

**UNIVERZITA KARLOVA**  
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ  
Antropologická studia

**Bc. Daniel Janoško**

**Schopnost sebevraždy a její důsledky  
pro tematizaci člověka**

*Diplomová práce*

Vedoucí práce: **doc. Mgr. Aleš Novák, Ph.D.**

Praha 2021

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 23. 7. 2021

Daniel Janoško .....

## **Poděkování**

Rád bych na tomto místě poděkoval v první řadě vedoucímu mé práce, doc. Aleši Novákovi, Ph.D., nejen za jeho podněty a rady k obsahu práce samotné, ale zejména za jeho podporující, trpělivý, vstřícný, až obětavý přístup v průběhu celého období vzniku tohoto textu. Dále děkuji také svým blízkým za jejich laskavou podporu a shovívavost v průběhu celého mého studia. Nejen za podporu, ale zejména za trpělivost potom patří speciální poděkování mé partnerce Tereze, která se v uplynulém roce nedobrovolně stala hlavní recenzentkou mých nesčetných, ne vždy přímo veselých úvah o smrti a sebevraždě.

# Abstrakt

Cílem této práce je v první řadě analyzovat schopnost záměrného ukončení vlastního života, která by podle předpokladu její lidské exkluzivity v rámci živočišné říše a současné univerzality v rámci lidského druhu měla představovat bohatý zdroj pro odhalení již známých i potenciálně zcela nových aspektů lidské přirozenosti a podmíněnosti. Schopnost sebevraždy z tohoto důvodu neanalyzujeme z dominujícího hlediska morální filosofie, nýbrž z perspektivy přísněji filosoficko-antropologické. Na základě propojení filosofické (Scheler, Heidegger, Landsberg, Jaspers, aj.) a empiricko-antropologické literatury se pokoušíme zodpovědět otázku lidské výlučnosti schopnosti sebevraždy. Záměrem této analýzy je potom nalézt podstatné aspekty této výlučnosti, z nichž by bylo možné vyvodit praktické důsledky pro další filosofické tematizace člověka. Jako nejzásadnější z nich se ukazuje být vědomí vlastní konečnosti, jehož důsledný rozbor poté odkrývá další aspekty přirozenosti a podmíněnosti člověka, jako je například specificky lidský pospolitý způsob bydlení, snaha člověka o materiální a duchovní přetrvání v podobě kulturních statků či na vděčnosti založená lidská láska k bližním i ke světu jako takovému.

## Klíčová slova

sebevražda, člověk, lidská přirozenost, filosofická antropologie, smrt, konečnost

# **Abstract**

The aim of the thesis is, first, to analyze the ability to deliberately end one's own life, which, assuming its human exclusivity within the animal kingdom as well as its universality within the human species, should provide a rich source for revealing some already known and some potentially entirely novel aspects of human nature and condition. The capacity for suicide is therefore analysed not from the dominating position of moral philosophy, but rather from the perspective of philosophical anthropology. Based on both the philosophical (Scheler, Heidegger, Landsberg, Jaspers, etc.) and empirical anthropological literature, we attempt to answer the question of human exclusivity of the capacity for suicide. The intention of this analysis is, then, to find the essential aspects of this exclusivity from which practical consequences can be drawn for further philosophical conceptualizations of human nature. The most crucial of these appears to be the awareness of one's finality. A detailed examination of such awareness then reveals other aspects of human nature and condition, such as the specifically human communal way of living, the human's effort to endure, both materially and spiritually, in the form of cultural heritage, or the gratitude-based human love for the other and for the world itself.

## **Key words**

suicide, human, human nature, philosophical anthropology, death, finality

*„When a man dies, he is cast into the earth, and his wife and child sorrow over him. If he has neither wife nor child, then his father and mother, I suppose; and if he is quite alone in the world, why, then, he is cast into the earth, and there is an end of the matter.“*

*„And do you think that is the end of man?“*

*„There’s an end of him, brother, more’s the pity.“*

*„Why do you say so?“*

*„Life is sweet, brother.“*

*„Do you think so?“*

*„Think so! — There’s night and day, brother, both sweet things; sun, moon, and stars, brother, all sweet things; there’s likewise a wind on the heath. Life is very sweet, brother; who would wish to die?“*

*„I would wish to die —“*

**— George Borrow, Lavengro, 1872**

# Obsah

Úvod .....	6
<b>1 Sebevražda jako výhradně lidský fenomén .....</b>	<b>14</b>
1.1 Pojem sebevraždy.....	15
1.1.1 Sebevražda versus sebezabití.....	16
1.1.2 Sebevražda versus sebeobětování .....	17
1.2 Sebezabití u zvířat.....	19
<b>2 Co je na sebevraždě to lidské?.....</b>	<b>21</b>
2.1 Podstatně versus stupňovaně lidské.....	21
2.2 Podmínky schopnosti sebevraždy.....	25
2.3 Předběžná analýza schopnosti sebevraždy.....	28
<b>3 Sebevědomí.....</b>	<b>33</b>
3.1 Akt reflexe jako základ sebevědomí .....	33
3.2 Sebevědomí jako vědomí <i>já</i> .....	35
3.3 Schopnost vzpomínat .....	37
3.4 Abstrakce <i>já</i> ze vzpomínek.....	41
3.5 Sebevědomí jako stupeň.....	44
<b>4 Vědomí vlastní smrtelnosti.....</b>	<b>47</b>
4.1 Náčrt konstituce vědomí vlastní smrtelnosti .....	50
4.1.1 Rozpoznání smrti a její konceptualizace.....	52
4.1.2 Minimální koncept smrti.....	54
4.1.3 První krok za tělesnost smrti .....	56
4.2 Metafyzika smrti.....	57
4.2.1 „Zkušenost“ spánku.....	59
4.2.2 Smrt bližního.....	60
4.2.3 Schopnost soucitu s mrtvým .....	62
4.2.4 Metafyzika smrti cizince .....	64
4.2.5 Původ metafyziky smrti .....	68
4.3 Radikalizace druhé podmínky sebevraždy .....	71
4.3.1 Absence dětských sebevražd .....	72
4.3.2 Od-strašující jistota smrti.....	73
4.3.3 Vědomí konečnosti jako podmínka sebevraždy .....	76
4.4 Konstituce vědomí konečnosti.....	77
4.4.1 Heideggerova apriorní jistota .....	78
4.4.2 Schelerův prožitek ubývajícího horizontu možností .....	82
4.4.3 Nepřiměřenost přiměřené jistoty .....	85
4.4.4 Původ empirické jistoty smrti v pospolitosti.....	88
<b>5 Důsledky schopnosti sebevraždy .....</b>	<b>94</b>
5.1 Rozumějící sebevědomí.....	94
5.2 Důsledky vědomí konečnosti.....	96
5.3 Důsledky pro tematizaci člověka.....	99
<b>Závěr.....</b>	<b>102</b>
<b>Použité zdroje a literatura.....</b>	<b>105</b>

# Úvod

„Existuje pouze jeden opravdu závažný filosofický problém,“ píše Albert Camus hned v úvodu svého *Mýtu o Sisypfovi*, „to je sebevražda“ (1995, s. 14). Přesto se zdá, že je tento ve svých důsledcích poměrně plodný fenomén ve filosofii v podstatě přehlížen. Zmínky o sebevraždě sice nalezneme v dílech mnoha myslitelů napříč evropskou filosofickou tradicí – od Sokrata přes Akvinského až po Sartra –, téměř vždy však jde o zmínky okrajové a opatrné. V těch několika vzácných případech, kdy tomu tak není, tedy kdy sebevražda je *primárním* předmětem nějakého uceleného filosofického pojednání – jako je tomu například u Huma (2005), Schopenhauera (2011) či v případě antických filosofů –, lze potom spatřit další omezení: tento předmět je v nich zkoumán sice důkladně, avšak poněkud jednostranně, totiž výhradně z hlediska *morálky*. Ostatní aspekty problému záměrného ukončení vlastního života jsou buď zcela opomíjeny, nebo, jak již bylo řečeno, zůstávají omezeny na podobu letmých, takřka až doplňkových poznámek.

To, že drtivou většinu filosofických příspěvků k problematice sebevraždy představují příspěvky *morálně-filosofické*, v žádném případě neznamena, že by tato oblast byla již zcela vyčerpana.<sup>1</sup> Morální stránku problému sebevraždy, která představuje i v současné době velmi aktuální téma (a s ohledem na přibývajících filosoficko-politické diskuze ohledně legalizace eutanázie možná víc než kdy dřív),<sup>2</sup> ani zdaleka nelze považovat za stránku uzavřenou. Přesto však není pochyb, že navzdory obecnému nedostatku pozornosti, jímž filosofie sebevraždy historicky trpí, je morální diskurz v této oblasti dominantním, až monopolním.<sup>3</sup> Tato diplomová práce vzniká právě v reakci na tuto dominanci a pokouší se o tematizaci dané

---

<sup>1</sup> A platí pro ně až na výjimky totéž, co bylo zmíněno výše o filosofii sebevraždy obecně: „With few exceptions (like St. Thomas Aquinas and Hume), past philosophers have considered the question of the morality and/or rationality of suicide in a rather fragmentary way, so that their arguments in favour or against suicide, often to be found in detached passages of different works, must be pieced together in order to get a general view“ (Stellino, 2020, s. 2).

<sup>2</sup> Viz např. *Obrana asistované smrti* (Hříbek, 2021).

<sup>3</sup> „Historically, philosophers have not tended to devote works entirely or predominantly to suicide. Suicide has more often been addressed within larger works on moral philosophy, moral theology, or medical ethics. Questions regarding the moral status of suicide have predominated in these works [...]“ (Cholbi, 2016).



problematiky z perspektivy zcela odlišné a ve filosofii opomíjené – čili, zatím velmi obecně řečeno, z perspektivy *ne-morální*. Neboť přestože je morální stránka sebevraždy nepochybně stále relevantní a z velké části jaksi neuzavřená a nevyčerpaná, jednostranné zaměření filosofů právě a jen na ni svým způsobem zastiňuje další, možná neméně relevantní stránky tohoto fenoménu, o nichž bude řeč níže.

Co je však důvodem onoho přehlížení? Co když sebevražda jednoduše není hodna naší pozornosti? Taková otázka je jistě namístě, domnívám se však, že příčiny marginalizace filosofie sebevraždy musíme spatřovat jinde. Jedním důvodem vzácnosti až absence hlubších a radikálnějších analýz, zejména pokud jde o její morální aspekt, může být silná a staletí trvající společenská tabuizace sebevraždy (Alvarez, 1971), jejíž sílu a hloubku, alespoň co se evropských (či obecně „západních“) dějin týče, nepochybně zásadní měrou určilo křesťanství a jeho striktní zapovězení sebevraždy jakožto smrtelného hříchu.<sup>4</sup> Dá se však předpokládat, že ani předkřesťanská doba nebyla tohoto tabu úplně prosta, neboť určitá míra tabuizace sebevraždy byla doložena téměř ve všech známých společnostech, tedy včetně společností nekřesťanských (Soper, 2018, s. 243). Že sebevražda i přes veškeré snahy různých organizací a iniciativ o její destigmatizaci a detabuizaci i v dnešní době nadále zůstává tématem v podstatě společensky nepřijatelným či minimálně silně nežádoucím, a to i v rámci akademické sféry, skvěle vystihuje poznámka Paola Stellina v předmluvě k jeho nedávno vydaným *Philosophical Perspectives on Suicide* (2020), kde autor vzpomíná na určitý odpor jeho přátel i kolegů k předmětu jeho zaměření: „[They] kept asking me why I had chosen to work on such a gloomy subject“ (s. V).<sup>5</sup>

Druhým, možná závažnějším důvodem, který má naopak na svědomí hlavně metafyzickou a filosoficko-antropologickou<sup>6</sup> ignoraci sebevraždy, zdá se být její triviálnost či jasnost. Přezíravý postoj k otázce sebevraždy jakožto otázce jednoznačné a neproblematické nejlépe dokládá skutečnost, že jakmile už se v díle některého z předních myslitelů evropské filosofické tradice

---

<sup>4</sup> Antická filosofie tematizovala sebevraždu nejen častěji, ale zejména s daleko větší lehkostí, nsvázána tíhou křesťanského zákazu a z něj plynoucího pohoršení.

<sup>5</sup> „Neustále se mě ptali, proč jsem se rozhodl zaměřit se na tak temné téma.“

<sup>6</sup> Filosofickou antropologii zde chápu v její obecnosti, v níž jí jde především o co nejpřesnější vymezení lidství a jeho podstaty. Morální filosofie je nepochybně součástí takto obecně chápané filosofické antropologie, neboť právě morálka je jedním z charakteristických rysů člověka. Filosofická antropologie by však měla morálku zkoumat s ohledem na její vztah k celku lidské přirozenosti, tj. ptát se, proč má člověk morálku a co to pro něj znamená, a nikoli pouze s ohledem na konkrétní, řekneme *pragmatický* aspekt jednotlivých morálně závažných jevů, tj. nikoli ptát se pouze na to, zda je dobré či špatné se zabít, jako je tomu právě v případech zmíněných výjimek, které problematice sebevraždy věnovaly více než krátký odstavec.

objeví o tomto fenoménu zmínka „ve smyslu nikoli morálním“,<sup>7</sup> pak má tato zmínka snad vždy<sup>8</sup> funkci pouhého doložení nějaké v rámci daného textu původnější a důležitější myšlenky – např. jako doklad existence, potažmo absence, svobodné vůle u člověka, respektive u zvířete (viz např. Hegel, 1992, s. 46–47, dodatek k § 6). Když autor výlučností fenoménu sebevraždy dokazuje výlučnost vlastnictví svobodné vůle, tedy když říká: *člověk má svobodnou vůli, zvíře nikoli, právě proto se člověk může zabít, a zvíře nikoli*, říká tím zároveň toto: *svobodná vůle je hlavní, ne-li jedinou podmínkou spáchání sebevraždy*. Výlučnost sebevraždy ani její důvody pak daný autor nijak dále nerozebírá, pravděpodobně proto, že je pokládá za zřejmé.

Tohle nenápadné a (dalo by se říct) bagatelizující obkročení problému sebevraždy mám na mysli, když mluvím o její „filosoficko-antropologické ignoraci“. Onou lehkovážností zde není ani tak myšlenka, že například svobodná vůle je hlavní podmínkou dobrovolného odchodu ze světa, jako spíš způsob, jakým je tato myšlenka předložena, a skutečnost, že v rámci celého autorova<sup>9</sup> díla není tato myšlenka (jež sama o sobě může být naprosto validní) nijak hlouběji zproblematizována – výsadou filosofie<sup>10</sup> totiž vždy bylo, že mohla a *měla* podrobit kritickému zkoumání i tu nejbanálnější a na první pohled sebejasnější skutečnost.<sup>11</sup> Čestnou výjimku výše zmíněného metafyzického, filosoficko-antropologického, potažmo ontologického nezájmu představuje možná Gabriel Marcel, který se k tématu sebevraždy z hlediska jeho vztahu k lidské přirozenosti a existenci vrací opakovaně napříč celým svým dílem. Ten v podobném duchu jako výše citovaný Camus tvrdí, „že neustálá možnost sebevraždy je v tomto smyslu možná nejzásadnějším výchozím [ve smyslu spouštěcím] bodem veškerého opravdového metafyzického myšlení“ (Marcel, 1949, s. 66, cit. podle Rauwens, 1955, s. 183).<sup>12</sup> Avšak stejně

---

<sup>7</sup> Řečeno s Nietzsche (2010).

<sup>8</sup> Kam až sahají mé – pravda, stále ještě velmi úzké – obzory.

<sup>9</sup> Teď nemám na mysli jen Hegela a rozhodně to není myšleno jako útok proti němu.

<sup>10</sup> A zároveň kamenem úrazu filosofie v jejím „vztahu“ s širší veřejností.

<sup>11</sup> „*Filosofii* je vlastní to, že nic nepředpokládá za známé“ (Schopenhauer, 1997, s. 81), *de omnibus dubitandum est* atd. Stačí např. připomenout intenzivní zájem celé řady filosofů minulého (a pochopitelně nejen toho) století, v čele s Martinem Heideggerem, o jev zdánlivě tak „každodenní“, všem přístupný a všemi zakoušený, jako je *bytí*. Jak banálně, až komicky musí člověku filosofii nepolíbenému či nezaujatému znít Heideggerova otázka: „Proč je vůbec jsoucno, a ne spíše Nic?“ (1993, s. 67).

<sup>12</sup> „On pourrait même dire que la possibilité permanente du suicide est en ce sens le point d'amorçage peut-être essentiel de toute pensée métaphysique authentique.“ Český překlad z knihy *K filosofii naděje* (Marcel, 1971, s. 23) ignorují záměrně. Věra Dvořáková a Miloslav Žilina tam dle mého názoru chybně překládají *le point d'amorçage* jako *záchytný bod* – místo bodu výchozího, počátečního, spouštěcího atd., podle významu slovesa *amorcer*, z nějž daný Marcelův pojem pravděpodobně vychází –, čímž poměrně výrazně mění význam tohoto tvrzení. Ještě více zavádějící je dřívější překlad Josefa Floriana a Františka Pastora v knize *Stav ontologického tajemství a konkrétní se k němu přiblížení*: „Bylo by snad dokonce možno říci, že nepřetržitá možnost sebevraždy jest v tomto smyslu možná podstatným vnařidlem na ohočení každé věrohodné metafyzické myšlenky“ (Marcel, 1940, s. 33). Příčinou této skutečně podivné formulace

jako v případě Camuse – jehož *Mýtus o Sisyfovi* se záhy stáčí od sebevraždy k výkladu absurda, aniž by sebevraždu, nazvanou jediným závažným filosofickým *problémem*, jakkoli dále *problematizoval*, a v podstatě se tak stává další kvazi-pragmatickou polemikou o tom, zda život (byť absurdní) stojí za to žít, či nikoli, čili opět, jako v případě Huma a dalších, autorovou artikulací jeho postoje k aktu sebevraždy, tj. zda ji schvaluje, či zavrhuje, a tedy obecně vzato spisem morálně-filosofickým – zůstává i v případě Marcela sebevražda právě *pouze* oním „spouštěcím bodem“, jenž Marcelovi slouží spíše jako pevný odrazový můstek než jako křehký předmět sám o sobě hodný hlubší analýzy.

Můžeme tedy shrnout, že pokud už skutečně některý z filosofů věnoval tématu sebevraždy (systematicky) větší prostor, kapitolu či dokonce celý spis, pak bylo toto téma probíráno z hlediska *morálky*. Tito filosofové se zabývali tím, zda odejít z tohoto světa vlastním rozhodnutím je *dobré*, či *špatné*, *zbožné*, či *hříšné*, *svobodné*, či *otrocké*, *ctnostné*, či *hanebné*, zda je to projevem *síly* ducha, či naopak jeho *slabosti* a tak dále – zkrátka zkoumali pouze *hodnotu* sebevraždy. Co toho může být lepším dokladem než o pár řádků výše zmíněná kniha, jež i přes obecně znějící název *Philosophical Perspectives on Suicide* – který naznačuje, ba přímo slibuje *různé* filosofické pohledy na daný předmět – nahlíží sebevraždu pouze z perspektivy *morálně-filosofické*?<sup>13</sup>

Filosofie však nemusí pouze hodnotit. A stejně tak problém sebevraždy není pouze dichotomickou otázkou ano–ne, dobré–špatné, nýbrž obsahuje v sobě také jisté *proč?*, *jak?* nebo vůbec *co?* Problematika dobrovolného ukončení vlastního života tak v sobě z principu zahrnuje spoustu zajímavých otázek, které lze mimo hledisko morálky pokládat a zodpovídat například z perspektivy metafyziky, ontologie či existencialismu. Neboť prozkoumáme-li důkladně ono *proč*, *jak* a *co*, jež skýtá Marcelova „neustálá možnost“ člověka, tj. ono vědomí *mohu nebýt*, můžeme se s větší jistotou pustit do otázek z této možnosti bezprostředně vycházejících: Proč vůbec jsem? A co to vlastně znamená? A proč chci raději nebýt? Nebo naopak – *proč chci být?* Pro obecně filosoficko-antropologické hledisko, tj. hledisko, které problém ukazuje a zkoumá primárně ve vztahu k lidské podmíněnosti či přirozenosti, je relevantnost sebevraždy ještě

---

*vnadidlo na ochočení* (metafyziky) je mnohoznačnost slovesa *amorcer*, které kromě *začít*, *iniciovat* může v rybářském kontextu znamenat také *nasadit návnadu* (na háček).

<sup>13</sup> „Nevertheless, the main question to be answered remains the same: do we have a right to voluntarily put an end to our life?“ (Stellino, 2020, s. 1); „With this book I hope to have contributed in some modest way to a better understanding of the varieties of arguments that can be put forward in favour of or against suicide“ (s. 240).

zřejmější a pravděpodobně i větší, vezmeme-li v potaz dvě její (sc. sebevraždy) charakteristické danosti, totiž lidskou výlučnost v rámci živočišné říše na straně jedné, a univerzalitu napříč všemi kulturami na straně druhé – fenomén, který se vyznačuje takovou kombinací (kombinací lidské univerzality a lidské exkluzivity), je jistě vhodné, ne-li nutné, zohlednit také při tematizování člověka a jeho přirozenosti.<sup>14</sup> Tímto budiž naznačen směr, kterým se práce bude chtít vydat, či (lze-li to tak nazvat) její *metodologická optika*: předmět převážně nahlížený z hlediska morálky zde tedy bude podroben analýze obecněji (a současně přísněji) *filosoficko-antropologické*.

Zde se pochopitelně nabízí oprávněná námitka – sebevražda je sice fenomén univerzální na úrovni kultur a společností, nikoli však na úrovni jednotlivých lidí. Jak můžeme považovat něco tak relativně vzácného, jako je sebevražda, za univerzální, a tedy přirozený lidský jev? Copak se nemusí znak přirozenosti daného druhu projevit u každého jeho jednotlivého člena (či minimálně u většiny z nich), aby byl opravdu *přirozený*? Abychom sebevraždu mohli považovat za součást lidské přirozenosti, tak z logiky věci vyplývá, že by ji musel spáchat každý z nás. S touto námitkou si však snadno poradíme, uvědomíme-li si, že jednotlivá uskutečnění sebevraždy, ač sebevzácnější, jsou pouze *projevem* oné přirozenosti, tak jako jednotlivé tahy na papíře nejsou přirozeností tužky, nýbrž pouze jejími (sc. přirozenosti tužky) projevy – lze si zcela bez problémů představit tužku, jež nikdy nezanechá na papíře žádnou stopu, jež však přesto nepřestává být tužkou. Stejně jako jednotlivé tahy poukazují na podstatnou vlastnost všech tužek, totiž *schopnost psát*, poukazují jednotlivé provedené sebevraždy k podstatné vlastnosti všech lidí, ke schopnosti vzdát se vlastního života. To, co je zde onou přirozeností, není tedy sebevražda samotná, nýbrž schopnost ji uskutečnit, ona „neustálá možnost“, o níž hovořil Gabriel Marcel. Je to tudíž *schopnost* či *možnost sebevraždy*, co je na jedné straně *společné všem lidem*, a na druhé straně *vlastní (a přístupné) pouze jim*. Tato schopnost – a nikoli sebevražda samotná – proto bude předmětem předkládané práce, jak již ostatně její název napovídá.

Analogie s tužkou nám částečně pomůže vypořádat se i s druhou námitkou, která zde může vyvstat: není snad právě sebevražda nutně *popřením* člověka, a tím také jeho podstaty

---

<sup>14</sup> U jevu, který se vyskytuje ve *všech* kulturách napříč lidským druhem (a ve všech jeho historických dobách) a který se zároveň vyskytuje *pouze v nich*, musíme minimálně předpokládat nějaký vztah k přirozenosti daného druhu, k tomu, co tvoří jeho podstatu. Neboť co jiného je podstata něčeho než to, co se vyskytuje u *všech* jednotlivých realizací tohoto něčeho, a zároveň *pouze u nich*? K pochybnosti, která z tohoto přirození vyplývá, totiž že sebevražda se rozhodně nevyskytuje u všech členů lidského rodu, viz pokračování v textu.

