

na jehož základě se uvažuje. To však je fakticky sotva možné, takže jsme nuceni soustředit se v nevyhnutelné abstraktnosti na ten či onen aspekt.

Za této situace vyplývá pro naše úvahy následující rozdělení: Vyjdeme ze současné situace, tj. pokusíme se ukázat, v jaké podobě se jeví otázka smrti dnes za podmínek společnosti charakterizované vědou a technikou. Přitom vychází najevo, že zmíněná situace s sebou přinesla celou řadu nových otázek. Ty nicméně, jak chceme ukázat, nečiní vůbec zbytečným znovu klást staré základní otázky, které si člověk vždy už tváří v tvář smrti kladl. V druhé části chceme vyložit nejdůležitější příspěvky ke „gnoseologii smrti“, které vytvořily relativně novou situaci pro filosofické tázání po smrti. Přitom budeme mít zároveň příležitost poznat nejdůležitější pozice filosofie smrti ve 20. století. Zvláště v první části se ukáže hluboká krize, do níž dnes upadlo metafyzické chápání smrti a nesmrtnosti. S touto krizí úzce souvisí mnoho novověkých problémů, probíraných v první části, ale i filosofické přístupy 20. století. Proto se jeví jako smysluplné soustředit historické (v užším smyslu) partie tohoto spisu ve třetí části kolem ústředních motivů a teorií metafyzického chápání smrti. V závěrečné části pak podáme nejdůležitější pokusy založit nové, pometafyzické myšlení, pokud jde o otázku smrti.

Bylo by nepochybně možné uplatnit při výběru a rozdělení zvláště historické látky i zcela jiná hlediska. Co se zdůrazní a co odsune do pozadí, to vždy závisí na vlastním stanovisku. Ale jeho výklad by přesáhl úkol a záměr tohoto díla.⁵ Doufám však, že toto stanovisko nezůstane v průběhu zkoumání skryto.

5) Viz k tomu G. Scherer, *Der Tod als Frage an die Freiheit*, Essen 1971.

I.

Otázka po smrti ve věku vědy

1.
**Eutanazie, sebevražda,
situace umírajícího
v dnešní společnosti**

Otázka po smrti vzbudila v posledních letech opět silnější zájem širší veřejnosti. Podnětem k novému tázání po smrti je diskuse kolem takzvané eutanazie. Tento mnohohodnotný pojem, zatížený špatnými vzpomínkami z doby nacismu, má dnes být redukován na pomoc při umírání a předem vyloučit zabíjení takzvaného „bezceňného života“. Nová diskuse o eutanazii se stala nutnou, protože pokrok lékařské vědy a techniky nám umožnil prodlužovat život těžce nemocných za podmínek, které vyvolávají otázku po smyslu takových opatření. Může se totiž stát, že pacient v biologickém smyslu ještě žije, ale není už schopen specificky lidských výkonů sebeurčování, rozumného řízení života a smysluplného kontaktu s okolím. Užitím moderních lékařských metod se často také proces umírání uměle prodlužuje, a tím se patrně zcela zbytečně rozmnožuje lidské utrpení. Dnes také v mnoha případech existuje možnost pomocí pokročilé medicíny znovu povolávat do života nemocné, kteří byli dříve prohlašováni za mrtvé. Za těchto okolností je nutno klást otázky a hledat odpovědi, jež mají zásadní důležitost pro lékařskou etiku a pro právní řád odpovídající stavu našich dnešních možností daných vědou. Je dokonce nutno říci, že dnes se možná každý dostane do situace, v níž se tyto otázky a odpovědi mohou stát naléhavé vzhledem k jeho vlastnímu životu a umírání nebo vzhledem k jeho odpovědnosti za lidi jemu blízké. Kdy smíme a musíme učinit všechno,

co je v naší moci, abychom prodloužili lidský život? Kdy smíme, ba kdy jsme snad povinni takovou pomoc ukončit (pasivní pomoc umírajícím)? Odpověď na to najdeme jen tehdy, když si vážně položíme otázku po smyslu lidské existence v celku skutečnosti. Nesmíme se také vyhýbat otázce, jaký je vztah biologického života, který zřejmě nesmíme stavět jednoduše na roveň lidské existenci, k výkonům, které označujeme jako specificky lidské. Otázka, co je smrt a zda jí vůbec můžeme porozumět, se stává znovu naléhavou také proto, že jsme vyzýváni, abychom se dorozuměli o nástupu definitivní smrti, z níž už není návratu. Musíme vědět, kdy už je smrt neodvolatelná, protože si začínáme osvojovat techniku transplantace orgánů osob právě zemřelých, jež mohou být k užitku ještě žijícím nemocným. Pokud se v souvislosti s rozvinutým stavem dnešní medicíny klade otázka „dobré“ smrti (eutanazie), tedy vposledku lidsky důstojné smrti,¹ pak jde nakonec znovu o otázku, zda člověk smí o své smrti, a tím o svém životě, volně rozhodovat. Tato otázka se dnes objevuje pod heslem „aktivní pomoc umírajícím“. Pak zní takto: Smíme při těžkém, neléčitelném utrpení nejen ukončit lékařskou pomoc, která by utrpení tohoto člověka prodlužovala, ale je také dovoleno – za předpokladu souhlasu nemocného – učinit aktivně opatření, která způsobí jeho smrt? Je však důležité poukázat na to, že problém eutanazie sotva lze omezit na tuto aktivní pomoc umírajícímu. Je-li nám totiž dovoleno ukončit náš vlastní život nebo život druhých lidí, protože se zdá, že se těžkou nemocí stal nesmyslným, pak smíme totéž učinit i tehdy,

1) Viz k tomu J. Schwartländer, *Der Tod und die Würde des Menschen*; A. Auer, *Das Recht des Menschen auf einen „natürlichen Tod“*, obojí in: *Der Mensch und sein Tod*, vyd. J. Schwartländer, Göttingen 1976, Kleine Vandenhoeck Reihe 1426; A. Auer, H. Menzel, A. Esser, *Zwischen Heilaufrag und Sterbehilfe*, Köln 1977.

když nás jiné údajné nebo skutečné zkušenosti s absurditou života trýzní tak, že už nevidíme žádný důvod pro další naději. Právo člověka ukončit svůj život, pokládá-li to za správné na základě hodnotového horizontu, na němž projektoval svou existenci, se dnes mnoha lidem jeví jako důsledek emancipačního proudu, jenž charakterizuje novověk. Toto hnutí chce překonat dané závislosti a společenský nátlak, a tak člověka dovést k úplné autonomii, tj. k definitivnímu sebeurčování, odpovědnému jen sobě. V tomto smyslu např. Herbert Marcuse prohlašuje: „Smrt se může stát znakem svobody. Nevyhnutelnost smrti neodporuje možnosti konečného osvobození.“ V čem záleží podle Marcuse toto osvobození? Především v tom, že smrti „stejně jako jiným nutnostem může být dána rozumová podoba“, totiž bez bolesti. Mimoto „lidé mohou umírat beze strachu, jestliže vědí, že to, co milují, je uchráněno bídy a zapomenutí. Po naplněném životě se mohou rozhodnout zemřít – v čase podle vlastní volby.“²

Chápe-li člověk svoji svobodu výlučně jako sebeurčování, ba jako sebekladení, pak se smrt, jež nás přepadá, jíž jsme vystaveni, kterou nekonáme a nezpůsobujeme, nýbrž která se nám přihází, nutně jeví jako krajní protiklad svobody. Zpřítomňuje člověku jeho závislost a bezmocnost, jíž se chce právě zbavit. Nad touto nemohoucností žít zcela z vlastního Já může člověk zvítězit jen tak, že učiní smrt „smrtí dobrovolnou“. Jean Améry upozornil na to, že každý, kdo – jak to požadoval už Nietzsche – chce smrt „svobodnou, vědomou, ne jako přepadení“, ten se dostává do rozporu s „logikou života“:

Logika života je nám předepsána nebo, chcete-li, „na-programována“ v každé reakci běžného života. Vešla

2) H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt 1967, 233 n.

do každodenní řeči: „nakonec se musí žít“, říkají lidé a omlouvají tak všechno zlé, co je potkalo. Ale: musí se žít? Musíme tu být jen proto, že tu jednou jsme? V okamžiku, kdy sebevrah skáče z okna, roztrhává příkaz přírody a háže ho neviditelnému příkazovateli pod nohy...³

Když se tedy někdo zabíjí, popírá, že se musí žít a že jsme odsouzeni k životu. Vyznává svým způsobem, že život není nejvyšší z dober. Osvobozuje se od života, který mu byl uložen, kvůli sobě samému, povznáší se nad něj, protože se mu zdá, že nestojí za to, aby byl žit. Tím se ovšem vrhá do propasti „kontradikce“. „Pokouší se zrušit pra-rozpor“, jímž trpí každý, kdo ví, že je jako žijící ohrožen smrtí. Ale „sebevrah se vrhá do propasti ještě hlubší kontradikce. On nejen umírá (nebo se chystá zemřít), ale jeho Já také zbavuje samo sebe svého Já“.⁴ I když je dobrovolná smrt nesmyslná, rozhodnutí k ní nesmyslné není. Améry je ospravedlňuje, protože „k němu nejen dochází ve svobodě“, nýbrž „také nám dává reálnou svobodu“, totiž osvobození od odporné, trýznivé a tíživé existence.

