho vyzdvižení provedl poměrně důsledně až zase Martin Heidegger ve svém pojetí ontologické difference, difference mezi přesahujícím bytím (*Sein*) a jsoucnem (*Seiende*) pochopeným ve zkušenosti každé lidské bytosti; avšak tento rozdíl je vzápětí na mnoha místech diskvalifikován tím, že přechod k bytí (*Sein*) od jsoucna (*Seiende*) se pokládá za zcela vyloučený.

⁵¹ Původně skeptická *epoché* a posléze též *epoché* ve výkladu Edmunda Husserla čili uzávorkování (*Einklammern*) klade důraz na to, že nechává všechno bez rozhodnutí.

⁵² Podrobně níže pozn.: 97.

§ 5 Rozvržení postupu (jistota)

Podle Immanuela Kanta se lidská mysl „štěpí“ do dvou rovin, jež mají mezi sebou poněkud spletené vztahy. Vyjádřit tyto vazby lze ovšem různými pojmy⁵³ a Immanuel Kant si k tomu vypůjčil ze středověkého odkazu dvojici apriorní/aposteriorní zachycující rozdíl mezi dvěma stránkami každého prožitku⁵⁴: prožitek má totiž zkušenostní (aposteriorní) rozměr, ovšem vedle **zkušenostního** zdroje má vždycky též **rozumovou** stránku⁵⁵. Zde je třeba se chvíli zdržet.

Rozpaky se probouzejí již nad tím, co všechno v sobě rozumová stránka zahrnuje. Přestože výkladů toho, co rozumovou schopností vlastně je, je celá řada od zřetězení prostředků sloužících cíli vlastního sobectví přes schopnost dělat za jedinečných okolností přiměřené rozhodnutí až po pouhá pravidla odvozování⁵⁶, přičemž některé z nich jsou doslova protikladné, přidrží se následující zkoumání toho, že rozum tkví ve schopnosti nacházet, pochopit a aplikovat obecné principy na různé případy, přičemž tyto principy mají tím přesnější ráz, čím úžeji jsou vymezeny limity jejich platnosti⁵⁷.

Avšak ještě vážnější otázky se týkají toho, co je vlastně zkušeností a kam až sahá. Je zkušeností výhradně to, co poskytují smyslové počítky? Zahrnuje smyslová zkušenost též něco, co přesahuje pouhé vnímání dějů samotných? Není tento přesahující moment ve zkušenosti vlastně základnější než prostá sensorická data tak, že data samotná bez onoho doplňku již nemají váhu zkušenosti a mění se v pouhou artifiční fikci o ní? Avšak v čem ona fiktivnost vlastně spočívá?

⁵³ Již na samotném svém počátku dospěla filosofie k tomu, že jistou znalost (*epistémé*) lze získat jen rozumem a že mimo rozumové důvody čili na základě pouhé zkušenosti (*empeiria*) je člověk ohrožen pouhým zdáním (*doxa*) svádějícím ho na scesti. Srov.: Platón Theaitétos pp 187–201. Též pozn.: 60, 191.

⁵⁴ Výraz „prožitek“ (*Erlebnis*) převzatý od Edmunda Husserla je vyhrazen pro kterýkoliv mentální děj; platí tudíž, že „prožitek“ má vždycky alespoň jednu z obou stránek a obvykle v sobě nese obě dvě s různým důrazem. Srov.: Husserl (1901) II/1 pp 347–354 (§§ 2–4), 366–379 (§§ 10–13).

⁵⁵ Tato kniha se příkláná k pojmenování převzatému z přirozeného jazyka, jež je sice zatíženo jistou mlhavostí, avšak jeho výhoda tkví v tom, že je snáze srozumitelné.

⁵⁶ Z moderní doby např.: MacIntyre (1988); Nozick (1993); Putnam (1981); Parfit (1984); Toulmin (1958); Kolář (1999); Gellner (1992).

⁵⁷ V dalším výkladu není kladeno rovnítko mezi rozum a racionalitu; racionalita je jen jeho zvláštní podobou, když například i morální jednání je výkonem rozumu a z rozumu čerpá principy, principy ovšem své vlastní.