(neboť na nejobecnější rovině musí být podstata člověka v první řadě *být člověkem*)? Jak ji (či její schopnost) potom můžeme chápat jako podstatnou součást lidství, když toto lidství každým svým uskutečněním popírá? A naopak – tím se opět vracíme k první námitce, abychom se od ní následně odrazili – pokud tedy k uskutečnění nedojde a podstata člověka zůstane nepopřena, může být potom taková nikdy neprojevená schopnost považována za něco *podstatného*, za nedílnou součást *conditio humana*? Koupíme-li si dvě tužky, ale k psaní budeme používat jedinou z nich, přesto druhá tužka nebude o nic méně tužkou než ta, s níž píšeme – *ba naopak*, používaná tužka bude stále méně odpovídat své podstatě, své ideji. Zkrátka čím více se právě tato přirozenost tužky (schopnost psát) projevuje, tím méně je tužkou, neboť uskutečněním této schopnosti (psáním) přichází daná tužka postupně o své další konstitutivní prvky, jako jsou její délka či tvar, až nakonec *zcela ztrácí* svou schopnost psát, a *přestává tak být tužkou*. Jistě není nutné nijak zvlášť detailně objasňovat spojitost mezi tímto a sebevraždou – projeví-li se schopnost vzít si vlastní život, mizí v daném jedinci nejen tento, ale i další podstatné rysy člověka. Jedinec tak *přestává být člověkem*, neboť „živé tělo se tu stává mrtvolou“ (Landsberg, 1990, s. 129), přičemž „určité lidské tělo je v daném okamžiku vždy *bud'* tělo živého člověka, *anebo* mrtvola“ (s. 197). Co jsem se tedy touto analogií snažil naznačit je toto: schopnost sebevraždy jednak *nemusí* dojít svého uskutečnění, a jednak, pokud se přece projeví, *může* být oním posledním (protože sebe sama rušícím, a tím lidství zdánlivě popírajícím) projevem lidství, abychom ji i tak mohli chápat jako schopnost pro člověka konstitutivní.

Věřím, že hlavní předmět této práce i obecnější teoretické hledisko, z něž bude nahlížen, byly již dostatečně představeny a zdůvodněny. Zbývá tedy ještě obhájit záměr a vůbec smysl takového projektu, neboť dosavadní převaha morálního hlediska na úkor hledisek jiných, včetně hlediska filosofické antropologie, nemůže sama o sobě zdůvodnit záměr dát oněm opomíjeným hlediskům prostor. Právě naopak – jestliže i ti největší myslitelé celé západní filosofie nahlíželi problém sebevraždy téměř výhradně optikou morálky, musíme předpokládat, že pro to měli dobrý důvod. Již výše jsem se zmínil o tom, v čem, tj. *v jakých aspektech*, představuje sebevražda pro filosofickou antropologii zajímavý předmět. Nyní je potřeba osvětlit, *z jakého důvodu* bychom tento zajímavý předmět měli z daného „nového“ hlediska nahlížet. Ten důvod je prostý: může-li nám filosoficko-antropologická analýza sebevraždy pomoci odhalit nové či jasněji osvětlit již známé aspekty lidství, má smysl se o takovou analýzu pokusit, neboť odvěký hon filosofie na *conditio humana* zatím rozhodně nebyl, pokud vůbec někdy bude, úspěšně

dokonán. Ne snad, že by všechny dosavadní tematizace člověka byly chybné. Ať už byl člověk ve filosofické tradici charakterizován jako *animal rationale*, *animal symbolicum*, *homo faber* atd., šlo vždy o velmi podnětnou a vesměs pravdivou teorii lidství. Nikdy však nešlo o teorii *vyčerpávající* – vždy něco buď schází, nebo naopak, což je častější případ, přebývá. Pokud vůbec lze podstatné rysy něčeho tak komplexního, jako je lidská existence, vymezit beze zbytku a bez přebytku, tj. přesně, jistě to nebude možné v rozsahu (a na úrovni) diplomové práce. Proto tato práce nechce být pokusem o *nové*, přesné vymezení člověka, jako spíše skromným doplňkem k pokusům předchozím a snahou o další zúžení onoho příliš obecného celku všech dodnes přijímaných teorií lidské přirozenosti.

Aby naše snaha nebyla planou meditací, budeme se při aplikaci zmíněného filosoficko-antropologického hlediska opírat o myšlenky několika autorů, kteří tuto „disciplínu“ zásadním způsobem formovali. Pomyslnou červenou nití této práce by pak měly být především myšlenky Maxe Schelera z jeho *Místa člověka v kosmu* (1968) doplněné ke konci práce také myšlenkami z jeho *Řádu lásky* (1971),<sup>15</sup> k nimž se budu opakovaně (nikoli však nekriticky) vracet napříč celou prací. Tyto primárně filosofické zdroje budou na příslušných místech dále doplňovány (případně konfrontovány s) poznatky empiričtějšího druhu, a to zejména z oblasti vývojové psychologie, neuropsychologie a obecně etologie. Toto doplnění považuji za vhodné nejen kvůli specifické povaze<sup>16</sup> zkoumaného předmětu, ale také proto, aby má práce nezůstala prací spekulativní filosofie, nýbrž aby se stala prací filosofické *antropologie* (tak jak ji chápal například právě Scheler, Plessner či Gehlen).<sup>17</sup> Nechápeme-li totiž filosofickou antropologii (v souladu se svým názvem) jako spojení filosofie a antropologie – přičemž antropologií kromě její humanitně-vědní stránky rozumíme také množinu několika (více či méně) empirických věd o člověku včetně etologie, psychologie, biologie a dalších, a nikoli pouze s antropologií často zaměňovanou etnografií (případně etnologií) –, potom tuto disciplínu redukuje na pouhou *filosofii člověka*.<sup>18</sup> Schelerovo dílo, o něž se v této práci chci opírat, sice samo o sobě je filosoficko-

---

<sup>15</sup> Lépe řečeno z eseje *Smrt a život po smrti*, která je v *Řádu lásky* spolu s dalšími Schelerovými spisy přeložena do češtiny.

<sup>16</sup> Sebevražda je pro svou závažnost v psychologické a psychiatrické praxi zkoumána nepoměrně více (jak co se týče frekvence, tak hloubky zkoumání) právě ve zmíněných, pro psychoterapii (psychologie) a psychofarmakologii (neuropsychologie) relevantních oborech. Onen nedostatek hlubšího filosofického zájmu o sebevraždu – o to, co ji umožňuje, co ji konstituuje, čím je specifická atd. – proto můžeme vyvážit právě poznatky z těchto oborů.

<sup>17</sup> Podmínka, jež souvisí jednak se studijním oborem, v němž je diplomové práce předkládána, jednak s vlastním zájmem autora.

<sup>18</sup> Nedokážu se však ubránit dojmu, že *filosofie člověka* je do jisté míry pleonasmus, neboť prakticky všechna odvětví filosofie se v konečném důsledku vztahují k člověku. Přestože v určitých případech má spojení *filosofie člověka* své

antropologické v tomto smyslu, ale jednak z něj v této práci budou využity především ucelené abstraktní myšlenky a závěry, jednak se empirické vědy od dob Schelerových výrazně posunuly a přinesly nové poznatky, jež nám mohou pomoci při stanovení a následném filosofickém výkladu podmínek schopnosti sebevraždy. Občasný exkurz do těchto oblastí proto snad nebude ke škodě.

Nyní již můžeme v konkrétnější podobě představit také strukturu práce – po tomto dlouhém, ale nutném úvodu bude potřeba nejprve detailněji definovat pojem sebevraždy; na základě jednoduché úvahy se následně pokusím nalézt a stanovit konstitutivní podmínky schopnosti sebevraždy, jež poté budou paralelním využitím filosofických a empirických poznatků podrobeny důkladnější analýze; celé snažení by mělo v poslední části vyústit ve vynoření jednoho či více důsledků, jež by z vlastnictví schopnosti sebevraždy měly plynout pro další tematizace lidství.

---

opodstatnění, v kontextu pojmenování či charakteristiky samostatné vědecké disciplíny jej považuji za poněkud nadbytečné.

# 1

## Sebevražda jako výhradně lidský fenomén

Jestliže má být východiskem celé analýzy předpoklad *univerzality* a *exkluzivity* sebevražedného chování, tedy předpoklad jeho všudypřítomnosti v rámci lidského druhu, respektive jeho lidské výlučnosti v rámci celé živočišné říše, bude nejprve nutné jej ospravedlnit.

První část tohoto předpokladu obecně nebývá zpochybňována a může být pokládána za doloženou (Mishara, 2006). Přestože asi nikdy nebudeme schopni dokázat, že se skutečně ve všech dobách a v každé jednotlivé společnosti nějaké sebevraždy vyskytly, jednotlivé doklady z literatury prakticky od počátku písma až dodnes (van Hooff, 1990; Colt, 1991) a současně z celého spektra lidských společností, od nejmenších a předliterárních po ty největší a nejvyspělejší (Zilboorg, 1936; Tousignant, 1998; MacDonald, 2007) nám nedávají příliš prostoru o oné univerzalitě pochybovat. Kromě toho, jak již bylo zmíněno, nám zde nejde primárně o sebevraždu jako takovou, ale o její *schopnost* čili o vědomí možnosti dobrovolného ukončení vlastního života. Projevy této schopnosti, tj. jednotlivé uskutečněné sebevraždy, v tak rozdílných kulturách a obdobích – i kdyby to neměly být *všechny* kultury a *všechna* období – nepochybně ukazují na její univerzalitu. Těžko si můžeme představit společnost, jakkoli nepodobnou naší západní civilizaci, jejíž členové by nebyli schopni spáchat sebevraždu. Vědomí, že se mohu a dokážu zabít, je zkrátka „objevem každého dospívajícího člověka“ (Humphrey, 2018, s. 1).<sup>19</sup>

Skutečnost, že si dokážu představit vlastní sebevraždu já i vy, stejně jako lidé ze společnosti lovců a sběračů (Brown, 1986) či člověk ve starověkém Egyptě (van Hooff, 1990), poukazuje na absolutní nezávislost této schopnosti na zvláštностech jednotlivých kultur,<sup>20</sup> a lze ji

---

<sup>19</sup> „[...] it's a discovery made by every growing human [...].“

<sup>20</sup> Avšak nikoli nutně nezávislost na kultuře (či na schopnosti *mít kulturu*) jako takové, neboť stejně jako všechna společenství mají sebevraždu, mají také – v ještě daleko větší míře – nějakou kulturu.



tak pokládat za schopnost člověku *přirozenou*.<sup>21</sup> Jelikož neexistuje *důkaz* o neschopnosti sebevraždy členů libovolné kultury (myšleno jak geograficky, tak historicky) a zároveň neexistuje *důvod* tuto neschopnost předpokládat, pokládám první část předpokladu za uzavřenou. V této kapitole se proto dále bude potřeba vypořádat s částí druhou – lidskou výlučností (schopnosti) sebevraždy.

## 1.1 Pojem sebevraždy

Lidská výlučnost sebevražděného chování byla nescetněkrát doložena, lépe řečeno nebyla dosud úspěšně zpochybněna (Maltsberger, 2003; Preti, 2005; Comai & Gobbi, 2016). Přesto však mnoho lidí cítí vůči této myšlence přirozeně jakýsi odpor, který se mimo jiné projevuje právě v opakovaných a opakovaně neúspěšných pokusech dokázat, že i zvíře je schopné sebevraždy. Tento odpor je potom živen medializovanými případy, kdy nějaké zvíře skutečně zemře vlastní vinou, kdy samo sebe zabije. Avšak tyto případy, ač nezpochybnitelné, nejsou sebevraždami – alespoň ne v tom smyslu, v jakém budeme sebevraždu chápat v této práci. Než tedy přejdeme k tomu, proč budeme při analýze vycházet z předpokladu výhradně lidské schopnosti sebevraždy, bude dobré si nejprve ujasnit samotný pojem sebevraždy, abychom předešli zbytečným terminologickým nedorozuměním.

Sebevraždu zde nebudeme chápat ve smyslu medicínském, forenzním či jakémkoli jiném příliš přísném či naopak příliš širokém smyslu, nýbrž ve smyslu naprosto obecném čili tak, jak sebevraždu chápeme v běžném používání tohoto pojmu. Definice sebevraždy pro tuto práci by tedy mohla znít takto: *vědomé a záměrné ukončení vlastního života*. V tomto smyslu je sebevražda chápána nejen v diskurzu veřejném, ale také filosofickém, sociologickém či psychologickém (Beauchamp, 1996; Luper 2009; „Suicide“, 2016). Stejně sebevraždu chápe mimo jiné i T. G. Masaryk, který ve svém obsáhlém, bohužel však čistě sociologickém díle zabývajícím se problematikou sebevraždy – *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty* – nazývá

---

<sup>21</sup> „Protože všichni zdraví lidé uvažovali o vlastní sebevraždě [...]“ (Camus, 1995, s. 17); „Not only does suicide presuppose a conscious being, it is also present as a potential within every conscious being“ (Baechler, 1979, s. 42, cit. podle Ramsden & Wilson, 2014, s. 241), přičemž *vědomou* (či sebevědomou) *bytostí* zde Baechler myslí (mentálně dospělého) člověka: „That is why neither animals, very young children, nor sick people whose mental faculties have been destroyed commit suicide“ (tamtéž; k podmínce mentální vyspělosti viz dále podkap. 1.2).

sebevrahem toho, „kdo učiní svému životu konec úmyslně a vědomě, kdo si smrti jako takové přeje a je si jist, že si svým jednáním, či opomenutím smrt přivodí“ (1998, s. 16).

### 1.1.1 Sebevražda versus sebezabití

Masaryk toto pojetí sebevraždy kontrastuje s pojetím širším, kdy si člověk přivodí smrt neúmyslně a nezávisle na vědomí toho, že si ji svým konáním přivodí – v tomto širším smyslu potom hovoří o *sebezabití* (1998, s. 16). Tento pojem nám pomůže ještě lépe objasnit, co chápeme sebevraždou, neboť sebevražda a sebezabití jsou pojmy v jistém smyslu protikladné a částečně se překrývající zároveň. Tak jako se v této práci obecně budeme snažit vymezit člověka v protikladu ke zvířeti, přestože on sám je zvířetem – tak bude nyní vhodné vymezit pojem sebevraždy v protikladu k sebezabití, přestože je sama sebezabitím.

Zemře-li člověk pádem z výšky, bude novinový titulek vypadat buď takto: „Muž při odklizení sněhu spadl ze střechy a zabil se“ (Havránek, 2010); anebo takto: „Student spáchal sebevraždu skokem ze šestého patra“ (2009). Stejný rozdíl můžeme zpozorovat při úmrtí po nárazu autem do stromu: „Mladý řidič nezvládl řízení a zabil se“ (Stránský, 2015); „Řidič v pražské Uhřetíněvi spáchal sebevraždu nárazem auta do stromu“ (2018). Obě havárie mohou vypadat naprosto totožně, přesto jedna není sebevraždou, a druhá není sebezabitím, lépe řečeno není *pouhým* sebezabitím. V obou případech se zjevně (myšleno tak, jak se to jevílo) stalo totéž – člověk svým vlastním počínáním zavinil svou vlastní smrt. Přesto však o obou obětech mluvíme odlišně, totiž že jeden *se zabil*, kdežto druhý *spáchal sebevraždu*.

Onen nezjevný faktor, který v konečném důsledku ovlivňuje, která z dvou podob „novinového titulku“ bude použita, je zde každému zřejmý: *záměr*. Pokud řidič do stromu narazil neúmyslně z důvodu rychlé jízdy a nezvládnutí řízení, hovoříme o sebezabití; pokud naopak narazit do stromu bylo řidičovým záměrem, nazveme to sebevraždou. Sebevražda je tak sice stále sebezabitím, ale pojem sebezabití necharakterizuje podstatu toho, co proto nazýváme sebevraždou. Připomeňme si zde ještě jednou přirovnání dvojice sebevražda-sebezabití s dvojicí člověk-zvíře – člověk je stále zvířetem, ale to k jeho definici nestačí, neboť přestože je zvířetem, něčím podstatným se od ostatních, nelidských zvířat liší – a upravme a zjednodušíme po vzoru *rozumný živočich* či *symbolické zvíře* také definici sebevraždy: *záměrné sebezabití*.

### 1.1.2 Sebevražda versus sebeobětování

Stále však, tak jako podle mého názoru koneckonců i ve výše jmenovaných definicích lidství, k přesnosti vymezení pojmu sebevraždy něco chybí. Může totiž nastat situace, kdy řidič narazí do stromu záměrně, ale přesto nepůjde o sebevraždu v běžném slova smyslu, a tudíž ani ve smyslu této práce. Mám nyní na mysli sebeobětování.

Hranice mezi sebevraždou a sebeobětováním je ještě tenčí než mezi sebevraždou a pouhým sebezabitím, neboť v případě sebeobětování už nemůže jít o něco neúmyslného, jako tomu je například při smrti nárazem do stromu po nezvládnutí řízení.<sup>22</sup> Jak sebevražda, tak sebeobětování jsou tedy charakterizovány *záměrem* provést daný akt a *vědomím*, že tento akt jistě nebo téměř jistě povede ke smrti aktéra. Jaký je potom mezi nimi rozdíl? Nejlépe nám jej objasní opět příklady.

Pokud při smrti řidiče po nárazu do stromu budeme hovořit o sebeobětování, pravděpodobně to bude po situaci, kdy řidič strhne volant, aby se vyhnul například chodci, který vstoupil do silnice, a to s vědomím, že jej toto stržení může a pravděpodobně bude stát život (pokud by chodcem měl být například někdo řidiči velmi blízký, pro koho je ochoten se takto obětovat). Konečným cílem řidiče v případě sebeobětování byla záchrana života někoho jiného, nikoli vlastní smrt. Ta byla pouhým prostředkem k dosažení toho konečného či původního (zní to neslučitelně, ale oběma přívlastky mám na mysli totéž) cíle, a pokud by daný řidič mohl zachránit život chodce jinak než vlastní smrtí, bezpochyby by tak učinil. V případě sebevraha bude naproti tomu vlastní smrt samotným konečným cílem záměrného nárazu do stromu, nikoli pouhým nouzovým prostředkem k dosažení cíle jiného.

Na tomto místě je jistě nutné vypořádat se s námitkou, která je nasnadě. Nelze snad také vlastní smrt sebevraha brát jako pouhý prostředek k jinému cíli, totiž k ukončení utrpení, které pro něj život představuje? Copak by člověk nezvolil jiný prostředek k ukončení svého trápení než vlastní smrt, kdyby takový prostředek znal? Copak ostatně takové prostředky často skutečně nezkouší, než se uchýlí k sebevraždě? Ta většinou přeci přichází až po sérii jiných pokusů o ukončení či potlačení onoho trápení, jako je například užívání alkoholu, antidepressiv či psychoterapie. Jaký je tedy rozdíl mezi sebeobětováním, kde vlastní smrt je pouhým

---

<sup>22</sup> Jak tenká tato hranice je, ukazuje (mimo jiné na příkladu Jana Palacha) diplomová práce Lucie Růžičkové *Sebevražda a sebeobětování* (2011).

prostředkem k záchraně života někoho jiného, a sebevraždou, kde vlastní smrt je rovněž pouhým prostředkem, a to k ukončení trápení, které danému jedinci jeho život přináší?

Jistě, z morálního hlediska je rozdíl zřejmý – sebeobětování vždy sleduje *dobro druhého* na úkor svého vlastního dobra; sebevražda sleduje primárně *vlastní dobro* (a to často dokonce na úkor dobra někoho druhého, např. rodiny).<sup>23</sup> Ten rozdíl však nejspíš není pouze morálního rázu. Tkví zároveň i v tom, co je *bezprostředním cílem* daného aktu. Ač se sebevražda nárazem do stromu může z dlouhodobého hlediska zdát jako prostředek k jinému cíli, v rámci daného aktu sebevraždy je náraz do stromu – vlastní smrt – tím primárním cílem řidičova počínání. V případě sebeobětování není primárním bezprostředním cílem řidiče narazit do stromu, nýbrž vyhnout se chodci, tak jako záměrem a bezprostředním cílem filmového hrdiny, který skočí kulce do dráhy, aby ochránil někoho blízkého, není v žádném případě nechat se zastřelit, nýbrž zabránit zastřelení toho druhého. Narazit do stromu či nechat se zastřelit je v těchto případech cílem druhotným čili prostředkem k dosažení cíle primárního. A vlastní smrt v případě sebeobětování není ani primárním, ani druhotným cílem, ba ani prostředkem k onomu cíli – je pouhým vedlejším (a nutno podotknout nežádoucím) účinkem.

Sebevrah a hrdina tak sdílejí prostředek, ale liší se v cíli. Zatímco první naráží plnou rychlostí do stromu (prostředek), aby se zabil (cíl), druhý tak činí (prostředek), aby někoho jiného od smrti uchránil (cíl). Nic na tom nemění, že z dlouhodobého hlediska je vlastní smrt prostředkem k jinému cíli (např. k ukončení velkého psychického trápení), neboť z hlediska daného činu je smrt samotným posledním cílem sebevraha, za nějž bezprostřednost aktu již nesahá. Naopak u „hrdiny“, který svůj život *obětuje*, a nikoli *vzdává*,<sup>24</sup> není smrt ani prostředkem, ani cílem, nýbrž pouhým nevyhnutelným důsledkem.

Snad úplně nejnanežji lze rozdíl mezi sebevraždou a sebeobětováním vysvětlit rozdílem v subjektivním pocitu řidiče: zatímco při sebevraždě si řidič přeje, aby po nárazu do stromu zemřel, při sebeobětování si přeje, aby náraz přežil.<sup>25</sup> Přestože se tedy objektivně jedná o totéž –

---

<sup>23</sup> Existují nepochybně hraniční případy, kdy sebevrah nesleduje primárně vlastní dobro, nýbrž dobro druhých, a přesto je skutečně sebevrahem – čili jeho sebevražda je zároveň i sebeobětováním. To je právě případ živých pochodní, případně těch, kteří spáchali to, co Durkheim nazýval „altruistickou sebevraždou“ (Durkheim, 1952).

<sup>24</sup> Podobnou diferenci lze nalézt také u Gabriela Marcela: „Sebevražda je bytostně odmítnutím, je to demise. Oběť je bytostně přilnutím a všechny profánní kritiky asketismu nedoceňovaly právě tuto jeho stránku, a tím se míjely cílem“ (1998, s. 28).

<sup>25</sup> Delikátnost rozdílu mezi sebevraždou a sebeobětováním v případech, kdy si i sebeobětující se hrdina *přeje* zemřít – tj. kdy je vlastní smrt prostředkem k nějakému primárnímu cíli (např. k upozornění na nějaké hluboké

o záměrný smrtelný náraz do stromu –, odlišuje oba akty subjektivní intence aktérů a primární cíl jejich záměrného počínání. Konečná verze definice sebevraždy pro tuto práci by tedy mohla znít takto: *sebezabití, jehož záměrem je sebezabití*.

## 1.2 Sebezabití u zvířat

Takto definovaná<sup>26</sup> sebevražda představuje velmi komplexní akt vyžadující kognitivní kvality takové úrovně, jíž pravděpodobně dosahuje pouze člověk. Pokud má být jedincovo sebezabití chápáno podle našich kritérií jako sebevražda, musí být jedinec nejen schopen celý akt naplánovat, což samo o sobě nejspíš představuje pro většinu živočichů nepřekonatelnou překážku (Suddendorf & Busby, 2003; Suddendorf & Corballis, 2010), ale v první řadě si musí být vůbec schopen představit smrt, má-li smrt být vědomým záměrem jeho plánovaného aktu. Pochopení konceptu smrti a její absolutní konečnosti (míněno tak, že smrt nezvratně ukončuje život) vyžaduje vysokou míru logického uvažování a abstrakce, jíž zpravidla lidé nedosahují dříve než kolem 10 let věku (Lansdown & Benjamin, 1985; Speece & Brent, 1996). Schopnost vztáhnout tento koncept na vlastní osobu, tedy vědomí vlastní smrtelnosti a toho, že i mě jednou tato událost potká, potom vyžaduje ještě vyšší úroveň abstraktního myšlení (Kastenbaum & Aisenberg, 1972), které člověk dosahuje pravděpodobně ještě později (Soper, 2018).

Právě nutnost pochopení konceptu smrti, či dokonce *vlastní* smrti, ke spáchání sebevraždy je jedním z hlavních faktorů, proč jsou děti v předpubertálním věku před sebevraždou prakticky uchráněny (Shaffer & Fisher, 1981). Ze stejného důvodu by pak bylo poněkud pošetilé hovořit o zvířecí sebevraždě (Preti, 2007). Vědomí vlastní smrti je samozřejmě podmíněno dalšími dílčími mentálními schopnostmi, jako je například tzv. *mental time travel*, tedy schopnost jedince se v mysli přenést v čase do minulosti (a prožít v představách znovu již prožité situace) nebo do budoucnosti (a představit si tak situace dosud neprožité), a to i do tak vzdálené, jíž už daný subjekt nebude živou součástí. Právě ve schopnosti „vidět do budoucnosti“

---

společenské/politické neprávo) – je na delší debatu a v této práci není místo ani důvod tuto debatu rozvádět. Jak však bylo řečeno v předchozí poznámce, existují případy, kdy pravděpodobně oba tyto typy sebezabití splývají.