V okamžiku, kdy si člověk řekne, že může život odhodit, se už stává svobodným, třebaže neslýchaným způsobem. Zážitek svobody je obrovský. Neboť teď už neplatí nic. Břemeno? Poneseš ho už jen několik metrů. Jeho odhození se očekává v extázi, jež převyšuje všechno opojení.⁵

Vidíme znovu totéž: i v otázce po „dobrovolné smrti“, včetně smrti „aktivní pomocí umírajícímu“, jde o celek

3) J. Améry, Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod, Stuttgart 1976, 20 a 30.

4) J. Améry, cit. dílo, 33.

5) J. Améry, cit. dílo, 113.

chápání naší existence. Jde o smysl lidské svobody. Jde o to, zda jsme vyzváni k absolutnímu sebeurčování a máme teprve z přírody vytvořit sami sebe, nebo zda za sebe ve své svobodě vděčíme jiné svobodě, díky níž jsme a jsme svobodni. Jde o to, zda v naší existenci nemá své místo také to, co se nám přihází a co musíme přijímat, a zda také tyto věci se svým způsobem netýkají naší svobody. Jde dokonce o otázku, zda každá zkušenost smyslu nemá povahu toho, co se prostě přihází, a zda je tedy skutečně vyloučeno, aby v události smrti byl určitý smysl – pak však způsobem, který nám zůstává před naší smrtí neznámý. Na to všechno je nutno se ptát, když se diskutuje o sebevraždě člověka. To je třeba říci nejen kvůli filosofii, jejíž původní otázky musí být projednány, máme-li v této věci dospět k nějakému rozumovému názoru, ale především kvůli samotnému člověku, který musí vědět, oč jde a co je v sázce, když se odvažuje takové otázky řešit.⁶

Přicházíme k druhému bodu, který je určující pro nyní nejaktuálnější otázku po smrti. I ten souvisí s tématem „pomoci umírajícímu“. Právem se totiž v poslední době – především jako reakce na publikace Elisabeth Kuebler-Rossovové⁷ – zájem soustředil na izolovanost a osamocnost, v níž dnes musí umírat mnoho lidí. Smrt je událost, na kterou vysoce technické nemocnice, v nichž např. v Americe umírá 75 % lidí, nejsou zařízeny. „Nemocný se tam většinou nedovídá pravdu o svém stavu a je – ponechán v zoufalství sám sobě – degradován na pouhý objekt

6) J. Améry právem upozorňuje na to, že psychologické kategorie pro situaci sebevraha nestačí, protože jsou „vždy jen masky, za nimiž se skrývají praskutečnosti existence“ (cit. dílo, 111).

7) Interviews mit Sterbenden, Stuttgart a Berlin 1969; Was können wir noch tun?, tamtéž 1974; Menschlich sterben, in: A. Paus, Grenzerfahrung Tod, Graz 1976, 339 n.

lékařské péče.“ Existují také „tajné domluvy mezi lékaři, ošetřujícím personálem a rodinnými příslušníky, aby se pacientovi tajila pravda, takže nemocný, který beztak většinou už pravdu zná nebo ji alespoň tuší, navíc trpí touto hrou na schovávanou“. Mnozí lidé, i lékaři a ošetřující personál, protože sami prchají před problémem smrti, nejsou s to umírajícím „konkrétně pomoci, aby až do smrti mohli žít“.⁸ Při takto chápané pomoci umírajícím jde o to, učinit smrt a umírání srozumitelnými, jde tedy o pochození smyslu, takže tu hned přicházejí na řadu otázky, které vždy kladla filosofie v souvislosti se smrtí: Jak se člověk staví k svému životu, který teď končí. Co se s člověkem děje ve smrti a co se stává s člověkem a se vším, co dosud tvořilo jeho život. Opravdová pomoc umírajícím by byla možná teprve tehdy, kdybychom byli ochotni promýšlet otázku po smrti už za svého života, přičemž bychom si položili všechny uvedené otázky. Přitom nechceme popírat, že velkou cenu mají výzkumy např. o sledu několika fází s různými postoji smrtelně nemocných k vlastní smrti, které podnikla paní Kuebler-Rossová, nebo její poukazy na důležitost rozumění neverbální řeči, jíž umírající prosí o naši pomoc nebo ji také odmítají. Je jen otázka, zda nemáme právě uprostřed života realizovat „memento mori“ [pamatuj na smrt], nejen aby chom dokázali lidsky důstojně zemřít, ale také lidsky důstojně žít. Takové „memento mori“ vybízí i k filosofickému zamyšlení.

8) E. Kuebler-Ross, *Menschlich sterben*, cit. dílo, 339 n.

2. Smrt jako otázka jednotlivého člověka

Jestliže se zabýváme uvedenými otázkami a pokládáme-li za potřebné založit ještě značně neznámou praxi, jež má umožnit lidsky důstojné umírání, je předmětem naší pozornosti jednotlivý člověk. Ten musí zemřít, zaujmout ke smrti stanovisko, uvést ji do vztahu k celku své existence a ten do vztahu k smrti. Ve smrti se jasně ukazuje, že každý musí žít svůj vlastní život, protože každý musí zemřít sám a jen za sebe. V této samotě umírání, v nezastupitelnosti, do níž je každý umírající volán, musí vyslovit poslední slovo o svém životě v celku, poslední vše zahrnující Ano nebo Ne v posledním, všechno zahrnujícím postoji ke smyslu nebo nesmyslnosti vlastního života. Kupodivu právě ve smrti, resp. ve „směřování“ ke smrti (Heidegger), jež je možné uprostřed života, připadá život člověku jako to, co je nezastupitelně jeho, protože ve vztahu ke smrti zaujímá vztah sám k sobě, ve vztahu ke smrti se život jeví jako to, co musí být žito vlastním Já, náležejícím samo sobě. Kde se myšlení, věda a veřejný zájem zabývají především otázkami společnosti, její kritiky a její možné změny, tam nezůstává mnoho prostoru pro údajně „čistě soukromý“ a „společensky“ nepříliš „relevantní“ problém smrti. Kolektivní myšlení depotencuje problém smrti, a návrat k problému smrti znamená návrat k jednotlivému člověku, který prostě jen nemizí ve společenských strukturách a poměrech. Takový návrat se často chápe jako útek od společenských problémů. A není také nepřirodné říci, že tendence všechno převádět na společnost

vyvolává právě tak jednostrannou opačnou tendenci směřovat všechno na znovu objevenou individualitu. Ale musíme se ptát, zda je vůbec možná společenská praxe odpovídající člověku, nebereme-li na vědomí, že člověk ve své společenské podmíněnosti a ve své odkázanosti na ostatní lidi zároveň ve všem hledá smysl své existence, chce realizovat svou svobodu a je v původním vztahu sám k sobě. Myšlenka na smrt – podobně jako respekt k hlasu svědomí a jako osobní zkušenost lásky – je pravděpodobně jednou z možností člověka vrátit se znovu k sobě a objevit trvalý rozdíl mezi sebou samým a každým možným sociálním světem.

3. K pojmu „přirozené smrti“

Nyní se blížíme k ústřednímu bodu, kolem něhož se dnes musí – v součinnosti s dnešní vědou – pohybovat filozofická diskuse o problému smrti. Jde o takzvanou „přirozenou smrt“. V tomto hesle se střetají otázky lékařské etiky se společenskopolitickými požadavky, s diskusí o „dobrovolné smrti“ a s izolovaností a osamoceností umírajících. Chápání smrti jako „přirozené“ se pro stále větší počet lidí stalo souhrnem přírodovědecky orientovaného vztahu k smrti a je pro mnoho lidí, i pro řadu filosofů, jedním z nejvýznamnějších znaků osvíceného a pokrokového vědomí.

„Přirozená smrt“ se dnes obecně definuje především jako smrt věkem. Jde o „smrt, která se se samozřejmostí dostavuje jako konec na základě vývoje stárnoucího lidského těla. Tato biologická smrt věkem se vysvětluje endogenně, ne patogenně“. Proto ji lze jako normální, biologickou událost odlišit od předčasné smrti, způsobené nehodou, nemocí, válkou, vraždou a společenskými nepořádky. Protože však i dnes ještě mnoho lidí přichází k smrti na základě takových poruch přirozeného běhu života, dostává „formulace ‘přirozená smrt’... nezřídka polemické ostří. ‘Nepřirozená smrt’ se klade za vinu lékařům,“ protože člověka ještě v každém případě

nedovedou zachovat při životě až do jeho přirozeného konce. Ale klade se za vinu také společnosti v celku: ta je prý odpovědná za každý stav, který jednotlivci znemožňuje plně dožít vlastní existenci, je také

odpovědná, když se nevyplácejí investice, které byly vynaloženy jako společenské náklady na rentabilitu života (těhotenství, péče o děti, vzdělání atd.).⁹

Formulace „přirozená smrt“ je však polemická také potud, že obsahuje radikální odmítnutí každé metafyzické ideje nesmrtnosti, ale také odmítnutí křesťanské víry ve zmrtvýchvstání. W. Schulz prohlašuje, že pojem přirozené smrti patří do oblasti nahrazování metafyziky exaktní přírodovědou. „Na základě vědeckého noetického ideálu“ je „pravým světem... svět přírody, která může být zkoumána mechanicky, fyziologicky a biologicky. A při tomto přístupu je jasné, že smrt je přirozená smrt dožitím – ne více a ne méně“. Protože se prosazuje přesvědčení, „že člověk – při vši rozdílnosti mezi člověkem a zvířetem – nezaujímá v přírodě žádné zvláštní postavení“, je nutno i smrt „považovat za čistě přirozený proces“. Pokládáme-li „biologický výklad člověka... za vědecky jistý základ“, pak už se nemůžeme bránit uznání „takzvané přirozené smrti, to jest biologicky podmíněného zániku“.¹⁰

Pro myšlenku přirozené smrti je sice důležitá orientace přírodní vědou, je však nutno poukázat na to, že tato myšlenka má i filosofické kořeny. Na pozadí antropologie, jež se snaží chápat člověka na základě jeho smyslových potřeb, totiž pojem „přirozené“ a „zdravé“ smrti vytvořil už Ludwig Feuerbach, o jehož kritice víry v onen svět budeme ještě podrobněji mluvit. Je to podle něho smrt, „jež přichází ve vysokém věku, nastává tehdy, když je člověk syt života, jak se říká ve Starém zákoně o praotcích a jiných Bohem pozeňnaných mužích“. Tato smrt, jak říká

9) A. Auer, cit. dílo, 83 n.

10) W. Schulz, Wandlungen der Einstellung zum Tode, in: Der Mensch und sein Tod, 99.

Feuerbach, se může stát poslední vůlí a „přáním člověka“, pokud člověk „ve svých přáních a představách zůstává věrný lidské přirozenosti. Strašná je pouze nepřirozená, násilná, krutá smrt“.¹¹

V hesle „přirozená smrt“ – jak jsme řekli – se sbíhají linie otázek o smrti, které je dnes nutno přednostně řešit. Že tomu tak je, se ukáže jasněji, když upozorníme na jeden rozpor, který v této oblasti existuje. Neboť má-li být smrt odsouvána tak dlouho, dokud nenastane v důsledku biologického procesu stárnutí, jsou nutná rozsáhlá opatření ze strany člověka. Johannes Schwartländer právem píše: „Dnes požadovaná ‘přirozená smrt’ je ve skutečnosti smrt umělá, neboť je plodem velmi dovedné sebemanipulace člověka a okolností jeho života.“¹² Nastává „od přirozenosti“ velmi zřídka, je naopak výsledkem aktivního chování člověka k vlastní přirozenosti. Je-li tomu tak, musíme z toho vyvodit, že bytí a podstata člověka není jen jeho biologická přirozenost. Ukazuje se, že člověk, i když chce dále žít v biologickém smyslu slova, musí biologickou skutečnost přesáhnout a vztahovat se k svému „bios“ a působit na něj aktivně pomocí vědy, techniky a společenských opatření. Přirozeností člověka zjevně je, aby existoval ne-přirozeně, totiž kulturně a dějinně.¹³

„Přirozená smrt“ však je nejen výsledkem té okolnosti, že člověk ne-přirozeným způsobem ovládl přirozenost, především v průběhu dějinných procesů, které označujeme jako novověk. Je také cílovou představou s dalekosáhlými politickými implikacemi, představou, v níž člověk zaujímá stanovisko sám k sobě, ke svému životu a umí-

11) L. Feuerbach, Sämtliche Werke, nově vydal G. Bolin a F. Jodl, sv. X, Stuttgart-Bad Cannstadt 1960-1964, 234 n.

12) J. Schwartländer, cit. dílo, 11.

13) Bližší k tomu in: G. Scherer, Strukturen des Menschen, zvl. 109 n.

raní. „Přirozená smrt“ je postulát, jemuž podřizujeme svou praxi a který chceme uskutečnit. Obecně totiž pokládáme z dobrých důvodů za smysluplné dožít se stáří. Že takto smýšlíme, to nevyplývá vůbec z nějakého přirozeného procesu, nýbrž ze svobodného postoje člověka k sobě samému. Je-li tomu tak, pak musíme uznat, že je nemožné definovat přirozenost přirozené smrti jenom na základě biologických faktů. Co je pro člověka přirozená smrt, to můžeme zjistit jen tehdy, když bereme v úvahu nejen biologické struktury člověka, nýbrž např. také jeho svobodu, jeho odkázanost na smysl, jeho rozum a etickou dimenzi jeho existence.

Tedy i takzvaná přirozená smrt patří do vztahu člověka k sobě samému a je produktem jeho sebestupulace. Zdá se, že sebestupulace člověka, které se vyjadřuje mimo jiné v myšlence „přirozené smrti“, má jako ústřední obsah právě schopnost člověka manipulovat. V dnešní společnosti, jak už bylo častěji řečeno, působí pro ni charakteristická

tendence k totální operacionalizaci a funkcionalizaci skutečnosti tím, že všechny předměty... rozkládá na poslední prvky, jež jako takové v přírodě neexistují, a potom tyto prvky skládá nezávisle na „přirozených“ danostech, a to pouze podle principu nejvyšší efektivity.

Jako „zaměření takových funkcionalistických syntéz zůstává jen technická účinnost. Vstupujeme – abychom užili Einsteinova výroku – do ‘doby dokonalých prostředků a zmatených cílů’“. ¹⁴ Je zásadně důležité uvážit, že sám tento funkcionalismus je určován všude přítomným, ale jen zřídka vyjádřeným „ideálem“, totiž vůdčí představou člověka, který obecně a ve všech oblastech vládne sám

14) J. Schwartländer, cit. dílo, 10.