<sup>26</sup> Přičemž – ještě jednou zdůrazňuji – je to definice naprosto běžně přijímaného pojetí sebevraždy, nikoli definice, kterou bych si vypočítavě upravil tak, aby podle ní nebylo možné zvířatům připsat schopnost sebevraždy.

a na základě toho přizpůsobit své chování člověk vyniká nad ostatními zvířaty – šimpanzi, považování obecně za kognitivně nejvyspělejší zvířata,<sup>27</sup> například v jednoduchém kognitivním úkolu měřícím schopnosti předvídání potenciálních budoucích následků zůstali na úrovni dvou až tříletých dětí (Suddendorf, Crimston, & Redshaw, 2017). Kromě absence empirických důkazů o zvířecí sebevraždě (Preti, 2007) představuje výše zmíněná skutečnost a z ní vyplývající logická dedukce<sup>28</sup> jeden z teoretických důkazů o neschopnosti sebevraždy u zvířat.

Přestože tedy skutečně existují případy *sebezabití* u zvířat, můžeme o nich hovořit jen jako o *pouhých* sebezabitích, případně jako o sebeobětováních, tzn. sebezabitích, u nichž daný živoch činí život ohrožující (a ukončující) záměrně, avšak aniž by věděl, že si tím přivodí smrt, případně aniž by si tím svou smrt přihodit *chtěl*. Velmi často zmiňované „hromadné sebevraždy“ krav, kdy se celé stádo údajně rozhodne překonat všechny bariéry a oplocení a skočit z útesu, nejsou sebevraždami, nýbrž nechtěnými sebezabitími například při pokusu o útěk před nějakým – ať už reálným, nebo domnělým – nebezpečím. V dalším často skloňovaném případě „sebevražd“ bornejských mravenců, kteří při ohrožení vlastní kolonie explodují, aby kolonii před nebezpečím uchránili, můžeme zase zcela jistě hovořit o sebeobětování,<sup>29</sup> avšak nazvat toto *instinktivní* obranné chování sebevraždou ve smyslu, v jakém jsme si ji definovali výše (tj. i v běžném smyslu) by bylo úsměvné.

...

Předpoklad absence schopnosti sebevraždy u zvířat tudíž není sdílen pouze v rámci filosofické tradice. Na základě neexistence důkazů o této schopnosti mezi zvířaty převládá stejný názor i v rámci věd přírodních (Soper, 2018). „Samozřejmě,“ jak trefně poznamenává Soper, „neexistence důkazu není totéž co důkaz neexistence“ (2018, s. 8),<sup>30</sup> nicméně věřím, že i vzhledem k výše ilustrované komplexnosti kognitivních či obecně mentálních požadavků nutných ke spáchání sebevraždy nemáme příliš důvod o této výsadě člověka dále pochybovat.

---

<sup>27</sup> Zvířaty mám v celé práci na mysli zvířata mimo člověka – v angličtině se běžně používá pojem *non-human animals*.

<sup>28</sup> K sebevraždě musí jedinec mít koncept vlastní smrti. Ke konceptu vlastní smrti je potřeba abstraktní myšlení a schopnost myslet potenciální budoucí situace na úrovni cca 12 let lidského dítěte. Kognitivně nejvyvinutější a člověku nejpříbuznější zvířata dosahují v těchto oblastech úrovně maximálně 3-4 let lidského dítěte. Z toho vyplývá, že pouze člověk je schopen sebevraždy.

<sup>29</sup> Ale v případě mravence samozřejmě pravděpodobně nebudeme hovořit o vědomém a záměrném sebeobětování, jako v případě lidského hrdiny.

<sup>30</sup> „Non-existence of evidence is, of course, not the same as evidence of non-existence [...]“

## 2

# Co je na sebevraždě to lidské?

„Když lidé upírají zvířeti možnost spáchat sebevraždu,“ píšou Ramsden a Duncan, „vyhrazují tím pro člověka nejen samotný akt sebevraždy, ale také spoustu vlastností či kvalit, jež tento akt umožňují – emoce, inteligenci, mysl a vědomí“ (2014, s. 240–241).<sup>31</sup> V této myšlence je však velký omyl, čistě logický, který lze opět odhalit jaksi metaforicky, přirovnáním k domečku z karet: stačí totiž, aby scházela jediná karta, a domeček se zřítí. V žádném případě nemusí živočich postrádat *všechny* podmínky nutné ke spáchání sebevraždy, aby ji nebyl schopen spáchat. Pokud by schopnost sebevraždy měla být umožněna těmito čtyřmi kvalitami, které Ramsden a Duncan zmiňují, musel by jistě živočich vlastnit všechny, aby danou schopností disponoval. Stačilo by však postrádat *jedinou* z nich, například inteligenci, aby se pro něj možnost sebevraždy stala nedostupnou. Bytost neschopná sebevraždy samozřejmě může být prosta všech těchto kvalit, ale *nemusí*. Říkáme-li tedy, že zvíře není schopno sebevraždy, rozhodně tím neříkáme, že nemá inteligenci nebo emoce, a už vůbec ne obojí (či všechny čtyři jmenované vlastnosti). Co je ale to, co přece jen nemá – to, co mu k vlastnictví schopnosti sebevraždy chybí?

### 2.1 Podstatně versus stupňovaně lidské

Vyhrazení emocí, inteligence, myslí nebo vědomí jakožto jedinečně lidských schopností tedy není nutným důsledkem tvrzení, že sebevražda je výhradně lidská, a není to ani záměrem této práce. Koneckonců na tom, že velká část zvířat ve větší či menší míře disponuje těmito čtyřmi kvalitami, panuje v současnosti na poli etologie i filosofie obecná shoda (Andrews, 2015,

---

<sup>31</sup> „When people reject the possibility of an animal committing suicide, they reserve not only the act itself for humans, but many traits that enable it — emotion, intelligence, mind and consciousness.“

Panksepp, 1982), která se nijak nevylučuje s již zmíněnou shodou ohledně lidské exkluzivity schopnosti sebevraždy (viz podkap. 1.2). Již před téměř sto lety byl například Max Scheler toho názoru, „že ne všechny výkony zvířat lze odvozovat z instinktů,“ a že naopak často jde „o pravé *inteligentní* jednání“ (1968, s. 63), přestože člověka o pár stránek níže považuje za jedinou bytost, která je schopna „svobodně odvrhnout i svůj život“ (s. 69).

Pokud však existují zvířata, která disponují všemi zmíněnými kvalitami – emocemi, inteligencí, myslí i vědomím –, jak je pak možné upírat jim schopnost sebevraždy? Jde snad pouze o to, že nedosahují potřebné *úrovně* těchto kvalit? Anebo je sebevražda podmíněna ještě nějakou zcela odlišnou vlastností, již zvířata na rozdíl od člověka *zcela* postrádají? Tyto otázky vznáším skutečně pouze řečnický a s vědomím jejich okaté jednoduchosti – schopnost sebevraždy je nepochybně podmíněna pestřejším výčtem vlastností a schopností, než představuje (ze zřejmých důvodů pouze ilustrativní) čtveřice zmíněná Ramsdenem a Duncanem. Myšlenka, již jsem chtěl tímto řečnickým tázáním ilustrovat, je tato: přestože těch „mentálních požadavků“, jak jsem je poněkud lidově označil již dříve, nutných k vlastnictví schopnosti sebevraždy může být nespočet, je před jejich výčtem nezbytné zodpovědět základní otázku: *co* z těchto požadavků činí onu schopnost výlučně lidskou? Jinými slovy, co je na schopnosti sebevraždy *to lidské*? Chceme-li ze schopnosti sebevraždy vyvodit nějaké důsledky pro další filosofické tematizace člověka, bude právě tato otázka zcela nevyhnutelně středem naší pozornosti a její zodpovězení pak jádrem této práce. Než však tuto otázku budeme moci zodpovědět konkrétně, bude na ni potřeba učinit to v obecných obrysech: co je ono *to*, co má být lidské? Je to *jedna* rozhodující vlastnost?<sup>32</sup> Nebo je to *specifická kombinace* několika vlastností? A záleží zde na nějaké *míře rozvinutí* této vlastnosti, potažmo této kombinace vlastností, anebo je to otázka absolutního charakteru čili *mám-nemám* tuto vlastnost či kombinaci vlastností (nezávisle na její míře)?

Scheler si pokládal stejnou otázku, byť v ještě obecnějším kontextu, když se pokoušel postihnout jádro rozdílu mezi člověkem a zvířetem: „Jestliže zvíře má již inteligenci, existuje pak mezi zvířetem a člověkem ještě něco více než pouhý rozdíl ve stupni – existuje pak mezi nimi *podstatný rozdíl*?“ (1968, s. 65). Tato i všechny mé předchozí otázky jsou však hrami s nenulovým součtem, tj. *nejsou* otázkami *bud'anebo*, jak se nyní pokusím vysvětlit.

---

<sup>32</sup> Např. schopnost ode všeho abstrahovat, vše zpředmětnit, jak by tvrdil Scheler (1968), či vlastnictví svobodné vůle, jak by pravděpodobně oponoval Hegel (1992)?



Když Scheler odpovídá na svou otázku kladně, nalezením *ducha* jakožto *podstatného* rozdílu mezi člověkem a zvířetem, charakterizuje jej jako na inteligenci a dalších psychických funkcích a schopnostech nezávislý princip – jako nový princip, který je zcela nezávislý na stupňovanosti mentálních schopností, kterými kromě člověka vládnu také některá zvířata (1968, s. 66). Přestože Schelerovo *Místo člověka v kosmu* představuje pozoruhodný a zdařilý pokus o moderní filosoficko-antropologické vymezení člověka jakožto ducha,<sup>33</sup> kterému není, co se jeho závěrů týče, příliš co vytknout, pokládám tento jeho teoretický předpoklad něčeho podstatně nového a na stupni ostatních psychických či kognitivních funkcí nezávislého za chybný. Abych se vyjádřil přesně: souhlasím sice s první částí tohoto předpokladu, že se totiž člověk od ostatních zvířat liší *podstatně* čili nějakou vlastností, která není u člověka pouze na vyšším stupni než u ostatních zvířat, ale která je jedinečně u člověka; nesouhlasím však s Schelerovým předpokladem, že tato podstatně jedinečná vlastnost je nezávislá na stupni ostatních mentálních funkcí, jako jsou inteligence, vědomí a další.<sup>34</sup>

Stejnou hru s nenulovým součtem, kde na jedné straně máme podstatnou, absolutně jedinečnou vlastnost, a na straně druhé vlastnosti sice vzájemně sdílené, ale rozdílné co do stupně jejich rozvinutí, lze hrát také v případě schopnosti sebevraždy. Je schopnost sebevraždy umožněna pouze rozdílem ve stupni vývoje jedné či více vlastností, anebo nějakou absolutně novou mentální schopností, jíž disponuje pouze člověk? Již zamyšlení se nad otázkou, proč či díky čemu by vlastně člověk měl nějakou takovou odlišnou schopnost vlastnit, nás nutí domnívat se, že tyto dvě možnosti se vzájemně nevylučují – tzn. pokud by sebevraždu umožňovala nějaká *podstatně nová* vlastnost, a ne pouze *vyšší stupeň* kognitivních funkcí, z jakého jiného důvodu by člověk tuto podstatně novou vlastnost měl mít, když ne právě z důvodu vyššího stupně určitých kognitivních funkcí? Jen tak náhodně? Jaký jiný rys než právě vysoce rozvinuté

---

<sup>33</sup> Tj. jako bytosti, jež je mimo jiné schopna ode všeho abstrahovat, vše zpředmětnit, a proto všemu včetně svého života říct „ne“.

<sup>34</sup> Jako by podle Schelera v těle existovalo mimo mozek ještě nějaké jiné místo, kde by tento duch sídlil. Avšak Scheler by takové nařčení či spíše vůbec náš předpoklad, že duch by měl někde sídlit, natož v mozku, jistě rezolutně odmítnul, neboť on sám silně kritizoval Descartovo „umístění“ duše do šišinky mozkové s odvoláním na nemožnost její centralizace (Scheler, 1968, s. 93). Pokud nelze centralizovat duši, která je podle Schelera součástí psychofyzické jednoty člověka (tj. těla), nemůžeme už vůbec pomýšlet na „umístění“ ducha, který totiž u Schelera stojí nad touto psychofyzickou jednotou.

kognitivní schopnosti by mohl být důvodem nějaké nové vlastnosti, když navíc daná vlastnost je z podstaty věci *mentální* vlastností, jako tomu je v případě schopnosti sebevraždy?<sup>35</sup>

Jestliže tedy existuje podstatný rozdíl mezi člověkem a zvířetem – ať už obecně, nebo co se týče schopnosti spáchat sebevraždu –, což je ostatně předpokladem této práce, nebude tento podstatný rozdíl zcela nezávislý na jiných psychických funkcích, jak se domníval Scheler. Ba naopak, vynoření takové podstatně nové vlastnosti bude na stupni rozvoje ostatních mentálních funkcí, jako je inteligence, vědomí, paměť a další, *naprosto závislé*. Jinak řečeno: dosažení určitého stupně jedné či častěji několika mentálních schopností může vyprodukovat vynoření zcela nové, zásadně jiné mentální schopnosti. U té jakožto podstatně nové nyní sice nezáleží nijak na stupni jejího rozvinutí – člověk ji zkrátka má, a zvíře nikoli – avšak za svou existenci vděčí jen a pouze schopnostem ji konstituujícím, které člověk se zvířetem třeba sdílí, avšak dosáhl v nich vyššího stupně rozvinutí.<sup>36</sup> Pokud zde mimochodem hovořím o stupni či míře *rozvinutí*, nečiním tak z nějakého evolucionistického stanoviska, vůči němuž se právě „otcové“ filosofické antropologie včetně Schelera distancovali. Myšlenku rozdílu mezi rozdílem *co do stupně*, a rozdílem *podstatným* přebírám právě od Schelera, pouze na některých místech nenacházím způsob, jak se tomuto „rozvinutí“, jeho „dosažení“ a podobným evolucionisticky znějícím obratům vyhnout. Scheler vždy používá pouze samostatné výrazy „rozdíl co do stupně“ či „rozdíl ve stupni“ bez jakéhokoli doplnění tohoto stupně, a vyhýbá se tak jakémukoli potenciálně darwinisticky znějícímu výrazu, jako je právě „rozvinutí“, to však nic nemění na tom, že kognitivní rozdíl ve stupni mezi člověkem a zvířetem také předpokládá. Jediný rozdíl v mém a Schelerově pojetí je tedy v tom, že na rozdíl od Schelera nepovažuji *ducha*, ať už jej chápeme jakkoli, za nějaký „magický“ princip nezávislý na psychofyzice člověka, konkrétně na jeho kognici. Když Scheler přiznává, že „není nejmenší důvod, abychom oddělovali člověka, pokud jde o jeho duševní život, od zvířete více než co do stupně,“ (1968, s. 97–98) a že „odlišnosti, které

---

<sup>35</sup> Schelerova definice člověka, tak jako snad i všechny ostatní, chápe jako podstatně lidské vlastnosti – tj. jako ty vlastnosti, které lidství dělají lidstvím, člověka člověkem – čistě mentální vlastnosti. Ať už je to schopnost abstrahovat, potlačovat pudy, mluvit, přemýšlet, vytvářet symboly, slibovat, či schopnost chovat se morálně, všechno jsou to schopnosti bytostně „mozkové“. Vzhledem k psychologické povaze sebevraždy platí totéž i o ní – má-li ji umožňovat nějaká podstatná vlastnost, bude to vlastnost mentální: „It is species general in humans but absent in other species. It would therefore be surprising if certain higher cognitive traits, unique to humans, had no role in this unique behaviour“ (Voracek, 2006, s. 242, cit. podle Soper, 2018, s. 60).

<sup>36</sup> V případě stupně rozvinutí mentálních schopností na úroveň potřebnou pro schopnost myslet sebevraždu hovoří např. Sarah Perry o tzv. „cognitive floor“ (2014, s. 110), tedy jakémsi kognitivním prahu. Tento práh může zahrnovat více jednotlivých mentálních schopností, ale logika zůstává stejná – dosažení určitého stupně kognice může vést k vynoření podstatně nové mentální schopnosti.

existují mezi člověkem a zvířetem, co se týče průběhu psychických funkcí, jsou ovšem velmi značné,“ (s. 98), připadá mi naprosto neudržitelné, aby pak podstatný rozdíl mezi člověkem a zvířetem – totiž ducha, kterého charakterizuje mimo jiné jako „*myšlení v idejích*“, „určitý druh *nazírání*“, jako „určitou třídu *volních a emotivních* aktů“ či jako „sebe-vědomí“ (Scheler, 1968, s. 66–69), zkrátka vše jako jisté schopnosti či výkony mysli, rozumu nebo obecně *vědomí* – považoval za nezávislý na tomto „velmi značném“ rozdílu ve stupni psychických funkcí. Souhlasím tedy s Schelerem v tom, že člověk se podstatně liší od zvířete – řekněme například tímto *duchem* –, avšak zastávám názor, že tento duch je *sám psychickou funkcí*, byť co do podstaty zcela odlišnou od pouhé inteligence; korelace mezi enormním rozdílem v kognitivních schopnostech a vlastnictvím, resp. absencí ducha nemůže být vzhledem k „myslící“ povaze ducha náhodná.

## 2.2 Podmínky schopnosti sebevraždy

Vraťme se však od ducha zpět k našemu předmětu. Jaké jsou tedy ty schopnosti, jež konstituují schopnost sebevraždy? A co je na nich to lidské? Je to je jen stupeň jejich rozvinutí – s tím, že ona nová podstatná schopnost, kterou produkují je až samotná schopnost sebevraždy –, anebo je schopnost sebevraždy podmíněna nějakými dílčími *podstatně novými*, tj. se zvířaty nesdílenými schopnostmi? Jakýsi obrys odpovědi na tyto otázky jsem již načrtnul v podkapitole 1.2. Tento obrys se nyní pokusím detailněji a systematictěji vyplnit podrobnější analýzou problému.

Sebevražda je velmi komplexní akt. To dostatečně ukázala již postupná krystalizace její definice, o níž jsem se pokusil v první kapitole. Jednotlivých dílčích kroků na cestě k osvojení si schopnosti sebevraždy, myšleno z hlediska kognitivního vývoje jedince, je nespočet. Pokud však přenecháme výzkum takového ontogenetického vývoje schopnosti sebevraždy povolanějším a pokusíme se v nějaké obecné rovině charakterizovat, co musíme mít, umět či vědět, abychom byli schopni spáchat sebevraždu, a to nezávisle na nějakém časovém vývoji konkrétního jedince (nýbrž bezprostředně, v momentě sebevraždy), dalo by se to vyjádřit velmi zjednodušeně takto: V první řadě musíme *vědět, že jsme*. Zároveň musíme *vědět, že můžeme také nebyť*. Musíme potom *chtít nebyť*. A konečně musíme *vědět, jak docílíme toho, abychom nebyli*.

Z toho nejobecnějšího hlediska představují tyto čtyři podmínky dle mého názoru vyčerpávající výčet – žádná nepřebývá, žádná neschází, pomineme-li podmínku naprosto banální,

kteřá nám o rozdílů mezi bytostí, kteřá je schopna sebevraždy, a bytostí, kteřá tuto schopnost postrádá, nic neřekne, a to podmínka toho, že v první řadě musíme vůbec *být*. Že je tento výčet beze zbytku, půjde možná nejlépe demonstrovat, budeme-li při něm postupovat z druhé strany čili časově pozpátku. Na konci zjistíme, že už není kam pokračovat, aniž bychom zabředli do nerelevantních banalit. Bytost tedy spáchala sebevraždu: Aby ji mohla spáchat, musela si naplánovat, jak toho docílit, tj. musela *vědět, jak nebýt*. Aby si svou smrt naplánovala a následně provedla, musela to chtít, tj. musela *chtít nebýt*. Aby mohla chtít nebýt, musela vědět, že vůbec *může nebýt*. Aby mohla vědět, že může nebýt, musela *vědět, že je*. A co nyní? Můžeme dále stanovit, co musela daná bytost ještě vědět, aby věděla, že je, aniž bychom z této nejobecnější roviny sestoupili do jisté konkrétnosti, specifičnosti? Domnívám se, že již není kam pokračovat, tj. že zde skutečně pomyslná bezprostřední a zároveň obecná cesta schopnosti sebevraždy končí – pokud bychom chtěli jakkoli pokračovat, čekal by nás pád do konkrétna. Anebo, jak jsem již naznačil, do banality, neboť jedině, čím mohlo být na oné nejobecnější rovině dále podmíněno toto její (sc. bytosti) vědomí, že je, je pro naše účely zcela nepodstatná podmínka: že aby mohla vědět, že je, musela také být.<sup>37</sup>

Když nyní přece jen opustíme obecnou rovinu, alespoň v tom smyslu, že se pokusíme v předchozích odstavcích zmíněné podmínky pojmenovat, a již tím jaksi konkretizovat, zjistíme, že tyto jednotlivé vlastnosti byly v historii filosofie mnohokrát tematizovány právě v souvislosti s lidskou přirozeností. První z těchto obecných podmínek nutných k vlastnictví schopnosti sebevraždy – vědět, že jsem – bývá nejčastěji nazývána *sebevědomím*. Druhou podmínku – vědět, že můžeme nebýt – můžeme v obdobném duchu nazvat *vědomím vlastní smrtelnosti*.<sup>38</sup> Třetí podmínku sebevraždy – chtít nebýt – lze nepochybně chápat jako projev *vůle*. A konečně schopnost poslední – vědět, jak přestat být – by bylo možné nazvat rozumem (alespoň tím praktickým) nebo lépe *inteligencí* (jakožto praktickou rozumovou schopností učit se, řešit komplexní problémy, plánovat či jinak racionálně přizpůsobovat své chování situaci a okolí).

---

<sup>37</sup> Nepodstatná je tato podmínka v našem kontextu proto, že v tom, že sebevraždy schopná bytost *je* či *žije*, se nijak nemůže lišit od bytostí ostatních (tím ovšem rozhodně není řečeno, že se neliší v tom, *jak* je a *žije*). Nemůže nám tudíž poskytnout žádné vodítko k vymezení přirozenosti ani jedné z těchto bytostí.

<sup>38</sup> Zatím pouze vědomí smrtelnosti jakožto vědomí naší *možnosti* smrti, jakožto vědomí toho, že *můžeme* umřít, nikoli toho, že umřít musíme. Později v práci (podkap. 4.3) však budeme nuceni tuto podmínku radikalizovat právě na vědomí nevyhnutelné smrti, na vědomí *konečnosti*.

Každá z těchto podmínek<sup>39</sup> (sebevědomí, vědomí vlastní smrtelnosti, vůle i inteligence) byla v historii filosofie opakovaně spojována s lidskou přirozeností, některé z nich pak byly dokonce považovány za samotnou podstatu lidství. Vidíme tak, že problém sebevraždy skutečně představuje, jak bylo avizováno v úvodu práce, bohatý zdroj nejen pro morální filosofii, ale také pro filosoficko-antropologické tematizace člověka. S trochou nadsázky, ale bez výrazného přehánění, by se dalo dokonce tvrdit, že důkladná analýza tohoto problému by odhalila téměř všechny historicky nejartikulovanější aspekty lidské přirozenosti – včetně řeči, rozumu, symbolického myšlení, abstrakce, morálky, a snad dokonce i práce, kultury či umění, jak by mělo ještě později vyjít najevo.