sobě. Ruší skutečnost kolem sebe, aby ji – když je v analýze jakoby proniknuta člověkem – nově vybudoval tak, že ji ovládá, aby v ní mohl jakožto on sám klást sám sebe. Tendence k všestrannému „ovládnutí“ vylučuje pozitivní postoj k tomu, „co se nám jen přihází“. Co nemůže být ovládnuto, má nebyť. Má nebyť, protože by nám to připomínalo, že se stále ještě nedokážeme dosadit za jediný střed veškeré skutečnosti, protože se nám „přihází“ něco „jiného“, co jsme ještě neovládli. Takto vzniklá problematizace kulminuje ve smrti, protože v ní nás přepadá něco, co my lidé nedokážeme zvládnout. A přece se pokoušíme smrt „ovládnout“, a pokud to jde, smrt plánovat a manipulovat. Nejradikálněji se to děje tam, kde se člověk v podobě sebevraždy pokouší proměnit v čin svobodné vlády nad sebou i to, co ho nejhrouběji ohrožuje nebytím. Ale i „přirozená smrt“ směřuje „vědomě nebo nevědomě“ k „ovládnutí smrti“, protože předpokladem přirozené smrti je, že člověk ovládne přirozený základ svého života, aby smrt odsunul, pokud je to jen možné. V tom je možná právě hlavní důvod, proč „lidské umírání dnes přes klinicky dokonalou péči může být stále více vydáno bezútěšné osamocenosti a radikálnímu zničení smyslu“. Neboť kde se „úmysl zaměřuje na ovládnutí smrti“, tam se zájem o prodloužení života často soustřeďuje jen na lékařské „zachování dílčích ‘životních procesů’“. ¹⁵ Zaměřujeme-li se výlučně k tomuto cíli, sama smrt a umírání už nejsou v našem zorném poli. Jestliže se pak smrt přece dostaví, když jsme k prodloužení života zkusili všechno, co dokážeme, nevíme už, co si s umírajícím počít. Vypadl ze schémat, v nichž se pohybují dnes běžné představy a názory. Nyní ho ponecháváme procesu rozkladu, který jsme jemu i sobě vysvětlili jako neodvratné přírodní dění. Jsme vůči

15) J. Schwartländer, cit. dílo, 11.

umírajícímu bezradní právě proto, že jsme podle našeho mínění oním vysvětlením už řekli všechno, co se o smrti dá říci. Ale nevíme o ní více, protože nechceme více vědět. A nechceme více vědět, protože chceme jen smrt ovládnout. A chceme ji jen ovládnout, protože už nechápeme, že svoboda a sebeurčování se nedějí jen ve vládě nad sebou, nýbrž také v tom, co se nám jen přihází. A ideál či rého sebeurčování nás nakonec vede k tomu, že mnoho umírajících necháváme v temnotě jejich osamělosti.

4. Zájem o panství a vytěsnění smrti (Scheler a Adorno)

Často se setkáme s tezí, že dnešní člověk a současná společnost vytěsňují smrt ze svého vědomí. Původcem teze o vytěsňování je Max Scheler. V poslední době se tato teze popírá. Tvrdí se, že smrt se dnes jednoduše neodsunuje z vědomí, nýbrž že se vytváří nové chápání smrti, založené na vědě a odpovídající racionální společnosti. Je to pojetí, které jsme uvedli pod heslem „přirozená smrt“.¹⁶ Chceme ukázat, že teze o vytěsňování, resp. její nahrazení představou „přirozené smrti“, souvisí s určujícími zájmy o sebezachování a panství, které všeobecně charakterizují moderní vědomí a jeho způsob, jak si v poznání osvojuje skutečnost.

Scheler při rozvíjení své myšlenky „vytěsňování ideje smrti“¹⁷ vychází rovněž z pojmu „přirozené smrti“. Ale užívá ho v jiném smyslu, totiž jako „pozvolné vyčerpávání životní síly, chápané jako samostatné agens“. V souvislosti s tím vychází z předpokladu, že „idea smrti“ je konstitutivním prvkem vědomí, který se vyjadřuje v intuitivní jistotě o naší smrtelnosti. Tato intuitivní jistota o smrti patří „k podstatě zkušenosti, kterou má život sám o sobě a která je proto přítomna v každém životě, tedy i v lidském“.¹⁸

16) Viz především W. Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1969.

17) M. Scheler, *Tod und Fortleben*, *Gesammelte Werke*, sv. 10: *Schriften aus dem Nachlaß*, sv. I, Bern 1957, 34.

18) Cit. dílo, 22.

Scheler je přesvědčen, že vztah moderního člověka ke smrti a pokles víry v nesmrtnost „u národů západoevropské kultury“ mají základ ve změněném vztahu k oné životu imanentní zkušenosti smrti. Neboť

moderní člověk už nevěří v život po smrti a v překonání smrti v životě po ní v té míře (a potud), jak už nevidí svou smrt názorně před sebou – jak „nežije před tváří smrti“ – nebo ostřeji řečeno, jak svým způsobem života a zaměstnání vytlačil z jasné zóny svého vědomí intuitivní, v našem vědomí trvale přítomný fakt, že naše smrt je jistá, až zůstalo jen jaksi rozumové přesvědčení, že zemře.

Kde se to děje, „tam nutně vybledne také idea překonání smrti v životě po ní“. Důvody zatlačení či vytěsnění intuitivní jistoty smrti vidí Scheler takto:

„Velký jednotný obraz ‘moderního západoevropského člověka’ – chápaný jako masový typus – který se pozvolna vytváří od konce 13. století“, je přes své „nacionální a jiné variety“ charakterizován jednotnou „strukturou svého prožívání“. Tato struktura se podle Schelera vyznačuje např. tím, že „práce a výdělečná činnost se pro tento lidský typ stávají pudovými, a protože jsou pudové, jsou i neomezené“. Důsledkem toho je, že základní způsob obživy se vyznačuje operacionalizací a funkcionalizací. U Schelera to znamená toto: „Co a jak tento typ v průměru vidí a myslí o věcech, to je následek toho, jak s nimi nakládá.“ Následkem je „společnost počítajících zájmů“. Z „myslet“ se stává „počítat“, „tělo“ se stává jedním z mnoha těles, totiž „částí univerzálního mechanismu tělesného světa“. Život se jeví jako „hraniční případ mrtvých složitých útvarů, a všechny vitální síly mají tendenci být v morálce a právu podřízovány užitku a stroji“. Protože prožitková

struktura tohoto lidského typu je charakterizována postojem: „skutečné je to, co je počitatelné“, ale „s kvalitami, formami, hodnotami se nedá počítat“, tento typ toto vše prohlašuje za „neskutečné“, „subjektivní“, libovolné. Velmi důležitá je Schelerova myšlenka, že tento „počtářský charakter života“ se zrodil ze strachu a že je „emocionálním apriori“, jež se nachází za „pyšným ‘cogito ergo sum’“. Tento základní postoj nepřipouští kontemplativní „okoušení Boha a světa“, neboť všechno se vlivem neomezeného pudu k práci a výdělku stává chladným „předmětem výpočtu a náporu práce“. Tentýž pud „narkotizuje“ tento lidský typ proti myšlence smrti zcela zvláštním způsobem. Dochází k „pádu do víru podnikání pro podnikání“. Tak se modernímu lidskému typu daří vytvářet „iluzi nekonečného trvání života“ a učinit ji „bezprostředním základním postojem své existence“. Tato iluze nekonečného trvání života dostává podle Schelera svůj smysl ideou pokroku. Nastupuje jako „náhražka“ na místo víry ve věčný život. Přitom jde o pokrok „bez cíle“, o pokrok, „v němž se smyslem pokroku, jak ukázal Sombart, stává samo postupování“. Podle Schelera není „tato bezpříkladná aktivita plodem nějakého smyslu a účelu“. Je spíše „důsledkem hlubokého vědomí tohoto lidského typu, že není hoden bytí, a jeho metafyzického zoufalství“. Teprve dodatečně si vytváří „jako zdánlivý smysl své existence pud k neomezené pracovní a výdělečné aktivitě“. Protože v pozadí ideje pokroku je strach, zoufalství a vědomí nehodnosti bytí, Scheler může tvrdit, že „iluze vědomí“ o „neexistenci smrti“, jež se jakoby skryla za myšlenkou pokroku a jeho nekonečnosti, spočívá v tom, že idea smrti je „zbavena strachu“, a to „tímtéž strachem ze života..., který vedl k počtářskému charakteru života“.¹⁹

19) Scheler, cit. dílo, 28-30, je si vědom toho, že historické vytěsňování smrti,

Scheler tedy poukazuje, jak bychom dnes řekli, na určitý „poznávací zájem“, jímž je určeno, co a jak se něco stává daností. Neboť „veškerou duchovní optiku vědy“ ovládá axiom, podle něhož „člověk ‘chce’ fakticky na světě nechat platit jako existující jen to, co lze ještě změnit možným zásahem“. Smyslem vědy není „ukázat pravý svět, nýbrž jen ‘plán’ na jeho ovládnutí a řízení“. Protože je tomu tak, věda „také vůbec nemůže vidět smrt“, sama se dokonce „už zrodila... z moderního zavírání očí před smrtí, z vytlačování smrti pudem k práci“.²⁰

Max Scheler tak v letech 1911-1916, do nichž sahají jeho práce ke knize *Smrt a život po smrti* (Tod und Fortleben), předjal to, co Adorno a Horkheimer později nazvali kritikou instrumentálního rozumu (Kritik der instrumentellen Vernunft). Při reflexi o problému našeho vědomí smrti Scheler narazil na souvislost strachu a panství [Herrschaft], event. panského vědění [Herrschaftswissen], jak je nazval ve své sociologii vědění.²¹ Vytěsnění, o němž Scheler mluví, spočívá právě v tom, že ze strachu před smrtí je konstituován praktický ideál poznání, který proměňuje veškerou skutečnost v oblast „ovládání“, racionální efektivnosti, a všechno, co se tomuto projektu nepodřizuje, ponechává stranou jako neskutečné. Připomeňme si krátce, jaké podoby nabývá tato myšlenka u Adorna. Pro něho se jméno Auschwitz (Osvětim) stalo projevem světa absolutní negativity. Osvětim pro něho

které – jak ukázal – náleží k určitému lidskému typu, musí být jasně odlišováno od občasného odlehčení našich „duševních stavů“ od jistoty smrti. Neboť jen toto „obecné (historické) vytěsnění“ evidentní ideje smrti životním pudem „umožňuje jev, který bych rád nazval ‘metafyzickou lehkomyšlností’, totiž „veselost“, k níž člověk může dospět přes „tíži a zřejmost myšlenky na smrt“ a bez níž normálně vůbec nemůže žít (28).

20) Cit. dílo, 34.

21) Nyní M. Scheler, *Gesammelte Werke*, sv. 8: Die Wissensformen und die Gesellschaft, Bern-München 1960.

znamená historický fakt ztroskotání emancipačních dějin. V Osvětimi se totiž ukazuje, že síly, jež nesly emancipační pokrok, totiž osvícenství, věda a technika, se změnily tak, že jsou základem světa totálního řízení, který je světem smrti. V díle *Negativní dialektika* (Negative Dialektik) čteme:

Zavražděním milionů lidí veřejnou správou se smrt stala čímsi, co ještě nikdy nebudilo takový strach. Už není možnost, aby smrt vstoupila do běžného života jednotlivce jako něco, co odpovídá jeho běhu. Individuum je zbavováno toho posledního a nejubožejšího, co mu zůstalo.

Toto vyhlazení individua, jež proměňuje v iluzi požadavek „vlastní smrti“, o němž mluví ještě Rilke, souvisí s nivelizací, jíž rozum zaměřený k ovládnutí všechno podrobuje. Panství člověka, jež si pro sebezachování člověka a pro obranu proti nepřátelské přírodě tuto přírodu podrobuje, se opírá o logiku myšlení, jehož jádrem je zákon identity. Tento zákon je základem všeho tvoření pojmů, jež směřuje k tomu, aby učinilo věci stejnými a nechalo zaniknout jejich individualitu, aby se staly co do pojmu homogenními, a tak se podrobily zájmu člověka o panství. Pojmy proto jsou podle Adorna instrumentální úkony. A protože se tvoření pojmů může dít jen za předpokladu zákona identity, je tento zákon principem panství, ba je s panstvím totožný. Pro tuto logiku existuje to, co je zvláštní, jen jako subsumované [podřazené] pod to, co je obecné, a právě tím je považováno za rozumové a určené pojmem. Dějinný proces, který má pramen v instrumentálním panském myšlení, kořenícím v zájmu o sebezachování, dosahuje svého vrcholu tím, že spolu konvergují totální nivelizace a totální správa, absolutní bezvýznam-

nost individua a smrt, již se umíralo v Osvětímí a jež vůbec vyznačuje umírání v naší době. V lágrech podle Adorna „už neumíralo individuum..., nýbrž exemplář“.

To nutně poznamenává i umírání těch, kteří této proceduře unikli. Genocida je absolutní integrace, jež se připravuje všude tam, kde se lidé uniformují, dávají do zákrytu, jak se říká na vojně, dokud nejsou jako odchylky od pojmu úplné nicotnosti doslova vyhlazeni.

Lidé jsou dnes „doslova proměňováni ve věci“ a v tomto zvěcnění si uvědomují „svou permanentní smrt“. Dnes se ničí to, „co je samo o sobě a možná už i pro sebe nicotné“. Z toho vzniká podle Adorna „trvajících panika před smrtí“ a dnešní vytěšňování smrti. Neboť tuto trvajících paniku nelze „upokojit ničím jiným než vytěšněním smrti“. Pro tuto souvislost panství, zvěcnění a smrti existuje jméno Osvětímí: „Auschwitz potvrzuje filosofem o čiré identitě jako smrti.“ Neboť to, co „říkali sadisté v lágru svým obětem: zítra se vzneseš jako kouř z tohoto komína k nebi, to vyjadřuje bezvýznamnost života každého jednotlivce, k níž směřují dějiny“. I svoboda je formalizována tak, že činí člověka „zastupitelným a nahraditelným“ jako potom v lágrech. „Proto je dnes absolutní negativita v dohledu, nikoho už nepřekvapuje. V této dimenzi se dokonce odstraňuje strach ze smrti.“ Nejvýznamnější výrok v Beckettově „Konci hry“ říká: „Už bychom se nemuseli tolik bát...“ Neboť „strach byl vázán na principium individuati-onis sebezachování...“ To se teď ruší, a je to důsledek jeho samotného. Neboť podle Adorna jsou „diskontinuitní, chaoticky roztráštěné momenty a fáze dějin sloučeny“ v jedné době charakterizované „ovládáním přírody, které pokračuje do panství nad člověkem“. Po minulých kata-

strofách a v očekávání katastrof budoucích by bylo cynické mluvit o světovém plánu, který „se projevuje v dějinách a spojuje je v celek“ a který postupně směřuje k něčemu lepšímu. „Žádné obecné dějiny nevedou od vůle k humanitě, ale spíše od praku k megabombě.“ Dějiny, které jsou drženy pohromadě svou emancipační tendencí a v nichž se člověk osvobodil od vlády přírody, končí tím, že „organizované lidstvo totálně ohrožuje organizované lidi“.²²

Srovnáme-li Schelerovy a Adornovy myšlenky, ukazuje se jasně toto: Dokud byl člověk přesvědčen, že lidstvo ve svých dějinách postupuje po cestě nekončícího pokroku, smrt mohla být vytěšňována, nakolik se jevílo pochopitelným vysvětlení, že smrt jednotlivce je vcelku nepodstatná ve srovnání se vzestupným pohybem dějin lidstva. Po zkušenostech 20. století se tato víra v pokrok pro nás stala krajně pochybnou. Co bude s vytěšněním smrti podle Schelerova pojetí, až se idea pokroku rozpadne? Smrt pak nemůže být utopena jakoby v proudu dějinného pokroku a zapomenuta. Sledujeme-li Schelerův text *Smrt a život po smrti* (Tod und Fortleben), můžeme nabýt dojmu, jako by Scheler chtěl říci, že víra v pokrok působí už tam, kde se člověk vrhá bezhlavě do činnosti, neptá se dále na cíle a účinky, ale počíná si tak, jako by jeho „zacházení s věcmi“ mělo pokračovat bez konce. Tuto neumdlévající „praxi“, jak píše Scheler, pokládal už Pascal za krajně pochybný lék, který se v poslední době předpisuje člověku. Kde člověk svou smrt a svůj strach ze smrti umlčuje prostě v neutuchajícím shonu své činnosti, tam lze nejspíše mluvit o vytěšňování v téměř ideálně-typické podobě. To-

22) Všechny citáty Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, 312 n. a 352 n., 359 n. viz také M. Horkheimer a Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/Main 1969.

to vytěsňování je dnes také nepochybně široce rozšířený jev. Pro to ovšem nelze podat statistické důkazy, jež by se opíraly třeba o ankety, protože každá odpověď na každou otázku položenou v této souvislosti by už předpokládala, že dotazovaný chce alespoň na okamžik vidět svou tendenci k vytěsňování.