Vraťme se však nyní k otázce, na níž chceme v této kapitole odpovědět: co je na sebevraždě to lidské? Jednoduchou úvahou jsme získali čtyři bezprostřední (tj. nejbližší) podmínky schopnosti sebevraždy – pochopitelně nikoli exaktně či rigidně (ale ani zcela arbitrárně) pojmenované, avšak jejich obecný charakter zůstává stejný, ať už je pojmenujeme jakýmkoli odpovídajícím výrazem. Při pohledu na tyto podmínky by se dalo říct, že na sebevraždě je lidské úplně vše. Každá z těchto podmínek je však podmíněna mnoha dalšími schopnostmi a ty zase dalšími, až do nedělitelné základní podmínky, že „musí vůbec něco existovat“.<sup>40</sup> Lze si to představit jako pyramidu, na jejímž vrcholu stojí schopnost sebevraždy, na úrovni bezprostředně pod ní sebevědomí, vůle, inteligence, a vědomí vlastní smrti, pod nimi zase další schopnosti, které zmíněné čtyři podmínky konstituují, například abstrakce, symbolické myšlení, schopnost plánování, představivost, epizodická paměť atd. Pod nimi opět další, vývojově původnější a jednodušší schopnosti. Každá další úroveň je přitom méně a méně *lidská*, protože stále více sdílená

---

<sup>39</sup> Pochopitelně nikoli jakožto podmínky sebevraždy, nýbrž jakožto „pouhé“ (míněno k sebevraždě se nevztahující) vlastnosti/schopnosti.

<sup>40</sup> Tato podmínka je základní a dále nedělitelná z toho důvodu, že ji již nelze dále podmínit ničím jiným, alespoň ne v mezích lidského rozumu. Pokračování poznámky je již pro naši práci irelevantní, ale pokud by čtenář o zmíněné nedělitelnosti pochyboval, pokusím se své přesvědčení více rozvést. Nelze již dále říct: „Aby mohlo vůbec něco existovat, musí...“, aniž bychom se začali točit v kruhu (např. „musí/musela existovat možnost existence“). Nabízí se tvrdit: „Aby mohlo vůbec něco existovat, muselo něco vzniknout.“ Avšak nutnost této podmínky není *a priori* ani *a posteriori* prokazatelná, protože nutnost vztahu vznik-existence se vztahuje pouze na jednotlivá jsoucna již v rámci sféry existence, nikoli na existenci *vůbec*. A přestože tato podmíněnost v rámci konkrétních, řečeno s Heideggerem *nitrosvětských* jsoucnen jistě platí (abych existoval, musel jsem nutně vzniknout), neříká nám to nic o vztahu *vzniku vůbec a bytí vůbec*. Kromě toho, stejně tak jako jsem musel nutně vzniknout, abych mohl existovat, muselo něco nutně již existovat (mimo jiné například rodiče), abych mohl vzniknout. Nutnost tohoto vztahu je tedy oboustranná či lépe řečeno obousměrná a jejich původní podmíněnost tak zůstává pro náš rozum i zkušenost neprůhledná – zůstává pouhým paradoxem vejce a slepice. *Vznik z ničeho* je pro nás stejně nemyslitelný jako *existence, jež nevznikla*.

s ostatními živočichy.<sup>41</sup> Tímto v žádném případě není antropocentricky řečeno, že člověk je vůči ostatním živočichům na jakémisi *vyšším vývojovém stupni*. Tato pomyslná pyramida nepředstavuje strukturu živočišné říše s pomyslným králem evoluce na jejím vrcholu, nýbrž pouze nutnou strukturu podmínek konstituujících schopnost sebevraždy. A protože schopnost sebevraždy je schopností výlučně lidskou, musí pochopitelně každý stupeň směrem k jejímu vrcholu představovat stále více specializované čili stále méně s ostatními tvory sdílené (čili stále více lidské) schopnosti. Kdybychom v obdobném duchu „sestavili“ například pyramidu schopnosti identifikovat pachy na velkou vzdálenost, byl by každý její vyšší stupeň stále méně lidským, a stále více (řekněme) psím.

Tvrdit, že na sebevraždě je lidské úplně vše, že je to schopnost *veskrze* (a nikoli pouze výlučně) lidská, by tedy bylo nejen neplodné, ale také nesprávné. Avšak přestože velká část „pyramidy sebevraždy“ je více zvířecí než lidská, o zmíněných čtyřech podmínkách, které tvoří stupeň bezprostředně pod vrcholem, pod schopností sebevraždy, nepochybně můžeme, ba musíme hovořit jako o více či méně lidských. Ale jsou všechny tyto podmínky *podstatně* lidskými ve výše vyloženém smyslu (viz podkap. 2.1)? Nebo zde běží pouze o jejich míru rozvinutí, která člověku umožňuje sáhnout si na vlastní život? Anebo je to snad jen kombinace všech čtyř podmínek, nehledě na jejich míru, co člověka od ostatních zvířat (v tomto konkrétním případě, tj. případě schopnosti sebevraždy) odlišuje, byť by třeba žádná z nich nebyla *podstatně, výlučně* lidskou?

## 2.3 Předběžná analýza schopnosti sebevraždy

Bylo by před zodpovězením této otázky jistě spravedlivější důkladně analyzovat každou z námi vytyčených podmínek, avšak vzhledem k typu této práce a k praktickým (rozsahovým) omezením, jež se k ní vážou, jsme nuceni se možnosti takového počínu předem vzdát. Bude tedy

---

<sup>41</sup> Ne snad, že by se bez nich člověk obešel – jsou pro něj stejně důležité jako vlastnosti „vyšší“, avšak nejsou tím, co člověka od ostatního zvířectva odlišuje, a co proto tvoří jeho charakteristické rysy a obecně jeho *podstatu*. Například bez paměti by člověk jistě nebyl člověkem, neboť paměť je podmíněna spoustou dalších, stále více lidských (kognitivních) schopností. Avšak rozhodně nelze z druhé strany říct, že paměť, jíž disponuje spousta jiných zvířat, je *tím*, co dělá člověka člověkem.

nutné již nyní podat předběžné obrysy této odpovědi, a tím současně obhájit výběr podmínek, jimž bude ve zbytku práce věnován prostor.

Pokud jsme výše chtěli pojmenováním podmínek sebevraždy tyto podmínky „zkonkretizovat“, musíme nyní uznat, že se nám podařil přesný opak, alespoň v případě třetí a čtvrté podmínky. Vůle a inteligence neodpovídají přesně oněm podmínkám, neboť odkazují k obecné schopnosti *něco* chtít, *něco* vyřešit. Pokud bychom je měli chápat takto obecně, byli bychom s naším úkolem poměrně rychle hotovi. Již výše jsme snad dostatečně ukázali, že praktická inteligence (jakožto schopnost řešit problémy a učit se ze svého okolí nezávisle na nějakých vrozených, instinktivních mechanismech) není zdaleka výsadou člověka, byť můžeme jistě spolu s Schelerem tvrdit, že nahlíženo z hlediska inteligence, byl by rozdíl (tj. rozdíl co do stupně) „mezi chytrým šimpanzem a Edisonem [...] nesmírně velký“ (1968, s. 66, pozn. 2).

Ani s vůlí, pojatou takto jako se schopností *chtít vůbec něco*, bychom neměli příliš mnoho práce, pokud bychom chtěli ukázat, že nejde o vlastnost výlučně lidskou. Na této cestě bychom se sice museli vypořádat s několika opačnými hlasy, a to s hlasy ne zrovna bezvýznamnými, jež představovali například Schopenhauer či zejména Hegel, nakonec bychom však museli dát i v tomto případě dát za pravdu Schelerovi: „Je mylné upírat zvířeti jednání na základě volby a domnívat se, že hybnou silou jeho jednání je vždy ten jednotlivý pud, který je silnější“ (1968, s. 64). Tím Scheler míří zřejmě právě na Hegelova slova z jeho *Základů filosofie práva*: „Pudy, žádosti a sklony má také zvíře, ale zvíře nemá vůli a musí se pudu podřídít, jestliže ho nic vnějšího nezadrží“ (1992, s. 53, dodatek k §11). Není to však tak, že by Scheler chtěl Hegelova slova vyvracet – i on chápe člověka jako jediného tvora, který stojí nad pudy, který má možnost chtít, či nechtít pudy jako takové (a shodně s Hegelem v tom vidí příčinu jeho schopnosti sebevraždy), na rozdíl od Hegela ale zvířeti dává určitý manévrovací prostor v rámci puzení samého.<sup>42</sup> Když ale v hegelovském smyslu Scheler píše, že „jen duch ve své podobě jako čistá ‚vůle‘ může dosáhnout aktem vůle – a to znamená *aktem zábrany* – inaktualizaci onoho centra pocitového puzení,“ (1968, s. 80) odhaluje tak jádro celého našeho „sporu“, konkrétně tím, že k této vůli přidává přívlastek *čistá*. Ať už ji nazveme čistou, svobodnou či jakkoli jinak, není takto chápána vůle tím, co vůlí nazýváme v našem kontextu. Pokud vůlí míníme chtění,

---

<sup>42</sup> Ba dokonce tvrdí, snad v reakci na Schopenhauera (viz dále v textu), že „zvíře je navíc schopno z *centra* svých pudů [...] spontánně zasáhnout do své pudové konstelace a je schopno až do určité meze opomíjet bezprostřední výhody, aby dosáhlo výhod, které jsou časově vzdálenější a dosažitelné jen oklikami, ale větší“ (Scheler, 1968., s. 65).

přání, podle jejího původního významu,<sup>43</sup> a nikoli to, co odvozeně od tohoto významu nazýváme *pevnou vůlí*, pak se taková čistá, svobodná vůle (jakožto schopnost zpředmětnit pudy a potlačit je) po bližším nahlédnutí ukáže být spíše negací vůle než její svobodnou formou. Copak není potlačení pudů, sklonů a žádostí potlačením našeho chtění, naší vůle?

Tato „vůle“, kterou Scheler s Hegelem zvířeti odpírají, se potom zdá být spíše schopností nechtít chtěné. Ve skutečnosti je ale i tato „vůle“ přeci jen vůlí, jen důmyslnější, chytřejší, *prozíravější*. Člověk svou schopností postavit se „nad pudy“ neumí ony podněty, jež na ně pudově působí, *nechtít*, může je pouze odmítnout – například pro nějaký budoucí užitek či z přesvědčení, že je to něco špatného, něco, co by *neměl chtít*. To znamená, že pouze chce něco víc než právě to, co mu v daném momentu podsouvá jeho pud či žádostivost (chce např. zůstat věrný svým zásadám, chce se udržet v dobré kondici nebo – třeba při úplném popření pudů – chce *zemřít* atd.). Toho, co si žádá, se vzdává (nepřestává to chtít) ve prospěch jiného chtění. Celý tento princip svobodné vůle se pokoušel odkrýt Schopenhauer. Ten sice zvířeti nejprve souhlasně s Hegelem vůli úplně upírá, když tvrdí, že „člověk má před zvířetem díky svému abstraktnímu poznání *možnost volby*“ (Schopenhauer, 1997, s. 240), avšak hned o dvě strany níže k této možnosti volby připojuje, podobně jako Scheler, nenáhodný přívlastek: „Toto je dokonalá *možnost volby* nebo schopnost deliberace, kterou má člověk před zvířetem a díky níž se mu přičítá svoboda vůle [...]“ (s. 242). Není to tedy snad *možnost volby jako taková*, nýbrž „dokonalá možnost volby“, v níž Schopenhauer shledává jádro rozdílu v chtění zvířete a člověka. Zvíře podle něj má na rozdíl od člověka k dispozici pouze motivy, které může nazírat v bezprostřední a konkrétní přítomnosti. Tímto přívlastkem „dokonalé vůle“, jejíž podstata spočívá pouze v tom, že má člověk v rozumových abstraktních pojmech k dispozici motivy vzdálené a „neviditelné“ a že jich je schopen nazírat a srovnávat několik najednou, tak Schopenhauer mlčky přiznává zvířeti alespoň nějakou schopnost volby, byť jednoduchou, bezprostřední a přítomností svázanou.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Srv. *proti mé vůli, poslední vůle*, nebo viz heslo „vůle“ v Rejzek (2001, s. 765). Patrnější je tento původní význam vůle jako chtění v němčině: *Ich will* (já chci) – *die Wille* (vůle).

<sup>44</sup> Vůli a schopnost volby zde mimochodem libovolně zaměňujeme z toho důvodu, že se jedná prakticky o jednu a tutéž dovednost. *Volit* něco neznamená nic jiného než *chtít* to, jak naznačuje také sdílený etymologický základ těchto dvou slov (sc. volby a vůle). A pokud možností volby nejčastěji označujeme výběr ze dvou či více možností, není tomu často jinak ani u toho, co chápeme jako spontánní chtění. I to je nejčastěji pouze výběrem z možností, které nám přicházejí na mysl (naopak, pokud je to skutečně spontánní chtění, pak je to většinou právě žádostivost pudová – hlad si např. jistě nevolíme). Schopenhauer by dokonce tvrdil, že žádné takové spontánní, skutečně svobodné chtění neexistuje, že naše „svobodná“ vůle je pouze schopností vybírat z „neviditelných“, abstraktních, časově jakkoli vzdálených motivů čili



Schopenhauer by tak nejspíš nakonec přes své prvotní vyhrazení *možnosti volby jako takové* pouze člověku musel souhlasit, že i zvíře může volit, může *chtít* to, či ono, pokud je tedy schopno to, či ono nazírat. A právě o tuto schopnost nám jde také v rámci schopnosti sebevraždy. Její třetí podmínka zní: *chtít nebytí*. Pokud by tedy zvíře bylo schopno volit, pokud by bylo schopno chtít alespoň to, co se mu nabízí – což jistě je, nechceme-li zvíře redukovat na „pudový mechanismus“<sup>45</sup> – pak musíme usoudit, že bylo-li by takto zvíře schopno nahlédnout jako možnost své vlastní nebytí, mohlo by jej chtít. Či jinak: *pokud by zvíře bylo schopno nahlédnout jako možnosti své bytí a své nebytí, bylo by si schopno jedno, nebo druhé zvolit*.

Ve vůli a inteligenci jako takové tedy nemůžeme hledat to, v čem by se člověk od zvířete podstatně lišil, a co by mu proto umožnilo spáchat sebevraždu. Avšak podobně obecně bychom potom přeci mohli i první a druhou podmínku pojmenovat pouze jako *vědomí* (jakožto schopnost být si něčeho vědom) a snad ještě rychleji než vůli a inteligenci tyto podmínky odmítnout jako nikoli podstatné. Copak si zvíře neumí být něčeho vědomo? Jsou to potom jen stupně těchto schopností, co ze sebevraždy činí schopnost výlučně lidskou? A pokud bychom naopak třetí a čtvrtou podmínku sebevraždy pojmenovali přesněji (tak jak to činíme se *sebevědomí* a *vědomím vlastní smrtelnosti*), například jako *vůli zemřít*, respektive jako *schopnost (inteligenci) zjistit, jak zemřít*, mohli bychom nepochybně předpokládat, že pokud zvíře není schopno zahlédnout smrt, bude se v obou případech nutně jednat o schopnosti *výlučně lidské*. Analýza obou takto konkretizovaných podmínek a toho, co je činí výlučně lidskými, by se však vždy nakonec stočila právě k onomu doplněnému *zemřít*. Pokud by se mělo ukázat to, proč zvíře nemůže chtít zemřít, netkvěla by jeho neschopnost v neschopnosti *chtít* zemřít, nýbrž v neschopnosti *chtít zemřít*. Stejně by tomu bylo i v případě podmínky poslední – vždyť jak by mohlo zvíře, ať sebevíc inteligentní, vyřešit úkol, o němž neví?

Ukazuje se tedy, že pokud má být některá z podmínek podmínkou podstatnou, bude to právě vědomí vlastní smrtelnosti. Proto se již předem vzdáváme analýzy třetí a čtvrté podmínky sebevraždy, která by se pro náš záměr z důvodu těsné závislosti těchto podmínek na vědomí smrtelnosti ukázala jako neplodná. Abychom však mohli druhou podmínku – *vědomí vlastní*

---

stále jen volbou mezi možnostmi, které se nám samy nabízí – nebo by snad nakonec i tuto možnost volby zcela odmítl s tím, že jsou to právě ony motivy (a opačné kvietivy) samy, co *za nás* rozhoduje?

<sup>45</sup> „Zvíře není pudový mechanismus ani automatismus instinktů a není ani asociační či reflexní mechanismus“ (Scheler, 1968, s. 64–65).

*smrtnosti* – důkladně analyzovat a pokusit se nalézt v ní příčinu lidské výlučnosti schopnosti sebevraždy, bude nejprve nutné upřít náš pohled na podmínku první. Neboť chceme-li si být vědomi našeho možného nebytí, musíme si být v první řadě vědomi našeho bytí. A přestože se schopnost být si vědom svého bytí zprvu ukáže jako schopnost přístupná i některým dalším druhům (být jakožto nižší *stupeň* tohoto vědomí), a tedy nikoli schopnost výhradně lidská, mělo by později vyjít najevo, že vědomí vlastní smrtelnosti člověku umožňuje se k tomuto svému bytí (a k vědomí o něm) vztahovat zcela novým způsobem, a že tak v důsledku produkuje sebevědomí *zcela* lidské, odlišné od případného zvířecího sebevědomí nejen co do stupně, ale také co do *podstaty*. A tak navzdory vědomí, že by detailnější analýza třetí a čtvrté podmínky mohla nepochybně přinést mnoho zajímavých poznatků – například o tom, *proč* se chceme či nechceme zabít –, budeme se z výše zmíněných (praktických i teoretických) důvodů dále v práci zabývat pouze prvními dvěma podmínkami. Největší pozornost pak bude z nyní již zřejmých důvodů věnována vědomí vlastní smrtelnosti, lépe řečeno – jak bude ještě objasněno – *vědomí vlastní konečnosti*, která by se měla ukázat jako stěžejní, podstatná podmínka specificky lidské schopnosti sebevraždy, potažmo lidství jako takového.

# 3

## Sebevědomí

Abychom mohli chtít nebýt a abychom vůbec mohli vědět, že můžeme nebýt, musíme nejprve vědět, že jsme. Vědomí toho, že jsme, není pouhé (bezprostřední) vědomí jakožto schopnost být si *něčeho vědom*, jež lze nepochybně přiznat většině živočichů.<sup>46</sup> Je to vědomí *druhého stupně* – vědomí, které si je vědomo svého *vědomí něčeho*. V podobném duchu sebevědomí chápe i Scheler, podle něhož je tento akt „podstatně vázán na druhou dimenzi a [druhý] stupeň reflexního aktu“ (1968, s. 69). Zmíněný rozdíl mezi pouhým vědomím a sebevědomím však Scheler vzápětí velmi radikálně (ale nikoli netradičně) ilustruje na lidské výlučnosti sebevědomí: „Zvíře má na rozdíl od rostliny vědomí, ale nemá sebe-vědomí“ (1968, s. 69). První část tohoto předpokladu pokládám za bezproblémovou, u druhé už je potřeba se zastavit. Skutečně je sebevědomí *podstatně* (v onom schelerovském smyslu, tj. výlučně) lidskou schopností? Nepředstavuje naopak právě sebevědomí onen druhý typ rozdílu mezi člověkem a zvířetem, a to rozdíl ve *stupni*?

### 3.1 Akt reflexe jako základ sebevědomí

Sebevědomí čili *vědomí toho, že jsme*, je umožněno, ba založeno oním druhým stupněm reflexivního aktu – tím, co Sartre nazývá *reflektujícím vědomím* (2006a). Reflektující vědomí reflektuje na vědomí reflektované a tento akt reflexe je tím, co zakládá sebevědomí.<sup>47</sup> Máme zde nejprve vědomí nějakého předmětu, například knihy, a toto bezprostřední vědomí knihy se v aktu reflexe stává samo *předmětem* dalšího vědomí. *Další* zde neznamena nějaké *jiné, cizí*

---

<sup>46</sup> Těžko bychom mohli tvrdit, že pes si není ničeho vědom a že pouze slepě (nevědomě) reaguje na podněty, jako se například slunečnice otáčí za sluncem.

<sup>47</sup> Sartre chápe sebevědomí v poněkud odlišném smyslu – formulace, že sebevědomí je založeno reflektujícím vědomím, tudíž nepochází z jeho pera.

vědomí, nejsou to dvě absolutně odlišná vědomí – jsou to spíše dva stupně či dvě vrstvy (Sartre hovoří jak o stupních vědomí, tak o *zvrstvených* vědomích) téže mentální činnosti. Vědomí je koneckonců spíše proudem jednotlivých momentů, jednotlivých aktů vědomí než nějakým konstantním stavem.

Sebevědomí je tedy konstituováno aktem reflexe, kdy reflektující vědomí je vědomím vědomí reflektovaného (tj. klade si toto druhé vědomí jako svůj předmět). Avšak zde je potřeba se na chvíli zastavit – že sebevědomí je svou podstatou reflektujícím vědomím, v žádném případě neznamená, že každé reflektující vědomí je automaticky sebevědomím. Pokud by tomu tak bylo, schopnost sebevědomí by nebyla ničím jiným než schopností vzpomínky. Vzhledem k tomu, že reflektovat na předchozí vědomí můžeme takřka bezprostředně poté, by takováto schopnost vyžadovala skutečně jen minimální míru paměti. Pokud při četbě knihy zavru na chvíli oči, nepotřebuji nyní zvláště dobrou paměť na to, abych na předchozí čtení knihy reflektoval, abych si jej vybavil jakožto reflektované vědomí čili *aby se předchozí vědomí knihy stalo předmětem mého současného vědomí*. Ze stejného důvodu k tomu není zapotřebí ani přílišné míry představivosti – toto bezprostředně předcházející vědomí není potřeba nějak složitě vyvolávat, neboť obraz knihy (a tedy vědomí této knihy jakožto předmět pro reflektující vědomí) nám takříkajíc zůstal před očima.

Scheler velmi správně viděl těsnou souvislost mezi tímto druhým stupněm vědomí a sebevědomím, avšak poněkud ukvapeně již onu samotnou „druhou dimenzi“ či „stupeň reflexního aktu“ vyhradil pouze člověku. Že schopnost samotné reflexe ale není něčím výlučně lidským nám dokazuje u mnohých druhů evidentní schopnost vzpomínání, kterou probereme níže (viz podkap. 3.3). Domnívám se proto, že se Scheler mýlí, když tvrdí, že pouze člověk je schopen „zpředmětnit [...] každý jednotlivý prožitek“ (1968, s. 69), pokud uznáme, že vzpomínka je zpředmětněným prožitkem, neboť *předmětem pro současné vědomí*. Upírat zvířatům – alespoň těm kognitivně vyspělejším – *zcela* schopnost reflexe by tedy nebylo správné. Snad chtěl Scheler spíše říct, že jen člověk je schopen zpředmětnit každý svůj jednotlivý prožitek *jakožto svůj*. Jsou však zvířata schopna reflektovat na své vědomí jakožto své? Neboli: mají zvířata sebevědomí?

## 3.2 Sebevědomí jako vědomí já

Jak již bylo řečeno, sebevědomí je vždy reflektujícím vědomím. Avšak ne každé reflektující vědomí je sebevědomím. Toho si všímá i Scheler, který sebevědomí chápe jako *souhrn* reflexivních aktů a cíl těchto aktů – sebevědomí je pro něj „vědomím duchovního centra aktů o sobě samém“ (1968, s. 69). Touto plodnou, ale stále poněkud nejasnou definicí sebevědomí se vracíme opět k Sartrovi. Co je oním „duchovním centrem aktů“?

Sartre svou myšlenku reflektujícího vědomí vztahuje na (a tím jaksí dovysvětluje) Descartovo *cogito*<sup>48</sup>: „Vědomí, které říká ‚já myslím‘, není tedy přesně vzato vědomí, jež myslí“ (Sartre, 2006a, s. 18). Neboť vědomí, jež říká „já myslím“, pouze reflektuje na vědomí, jež myslelo.<sup>49</sup> Reflektující vědomí, a proto i sebevědomí je tak spíše dalším momentem vědomí, které si je v tomto momentu vědomo předchozího momentu vědomí, než jakýmsi *jedním* singulárním vědomím, jež by si bylo vědomo sebe sama: „Toto *cogito* je tvořeno vědomím *směřujícím k vědomí*, vědomím, jehož předmětem je vědomí“ (Sartre, 2006a, s. 17). A je to pouze jednota obou momentů vědomí ve smyslu totožnosti (tělesného) zdroje, z něž oba vycházejí, co nás nutí hovořit o obou jako o zvrstvených, a nikoli oddělených vědomích. Ostatně, říkámeli „vědomí sebe sama“, nemyslíme tím vědomí, jež si je vědomo sebe sama.<sup>50</sup> Sebevědomím (vědomí sebe sama) označujeme *jedincovo* vědomí, jež si je vědomo tohoto *jedince*, tj. *někdo* (a nikoli vědomí) si je vědom sebe sama – čili říkáme-li „vědomí sebe sama“, je to jedinec, jenž si je vědom sebe sama, nikoli samo vědomí, které si je vědomo spíše dalšího (byť jistým způsobem těsně spjatého) vědomí než sebe sama. Je to však pouze tato těsná spjatost, tato jednota, co se týče původu obou momentů vědomí, co zakládá vědomí sebe sama?