Musíme však upozornit na jeden důležitý rozdíl mezi dnešním chápáním „přirozené smrti“ a Schelerovou myšlenkou vytěsňování. Poté co se idea pokroku stala pochybnou, v „přirozené smrti“ se smrt takřkajíc znovu hlásí. Kde se idea pokroku rozpadá, není už tak jednoduché smrt vytěsnit. Smrt chápaná jako „přirozená smrt“ se teď ukazuje bez jakéhokoli nimbu lidské důstojnosti, heroického zahalení a bez jakékoli naděje mířící k transcendenci, ve své racionalizované banalitě, právě jako pouze biologické dění, jež člověku jasně ukazuje, že podléhá téměř zákonům jako každé zvíře. Právě v této podobě má teď být člověkem přijímána, ne vytěsňována, nýbrž předpokládána jako vědecky prokázaný fakt a mají z ní být vyvozeny důsledky. „Člověk dnes počítá se svou přirozenou smrtí.“ Tato představa smrti se přímo „propaguje“ a vyzdvihuje jako určující představa, „v jejímž světle lidé naší společnosti vidí svůj vztah ke smrti a k umírání“. Tak ji alespoň představují mnozí intelektuálové, kteří toto pojetí chápou jako „progresivní“. Sami sebe řadí „k dějinnému hnutí, které označujeme jako emancipační osvícenství“. Tvrdí, „že ‘přirozená smrt’ je představa moderního člověka o smrti a že jedině ona odpovídá společnosti vědecké civilizace, protože je racionálně zdůvodněna“.²³

Řídící představa „přirozené smrti“ Schelerovu tezi o vytěsňování nepochybně omezuje – především na pozadí krize víry v pokrok –, ale nečiní ji proto nepravdivou.

23) J. Schwartländer, cit. dílo, 19.

Mnozí lidé i v naší společnosti vytlačují smrt, často možná také ti, kteří se nechtějí spokojit s odpovědí o přirozené smrti, ale žádnou jinou odpověď neznají, a proto o tomto nepříjemném tématu pokud možno nepřemýšlejí. Ale kdo si myslí, že nauka o „přirozené smrti“ je vrchol moudrosti, sotva dokáže něco říci o umírání a smrti, nýbrž bude mluvit především o prodlužování života racionálními opatřeními. Vznikají tak způsoby chování, které se mohou shodovat s chováním lidí, kteří smrt skutečně vytěsňují.

5. Biologická orientace. Paradoxie smrti a konec metafyziky (Schulz, Kamlah, Weischedel, Cramer)

Považuje-li se pojetí smrti jako přirozeného, biologického dění za progresivní a racionální, pak především proto, že se pokládá za opak tradiční, metafyzické nauky o nesmrtnosti, resp. víry ve zmrtnýchvstání. Tato tendence dnes zasahuje i hluboko do filosofie. Walter Schulz konstatuje, že filosofie po dlouhou dobu „dokázala říci mnoho věcí o smrti, a to hlavně z aspektu nesmrtnosti, ale dnes je tomu jinak“. Neboť „téma nesmrtnost“ není „pro současnou filosofii aktuální“. Protože podle Schulze „filosofické výpovědi o smrti... nesmějí být formulovány proti vědeckým poznatkům nebo nezávisle na nich“, musí i filosof dnes

vycházet z představ..., které určují naše dnešní chápání smrti: Smrt je absolutní konec života. Nebylo by filosoficky legitimní chtít se tomuto výroku vyhýbat tvrzením, že o smrti nemůžeme nic vědět a že všechno je otevřené.²⁴

Schulz dospívá k těmto výrokům, protože s citovaným požadavkem „vědeckosti“ filosofie spojuje určité chápání dějin. Filosofie je podle něho určována metodickou „hrou abstraktní výpovědi a možných zkušeností“. Schulz to po-

24) W. Schulz, Wandlungen der Einstellung zum Tode, in: Der Mensch und sein Tod, 94 a 100.

važuje za vlastní jádro filosofie. Zkušeností přitom nerozumí jen „subjektivní zkušenost jednotlivce, ale také dějinnou zkušenost, jíž je předem a v celku určena každá epocha“: pro náš problém to znamená toto: „Metafyzika se svými představami o životě po smrti a o osobní nesmrtnosti je za námi.“ Proč je za námi? Protože pro nás je „směrodatná biologicky orientovaná představa smrti“. Jelikož jedna epocha dospěla ke konci, musíme se opět konfrontovat „s možností a nutností“ „uznat prostý fakt pomíjivosti“. Tato epocha pak dospěla ke konci, protože metafyzika byla vystřídána vědou. K ní totiž patří „biologicky orientovaná představa přirozené smrti“.²⁵ Schulz se ovšem staví proti tomu, aby se představa přirozené smrti vykládala v tom smyslu, „že člověk není nic jiného než přirozený exemplář svého druhu“. Neboť člověk „je bytost, jež může mít vztah sama k sobě“. Proto je vystaven strachu ze smrti. Základem tohoto strachu je „jeho protismyslná nebo – abychom užili cizího slova – jeho paradoxní struktura“. Tato „neblahá situace“ znamená, že člověk „ví o své smrti a že toto vědomí představuje zátěž, jíž člověka nedokáže zbavit ani metafyzika ducha, ani poznání, že smrt je něco přirozeného. To je rozhodující fakt.“²⁶

Kdo sleduje Schulzův myšlenkový postup, sotva bude moci potlačit následující otázku: Jestliže uznáme, že člověk přesahuje biologickou skutečnost, proč máme jeho konec, smrt, interpretovat jako něco výlučně biologického? Je předem jisté, že napětí mezi biologickými strukturami lidského bytí a znakem lidskosti, totiž že člověk může mít vztah sám k sobě, je, jak říká Schulz, „protismyslné“? Není výrok, že toto napětí je „protismyslné“, určité hod-

25) Cit. dílo, 103 n.

26) Cit. dílo, 104.

nocení, třebaže Schulz prohlašuje, že vzhledem k paradoxní struktuře člověka je zbytečné „naříkat a vůbec hodnotit, protože tato struktura se nedá změnit“?²⁷ Nemělo by přesvědčení, že závisíme na „epochálních“ zkušenostech, být samo filosoficky prokázáno? Anebo je nutno proměny epochálního „ducha doby“ prostě jen pozitivisticky přijímat jako neodvratitelné poslední danosti? Schulzovi je také třeba položit otázku, zda filosofie má prostě jen přijímat, jak věda chápe skutečnost, nebo zda filosofie nemá i vůči dnešním vědám kritickou funkci. Filosofie se ptá na zájmy, jež konstituují předměty vědy, a zkoumá, po jaké stránce jsou metody, ale i způsob zkušenosti, které charakterizují vědy, samy o sobě legitimní – nebo nakolik snad také vyžadují doplnění jinými způsoby zkušenosti a jinými metodickými koncepcemi.²⁸

V návaznosti na Schulzovo chápání smrti se znovu vrátíme k statí W. Kamlaha *Lze 'porozumět' smrti?* (Kann man den Tod „verstehen“?) Podle tohoto autora existuje „katastrofické“ chápání smrti. Lze je formulovat větou: „Smrt je katastrofa, jež působí, že živá bytost, která žila po delší dobu, přestává žít pro celou budoucnost, a tato katastrofa jednou zničí každou živou bytost, včetně člověka.“ Toto pojetí smrti je opakem názoru, který chápe smrt člověka na rozdíl od smrti rostlin a zvířat jako „přechod z dočasného, bolestného, pozemského života do nového, šťastného, věčného života“. Takové chápání po mnoho staletí převládalo, ale dnes bylo „v profanizovaném

27) Cit. dílo, 104.

28) Také ve svém díle „Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972“ vidí Schulz vztah filosofie k vědám příliš jednostranně ve smyslu přizpůsobování filosofie vědám. Plodný dialog mezi oběma může nastat teprve tehdy, když je na obou stranách jak ochota ponechat partnerovi jeho vlastní poznávací zájmy, metody a poznání, tak také se navzájem zpochybňovat tam, kde se to jeví jako nutné.

moderním světě“ vytlačeno katastrofickým pojetím smrti. „Jakýkoli život po smrti“ dnes „sotva ještě nachází nějaké věřící“, protože „o převaze katastrofického chápání smrti... už nelze pochybovat“. I když dnes mnoho lidí ještě má sklon nepokládat katastrofické pojetí smrti „za poslední slovo v této věci“, podle Kamlaha to lze „snadno“ vysvětlit tím, že pravda katastrofického chápání smrti, „jednou zběžně předložena, je příliš neradostná, příliš katastrofická“, abychom se ji „neustále nepokoušeli překonat nadějí ve věčnost nebo zmrtevýchvstání“. Neboť i podle Kamlaha je člověk „jediná živá bytost, jež ví o smrti, jež předem ví i o své vlastní smrti, a proto se musí snažit nějak se s touto smrtí 'vypořádat'“.²⁹

Podle Wilhelma Weischedela musí dnešní myšlení vycházet ze „základní zkušenosti“ „radikální nejistoty“. Tím „filosofování přichází plně samo k sobě“, protože se stalo takovým radikálním tázáním, „které všechno vtahuje do víru dotazování. Každá pravda podávající se jako jistá je vložena do tohoto víru. Všechno, co se jeví jako jisté a pevné, je přiváděno ke zhroucení“. Radikální tázání přitom není „lehkovážnou hrou“, nýbrž „má nejvyšší vážnost“. Toto filosofování jako radikální tázání Weischedel označuje jako dovršení skepticismu, jehož dějiny sleduje až do současnosti, a konstatuje, že naši dobu musíme chápat jako „dobu završujícího se skepticismu“. Tento skepticismus se nesmí znovu utvrzovat „ve skeptické pozici“ jako v „zajištěné základně“, protože by se pak stal „jenom novou negativní formou dogmatismu“. „Musí být skepticismem v každém ohledu otevřeným.“ Jako takový – a to je důležité pro naši souvislost – vystupuje skepticismus jako opak metafyziky, a právě proto jako soudobé filoso-

29) Cit. dílo, 27.

fování: „Čím více se filosofování blíží současnosti, tím jasněji vystupuje zásadní skepticismus v protikladu k veškeré metafyzice.“³⁰

Ze završeného skepticismu jakožto dnes aktuálního filosofování (jako radikálního tázání) Weischedel odvozuje různé základní postoje, které jsou základně důležité pro „skeptickou etiku“. Patří k nim také základní postoj „odstupu“. Weischedel jím rozumí „činnost zaujímání odstupu, která se stala postojem. Kdo existuje v odstupu, ten neustále zaujímá odstup od toho, v čem se nachází: od situace, v níž je zcela jistě spjat se světem a se sebou samým“. Postoj odstupu je „trvalá distance“. Zahrnuje v sobě vědomí skeptika, že ačkoliv musí vstupovat do styku s věcmi a druhými lidmi, všechno angažování zůstává stále nejisté. Tato distance se týká i jeho samého. Skeptik se stává sobě nejistým „ve svých přáních, ve svých vášních, ale i ve svém poznání a ve svých ctížádostivých plánech, které mu neustále vnášejí zmatek do života“. V základním postoji odstupu „se nebude utvrzovat v sobě samém“, nýbrž „bude v sobě udržovat odhodlanost vzdát se sám sebe. Zde se nejzřetelněji projevuje radikální nejistota, kterou v sobě člověk zakouší.“³¹

Nás zde zajímá především toto: odstup je podle Weischedela „skeptikovou adekvátní odpovědí tváří v tvář nestálosti, která určuje a ovládá veškerou skutečnost“. V ní se nejistota všeho projevuje zcela zvláštním způsobem. Neboť skeptik vidí: „Nic nezůstává, nic není trvalé, vše podléhá konečnému zániku.“ Proto se nemůže oddávat iluzi, „že existuje něco vpravdě trvalého. Nesní žádné sny

30) W. Weischedel, *Skeptische Ethik*, Frankfurt/Main 1976, 35-39. Weischedel své stanovisko podrobněji rozvinul in: *Der Gott der Philosophen*, 2 svazky, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971 a 1972. [V českém překladu *Skeptická etika*, Praha 1999; zde citované stránky 27-29.]

31) Cit. dílo, 194 n. [český překlad 145-146].

o věčnosti a nesmrtelnosti. Je člověkem, který v celé své existenci má na zřeteli nestálost.“ Nejmocněji pro nás lidi vystupuje pomíjivost ve faktu smrti. Skeptik odmítá, na rozdíl od „člověka v každodennosti“, zavírat před smrtí oči. I Weischedel zdůrazňuje, že člověk ví o smrti, která „není pouze více či méně vzdáleným koncem života“, nýbrž „vstupuje do života v každém okamžiku“.

Smrti se skeptik dívá beze strachu do očí. Jako ten, kdo zaujímá odstup, je otevřen vůči neustále přítomné smrti. Každý okamžik chápe jako jeden krok na cestě k umírání. Proto se mu vše přítomné již nyní jeví jako nicotné. Nad skutečností se mu rozprostírá závoj. Tím získává velmi podstatný návod pro život. Uvědomuje si, že je postaven před velký úkol sblížit se se smrtí a již za života se naučit umírat.³²

Jistota, „že všechno zaniká, že poslední slovo má smrt a zánik“, vyzývá skeptika k odříkání, sebeuskrovnění, pokoře a vzdání se sebe. Pohled na pomíjivost nás učí, že nám nic nepatří jako trvalé vlastnictví a že všechny předměty „našich sobeckých žádostí jsou velice nejisté“. Prožíváme-li v souvislosti s naší pomíjivostí sami sebe jako radikálně nejisté, docházíme „nutně k odstupu od sebe sama“, tj. „k uskromnění a pokoře“, ba k „vzdání se sebe sama“, v němž člověk „nic pro sebe“ nepožaduje.³³ Tento odstup od světa a od sebe sama uvádí skeptika do „jeho nejniternější svobody“. Svoboda v této souvislosti znamená „tolik jako být nezávislý, nezáviset ani na světě, ani na sobě samém“.³⁴

32) Cit. dílo, 196 n. [český překlad 146-147].

33) Cit. dílo, 210 n. [český překlad 156-157].

34) Cit. dílo, 195 n. [český překlad 146].

Na rozdíl od Kamlaha – u něhož je v pozadí jeho „katastrofického“ chápání smrti jasně pojem „přirozené smrti“ – se Weischedel neodvolává na přírodovědecké výpovědi o smrti, nýbrž mluví o obecné pomíjivosti a o jejím radikálním jevu, totiž smrti. Základem jeho názoru, že smrt představuje neodvolatelný a naprostý konec člověka, je pro Weischedela pouze logická nemožnost metafyzických pozic, které podle jeho názoru spočívají na neprokázaných předpokladech. Ale jak může sám Weischedel opět tvrdit, že poslední slovo má smrt a zánik a že si nesmíme dělat žádné iluze a sny, pokud jde o nesmrtelnost? Vždyť má-li skepticismus znamenat radikální otevřenost tázání, což tvoří jádro Weischedelova pojetí filosofie, neměly by být zpochybněny také jeho výroky o metafyzice a nesmrtelnosti? Jinak by skeptik nemohl odmítnout výtku, že se sám svým způsobem stal dogmatikem. Tak jako Schulz, i Weischedel zastává tezi o „konci metafyziky“. Ale tento konec pro něho není charakterizován ani tak vystřídáním metafyziky vědou, jako spíše procesem jejího vlastního, vnitřního rozpadu, který vede ke skepticismu. Musíme se nicméně ptát, zda jistota, s níž Weischedel pokládá smrt za absolutní konec, nepředpokládá přesvědčení, že je správná myšlenka „přirozené smrti“. Je-li tomu tak, musíme se ptát ještě radikálněji, proč tato myšlenka není také – jako metafyzické nauky o nesmrtelnosti – opatřena skeptickým otazníkem. Konečně je třeba uvážit, že u Weischedela se smrt – která nás všechny zbavuje pevného trvání a jistého vlastnění, ba nás samotných – jeví jako osvoboditel, protože bereme-li smrt vážně, vede nás to k nezávislosti. Člověk získává sebe jako určité Já, právě když se tváří v tvář smrti odpoutává od všeho, na čem toto Já lpí. Zdá se, že tato ztráta sebe, jež je paradoxně ziskem, tedy určitý, smrtí prostředkovaný vztah člověka k sobě sa-

mému, tvoří jádro Weischedelovy pozice. Tak se smrt už nejeví – jako u Schulze – jako protismyslnost, nýbrž proměňuje se v možnost svobody. I u Weischedela slouží smrt vposledku autonomii člověka.