Když Sartre rozebírá *cogito*, všímá si jednoho důležitého aspektu, jeho *personální* povahy: „V ‚já myslím‘ je ‚já‘, které myslí“ (2006a, s. 17). Ne každé reflektující vědomí reflektuje na toto *já* čili ne každé reflektované vědomí nutně musí obsahovat tento *personální aspekt*: „Chcili si například připomenout krajinu, kterou jsem včera viděl z vlaku, mohu si vybavit

---

<sup>48</sup> A *cogito ergo sum* není ničím jiným než pokusem o artikulaci aktu sebevědomí, neboť jistota o sobě (o své existenci – „tedy jsem“) je totéž co sebevědomí.

<sup>49</sup> Descartovo „myslím, tedy jsem“ tudíž není přísně vzato dostatečnou formulací sebevědomí. Myslet lze i bez toho, abychom si byli vědomi svého bytí. Přestože Descartes jistě tuto skutečnost nepřehlédl a svou formulací měl na mysli totéž, co my, bylo by v našem kontextu a na základě Sartrova postřehu vhodnější *cogito* trochu upravit: *vím, že myslím* (tj. reflektuji na své myšlení), *tedy jsem*.

<sup>50</sup> Takto přísně a dle mého názoru neplodně chápe sebevědomí Sartre (2006b).

vzpomínku této krajiny jako takovou, ale rovněž tak si mohu připomenout, že jsem tuto krajinu viděl *já*“ (Sartre, 2006a, s. 17). Samotná reflexe na vědomí krajiny – přístupná kromě člověka také jiným živočichům – tudíž nemůže být sama o sobě sebevědomím, neboť co jiného je sebevědomí jakožto vědomí *sebe sama* než vědomí nějakého *já*? Mám-li si být vědom sám sebe, musím si být vědom své osoby, nikoli pouze nějakého předchozího vědomí; tohoto předchozího vědomí si musím být vědom *jako svého*, tj. jako patřícího mně, mému *já*. Jinými slovy, samotná jednota zdroje reflektujícího a reflektovaného vědomí nemůže pro ustavení sebevědomí stačit – předmětem reflexe musí být nejen bezprostřední reflektované vědomí, *nybrž také ona jednota*. A to nikoli pouze jednota těchto dvou momentů vědomí (reflektujícího a reflektovaného), ale také jednota všech přístupných minulých (i budoucích) momentů vědomí. Touto jednotou je právě *já*, ego, jehož analýza představuje hlavní Sartrův přínos pro naši práci.

Sartre chápe *já* jako transcendentní předmět (tj. předmět ve světě), který vznikl právě až v aktu reflexe. Reflektující vědomí si je při aktu reflexe vědomo nejen bezprostředního reflektovaného vědomí (např. knihy, krajiny...), *nybrž zároveň i onoho já*. Není k tomu zapotřebí nějakého dalšího aktu reflexe, nějakého třetího stupně vědomí – toto *já* se vědomí ukazuje „v pozadí reflektovaného vědomí“ (Sartre, 2006a, s. 22). Zjevení se tohoto ega, tohoto *já* jakožto předmětu však není nic náhlého a automatického, jak se může z některých Sartrových formulací zdát. Přestože se podle něj ego zjevuje na pozadí každého reflektivního aktu, jeho podařená definice ega jakožto pólu či *jednoty jednání, mentálních stavů a kvalit*<sup>51</sup> v sobě z podstaty věci zahrnuje podmínku, že těchto jednání, stavů a kvalit musí být více, aby se něco jako jejich *pól* či *jednota* mohlo vůbec vyjevit. Nabytí ega čili schopnost uchopit své *já* jako předmět svého vědomí, a tedy nabytí sebevědomí – neboť mít *já* je totéž co mít sebevědomí (pojímát *já* jako předmět svého vědomí znamená říkat „toto *jsem já*“) – přichází v životě jedince postupně. Jedinec jakožto pro bezprostřední vědomí v podstatě arbitrární (a zpočátku vůbec nevědomá) jednota těchto jednotlivých momentů vědomí založená pouze na totožnosti zdroje, z něž (a do něž) tyto momenty vědomí vycházejí (resp. vcházejí), musí tuto jednotu uchopit a svým způsobem zpředmětnit. Jinými slovy se musí „naučit“ tento v každé reflexi vždy již přítomný, avšak původně zakrytý (či lépe řečeno nerozpoznatelný, těkavý, mlhavý) předmět *já* uchopit a rozpoznat. Aby toho byl jedinec schopen, musí tento podivný předmět, jenž jako přízrak provází

---

<sup>51</sup> Je to právě tato definice, kvůli níž jsme se na předchozí straně odrazili od Schelerova sebevědomí jakožto *duchovního centra aktů* zpět k Sartrovi.

každou jeho reflexi, umět z jednotlivých momentů vědomí abstrahovat, zobecnit a konceptualizovat (tj. pojmenovat)<sup>52</sup>, a tím v každém svém budoucím i minulém reflektovaném vědomí *odhalit*. Jakmile jedinec tento předmět odhalí a pojmenuje (ať už jako *já*, či jakkoli jinak), nabývá *sebevědomí*, neboť jak již bylo řečeno, vědět o svém *já* je totéž co vědět, že jsem.

Sartrova detailní analýza ega jakožto předmětu pro vědomí vyjevujícího se pro toto vědomí teprve při aktu reflexe nám jednak pomohla uvědomit si, že aby jedinec měl *sebevědomí*, musí být schopen ze svých předchozích momentů vědomí abstrahovat a takřka vytvořit onen předmět (tj. ego) syntetizující jeho duševní kvality, které ať více, či méně konzistentní, přece zůstávají *jeho* kvalitami, jelikož vycházejí a vcházejí do téhož zdroje; a jednak nám pomohla osvětlit cestu, která k přivlastnění si konceptu svého *já*, a tím k *sebevědomí* vede. Zbývá nám již pouze ukázat, zda jsou tuto cestu schopni vykonat (a dokončit) mimo člověka i některá další zvířata, či zda je *sebevědomí* výlučně lidskou vlastností, a proto tím, co bychom mohli nazvat podstatným rozdílem mezi člověkem a zvířetem, alespoň co se schopnosti sebevraždy týče.

### 3.3 Schopnost vzpomínat

Základním či zakládajícím aktem na cestě k *sebevědomí* je, jak bylo řečeno, akt reflexe čili moment vědomí reflektující na další moment vědomí, konkrétně akt *vzpomínání*.<sup>53</sup> Na tomto místě je potřeba přiznat, že Sartre rozlišuje *reflektovanou* a *nereflektovanou* vzpomínku, tj. že nepovažuje vzpomínku vždy za projev reflexe. Nereflektovaná vzpomínka je v tomto jeho rozdělení vzpomínka na vědomí, kde *já* jakožto předmět chybí, lépe řečeno kde není jakožto předmět uchopeno, rozpoznáno, kdežto reflektovaná vzpomínka je taková, která kromě bezprostředních předmětů vědomí, jako je např. kniha, reflektuje také na ono *já*. V podobném smyslu chápe schopnost reflexe i Scheler, alespoň na tom místě, kde ji upírá zvířatům (viz výše). Reflexe v tomto Sartrově a částečně i Schelerově pojetí však není ničím jiným než *sebevědomím*,

---

<sup>52</sup> Avšak koncepty, zdá se, nejsou nutně podmíněny specificky lidským způsobem pojmenování, *jazykem* (Mareschal, Quinn, & Lea 2010). To na druhou stranu neznamená, že se koncepty nemusí „pojmenovat“ ve smyslu označit. Každý koncept sice pravděpodobně musí být zastoupen určitým znakem, či *symbolem* – povaha takového symbolu však nemusí být nutně verbální, jak se nám, bytostem až takřka otrocky závislým na jazyku, může na první pohled zdát.

<sup>53</sup> Že je *vzpomínání* zásadním předpokladem pro vlastnictví vědomí svého *já*, nám mimochodem nedokazuje pouze výše rozvedená (dalo by se říct fenomenologicky ukotvená) argumentace, ale také neuropsychologická literatura (viz např. Lou et al., 2004; Tulving, 1972; Gardiner, 2001).

kteréžto ztotožnění považuji přinejmenším za unáhlené. Proč by mělo nutně každé reflektující vědomí uchopovat já? Či jinak: proč by se vědomí reflektující na vědomí bez já nemohlo nazývat reflektujícím? Stejně jako je rozdíl mezi vědomím a sebevědomím, je rozdíl mezi reflexí a sebereflexí. Vzpomínka je pouhým druhem reflexe, není schopnosti reflexe nijak nadřazená, a proto nelze říct „nereflektovaná vzpomínka“. Nereflektovanou vzpomínku lze chápat jako pouhou možnost (tj. dosud nevybavenou vzpomínku) – jakmile je tato možnost uskutečněna, tj. jakmile je vzpomínka vzpomenu, je nutně reflexí.

Oproti Sartrovi se tedy nedomnívám, že bychom reflexí měli nazývat pouze takovou vzpomínku, v níž figurovalo pro reflektující vědomí rozpoznatelné *já*. Rozlišení na nereflektovanou a reflektovanou vzpomínku tak pokládám za nesprávné, neboť každá vzpomínka je nutně reflexí na předešlé vědomí – nikoli pouhou rekonstitucí, jak v případě „nereflektované“ vzpomínky píše Sartre (2006a, s. 19) – nezávisle na tom, zda předmětem této reflexe bylo nějaké *já*, či bezprostřední vědomí (bez vědomí *já*). Schopnost vzpomínky je proto dle mého názoru důkazem schopnosti reflexe. To však neznamená, že je reflexe schopen každý živočich, který má paměť. Vzpomínka totiž není totéž co paměť nebo akt zapamatování si, přestože je jimi podmíněna.

Vzpomínka jakožto reflexivní akt, jakožto akt vybavení si předchozího vědomí, je tím, čemu se na poli psychologie paměti říká *epizodická paměť* (Tulving, 1983). Tato část či funkce paměti označuje proces zapamatování a vybavení si *událostí* neboli toho, *co*, *kdy* a *kde* se stalo. Endel Tulving, „objevitel“ epizodické paměti,<sup>54</sup> sice považoval epizodickou paměť za lidskou výsadu, stejně jako spousta psychologů i filosofů po něm, avšak novější výzkumy ukazují, že i některá zvířata jsou tohoto *co-kde-kdy* schopna. Protože však Tulvingova definice epizodické paměti zahrnovala podmínku *vědomého* vzpomínání, která je u zvířat z důvodu absence řeči těžko prokazatelná, nazvali vědci tuto *co-kde-kdy* paměť *paměť epizodického typu* (*episodic-like memory*; Clayton, Salwiczek, & Dickinson, 2007). Zde je potřeba zastavit se u dvou věcí.

Zprv v Tulvingově podmínce vědomého vybavení si událostí z minulosti narážíme na problém mnohoznačnosti přívlastku *vědomý*. V běžném kontextu není akt, který nazýváme vědomým (aktem), takový akt, který pouze prošel vědomím, který byl předmětem vědomí.

---

<sup>54</sup> Tulving jako první – na poli psychologie – důkladně popsal a vymezil epizodickou paměť, avšak není tajemstvím, že k tomu byl inspirován myšlenkami některých filosofů, např. Henriho Bergsona či Bertranda Russella (Tulving & Craik, 2000, s. 22).



Vědomé chování, myšlenka či vzpomínka zde znamenají něco víc než pouze chování, myšlenku a vzpomínku, které byly vědomí kladeny jako jeho předměty. Právě v tomto běžném smyslu používá přívlastek „vědomý“ i Tulving nebo třeba Scheler.<sup>55</sup> „Vědomé“ zde znamená víc než pouze vědomé – činit něco „vědomě“ v tomto běžném smyslu často neznámá pouze být si vědom dané činnosti, nýbrž být si vědom i jejích příčin, důsledků a zkrátka všech časových, prostorových a jiných logicky nutných či potenciálních souvislostí, kterých si daný jedinec jen může být vědom. Kromě toho činit, myslet nebo vzpomínat na něco „vědomě“ (tj. vědomě v tomto každodenním smyslu) téměř vždy znamená také uvědomovat si, že to činím, že na to myslím či že na to vzpomínám *já*. „Vědomě“ zde tudíž znamená spíše *sebevědomě*. Těžko bychom mohli říct, že zvíře neví, co dělá, v tom smyslu že si při svém počínání není vědomo tohoto svého počínání.<sup>56</sup> Ale v tom smyslu, v jakém běžně používáme spojení „udělal to nevědomě“, „nevěděl, co dělal“ (což více méně znamená totéž jako „nebyl si vědom důsledků svého jednání“ či „to nebyl *on*“, „byl mimo *sebe*“) čili v tom smyslu, kdy být si vědom svého počínání znamená zároveň být si vědom jeho očekávaných následků, a to jakožto morální (tj. *za své jakožto své jednání zodpovědná*) osoba neboli jakožto nějaké *já*, klesá pravděpodobnost možnosti takového tvrzení o ostatních zvířatech strmě dolů, neboť takové „vědomé“ jednání již vyžaduje nejen pochopení kauzality a v jistém smyslu i anticipaci budoucnosti (tj. nejen schopnost zpětně pochopit kauzální vztah čili co bylo příčinou čeho, ale také jej v přítomnosti při svém počínání předtušit čili pochopit, jaké budou důsledky mého jednání), ale také velmi pevné (konzistentní) vlastnictví konceptu svého *já*, tedy sebevědomí.

V našem smyslu pojmu vědomí, tak jak jsme jej popisovali na předchozích stránkách, nelze mít vzpomínku, jíž by si jedinec nebyl vědom. Nelze mít ne-vědomé vzpomínky. Nepochybně je možné – a často se tak jistě děje –, že naše přítomné chování je ovlivněno informacemi uloženými v paměti, které však při našem jednání „neproniknou“ do vědomí. Tyto informace ale nejsou *vzpomínkami*. Freudovo *nevědomí* může zahrnovat jen motivace, příčiny, nikoli

---

<sup>55</sup> „Vědomá ‚vzpomínka‘ na individuální, jednou prožité události a nepřetržitá identifikace plurality aktů vzpomínky na jedno a totéž v minulosti je vlastní pouze člověku“ (Scheler, 1968, s. 59). Stejně jako Sartre zde Scheler, byť nevysloveně, předpokládá existenci nějaké ne-vědomé vzpomínky.

<sup>56</sup> Má-li zvíře vědomí, jakože nepochybně má, musí mít i vědomí svého počínání, neboť toto počínání se děje v bezprostředním „poli“ tohoto vědomí. Není tím myšleno to, že si např. kočka při lovu uvědomuje každý svůj pohyb, který k ulovení kořisti vykonává. Tyto pohyby a tato rozhodnutí jsou často automatická, instinktivní a skutečně nevědomá, tak jako tomu je často i u lidí. Avšak – přestože lze říct, že si kočka není vědoma koordinujících pohybů svého ocasu – nelze říct, že by si nebyla vědoma toho, že právě loví myš.

vzpomínky nebo jednání. Jistě si nemusím být vědom toho, *proč* jsem si právě vzpomněl na tu či onu vzpomínku, ale nemůžu si *nebýt vědom* této vzpomínky, jestliže vzpomínám. Vzpomněl jsem si sice ne-vědomě (tj. na základě motivu, jehož jsem si nebyl vědom), vzpomínal jsem však nutně vědomě.<sup>57</sup>

Zadruhé mi není příliš jasné, proč by vůbec mělo být podmínkou epizodické paměti a jejího vzpomínání takto „vědomé“ (tj. sebevědomé) vybavení vzpomínky. Tulving a jeho následovníci (i předchůdci) dle mého názoru mylně a příliš dogmaticky předpokládali, že schopnost reflexe na předchozí vědomí (a tedy vzpomínání) je podmíněna vědomím toho, že tato vzpomínka je *má*, tj. že reflektovat nestačí na předchozí vědomí, nýbrž na předchozí vědomí jakožto *mé* vědomí čili na své *já* zpředmětněné v rámci onoho reflektovaného vědomí (viz podkap. 3.2). Že je takovýto předpoklad nutně *jáského* vzpomínání nadbytečný, dokazuje ostatně skutečnost, že samotní psychologové paměti byli nakonec nuceni vymezit kromě sémantické a epizodické paměti také paměť *autobiografickou*. Tento omyl – který i na poli psychologie paměti (čili na poli Tulvingově) odhaluje a vyvrací např. Martin A. Conway (2005, s. 623) – pravděpodobně vychází z naší zkušenosti, která nám jakožto vysoce „jáským“ (tj. sebevědomým) bytostem téměř nedovoluje reflektovat na svá předchozí vědomí jako prosta našeho *já*. Částečně je to možné v tom, čemu Sartre říká *nereflektovaná vzpomínka*, kdy reflektujeme např. na vědomí knihy či krajiny, aniž bychom zároveň reflektovali na to, že jsme tuto knihu či krajinu četli, resp. pozorovali *my*.<sup>58</sup> Ale jakmile si budeme chtít uvědomit, že jsme takovou vzpomínku bez *já* skutečně měli, okamžitě do ní nutně opět vnášíme naše *já*.

Avšak to, že nedokážeme či jen stěží dokážeme reflektovat na naše předchozí vědomí „nesebevědomě“, ještě neznamená, že taková reflexe (tj. reflexe prosta *já*) není možná.<sup>59</sup> Tuto fenomenologicky těžko postihnutelnou možnost nám může přiblížit případ pacienta R. B.,

---

<sup>57</sup> Nic z řečeného mimochodem neimplikuje totožnost vědomí a vnímání, jak by se možná mohlo zdát. Vědomí je nepochybně zcela závislé na vnímání (kde není vjem, není vědomí, neboť vědomí je vždy vědomím něčeho čili vjemu), ale ne každé vnímání je nutně vědomím. Problém rozdílu vědomí a vnímání však dosáhl již takového terminologického zmatení, a to zejména napříč jednotlivými jazyky (srv. např. anglické *perception, awareness, consciousness*) či vědeckými diskurzy, že zde na jeho (sc. rozdílu) dostatečné vymezení zdaleka není prostor.

<sup>58</sup> Že tato vzpomínka nemůže být nereflektovanou jsem snad již dostatečně vysvětlil (viz s. 37) a zdá se, že toto (nejen Sartrovo) mylné přesvědčení má na svědomí významová víceznačnost či nekonzistence napříč různými diskurzy, kdy např. v běžné mluvě reflexe často automaticky znamená spíše *sebereflexe*, stejně jako vědomě často znamená sebevědomě, jak jsme před chvílí viděli.

<sup>59</sup> Toto mylné přesvědčení pravděpodobně pramení ze stejného klamu jako obdobné přesvědčení o podmíněnosti myšlení jazykem (viz pozn. 52). Stejně jako jsme příliš protkáni jazykem, abychom bez něj mohli myslet, jsme příliš protkáni i jástvím, abychom bez něj mohli reflektovat na svá vědomí.

který pospali Klein & Nichols (2012). Poranění hlavy způsobené nehodou mělo u pacienta R. B. za následek také poškození některých kognitivních a paměťových schopností. Tou pro nás – stejně jako pro Kleina a Nicholse – nejzajímavější změnou byla ztráta *já* ve vzpomínkách z doby před nehodou. Pacient si byl schopen vybavit jakoukoli vzpomínku, avšak tyto vzpomínky nevnímal jako *své*. Jinými slovy reflektoval na své předchozí vědomí, aniž by zároveň reflektoval na své *já* – byl si vědom předchozího vědomí, avšak nebyl si schopen být vědom onoho syntetizujícího předmětu v pozadí tohoto vědomí, tj. svého ega.<sup>60</sup> Klein a Nichols v této souvislosti citují pacientova slova: „Dokázal jsem si jasně vybavit scénu z dětství, kde jsem se svou rodinou na pláži v New Londonu. Ale měl jsem pocit, že to není moje vzpomínka. Jako bych se díval na fotku z dovolené někoho jiného“ (2012, s. 686). Důkazem této nadbytečnosti

Ukázalo se, že termín *episodic-like memory* je nadbytečný a zbytečně opatrný.<sup>61</sup> Nejenže zvíře nutně vzpomíná vědomě (v užším smyslu), pokud vzpomíná, ale zároveň neexistuje důvod, proč by mělo muset vzpomínat „vědomě“ (v širším smyslu; sebevědomě), aby mohlo vzpomínat. Nás však zajímá, zde přece jen neexistuje zvíře, které vzpomíná nejen vědomě, ale také sebevědomě? Skutečně je vlastnictví *já* výlučně lidskou schopností, jak se nejen Scheler domníval?

### 3.4 Abstrakce *já* ze vzpomínek

Můžeme tedy shrnout, že pokud zvíře vzpomíná, má také epizodickou paměť. Má-li epizodickou paměť, má alespoň teoreticky *možnost* ze svých vzpomínek (tj. z jednotlivých reflexí na své vědomí) abstrahovat své *já*, které je ve všech vzpomínkách latentně přítomné. Ale jak se to má s abstrakcí u zvířat? Schopnost *abstrakce* bývá stejně jako sebevědomí – což mimo jiné může ukazovat na jejich těsnou spjatost – mnohými filozofy považována za výsadu člověka. I Scheler v tomto duchu tvrdí, že zvíře není schopno povznést se nad *konkrétnost* toho, co jej obklopuje

---

<sup>60</sup> Že však tento předmět je ve vzpomínce vždy přítomný, původně skrytý, časem nicméně rozpoznatelný, jak již bylo řečeno výše (viz podkap. 3.2), nám dokazuje skutečnost, že R. B. byl po několika měsících schopen opět vzpomínat na tyto své vzpomínky jako na *své* (Klein & Nichols, s. 688).

<sup>61</sup> Pro přesvědčivý „exaktně-vědní“ doklad této nadbytečnosti (tj. zároveň existence epizodické paměti u zvířat) viz opět Conway (2005, s. 623). Robert W. Lurz dochází ke stejnému závěru, když píše: „Tulving himself strongly resists the idea that non-human animals have episodic memory. But his case is less than convincing and he even seems to retreat from this position in the very same essay“ (2009, s. 187).

(1968, s. 68–73). Když píše, že zvíře nemá předměty, jen *okolí*, říká tím, že nemá abstrakci. Scheler totiž *předmětem* trochu netradičně myslí spíš *ideu* předmětu než jeho konkrétní aktualitu. Když tedy říká, že zvíře nemá předměty, myslí tím pouze to, že není schopno jednu a tutéž věc jako takovou (tj. jako jednu a tutéž) chápat v různém prostoru a čase. Není podle něj schopno odhlédnout od konkrétních zvláštností této věci v jednotlivých rozdílných momentech vědomí této věci, a tím tuto věc kategorizovat, konceptualizovat neboli – v schelerovském smyslu – „zpředmětnit“: „Zvířeti chybí zřejmě centrum, z něhož by bylo schopno vztahovat na *jednu a tutéž* konkrétní předmětovou věc“ (Scheler, 1968, s. 71). Že se v tomto Scheler mylí, nám nenaznačují jen četné etologické výzkumy, které schopnost konceptualizace a obecně abstrakce u zvířat nacházejí (Zentall et al., 2008; Flemming et al., 2013), ale také běžná zkušenost. Těžko bychom mohli říct, že například pes nemá koncept svého majitele, že není schopen v jeden moment viděného, v jiný slyšeného a v další zase cítěného člověka chápat jako jeden a tentýž objekt (tj. svého pána) a že by jednu a tutéž věc nepoznal v rozdílných prostředích *jako jednu a tutéž*, jak plyne z Schelerova výkladu (1968, s. 71–73).<sup>62</sup>

Vytvoření nějakého konceptu je přitom *vždy* výsledkem abstrakce (v jejím obecném smyslu), přestože se nutná *míra abstrakce* u jednotlivých konceptů výrazně liší (Yee, 2019). Abstrakcí v jejím obecném smyslu zde máme na mysli schopnost vytáhnout (abstrahovat)<sup>63</sup> z několika klidně zcela *konkrétních* případů (prožitků, vjemů, vzpomínek atd.) jejich obecný princip, jádro, vlastnost, formu. Tedy například schopnost vytvořit si z několika konkrétních psů kategorii (a tím koncept) psa – takový koncept psa už není ničím konkrétním, není žádným z těch jednotlivých psů, z nichž byl abstrahován, nýbrž protože byl abstrahován, je sám abstraktní. Některé teorie chápou abstrakci v poněkud užším smyslu, který jim dovoluje hovořit o *abstraktních konceptech*, což pochopitelně samo o sobě implikuje, že ostatní koncepty v takovém pojetí abstraktními nejsou. Tyto teorie odlišují běžné (neabstraktní) koncepty založené např. na podobnosti vnímaných objektů, které jsou zodpovědné za schopnost kategorizace, klasifikace, zobecnění – čili schopnost probíranou na předchozích řádcích –, od konceptů

---

<sup>62</sup> Protože podle Schelera má zvíře pouze okolí, „které s sebou nosí všude jako strukturu, kamkoli jde [...] a není schopno tuto strukturu učinit předmětem,“ (Scheler, 1968, s. 68).

<sup>63</sup> Abstrahovat má nepřekvapivě stejný etymologický základ jako extrahovat, které se v běžné řeči ve smyslu *vytahovat* používá poněkud častěji, totiž latinské *trahere* (táhnout). Rozdíl je přitom minimální – předložka *ab-* znamená *z* (čili abstrahovat znamená *táhnout z*, *vytáhnout z*), kdežto předložka *ex-* odpovídá spíš českému  *pryč*, *ven* (čili extrahovat znamená *táhnout ven*, *vytáhnou pryč*, avšak ani význam *od* či právě *z* není v případě této předložky nemyslitelný). Schopnost abstrakce je v této práci chápána právě v tomto smyslu.

abstraktních, které označují spíše vztahy a podobné „neviditelné“ principy. Nejde zde však ani tak o dvě různá pojetí abstrakce, jako spíše o dvě rozdílné roviny užití tohoto pojmu, jež se vzájemně nevyklučují – pojem abstraktního konceptu či abstraktního myšlení (lépe řečeno v těchto spojeních užitý přívlastek „abstraktní“) je metaforickým označením odvozeným právě od obecné schopnosti abstrakce, která však stejným způsobem (či lépe principem) umožňuje jedinci vytvořit si koncepty *pes* či *táta* jako koncepty *štěstí* či *násobení*. Jinými slovy, přestože koncept *pes* (čili koncept jakožto kategorie, klasifikace) lze na této rovině chápat jako koncept v jistém smyslu *konkrétní*, neboť se vztahuje na konkrétní (viditelné, hmatatelné) objekty ve světě, a koncept *štěstí* zase jako koncept *abstraktní* (v přeneseném smyslu tohoto slova) jakožto koncept vztahující se na něco nehmatatelného, na něco od konkrétna odlišného a jakoby nad ním se vznášejícího, jsou oba typy konceptů podmíněné schopností abstrakce – schopností abstrahovat z určitého množství v jádru podobných podnětů toto jejich jádro, jejich obecnou podobu jistým způsobem zahrnující všechny jednotlivé uskutečnění tohoto (abstrakcí vzniklého) konceptu *štěstí*, této (toutéž abstrakcí vzniklé) kategorie psa atd.

I kdybych však pojem abstrakce dosud používal chybně a abstrakcí by bylo správné nazývat pouze onu schopnost myslet v „nekonkrétních“ pojmech – čili to, co Scheler nazývá *ideaci* (1968, s. 75–77) –, neměl by tento můj omyl žádný vliv na celkový smysl toho, co se zde snažím říct. Pro náš výklad je totiž koneckonců irelevantní, zda to, čím je podmíněno vytvoření konceptu, ona induktivní schopnost vytvořit z určitého počtu konkrétních příkladů nějaký obecný princip (podstatu, formu atd.), který tyto příklady spojuje, nazveme abstrakcí či zcela jinak – zásadní pro nás je, že je to právě *tato* schopnost, co nám umožňuje z konkrétních vzpomínek vytvořit také koncept našeho *já* čili nabýt sebevědomí, a že tuto schopnost lze kromě člověka nalézt u několika dalších druhů. Mají-li některá zvířata epizodickou paměť (schopnost vzpomínat) a mají-li z nich některá také schopnost tvořit kategorie, koncepty a s tím bezprostředně související (ne-li totožnou) schopnost chápat jednu věc v rozdílných podmínkách jako tutéž, máme důvod předpokládat, že člověk nemusí být jediným tvorem, který je schopen uchopit své *já*, a tedy být si vědom sám sebe. Jak jsme však viděli na příkladu pacienta R. B. (viz s. 41), ani kombinace epizodické paměti a schopnosti abstrakce nemusí nutně znamenat automaticky

vlastnictví *já*.<sup>64</sup> Toto vlastnictví totiž mimo jiné závisí na *míře rozvinutí* těchto schopností – čili na tom, jak explicitně dokáže jedinec vzpomínat, kolik vzpomínek je schopen udržet a na jak dlouho (tj. jak rychle zapomíná), jak komplexní<sup>65</sup> koncepty je schopen vytvářet, kolik jednotlivých uskutečnění nějakého konceptu potřebuje zaznamenat, aby byl schopen daný koncept pojmut, a tak dále.

### 3.5 Sebevědomí jako stupeň

Pokud tedy některé druhy disponují jak schopností vzpomínat, tak schopností vytvářet koncepty, záleží už pouze na tom, zda v nich dosahují dostatečného stupně, aby byli schopni z určitého množství vzpomínek abstrahovat koncept svého ega, své vlastní jednoty vědomí. Určit takovou míru, onen „kognitivní práh“ pro vlastnictví sebevědomí, je pochopitelně velmi těžké, spolehlivě změřit dosaženou míru těchto izolovaných schopností u jednotlivých zvířat potom ještě těžší. Totéž platí o dokazování sebevědomí obecně, a to jak teoreticky, tak empiricky. Většina kognitivně-srovnávacích pokusů nalézt (či vyvrátit) schopnost sebevědomí u zvířat se kvůli nepřekonatelné „jazykové bariéře“ spoléhá na testy seberozpoznání (nejčastěji v zrcadle, tzv. *mirror testy*; ale existují i pachové atd.). Tyto výzkumy však nepovažuji za relevantní (pro náš účel), neboť odlišit své fyzické tělo od ostatních objektů ve svém okolí v izolovaném momentě není totéž, co mít koncept svého *já* vytvořený sjednocením reflektujících vědomí. A zdá se, že skepse k tzv. *zrcadlovým testům* už je dnes běžná i na poli kognitivní vědy (Musholt, 2015). Vlastnictví konceptu *já* však možná daleko přesvědčivěji dokazují spíš projevy mentálních stavů, jež toto vlastnictví předpokládají, čili rozličné sociální projevy určitého osobního vztahování se (jakožto myslící činitel) k druhým (jakožto myslícím činitelům ode mě odlišným), jako je například stud, pocit viny či křivdy, podvod atd. Ani zde ale nemůžeme hovořit o přesvědčivých důkazech, zejména kvůli problematice neverbálního měření takovýchto subjektivních psychických stavů.

---

<sup>64</sup> Jistě, pacient R. B. měl koncept *já*, měl sebevědomí, pouze toto *já* nebyl schopen vztáhnout na své vzpomínky. Ale jeho případ minimálně naznačuje, že samotné epizodické vzpomínání a schopnost tvořit koncepty nemusí k vlastnictví sebevědomí stačit.

<sup>65</sup> Jak bylo řečeno (s. 42) nutná míra abstrakce pro různé koncepty se může výrazně lišit – srv. např. koncepty *strom* a *spravedlnost*.

Přestože se však v této věci o onu „empiričtější část“ antropologie nemůžeme opřít s takovou jistotou jako v některých jiných případech, množí se i v ní názory, že bychom přinejmenším neměli lidskou výlučnost sebevědomí přijímat s takovou samozřejmostí, jako tomu bylo zvykem. Přehledný souhrn vědecké literatury i některých argumentů pro přiznání sebevědomí (některým) zvířatům podává ve své knize *The Philosophy of Animal Minds* Robert W. Lurz (2009, s. 184–217). Na základě narůstajícího počtu experimentálních důkazů – kterých však popravdě bohužel nejmenuje příliš mnoho – se Lurz odvažuje tvrdit, že „není důvod upírat zvířatům schopnost vytvořit si alespoň minimální koncept sebe sama“ (2009, s. 189).<sup>66</sup> Přidáním přívlastku „minimální“ zde Lurz zároveň naznačuje pro nás důležitou skutečnost, kterou explicitně vyjadřuje o pár řádků níže: „Měli bychom uznat, že existují *stupně* konceptů já“ (2009, s. 189; *zvýraznění autora*).<sup>67</sup> Že sebevědomí není otázkou absolutního vlastnictví versus absolutní absence, nýbrž že být si vědom sám sebe je naopak možné v různé *míře*, nám dokazuje i běžná zkušenost – jednak zkušenost osobní či subjektivní, když si vybavíme určité momenty či činnosti, při nichž jsme si byli vědomi sami sebe jen částečně (např. rozhovor s přáteli), nebo naopak momenty, kdy jsme si sami sebe byli vědomi zcela plně; jednak zkušenost objektivní, kdy lze tuto stupňovitost pozorovat například na vývoji konceptu *já* u dětí. Tento *postupný* charakter vývoje sebevědomí u dětí (v protikladu k jakémusi poznání šokem) se v posledních letech stává dominantním předpokladem (a výsledkem)<sup>68</sup> empirických studií (Kinsbourne, 2005).

Pokud tento předpoklad také přijmeme a vezmeme-li v potaz jednotlivé dílčí závěry z naší analýzy sebevědomí, zejména co se týče schopnosti vzpomínání či abstrakce, máme potom dle mého názoru skutečně dobré důvody domnívat se, že určitou mírou sebevědomí, určitou (byť pravděpodobně velmi omezenou) schopností konceptualizovat své *já* disponují kromě člověka také jiná kognitivně vyspělejší zvířata, byť by pravděpodobně šlo o velmi malé množství druhů. Potom by ale rozdíl mezi člověkem a zvířetem byl v této podmínce sebevraždy pouze rozdílem *ve stupni*, a nikoli rozdílem podstatným. Těžkosti v nacházení této schopnosti u ostatních živočichů však naznačují, že tento rozdíl ve stupni je enormní, a tak skutečnost, že některá

---

<sup>66</sup> „[...] there is also no reason to deny an animal's ability to form at least some minimal self-concept [...].“

<sup>67</sup> „Third, we should recognize that there are degrees of self-concepts.“

<sup>68</sup> Je však vždy potřeba mít na paměti potenciální závislost jednoho na druhém, tj. výsledků empirických studií na jejich předpokladech.

zvířata nejspíš mají v určitých momentech nějaký více či méně komplexní koncept sebe sama (a tedy že sebevědomí jako takové není exkluzivně lidskou schopností), v žádném případě neznamená, že by nám tato pro schopnost sebevraždy nepochybně klíčová podmínka nemohla poskytnout důležitá vodítka také pro tematizaci rozdílu mezi člověkem a zvířetem (a tedy tematizaci člověka) obecně. Skutečnost, že je člověk své ego schopen zpředměťňovat souvisle, konzistentně, nečasově (či spíš nadčasově) a morálně, na rozdíl od útržkovitých, nekonzistentních, na bezprostřednost vázaných a nehodnotících aktů sebevědomí u zvířat, nabízí velký prostor pro hlubší analýzu důsledků, které by takto komplexní vlastnictví sebevědomí mělo mít pro naše chápání lidské přirozenosti. Jak již však bylo naznačeno, z následné analýzy vědomí vlastní smrtelnosti by měly vyplynout jisté důsledky také pro naše sebevědomí. Možnost jeho podstatné odlišnosti od sebevědomí zvířecího proto zatím necháváme otevřenou.



## 4

# Vědomí vlastní smrtelnosti

Míra sebevědomí, jíž dosahuje člověk, mu dovoluje vztahovat se ke svému *já* nejen zpětně prostřednictvím vzpomínek či „bezprostředně“ v daném momentu (jakými si mikroreflexemi), ale zároveň projektovat toto své *já* do daleké, hypotetické budoucnosti. Schopnost takto cestovat časem umožňuje člověku přenést se ve své mysli i do takové budoucnosti, která je jeho *já* již prosta čili v níž je jeho *já* mrtvé.<sup>69</sup> Vědomí, žež tato schopnost (spolu s několika dalšími kvalitami) v důsledku umožňuje, tj. *vědomí vlastní smrtelnosti* – čili další z námi (a nejen námi)<sup>70</sup> stanovených bezprostředních podmínek schopnosti sebevraždy – bude předmětem této kapitoly. Než se však pustíme do samotné analýzy vědomí smrtelnosti, bude vhodné přidat ještě několik poznámek k výše naznačenému vztahu mezi tímto vědomím a sebevědomím.

Bez vědomí toho, že *můžeme nebýt*, je vědomí toho, že jsme, nutně povrchní.<sup>71</sup> Otázka po bytí (tj. *co znamená být?*) je marná, dokud jej nechápeme ve vztahu ke svému absolutnímu opaku, tj. k nebytí: „Naše vědomí bytí má takovou povahu, že jenom o tom, kdo pohleděl smrti

---

<sup>69</sup> Stálo by za to podívat se hlouběji na potenciální spojitost mezi touto schopností a (na úrovni kultur či společností) téměř univerzální vírou v posmrtný život. Schopnost mít jakožto duch bez těla vědomí nějaké budoucí situace, jíž už naše tělo nemůže být součástí, či dokonce situace, jehož součástí je *právě* naše *mrtvé* tělo, mohla teoreticky být jedním z faktorů, jež takovou víru podnítily, či alespoň posílily. Ona obecná představa, že se duše odděluje od těla, zase mohla být ovlivněna tím, jak si takovéto budoucí (posmrtné) situace představujeme. Pokud vyzveme člověka, aby si představil, jak řídí auto, pravděpodobně si takovou situaci představí z pohledu aktéra, první osoby čili sebe – uvidí před sebou volant, výhled z auta a silnici. Pokud jej však vyzveme, aby si představil, jak je mrtvý, nejspíše si nepředstaví tmu z rakve či „mrtvý“ nehybný pohled na oblaka, nýbrž uvidí jaksi z perspektivy druhé osoby (či dokonce z perspektivy vyšší, nadosobní, což může být, velmi hypoteticky, příčinou přesvědčení, že duše stoupá do nebe, že mrtví jsou v nebi) své vlastní nehybné tělo. Dokáže si jistě představit, jak jej jeho blízcí oplakávají při pohřbu, a bude přitom jako duch (další potenciální souvislost s „naší“ představou létajících duchů mrtvých lidí) schopen pohybovat se mezi skutečnými těly, včetně toho *svého*, již mrtvého. Otázkou však je, zda naopak právě přesvědčení o posmrtném životě, o duchu žijícím mimo tělo, nemohlo ovlivnit tyto naše představy. To je však otázka, na níž zde zdaleka není prostor.

<sup>70</sup> Viz např. podkap. 1.2 či Soper (2018): „Firstly, to think meaningfully about suicide presupposes a mature understanding of death [...] [and] additionally, that the concept applies to the self – in other words, an awareness of one’s own personal mortality“ (s. 83–84).

<sup>71</sup> „[...] ba dokonce lze tvrdit,“ píše ještě radikálněji Françoise Dastur, „že lidstvo *dospívá k reflektivnímu povědomí až* tehdy, když se vnímá v konfrontaci se smrtí“ (2017, s. 20; zvýraznění autora).

do tváře, lze říci, že jest“ (Jaspers, 2016, s. 54). Nikdo této skutečnosti pravděpodobně nevěnoval větší pozornost než Heidegger (1993):

V jasné noci tohoto Nic, které se objevuje v úzkosti, vyvstává teprve původní zřejmost jsoucna jako takového: že je to jsoucno – a ne Nic. Toto „a ne Nic“, které v řeči dodáváme, není však žádné dodatečné vysvětlení, nýbrž předchůdné umožnění zřejmosti jsoucna vůbec. (s. 53)

Že je bytí zřejmé až teprve ve vztahu k nebytí, nám odhaluje, že vědomí možnosti nebýt, jež je původně sebevědomím podmíněno, zároveň toto sebevědomí *zpětně formuje a posiluje*, neboť nám umožňuje tomuto bytí, jehož jsme si zprvu pouze *vědomi*, zároveň i *rozumět*. Právě proto může Heidegger pobyt, a tedy člověka, charakterizovat jako jsoucno, které svému bytí (a bytí obecně) „vždy již rozumí“ (2018, s. 310 [272]),<sup>72</sup> neboť tento pobyt své bytí chápe ve vztahu ke své možnosti nebýt (Heidegger, 2018; Novák, 2006).<sup>73</sup>

Co platí o bytí a nebytí, platí stejně také o jejich konkrétnějších formách, totiž o životě a smrti. Ba platí to možná ještě naléhavěji – pojem „život“ by vůbec postrádal smysl, nebýt komplementárního pojmu „smrt“. Hlavním rozdílem mezi organickou a anorganickou přírodou není *pohyb, růst* nebo *rozmnožování* – to, co odlišuje živé od neživého, je *smrt*. „Kámen nemůže být mrtvý, protože nežije,“ píše ve stejném duchu Heidegger, a charakterizuje tak neživé jako to, „co nemá ani možnost zemřít“ (1983, s. 265).<sup>74</sup> Podstata tohoto rozdílu však netkví ani tak v tom, že nic neživé (z podstaty věci) zemřít nemůže, nýbrž v tom, že vše živé zemřít musí. Řekneme-li, že tento kámen *je* (existuje), neimplikuje to s bůhvíjakou naléhavostí jeho možnost nebytí. Když však řekneme, že tento člověk *žije*, říkáme tím zároveň a nutně, že *ještě žije, že ještě nezemřel*. Dokonce tím neříkáme *nic jiného než právě toto* – neboť pokud bychom chtěli vyjádřit pouze výskyt<sup>75</sup> tohoto člověka na světě (čili jeho „žití“ nehledě na jeho konečnost, žití jakožto souhrn jeho fyzických projevů), bylo by „žije“ poněkud nadbytečné a bez větších obtíží bychom si vystačili s tvrzením, že tento člověk *je*.

---

<sup>72</sup> V hranatých závorkách u citací z *Bytí a času* uvádím paginaci původního vydání.

<sup>73</sup> Avšak Heidegger těsnou souvislost těchto dvou charakteristik pobytu – jakožto *jsoucna, jež svému bytí rozumí*, na straně jedné, a jakožto *bytí k smrti* na straně druhé – nikde explicitně nevyjadřuje, pokud je mi známo. Zároveň je potřeba k Heideggerovu pojmu rozumění přistupovat s opatrností. Za tvrzením, že našemu bytí lze hlouběji porozumět teprve ve vztahu k nebytí, si však pevně stojím.

<sup>74</sup> „[...] was die Lebendigkeit des Lebenden ausmacht im Unterschied zum Leblosen, das nicht einmal die Möglichkeit hat zu sterben. Ein Stein kann nicht tot sein, weil er nicht lebt.“

<sup>75</sup> Výskytem zde není myšleno Heideggerovo „výskytové jsoucno“ s jeho případnými implikacemi, ale jednoduše fakt bytí tohoto člověka na světě, bytí jako souhrn všech jeho aktů.

„Stejně jako každá ztráta teprve dává plně poznat a ocenit předchozí držbu,“ píše Heidegger, „nechává právě smrt teprve vysvitnout bytnost života“ (1983, s. 387; cit. podle Dastur, 2017, s. 115). A když na jiném místě Heidegger smrt charakterizuje jako „fenomén života“ (2018, s. 282 [246]), postihuje tím mimo jiné právě tuto *nerozlučnou jednotu života a smrti*, onu nemyslitelnost jednoho pojmu bez druhého. Stejnou myšlenku o dva roky dříve o něco poetičtěji formuloval Rainer Maria Rilke: „Smrt je odvrácená, námi neosvětlovaná *strana života*“ (1999, s. 56). Ale nejde zde pochopitelně o žádný převratný Heideggerův či Rilkův objev. Vždyť i Heidegger sám si při svém výkladu pomáhá verši Jana ze Žatce z jeho *Oráče z Čech*: „Jakmile člověk nabude života, ihned je sdostatek stár, aby zemřel“ (1985, cit. podle Heidegger, 2018, s. 281 [245]). Stejnou myšlenku nalezneme v různých podobách i u dalších dřívějších autorů – například u Masaryka<sup>76</sup>, či dokonce Hegela<sup>77</sup>, ale pokračovat bychom mohli až do samotných počátků filosofie (viz např. Patočka, 2007; Dastur, 2017, Fink, 1969).<sup>78</sup> A nalezneme ji nepřekvapivě také u Schelera. Ten smrt charakterizuje (téměř shodně s Heideggerovým *fenomémem života*) jako „základní životní proces“ (1968, s. 97) či na jiném místě ještě přiléhavěji jako rámeček života, jako „rámeček, který patří k samému obrazu [jednotlivých psychických či fyziologických procesů] a *bez něhož by tento obraz nebyl obrazem života*“ (1971, s. 147; zvýraznění autora).

O vztahu mezi bytím a nebytím, životem a smrtí, a tedy také o vztahu mezi sebevědomím a vědomím smrtelnosti prozatím stačí. Abychom se totiž příliš neodchýlili od záměru této části práce, bude nejprve potřeba prozkoumat, tak jako v případě předchozí podmínky, zda je tato podmínka – vědomí vlastní smrtelnosti (*vím, že mohu nebýt*) – schopností *vylučně lidskou*, a tedy tím, co (alespoň v rámci schopnosti sebevraždy) tvoří schelerovsky podstatný rozdíl mezi člověkem a zvířetem, nebo zda naopak člověk disponuje pouze vyšším *stupněm* tohoto vědomí.

Této otázky jsme se již dotkli – ba jsme ji dokonce přímo (byť letmo) zodpověděli – na začátku práce (kap. 1.2), kde právě *absence* vědomí vlastní smrtelnosti sloužila jako jeden z hlavních důkazů neschopnosti sebevraždy u zvířat. Naše odpověď však měla (ze zřejmých důvodů,

---

<sup>76</sup> „Žítí a umírání se vyskytuje zároveň na každé živoucí pozemské bytosti [...]“ (Masaryk, 1998, s. 15).

<sup>77</sup> „[...] vlastní vznik je vlastní zánik, poněvadž životní proces si sám připravuje svou smrt“ (Hegel, 1960, s. 501 [pozn. 4 ke kapitole Sebevědomí]).

<sup>78</sup> Podle Finka (i dalších) je vědomí smrtelnosti dokonce *samotným počátkem* filosofie: „Filosofie je výlučná možnost smrtelného člověka, pramení z vědění smrti, je jejím nejčistším a nejostřejším tvarováním“ (Fink 1969, s. 29; cit. podle Jedličková, 2020, s. 45).

totiž jakožto pouhý důkaz jiného tvrzení) charakter pouze „referenční“, odkazující, nikoli charakter filosoficko-antropologické analýzy. Přestože je tedy zřejmé, že tuto podmínku považujeme již předem za podmínku podstatně rozdílnou, za vlastnost exkluzivně lidskou, bude jistě vhodné a užitečné analyzovat konstituci tohoto vědomí podobným způsobem, jako jsme v předchozí kapitole analyzovali vědomí sebe sama, a pokusit se tím poodhalit, co je na této vlastnosti (a přeneseně poté na schopnosti sebevraždy obecně) to lidské.

## 4.1 Náčrt konstituce vědomí vlastní smrtelnosti

„Člověk ví, že musí zemřít,“ píše Dastur ve své eseji *Smrt*, „a panuje obecná shoda na tom, že v tomto ‚vědění‘ – společně s jazykem, myšlením a smíchem – je nutno spatřovat jednu z bytostných charakteristik lidskosti“ (2017, s. 20). Že je schopnost myslet vlastní smrt schopností charakteristicky<sup>79</sup> lidskou, je nepochybné. Avšak je schopností *vylučně* lidskou? Můžeme v ní spatřovat jádro toho, co činí sebevraždu výhradně lidským fenoménem?