Zde není místo, abychom odpovídali na otázky, které jsme právě adresovali Weischedelově pozici. V podstatě jsme chtěli poukázat na to, že u představitelů teze o „přirozené smrti“, ba dokonce u Weischedelova skepticismu radikální nejistoty, se v otázce lidské smrti jako definitivního konce uplatňuje jistý dogmatismus. Souvisí s přesvědčením, že doba metafyziky definitivně skončila. Zcela jinak smýšlel Wolfgang Cramer. Jeho syn Konrad Cramer v řeči u hrobu svého otce 9. dubna 1974 uvedl myšlenku, která zaměstnávala Wolfganga Cramera „v posledních měsících jeho života, v měsících nemoci a úpadku sil. Cramerova myšlenka zní:

Už jen okolnost, že člověk je schopen myslet na svou smrt, sblížit se s myšlenkou na svou smrt a v této důvěrnosti ji nakonec podstoupit, to samo je už důkazem, že smrt je sice konec, ale ne úplný konec.

Těm, kteří popírají lidskou svobodu, Wolfgang Cramer říkal, „že popírají to, co je podmínkou všeho popírání“. Podobně těm, „kteří k Absolutnu jeho racionální teorie přistupovali s převahou osvíceného“, odpovídal, „že sotva stojí za námahu dokazovat, že Absolutno je podmínkou možnosti všeho konečného“.³⁵ Tak „z pouhého faktu, že člověk se chápe jako konečná bytost a pak, když umírá, umírá a nehyne jako zvíře“, chtěl Cramer „dojít k poznání

35) K tomu viz W. Cramer, *Gottesbeweise und ihre Kritik*, Frankfurt/Main 1967; *Grundlegung einer Theorie des Geistes*, 3. vyd., Frankfurt/Main 1975; *Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff*, 2. vyd., Frankfurt/Main 1976.

něčeho, co už nelze označit jako fakt: totiž že smrt člověka je sice jeho konec, ale zahajuje jiný život“. Je důležité poznamenat, že Cramer „přisuzoval myšlení sílu formulovat toto poznání ve formě vědění. Této vrcholné věty se musí odvážit ne víra, ale rozum, má-li rozumět sám sobě.“ Transcendenci jdoucí nad všechno psychické, která je dána v tom, že my lidé víme o své smrti, bere Cramer tak vážně, že tento jednoduchý a nepopíratelný fakt se pro něho stává takříkajíc průlomem k myšlence takového způsobu bytí člověka, který je odtržen od toho, co je fyzicko-biologické. Schulz prohlašuje, že jistota smrti vede člověka do paradoxní, tj. pro něho protismyslné situace. Ale ta se jeví jako protismyslná jen tehdy, vychází-li myšlení z toho, že smrt je v každém případě definitivní zánik člověka, a přitom se myšlení musí držet toho, že člověk ví o své smrti a musí se k ní nějak vztahovat. Nevzniká tato protismyslnost teprve střetnutím těchto dvou prvků? Není to tak, že tuto protismyslnost vytváří teprve myšlení, protože spojuje fakt, že my víme o smrti a musíme se k ní vztahovat, s pouhou domněnkou, která není žádným faktem, totiž že smrtí pro nás všechno končí? Jestliže následujeme Cramera, tato protismyslnost mizí: to, že víme o smrti a musíme se k ní vztahovat, dostává dobrý smysl, je-li smrt začátkem jiné dimenze člověka, ať ji myslíme jakkoli. Máme tedy metafyzické teorie o nesmrtnosti beze všeho zavrhnout jako iracionální, nebo se v nich setkáváme s pokusy rozumu myslet i v otázce smrti něco rozumného? Máme rozum nechat zaniknout ve slepé přírodní kauzalitě?

Ovšem i pro Cramera tu zůstávají závažné problémy. Jedním z nich je tento:

Můj otec měl příliš velké mínění o přírodní určenosti člověka - určenosti, jež ho náhle a krutě zničila -, než aby si myslel, že představy o druhém životě, které můžeme získat jen z tohoto života, nám mohou odhalit, jaký ten druhý život je. O jeho povaze nemůžeme vědět nic.

Cramer kromě toho nedokázal sdílet myšlenku, že „Bůh je v podstatě láska“. Ještě v jednom z posledních rozhovorů, které smrtelně nemocný vedl se svým synem, prohlásil

se sobě vlastní tvrdostí a důsledností..., že myšlenka, že Bůh je láska, je myšlenka naprosto nesprávná. Je-li Bůh láska, pak je láska na základě toho, že je absolutně svobodné chtění a moc. Bohu se v jeho absolutní moci líbilo připoutat člověka v jeho existenci k něčemu nesmyslnému a nepochopitelnému, k přírodě, a shledal ho hodným toho, aby tíži těchto pout pocítil až do dna, tj. až k smrti.

Tedy i pro Cramera zůstává v údělu smrti člověka tíživá absurdita, ba kulminuje v něm nesmyslnost a nepochopitelnost přírody. Jsou-li však příroda a smrt nesmyslné, pak se ptáme, jak může být důstojnost v tom, že člověk nese pouta? Proč Cramer Boha, který má takovou moc, pokládal za většího než Boha lásky? Jeho syn totiž o otci říká: „měl příliš velké mínění o Bohu své filosofie, o tom, co i Bůh zjevení musí být, má-li vůbec být“, než aby mohl souhlasit s myšlenkou, že Bůh je v podstatě láska. Cramer nám na tyto otázky už nemůže odpovědět. Neboť smrt mu vzala možnost, aby své myšlenky dovedl do konce a uveřejnil je. Kdyby byl mohl dokončit poslední filosofickou práci, byl by Cramer mluvil i o tom, že se té-

muž Bohu, který ho nechává prožívat smrt, také zalíbilo „dát člověku smyslové, a proto jediné jemu ještě uchopitelné znamení“, že

bude prost (pout přírody a smrti) a že bude uveden do jiného stavu. Můj otec toto znamení neviděl v ukřižování a zmrtvýchvstání, o těch mluví křesťanská zvěst. Tyto události jistě nejsou znamení, jimž můžeme rozumět. Znamením je naopak to, že zmrtvýchvstalý Kristus se zjevil v tělesné podobě svým učedníkům: zemřelý živým. Posledním záměrem filosofa bylo ukázat význam tohoto znamení, ještě uchopitelného pro myšlení. Toho se měla týkat práce, kterou chtěl ještě dokončit před všemi ostatními, když se dozvěděl, že je mu určen konec. Tato práce měla mít titul: Filosofie a evangelium. Tato naděje se pro něho a pro nás nenaplnila.³⁶

Ani Cramer neuniká paradoxu. Jen se u něho přesouvá na přírodu, kterou označuje jako nesmyslnou a nepochopitelnou, protože nás drží v poutech a nechává nás, nakolik jsme přírodní bytosti, propadnout smrti. Co je tedy protismyslné? Že jakožto přírodní bytosti víme o smrti a musíme se k ní vztahovat, nebo že my jakožto rozumové bytosti, jež vědí o sobě a musí se vztahovat samy k sobě, zároveň patříme k přírodě propadlé smrti? Metafyzika většinou odpovídala ve smyslu druhé alternativy, ovšem v rámci značných přesunů akcentu u jednotlivých myslitelů. Tak je zároveň patrné toto: Chce-li nás dnes model „přirozené smrti“ přivést k tomu, abychom smrt interpretovali jako pouhé přírodní dění – a přitom abychom přijali bez dalšího zkoumání paradoxii našeho vědění o smrti –, pak v tom

36) K. Cramer, Rede am Grabe meines Vaters, in: Perspektiven der Philosophie, sv. 1, Amsterdam 1975, 333 n.

musíme vidět jen dialektické obrácení metafyzického chápání smrti, podle něhož se smrt vykládá jako osvobození od tíže přírody, která podle dnešního chápání ve smrti dokazuje svou krutou vládu nad člověkem. „Přirozená smrt“ tedy zdaleka nepředstavuje originální přístup myšlení ve směru k novému chápání smrti. Toto interpretační schéma samo naopak jakožto pometafyzické náleží ještě do epochy metafyziky a zůstává na ni vázané. Právě proto se s ním také nemůžeme spokojit a musíme se ptát dále.