Pokud se nenecháme strhnout lákavou radikálností teze, kterou však pouze jaksí mezi řečí a neakcentovaně navrhuje Françoise Dastur, že totiž sebevědomí je teprve umožněno vědomím vlastní smrtelnosti (viz pozn. 71), místo aby tomu bylo přesně naopak, jak jsem se stručně pokusil ukázat v úvodu této kapitoly, tak se nám úloha této kapitoly může ukázat jako daleko snazší než v případě kapitoly předchozí.<sup>80</sup> Z podstaty věci: pokud je vědomí vlastní smrtelnosti *podmíněno* sebevědomím, musí se nutně potenciální okruh druhů, které mohou mít vědomí smrtelnosti, výrazně zúžit. Neboť schopnost sebevědomí, jak se ukázalo, můžeme sice v určité omezené míře s největší pravděpodobností u některých zvířat předpokládat, ale počet takových druhů nebude příliš vysoký. Připomeňme si, že sebevědomí lze předpokládat pouze

---

<sup>79</sup> Což neznamená automaticky *vylučně* lidskou, jak jsem se na příkladu pomyslné pyramidy snažil ilustrovat na straně 27 – jednotlivé sdílené rysy lze pojímat jako více či méně lidské, více či méně psí atd. Například chránit proti dešti je charakteristickou, ba naprosto zásadní (v běžném smyslu slova *podstatnou*) vlastností deštníku, ale není již tolik charakteristickou vlastností auta. Auto sice běžně také před deštěm chrání, ale lze si bezpečně představit auto, které před deštěm nechrání, a které přesto nepřestává být autem – dokladem tohoto tvrzení nám budiž existence takových aut, tzv. kabrioletů. Naopak deštník, který nechrání před deštěm si lze představit jen stěží – byl by to buď zničený deštník (tzn. „bývalý“, již-ne deštník), anebo avantgardní umělecký počín záměrně budící pocit absurdity (a tento pocit by byl možný právě pouze z toho důvodu, že se jedná o zásadní vlastnost deštníku, bez níž deštník není deštníkem).

<sup>80</sup> Dastur snad myslí totéž co my, že teprve vědomí smrtelnosti umožňuje ten druh sebevědomí, jímž disponuje člověk, ono sobě-rozumějící sebevědomí (viz podkap. 5.1).

u druhů, jež disponují jednak relativně vysokou mírou *epizodické paměti*, jednak současně neméně rozvinutou schopností *vytvářet koncepty*. Zároveň – a to zatím zmíněno nebylo – takovou schopnost můžeme předpokládat pouze u druhů, které mají určitou *motivaci*, nějaký důvod tuto schopnost (tj. schopnost vytvořit si z reflektivních vědomí koncept svého *já*) projevit, tzn. např. u druhů vysoce *sociálních* – neboť proč by samotářské zvíře zatěžovalo své vědomí tak těžkým břemenem jako je *ego*, proč by mělo o svých vědomích vědět jako o *svých*? Sojka může mít sebelepší schopnost vybavit si vzpomínky (Clayton & Dickinson, 1998), ba dokonce možná i jakousi omezenou schopnost vytvářet si představy budoucích situací (Raby et al., 2007), což jsou dva hlavní typy vědomí druhého stupně, a sebelepší schopnost vytvářet koncepty (Vernouillet et al., 2021), ale k tomu, aby si dokázala vzpomenout, kde přesně si zahrabala potravu a jak se k ní zítra dostane, nepotřebuje vědět, že si ji tam zahrabala *ona jakožto ona*, jakožto nějaká jednota aktů a vědomí – bezpečně jí k tomu postačí čisté vědomí té vzpomínky (nezabarvené *egem*).<sup>81</sup> Naopak u šimpanze žijícího v tlupě máme dobrý důvod předpokládat, že pro něj může mít například z hlediska hierarchie skupiny nemalý význam vědět nejen to, *co, kde a kdy* se stalo, ale také to, *kdo* to udělal – zda to například nebyl *on sám*, podle čehož by potom měl volit své budoucí chování tak, aby odpovídalo jeho předchozímu chování, a to na základě vědomí toho, že ostatní členové tlupy jeho chování jako *jeho* také vnímají a sami od *něj jako něj* určité chování očekávají.<sup>82</sup> Tolik tedy ještě jednou a názorněji k vzácnosti sebevědomí. Avšak přestože se okruh možných druhů, které musíme při analýze vědomí vlastní smrtelnosti brát v potaz, podstatně zúžil, předpokládané ulehčení úkolu této kapitoly oproti kapitole předchozí se může ukázat jako pouhé zdání. Pustme se proto bez dalšího zdržování do analýzy konstituce *vědomí, že můžeme nebýt*.

Řekne-li se *vědomí vlastní smrtelnosti*, ukážou se takřka samy od sebe tři hlavní body pomyslné cesty k dosažení této druhé podmínky sebevraždy: Zaprvé, je-li řeč o *vědomí vlastní smrtelnosti*, musí jedinec být schopen mít *vědomí*. Zadruhé, jakožto vědomí *vlastní smrtelnosti*,

---

<sup>81</sup> Sojka západní, k níž se váží v textu zmíněné citace článků, sice *nežije* samotářsky, ale netvoří zároveň ani žádné větší skupiny, jako třeba dále zmínění šimpanzi. Tento příklad má proto sloužit pouze jako ilustrace důležitosti sociální roviny pro tvorbu sebevědomí a sojka byla vybrána jen pro své význačné kognitivní schopnosti. Nemá nic říkat o vlastnictví či absenci sebevědomí u sojek – naopak, motivace pro vytvoření konceptu svého *já* mohou být jistě různé a jako taková motivace může postačit i „pouhá“ monogamie sojek.

<sup>82</sup> Důležitosti *intersubjektivní* v konstituci sebevědomí si všímá například Patočka či Hegel. Na poli kognitivní psychologie tuto skutečnost opakovaně připomíná (často velmi nešťastně interpretovaná, využívaná a zneužívaná) *teorie mysli*.

vyžaduje od jedince (jak již bylo předesláno dříve) schopnost *sebevědomí*, tj. vlastnictví konceptu *já*, aby mohl vůbec něco pojímat jako *své*, jako *vlastní*. A konečně zatřetí, aby si mohl být vědom vlastní *konečnosti*, musí jedinec disponovat přiměřeným konceptem *smrti*.

Schopnost *vědomí*, jak již bylo společně s Schelerem řečeno v kapitole předchozí (s. 33), předpokládáme u většiny živočichů.<sup>83</sup> *Sebevědomí* jsme ve stejné kapitole odhalili jako sice velice komplexní (a proto v rámci živočišné říše nejspíš poměrně vzácnou), avšak nikoli nutně výhradně lidskou schopnost. Je nyní proto potřeba zjistit, zda jsou některá ze zvířat<sup>84</sup> schopna „zahlédnout“ a pojmut (tj. vytvořit si koncept) *smrti*.

#### 4.1.1 Rozpoznání smrti a její konceptualizace

Bylo by jistě zbrklé automaticky upírat všem zvířatům určité vědomí smrti jako takové. Že zvířata *rozlišují mezi mrtvým a živým* (pouze spícím či jinak nehybně živým) zvířetem je jisté – nejpatrnější je to u mnoha predátorů, kteří loví výhradně živou kořist; mrtvým živočichům, ať už skutečně, či domněle mrtvým, se vyhýbají (Gonçalves, & Biro, 2018). Ale chování poukazuující na diskriminaci mezi mrtvým a živým (i mrtvým a „umělým“, tj. neživým, ale zároveň ne-mrtvým – např. vycpaným) bylo zaznamenáno i u mnoha ostatních, nepredátorských druhů (King, 2013). Avšak schopnost diskriminace ještě neznamená automaticky také schopnost konceptualizace (Glock, 2000). To bychom potom byli nuceni přisoudit koncept smrti také mravencům, kteří ze svého mraveniště systematicky vynášejí mrtvé jedince (Allen & Hauser, 1991).<sup>85</sup> U druhů s nižšími (či žádnými) kognitivními schopnostmi musíme kvůli poměrně vysokým „kognitivní požadavkům“ schopnosti konceptualizace předpokládat, že jejich rozeznání „mrtvého“ je *pouze instinktivní*, nikoli „teoretické“, konceptuální. Výstižně to – právě v souvislosti s výše zmíněnými mravenci – formuluje Susana Monsó (2019): „Mravenci dokážou rozpoznat mrtvé jedince, ale nedokážou je rozpoznat *jako* mrtvé“ (s. 4).<sup>86</sup> Podobné instinktivní diskriminační chování lze jistě nalézt i u kognitivně vyspělejších druhů, například

---

<sup>83</sup> Ještě i na jiném místě Scheler píše: „Pokud musíme všemu živému přiznat nějakou formu vědomí – a já věřím s Jenningsem, že je to nutné [...]“ (1971, s. 153).

<sup>84</sup> Pochopitelně z těch zvířat, u nichž předpokládáme právě schopnost sebevědomí, tj. u druhů, které by prošly prvním velkým „sítím“ schopnosti sebevraždy.

<sup>85</sup> A stejnou logikou bychom mohli pokračovat až k tomu, že slunečnice vlastní koncept dne a noci.

<sup>86</sup> „Ants can recognise dead individuals, but not recognise them *as* dead.“ (V citovaném článku, který je samostatně – tj. mimo publikaci [časopis], v níž byl vydán – dostupný na adrese uvedené v seznamu literatury, chybí paginace – uvedené číslo stránky je počítáno „ručně“ od první stránky článku.)

u zmíněných predátorů (zejména právě při lovu jakožto vysoce instinktivní činnosti), ale současně u nich můžeme předpokládat také určité *pochopení* smrti.

Zdá se velmi nepravděpodobné, že by například rozrušené chování šimpanzů po setkání se se smrtí někoho z členů vlastní tlupy bylo nějakou instinktivní reakcí; že by tak jako v případě mravenců či krysy, které doslova *slepě* produkují stejné (zdánlivě smrt rozeznávající) chování vůči mrtvému jedinci i vůči *kusu dřeva*,<sup>87</sup> a to pouze na základě jistých pachových signálů (Pinel et al., 1981), také šimpanzí chování bylo podmíněno nějakou jednotnou instinktivní, na učení a kognici nezávislou informací. Takový předpoklad by neobstál už jen z toho důvodu, že reakce jednotlivých členů tlupy na úmrtí jednoho z nich se výrazně liší v závislosti na tom, jaký vztah s mrtvým jedincem měli, na jejich citové vazbě k němu (King, 2013). Šimpanzi mrtvého jedince často důkladně zkoumají, snaží se ho například vzbudit; nakonec ale nutně musí pochopit, že se nejedná o spánek, že jedinec nereaguje na jejich doteky či silné údery. Pokud se takto šimpanz setká za život s více případy úmrtí, je téměř nemožné, aby si nevytvořil určitý koncept toho, co pozoruje, má-li epizodickou paměť a schopnost tvořit koncepty (tj. nejen rozlišovat mezi tím a oním, ale také na základě zkušeností klasifikovat, kategorizovat).

Domnívám se, že určité pochopení smrti, tj. vytvoření konceptu smrti jakožto stavu nějaké jiné bytosti (nejčastěji člena stejné skupiny či stejného druhu), na základě zkušeností s případy takovýchto mrtvých jedinců, nebude omezeno pouze na naše kognitivně nejpříbuznější šimpanze, nýbrž může být poměrně běžně přístupné většině druhů s epizodickou pamětí, schopností kategorizovat fenomény na základě jejich společných rysů (tj. schopností vytvořit si jejich koncept) a s přístupem k těmto fenoménům (úmrtím), tzn. opět nejčastěji u druhů, které žijí ve větších skupinách, jejichž jedinci se tak častěji setkávají se smrtí jako takovou a zejména se smrtí, která se jich nějakým praktickým způsobem dotýká (a kterou tak mají motivaci *nepřehlížet*, nýbrž zkoumat a pochopit). Vlastnictví takového konceptu smrti (jakožto fyzického stavu někoho druhého) jistě ještě neznamená, že tato zvířata chápou smrt stejně jako my. Jde nám však o to, zda jejich koncept smrti může být přiměřený naší podmínce schopnosti sebevraždy. Jinými slovy: je vědomí smrti jakožto *konceptu nefunkčního těla* totéž co vědomí možnosti nebýt?

---

<sup>87</sup> Či dokonce vůči *stále živému* jedinci, který je pachem, jenž vyvolává jejich instinktivní chování, pouze postříkán, a to jak v případě mravenců, tak krysy (Allen & Hauser, 1991; Pinel et al., 1981).

#### 4.1.2 Minimální koncept smrti

Druhou podmínku – vědět, že můžeme nebyť – jsme nazvali *vědomím vlastní smrtelnosti*, ale toto pojmenování pochopitelně odráží *naše* chápání smrti. Že koncept smrti (a tím také vědomí smrtelnosti) je stejně jako koncept *já* (a s ním sebevědomí) možné, ba dokonce nutné nabývat *postupně* – čili že pochopení smrti je stupňované a že můžeme hovořit o jednodušším, či naopak komplexnějším konceptu smrti – je zřejmé a shoduje se na tom většina autorů. Již zmiňovaná Monsó ve své skutečně velmi dobré filosoficko-etologické práci *How to Tell If Animals Can Understand Death* shrnuje tyto názory a předkládá, po vzoru Slaughter (2009) a dalších, seznam sedmi dílčích kroků, z nichž se plný<sup>88</sup> koncept smrti skládá: *nefunkčnost* těla (nehybnost atd.), *nezvratnost*, *univerzalita*, *osobní smrtelnost*, *nevyhnutelnost*, *kauzalita* (pochopení důvodu smrti, tj. že selhávají životní funkce), a *nepředvídatelnost* (Monsó, 2019, s. 7). Abychom mohli o někom říct, že má nějaký koncept smrti – že dosáhl na to, co Monsó nazývá *minimálním konceptem smrti* –, musí podle autorky chápat alespoň první dvě charakteristiky smrti, tedy *nefunkčnost* a *nezvratnost* tohoto nefunkčního stavu. Samotné pochopení nefunkčnosti těla nemůžeme podle Monsó chápat jako vědomí smrti, neboť „zvíře, které chápe, že jeho mrtvý soukmenovec [*conspecific*; jedinec stejného druhu] právě teď nic nedělá, ale [které se domnívá,] že může kdykoli vstát a začít se hýbat, nepochopil význam toho, co znamená být mrtvý, a místo toho operuje s konceptem, který se blíží spíše spánku“ (2019, s. 8).<sup>89</sup>

Těchto dvou dílčích podmínek, a tedy minimálního konceptu smrti by podle výše rozvinuté úvahy mělo na základě schopnosti vzpomínat a konceptualizovat teoreticky dosáhnout několik kognitivně vyspělejších druhů. Avšak takovýto minimální koncept smrti je konceptem pouze *fyzické* části smrti. Co Monsó ve své charakteristice konceptu smrti – nutno podotknout, že záměrně – opomíjí, je její druhá stránka, ta metafyzická. Musíme se potom ptát: lze takový koncept smrti, tj. koncept smrti jakožto jakéhosi nenávratně nefunkčního fyzického stavu jedince, považovat za koncept přiměřený tomu, jak byl koncept smrtelnosti zamýšlen, když jsme jen zvolili pro pojmenování druhé podmínky sebevraždy? To znamená: stačí mít koncept smrti jakožto nefunkčnosti těla a nezvratnosti této nefunkčnosti, aby jedinec byl schopen chápat smrt

---

<sup>88</sup> „Plný“ pochopitelně z naší, lidské perspektivy, tzn. nejkomplexnější koncept smrti, kterého je schopen dosáhnout člověk.

<sup>89</sup> „[...] an animal who understands that the dead conspecific is not doing anything right now, but that she will get up and start moving at any moment, has not grasped the meaning of being dead, and is instead operating with a concept that comes closer to that of being asleep.“ K paginaci viz pozn. 86.



jako své nebytí, jako „možnost nemožnosti existence“ (Heidegger, 2018, s. 344 [306]), což nutně sebevrah musí, má-li být sebevražda podmíněna vědomím *možnosti nebýt*?

Pokud nezapomínáme na záměr této kapitoly, kterým je analýza vědomí vlastní smrtelnosti jakožto vědomí toho, že *můžeme nebýt*, jež jsme zvolili jako podmínku sebevraždy, musíme nyní konstatovat: k dosažení této podmínky nestačí vlastnit pouze *nějaký* koncept smrti, který by jedinec byl schopen na sebe vztáhnout, nýbrž jeho koncept smrti musí být přiměřený tomu, co umožňuje myslet či spáchat sebevraždu – čili musí zahrnovat vědomí toho, že smrt neukončuje pouze tělesné funkce, ale také vědomí jako takové, a tedy i subjektivní *bytí* mrtvého jedince na světě. Abychom tedy mohli vědět, že můžeme nebýt, nestačí nám pochopit smrt jako fyzickou, tělesnou skutečnost, ale musíme pochopit jistou *metafyziku smrti* – nejen to, jak poznáme, že je někdo mrtvý, ale také to, „jaké to je“ být mrtvý. Naopak jiné charakteristiky lidského konceptu smrti, jak se může na první pohled zdát, nejsou ke splnění námi stanovené podmínky nutné, a mohou být dokonce přímo překážkou v rámci další podmínky sebevraždy (vůle zemřít), například nezvratnost smrti. Chtělo by se tvrdit, že k tomu, abychom mohli vědět, že můžeme nebýt, nepotřebujeme přeci vědět, že jakmile jednou přestaneme být, nemůžeme se poté, co si od utrpení života dostatečně odpočineme, rozhodnout znovu začít být – naopak, pokud bychom chápali smrt jako dočasné vysvobození, které lze kdykoli zvrátit, jistě by se sebevražda stala daleko lákavější a častější volbou trápících se lidí. Zde je však potřeba nepřehlédnout problematiku v jejím celku: jestliže totiž pochopíme, že smrt je jediná možnost, jak přestat být, čili že smrt ukončuje kromě funkčnosti těla i veškeré *vědomí* jedince, pak nutně s touto skutečností musíme smrt chápat jako nezvratnou. Neboť jak bychom se mohli jakožto neexistující rozhodnout opět začít žít? Pochopení nezvratnosti smrti tudíž neodmyslitelně patří k pochopení jakési základní metafyziky smrti – toho, že mrtvé tělo se nejen nehýbe a nereaguje na podněty, ale že zároveň nic nevnímá, nic necítí, nic si *nemyslí* atd., zkrátka toho, že například i přes stálou přítomnost mrtvého fyzického těla jsme svědky absolutní a definitivní absence *osoby*.

Shrňme tedy, že k vědomí toho, že můžeme nebýt, musíme vlastnit koncept smrti jakožto nezvratného stavu, v němž jedinec postrádá funkčnost těla i veškeré vědomí, tj. i celé své subjektivní bytí na tomto světě, čili smrti, jak ji definuje Heidegger (2018), jakožto *možnosti absolutní nemožnosti existence*, a nikoli pouze jako *možnosti neexistence*.

### 4.1.3 První krok za tělesnost smrti

Pochopení této duševní nefunkčnosti, toho, že s mrtvým tělem umírá i vědomí dané osoby, avšak že zároveň tento konec subjektivního bytí jedince je nezávislý na pokračování jeho objektivního (výskytového, fyzického) bytí, lze předpokládat pouze u zvířete, které dokáže ostatním přisoudit jejich vlastní specifické vědomí, duševní prožitky, myšlenky atd. Tato schopnost je v kognitivní psychologii označována jako *teorie mysli* – disponovat teorií mysli znamená být schopen „číst myšlenky“ druhých bytostí, dokázat si například uvědomit, co druzí mohli vidět a co si na základě toho mohou nyní myslet. To znamená v první řadě pochopit, že i druzí nějakou mysl – odlišnou od té naší – mají. I tato schopnost, stejně jako sebevědomí či samotné vědomí smrtelnosti, je schopnost stupňovaná, ve vývoji člověka postupně osvojovaná. V tomto kontextu se nejčastěji spíše než o stupních hovoří o *řádech* teorie mysli, přičemž dosažení prvního řádu znamená schopnost úsudku „on si myslí, že...“, druhého řádu potom „on si myslí, že já si myslím, že...“ a tak dále. Ke schopnosti přisoudit vědomí druhému jedinci pochopitelně dostačuje teorie mysli prvního řádu čili základní stupeň této schopnosti.

Vlastnictví této schopnosti, být jen této její základní úrovni, bylo převážně považováno za lidskou výsadu, zejména pro její těsnou spjatost s osvojením jazyka (Astington & Baird, 2005), avšak přestože jazyk nepochybně tuto schopnost výrazně usnadňuje (zejména pak dosažení vyšších úrovní teorie mysli), nemůže ji zcela umožňovat. To nám naznačuje i studie kolektivu několika předních psychologů, která základní teorii mysli „nachází“ minimálně u tří druhů hominidů, včetně šimpanzů (Krupenye et al., 2016).<sup>90</sup>

Taková schopnost je však pouze vstupním krokem za pochopením jakékoli metafyziky smrti, a jen velmi nepatrným krokem za pochopením možnosti *svého vlastního* nebytí. Neboť přestože může jedinec být schopen pochopit ze zaznamenané (viděné) přítomnosti a nepřítomnosti druhé bytosti, co mohla tato bytost vidět, a co naopak ne, a vyvodit z toho, jak se nyní asi zachová (tzn. dokáže-li úspěšně projít false-belief testem), zdaleka to ještě neznamená, že je

---

<sup>90</sup> Součástí kolektivu autorů této experimentální studie je mimo jiné uznávaný srovnávací kognitivní psycholog Michael Tomasello nebo Josep Call. Oba tak byli na základě výsledků provedených experimentů nuceni přehodnotit své vlastní závěry z roku 2008: „Nevertheless, despite several seemingly valid attempts, there is currently no evidence that chimpanzees understand false beliefs“ (Call & Tomasello, 2008, s. 187). Nyní totiž společně s dalšími autory této studie přicházejí s opačným tvrzením: „Our results suggest that great apes also operate, at least on an implicit level, with an understanding of false beliefs“ (Krupenye et al., 2016, s. 110). Falešné přesvědčení (*false beliefs*) je důležitým ukazatelem či předpokladem pro vlastnictví teorie mysli, „because it requires recognizing that others' actions are driven not by reality but by beliefs about reality, even when those beliefs are false“ (Krupenye et al., 2016, s. 110).

schopen pochopit smrt vědomí. Pochopit smrt vědomí, zejména nemá-li jedinec myšlení usnadněné jazykem, znamená představit si nepředstavitelné. Jak si lze představit něco, co nelze zakoušet? Jak se lze vžít do stavu bez jakéhokoli vědomí, když bezvědomí z podstaty věci nelze zakusit? Člověk tuto „nepředstavitelnost“ překonává, pokud uznáme, že si je vědom vlastní smrtelnosti – že však i on to činí jen s velkým odporem, nám nicméně dokazuje již zmiňovaná (viz pozn. 69) napříč všemi kulturami nacházená víra v posmrtný život (duše).<sup>91</sup> Ale jak ji překonává? A dokáže to kromě něj i nějaké zvíře?

## 4.2 Metafyzika smrti

Dostáváme se nyní do situace, kdy ve výkladu nelze pokračovat, aniž bychom samotný výklad zároveň jaksi předběhli. – Když Heidegger píše, že „zvíře nemůže zemřít [*sterben*], pouze zahynout [*verenden*]“ (1983, s. 388),<sup>92</sup> naráží tím mimo jiné právě na to, že *zvíře o své smrti neví*. To Heidegger zjevněji vyjadřuje na jiném místě: „Moci zemřít značí: zmoci smrt jako smrt. Pouze člověk umírá – a to neustále, jakmile a dokud dlí na této Zemi, dokud bydlí.“ (2000, cit. podle Novák, 2006, s. 166). Tím je řečeno toto: člověk umírá, a to po celý svůj život, protože o své smrti *ví*; zvíře o své smrti *neví*, proto celý život jen *žije* (či spíše jen nějak *je*), nikoli umírá, přičemž smrt zvířete přichází jako něco v podstatě nahodilého, nečekaného, co se jej po celý jeho život nijak netýkalo. „Zvíře pozná smrt teprve při smrti,“ píše výstižně Schopenhauer, kdežto „člověk se každou hodinou vědomě blíží smrti“ (1997, s. 46). Heidegger, Schopenhauer, ale i spousta dalších autorů tedy upírá zvířeti vědomí vlastní smrtelnosti, avšak činí tak nikoli na základě nějaké analýzy konstituce tohoto vědomí, nýbrž na základě toho, jak se žití tohoto zvířete liší a od žití člověka. Tzn. vědomí smrtelnosti zvířeti upírají na základě absence projevů (důsledků) takového vědomí v jeho bytí. Dobře patrné to je z Rilkeho veršů. Ten ve své Osmé elegii z Duina nejprve stejně jako Heidegger či Schopenhauer vyjadřuje myšlenku, že zvíře je

---

<sup>91</sup> Jistě, rozšíření víry v nesmrtelnost duše muselo být motivováno také bolestivostí vědomí vlastní smrtelnosti, avšak tuto pragmatickou motivaci nelze považovat za jediný faktor samotného vzniku takové víry.

<sup>92</sup> „Weil zum Wesen des Tieres die Benommenheit gehört, kann das Tier nicht sterben, sondern nur verenden, sofern wir das Sterben dem Menschen zusprechen.“

prosto smrti: „*Tu* vidíme jen my; svobodné zvíře [...] jde jako studny věčnem“ (Rilke, 1999, s. 34); a o pár veršů níže pak výstižně odkrývá původ tohoto přesvědčení:

Mít náš druh vědomí i tenhle pokojný tvor,  
který nám vytáhl v ústrety  
opačným směrem –, zmátl by nás  
tou změnou. Jeho bytí je ale  
bez konce, fazet a ohledů  
na svůj stav, vyhlédá pouze, ryzí a čisté.  
A kde my vnímáme budoucí věci, on vidí  
všechno a sebe v tom všem, navždycky uzdraven. (s. 35)

„Pokojný tvor“, „svobodné zvíře“ – copak není právě člověk *pokojným* tvorem, kterému Schopenhauerův rozum dodává charakteristický klid, „klid s nímž člověk [...] přijímá a provádí chladnokrevně i to nejdůležitější, mnohdy nejohroženější: sebevraždu, popravu [...]“ (Schopenhauer, 1997, s. 84)?<sup>93</sup> Copak není právě člověk jediným *svobodným* zvířetem, jak jej chápe prakticky celá západní filosofie? Snad ano, Rilkeho použití těchto přívlastků je však v tomto případě opodstatněné, neboť jimi charakterizuje pouze rozdílný vztah zvířete a člověka ke *smrti* – zvíře smrt nevidí, je od ní proto *osvobozeno*, žije jinak, pomaleji, pokojněji; hrůzu zažívá jen tváří v tváří nebezpečí (nikoli smrti jako smrti), kdežto člověk, vědom si své smrtelnosti, zdaleka nepotřebuje být vystaven smrtelnému nebezpečí, aby jej jímala hrůza ze smrti. Kdyby si tento „pokojný tvor“ začal být své smrtelnosti vědom, „zmátl by nás tou změnou“, změnou v jeho bytí, totálním obratem v jeho životním projevu. Takový projev by přestal být zvířecím a *stal by se lidským*. Protože vědomí vlastní smrtelnosti má dalekosáhlé důsledky na celkové bytí jedince – mimo jiné proto, jak jsme ukázali na začátku kapitoly, že jediné ze svého nebytí lze porozumět svému bytí –, což budeme chtít rozvést ještě na konci práce, můžeme pokládat otázku lidské exkluzivity tohoto vědomí za vyřešenou.

Absence vědomí smrtelnosti u zvířete je tedy obecně dokazována jaksí negativně, zpětně – zvíře nemá vědomí smrtelnosti, protože v jeho chování nenacházíme *důsledky* takového

---

<sup>93</sup> Avšak i Schopenhauer na jiném místě přiznává, že tento rozum, který nám dodává zmíněný klid, je zároveň původcem našich největších bolestí, „od nichž je úplně osvobozeno zvíře, žijící jediné v přítomnosti, a proto v záviděníhodné *bezstarostnosti*“ (1997, s. 240; zvýraznění autora).

vědomí. Ale toto „protože“ zde odpovídá pouze na otázku „*jak* můžeme vědět, že zvíře nemá vědomí své smrtelnosti?“, nikoli na otázku „*proč* zvíře nemá vědomí své smrtelnosti?“. Čili jako *důkaz* to postačuje, jako *vysvětlení* nikoli. Nelze říci: zvíře nemá vědomí smrtelnosti *z toho důvodu*, že v jeho chování nenacházíme důsledky takového vědomí. Přestože tedy s autory souhlasím v tom, že vědomí vlastní smrtelnosti je schopností výlučně, podstatně lidskou – a absenci projevu důsledků tohoto vědomí, které chceme ještě důkladněji rozebrat později, považuji za nejlepší důkaz této výlučnosti –, bude ještě potřeba ukázat, z jakého důvodu tomu tak je. Neboť záměrem této kapitoly není pouze ukázat, zda je vědomí smrtelnosti exkluzivně lidskou vlastností, nýbrž také, pakliže toto vědomí exkluzivně lidským skutečně je (v což z výše uvedených důvodů věříme), pokusit se stanovit, co jej takovým činí.

#### 4.2.1 „Zkušenost“ spánku

Ptali jsme se, jak člověk překonává nepředstavitelnost vlastní smrti a zda ji překonává kromě něj i nějaké zvíře. Na druhou otázku jsme již odpověděli (záporně). Vraťme se nyní k té první, jejíž zodpovězení by nám mělo pomoci určit také onen *důvod* lidské výlučnosti vědomí vlastní smrtelnosti (a potažmo obecně sebevraždy): Jak si člověk dokáže představit svou vlastní smrt jakožto konec svého subjektivního bytí, tj. jakožto něco, co si nelze z podstaty věci představit?

Jistě, s jakýmsi stavem bezvědomí, se stavem analogickým smrti máme všichni určitou „zkušenost“ – se spánkem. Avšak přísně vzato spánek nezakoušíme, vztahujeme se k němu pouze *zpětně*, negativně-logicky jako právě k tomu, co jsme *nezakoušeli*, jako k jisté mezeře v našem vědomí: naposledy si uvědomuji, že jsem si v noci lehnul; nyní je venku světlo a na hodinách o několik hodin víc, musel jsem tedy *spát*. Ale žádný spánek jako spánek si pamatovat nemůžeme. Řekneme-li „dneska jsem se dobře vyspal“, soudíme tak nikoli z nějaké zkušenosti toho spánku, nýbrž z toho, *jak se cítíme nyní*, po tom, co jsme se probudili. Pouze se *domýšlíme*, jak jsme spali. „Spal jsem velmi tvrdě“ neznamená, že jsme *během* toho spánku měli nějakou zkušenost hlubokého spánku; znamená to pouze, že *zpětně* soudíme: „nepamatuji si, že bych se v noci probudil, a cítím se nyní dobře vyspaný.“

Určitou vzpomínku *ze* spánku (nikoli však *na* spánek) mít můžeme – můžeme si totiž pamatovat *sny*. Avšak to potom není zkušenost bezvědomí, zkušenost spánku analogická smrti. Sny nejsou ne-vědomé, bezvědomé, neboť vše, na co si můžeme vzpomenout, nutně muselo projít vědomím (vzpomínka je *reflexe na minulé vědomí*; viz 3.3 Schopnost vzpomínat).

Koneckonců právě i na zkušenosti snění si můžeme ukázat nemožnost zkušenosti bezvědomého spánku – vzbudíme-li se ze snu, máme pocit, že náš spánek nebyl *nic jiného než právě tento sen*. Tento sen přitom trval pouhý zlomek celé doby spánku. Taková „zkušenost spánku“, která je skutečně zkušeností (tj. pozitivní zkušeností), tedy snění, tudíž nemůže být podkladem pro vědomí možnosti subjektivního nebytí, neboť podle toho bychom si bytí mrtvými museli představovat jako snění (případně jako pocit po probuzení), což by zamezovalo chápat smrt jako stav bez vědomí (resp. jako nezvratný stav). Jen z bezesných nocí můžeme *vydedukovat* – nikoli představit si – bezvědomý charakter spánku, a poté toto logické *poznání* jaksi přeneseně aplikovat na mrtvého. Tato metafora je však, domnívám se, spíše *důsledkem* pochopení subjektivního nebytí mrtvého jedince než jeho základem. Paul Ludwig Landsberg v příznačně nazvané knize *Zkušenost smrti* dokonce tvrdil, že hluboký spánek, bezvědomí a další podobné „stavy analogické smrti“ nám metafyzickou stránku smrti nemohou vůbec zprostředkovat: „Následujeme-li tyto zkušenosti, nedostaneme se za fyziologii a psychologii umírání směrem k metafyzice smrti samé“ (1990, s. 127). Přirovnání smrti ke spánku tak spíše slouží jako *ex post* racionalizace již zkušene, již nějak (jinak) uchopené metafyziky smrti. Tato metafyzika nemůže být nejprve vydedukována z „ne-zkušenosti“ spánku – aby byla pochopena, musí být zahlédnuta, a protože bezvědomí zahlédnout nelze, musí se uchopení metafyziky smrti odrazit od něčeho jiného.

#### **4.2.2 Smrt bližního**

Přestože se může na první pohled metafora smrti a spánku zdát přirozená, mělo by to být právě striktní *vymezení smrti vůči spánku*, co v jedinci dává vzniknout více či méně přiměřenému konceptu smrti. Je jistě pravda, že děti zprvu mají tendenci chápat smrt jako spánek, avšak takové chápání vychází dle mého názoru z toho, jak se děti o smrti zprostředkovaně učí (od rodičů, z pohádek), než z jejich vlastní úvahy. A koneckonců právě přirovnávání smrti ke spánku je u dětí znakem toho, že smrt jako smrt ještě nechápou. Psychologové zkoumající vývoj konceptu smrti u dětí mimochodem obecně nedoporučují rodičům při vysvětlování smrti používat takovéto eufemismy (smrti jako spánku, smrti jako odchodu někam atd.) – ty totiž dítěti v pochopení smrti spíše zabraňují, než pomáhají (Cotton & Range, 1990). To vše ukazuje na skutečnost, že toto „dospělé“ přirovnání smrti ke spánku není žádnou vstupní branou pro pochopení metafyziky smrti, nýbrž jejím důsledkem – dětská představa smrti jako spánku, byt

třeba správně pochopená jako spánku *věčného* (nezvratného), se zásadně liší od stejné (avšak metafyzikou smrti již prostoupené a podmíněné) dospělé metafory.

Odkud tedy vyjít *za smrt*, za mrtvé *tělo*, když ne z bezvědomí spánku? Landsberg volí jako východisko *smrt bližního* (1990, s. 127). Tato cesta je již podstatně důmyslnější a nadějnější než racionální přirovnání či odvození ze „zkušenosti“ spánku. Landsberg zde zkušenost se smrtí bližního volí z důvodu jejího *osobního duchovního* významu pro pozůstalého (v protikladu k indiferentní smrti jakéhokoli druhého), čímž odhaluje důležitý aspekt oné cesty *za* biologii smrti – aby si jedinec nejen mohl, ale vůbec nejprve chtěl představit něco na první pohled tak nepředstavitelného, něco tak tajemného a veškeré „vůli k životu“ se protivícího, musí se ho to nějak bytostně dotýkat. Prostá zkušenost se smrtí cizince nedokáže v jedinci vzbudit takovou zvědavost, která by šla za praktickou a tělesnou přítomnost této smrti, a už vůbec ne za tělesnost smrti jako takové. Smrt bližního se nás naopak dotýká absolutně, nevyhnutelně námi otrásá a jen skrze tuto ztrátu *milované osoby* „se dotýkáme ontologického problému jejího vztahu k smrti“ (Landsberg, 1990, s. 127). Mám však za to, že přestože tato cesta vede poměrně jistě ke svému cíli, vychází z chybného předpokladu.

„V každém případě je to zkušenost specificky lidská,“ píše Landsberg o zkušenosti smrti bližního (a její metafyziky), „předpokládá přece v jisté míře uskutečnění dvou navzájem vnitřně spojených aktů, jež svou podstatou náleží lidem a jenom jim: duchovní personalizaci a osobní lásku k bližnímu“ (1990, s. 128). Když zde takto Landsberg formuluje odpověď na otázku, kterou si zde celou dobu pokládáme (tj. co je na vědomí možnosti nebýt to lidské?), dopouští se podobné záměny příčiny a následku, jako když jsme se (či kdybychom se) pokoušeli vysvětlit pochopení metafyziky smrti ze spánku. Lépe řečeno, tato samotná formulace žádné takové převrácení neobsahuje – specificky lidská zkušenost smrti bližního je skutečně a nepochybně podmíněna osobní láskou a „duchovní personalizací“ – omylem je ovšem považovat tuto zkušenost smrti bližního (a tím onu osobní lásku) za předpoklad pochopení samotné metafyziky smrti. Tato specificky lidská *láska*, a specificky lidská *osoba*, jak by se mělo ještě zřetelněji ukázat, je totiž jedním z *důsledků* vědomí vlastní smrtelnosti, důsledkem pochopení této „možnosti nemožnosti existence“, a nemůže tak být jejich předpokladem. V určitých pasážích se ostatně zdá, jako by se sám Landsberg nemohl rozhodnout, jak to tedy ve vztahu mezi pochopením metafyziky smrti a specificky lidským „vlastnictvím“ osoby a osobní lásky je: „Máme tedy za to, že rozhodující zkušenost smrti je vázána na určitý stupeň personální jedinečnosti člověka, a že je

to jediný proces, jak se individua individui *stávají* a jak se ve vlastním lidském smyslu stávají *smrteľnými*.“ Pokud je tedy tato „rozhodující zkušenost smrti“ (tzn. ta zkušenost smrti, jež nám dovoluje uchopit metafyziku smrti čili vědomí možnosti nebýt) jediným procesem, „jak se individua individui stávají“ – s čímž souhlasím –, pak taková zkušenost smrti z podstaty věci nemůže být touto individuací, touto „personální jedinečností“ zároveň *podmíněna*. Pokud bychom tedy chtěli (velmi zjednodušeně) parafrázovat Landsbergovu myšlenku, mohli bychom říci: Pochopit metafyziku smrti můžeme jedině tehdy, když spoluprožijeme smrt *osoby*, kterou jsme *milovali*; ale zároveň až teprve takovou zkušeností smrti se v člověku vytváří kategorie osoby, jedině po této zkušenosti je možné zažít specificky lidskou *osobní lásku*. Takto se vnitřní rozpor Landsbergovy zkušenosti smrti bližního odhaluje s větší zřejmostí.

Musíme tudíž vyjít odjinud.<sup>94</sup> Jediná smrt, která se nás může bytostně dotýkat, dotýkat tak, že nás *přinutí* pohlédnout za fyzickou, praktickou stránku smrti, je *vlastní smrt*, lépe řečeno její *nevyhnutelnost*. Toto paradoxní tvrzení, že *možnost* vlastní smrti jakožto nebytí (či pochopení smrti jakožto nebytí obecně) je možné uchopit teprve z *nutnosti* vlastní smrti – a nikoli naopak, jak radí intuice –, bude nutné krátce zdůvodnit. Než však přistoupíme k popisu původu této možnosti nebytí, bude nutné si vyjasnit, co máme tímto nebytím na mysli.

### 4.2.3 Schopnost soucitu s mrtvým

Že se metafyzika smrti v jedinci probouzí teprve s vědomím nevyhnutelnosti vlastní smrti, se nám zřetelněji ukáže, když si uvědomíme, co ona metafyzika smrti vlastně je, lépe řečeno jak ji chápeme. Abychom odpověď neuspěchali, ptejme se nejprve jednodušeji: Jak poznáme, že si člověk tuto metafyziku smrti již osvojil?

Smrt bližního nepochybně zasahuje i dítě, které ještě nedohlédlo za fyzickou stránku smrti, avšak zasahuje jej zcela jinak než nás. Stejně jako pes, kterým smrt jeho majitele svým způsobem také velmi otrásá a který po takové smrti prokazatelně strádá, strádá i dítě po smrti své matky či jiného bližního. Avšak zároveň stejně, jako takový pes (či jiné zvíře) bez zvláštních emocí přejde smrt zcela cizího člověka či zvířete, nedotkne se nijak ani dítěte smrt člověka, který

---

<sup>94</sup> Později se ukáže, že vyjít snad můžeme (či dokonce musíme) ze stejného „místa“, tedy ze smrti druhého, ale cesta samotná bude složitější, než jak ji předpokládal Landsberg. Ještě jinak: za tělesnost smrti bližního můžeme vyjít pouze z původně již uchopené metafyziky smrti sebe sama, avšak obrátit zrak k vlastní smrti nám umožní pouze (zatím ovšem nikoli metafyzická) smrt druhého, lépe řečeno druhých (viz podkap. 4.4).



nepatřil k jeho blízkým. Zvíře a dítě jsou totiž ve svém truchlení vázáni na praktickou či pragmatickou, v posledku vždy *fyzickou* stránku smrti – jejich smutek se obrací k nim samým a k tomu, že jejich milovaný jedinec už nikdy nebude (*fyzicky*) přítomen v *jejich* blízkosti. Nejde jim o *bytí* jejich bližního *jako takové*. Truchlení dítěte či zvířete po ztrátě milovaného bližního může být velmi silné, ale nikdy se nevyrovná (zejména svou podstatou, nikoli pouze stupněm) truchlení dospělého člověka.

Pro ilustraci rozdílu mezi metafyzickým a fyzickým pochopením smrti mě nenapadá lepší příklad než migrace mladých Irů (či kohokoli jiného) do Ameriky. Rodiče těchto migrantů, kteří se rozhodli pro život na druhé straně světa, se se svými potomky loučili s vědomím toho, že už je nikdy neuvidí, že už nikdy *nebudou spolu*. Fyzicky pro ně tyto děti (a oni pro své děti) v jistém smyslu *umírají*. A přece se bolest z takového odloučení nevyrovná bolesti, kterou zažívají rodiče, již museli své dítě (jakkoli staré) pohřbít. Jak rozdílná musela být bolest rodičů, jimž jejich syn či dcera v dopise z druhé strany oceánu oznámili, že jsou v pořádku, že si našli práci a že se už do Irska *nikdy nevrátí*, od bolesti rodičů, kteří se stejnou cestou dozvěděli, že jejich syn či dcera cestu přes moře *nepřežili*. Přitom „fyzicky“ jsou jejich situace naprosto stejné – ani jedni, ani druhí se se svým dítětem už nikdy nesetkají. Nejde zde mimochodem o to, že by fyzická přítomnost jejich dítěte byla zprostředkována dopisem psaným jím samým. I kdyby informaci o tom, že jejich dítě žije, dostali rodiče od někoho jiného, i kdyby to měla být *jen tato informace* prosta jakéhokoli vzkazu z „úst“ jejich dítěte (tj. prosta zprostředkování přítomnosti dítěte),<sup>95</sup> stačilo by pouhé vědomí toho, že *žije*, k naprosto rozdílnému rozpoložení touto informací utěšených rodičů (oproti rodičům, kteří dostali informaci o *úmrtí* jejich dítěte).<sup>96</sup>

Rozpoložení zvířete či dítěte po smrti jejich bližního se rovná právě smutku těchto rodičů, kteří o své děti „přišli“ sice nadobro, avšak nikoli jejich smrtí. Ale rozdíl mezi dítětem a dospělým – obdobně jako mezi jedněmi a druhými rodiči – v jejich truchlení není pouze rozdíl co do stupně, rozdíl v *míře utrpení*, jak bylo řečeno. Truchlení dospělého se liší ještě jinak, řekněme co do *podstaty*, abychom si připomněli Schelerovo rozlišení (vizna straně 22).

---

<sup>95</sup> Neboť dopis psaný danou osobou je jistou formou zprostředkování fyzické přítomnosti dané osoby.

<sup>96</sup> A to mimochodem i tehdy, kdy by tato informace o úmrtí měla přijít z úst (pera) samotného dítěte, což si jistě v některých případech lze představit – např. jako dopis na rozloučenou právě v případě sebevraždy. Tj. rozdíl mezi rozpoložením rodičů by byl obrovský i v případě, že by se jedni o přežití jejich dítěte dozvěděli od někoho jiného (pouhou informací), a druhí o smrti jejich dítěte přímo od něj (tj. jakousi formou zprostředkované přítomnosti této osoby). To jen pro ilustraci toho, že zde nejde o zprostředkování přítomnosti ztracené osoby skrze její slova.

Smutek dítěte a zvířete je, jak bylo řečeno, obrácen k nim samým, je „sobecký“ – osiřelému dítěti je smutno, že *ono samo* už nebude se svou mámou, ale netrápí ho nijak skutečnost opačná, že *jeho máma* už nikdy nebude s ním. Dospělý naopak při smrti bližního trpí jednak pro sebe, jednak také *pro samotného zemřelého* – otřásá jím nikoli pouze to, co bylo smrtí bližního odejmuto jemu jako pozůstalému (možnost přítomnosti nyní již mrtvého bližního), nýbrž také to, co bylo odejmuto tomuto jeho bližnímu (veškeré, na praktickém bytí pozůstalého naprosto nezávislé *životní možnosti zemřelého*). Teprve dospělý člověk dokáže *lítovat zemřelého člověka*. Proto tedy můžeme říci, že teprve s překonáním smrti jakožto pouze tělesné události, tj. s osvovením si metafyziky smrti, je člověk schopen být otřesen a zhrozen také smrtí člověka vzdáleného, či dokonce naprosto neznámého. Pouze až jakmile dítě dokáže říci „to je hrozné“ o smrti někoho cizího, můžeme předpokládat, že pochopilo subjektivní nebytí, jež je smrti vlastní. Neboť se smrtí přicházející nemožnost *fyzické přítomnosti* takového (tj. cizího) člověka se nás nijak nemůže dotýkat (jako tomu je v případě osoby blízké). Jedině pokud smrti rozumíme jako konci subjektivního bytí jedince, může nás zasáhnout i smrt člověka, jehož tělesná nepřítomnost se nás nijak (z žádného pragmatického či praktického hlediska) netýká. Pochopení metafyziky smrti s sebou tedy nese, že se nás dotýká nejen smrt bližního, ale *smrt jako taková*.

Pokud jsme chtěli nejprve zjistit, jak poznáme, že si již jedinec osvojil metafyziku smrti, můžeme považovat tuto otázku za uzavřenou. Schopnost projevu lítosti nad samotným zemřelým je však pouze důkazem vědomí této metafyzické stránky smrti, nikoli jí samou – ptejme se tedy dále: Jak onu metafyziku chápeme? Jak si ono nepředstavitelné nebytí představujeme?

#### **4.2.4 Metafyzika smrti cizince**

Pokud se pochopení metafyziky smrti projevuje schopností lítosti nad zemřelým, bude nejrozumnější hledat odpověď na tyto otázky tak, že si uvědomíme, jak onu lítost nad zemřelým *vyjadřujeme* čili jak o smrti z jejího metafyzického hlediska běžně mluvíme. Nejlepší výchozí bod pro toto uvědomění nebude smrt bližního, jako v Landsbergově případě, nýbrž právě smrt *cizince*, neboť otřes ze smrti bližního je z převážné části stále pouze otřesem obráceným k nám samým, k pozůstalým, k nemožnosti *fyzické přítomnosti* milované osoby v *našem* životě. K tomuto „sobeckému“ truchlení nad smrtí bližního (kdy ve skutečnosti truchlíme spíše nad námi samými, nad *naší ztrátou*) se nepotřebujeme nijak *vcítit* do stavu mrtvého, nepotřebuje se vžít do jeho situace a představovat si, *jaké to je* být mrtvý. Naopak dotkne-li se nás smrt *cizího*

*člověka*, jehož nemožnost nadále projevovat svou fyzickou existenci pro nás samotné nemá žádný význam, směřují naše myšlenky zejména k mrtvému a jeho vlastnímu nebytí. I taková smrt námi sice z určité části otrásá oním prvním způsobem, tj. s ohledem na „fyziku“ smrti – to když naše empatie směřuje k bližním zesnulého a když tak opět soucítíme s pozůstalými v tom, *jaké to je někoho ztratit*, nikoli s mrtvým v tom, *jaké to je být takto ztracen* (říkáme například: „hrozné, zanechal po sobě dvě malé děti“) – ne však takovou měrou jako při smrti *našeho* bližního. Jak tedy hovoříme o takové smrti, o smrti cizího člověka, jež nás nějakým způsobem zasáhla?

Jak bylo řečeno, i při této smrti lidé často vyjadřují soustrast rodině a pozůstalým, tj. vžívají se do situace stále *živých* lidí, avšak zároveň mají pro dostatek odstupů od celé události možnost „nechat se otrást“ samotnou *smrtí zemřelého* (v protikladu k otrášení *ze ztráty pozůstalých*). Zejména pokud jde o smrt nečekanou, smrt mladého člověka, máme často možnost se přistihnout, že velkou měrou soucítíme se samotným mrtvým. „Hrůza... Prostě hrůza... Chudák, celý život měl před sebou“, píše například jeden z diskutujících pod náhodně zvoleným internetovým článkem<sup>97</sup> o tragickém úmrtí mladého muže (Šabanov, 2021). Když tento diskutující nazval mrtvého muže chudákem, tj. když projevil lítost nad mrtvým samým (nikoli nad sebou či jinými pozůstalými), prozradil nám tím, že se jej tato smrt dotkla právě z hlediska subjektivního *nebytí* – vžívá se v myšlenkách do situace mrtvého a představuje si, co jeho smrt znamená pro něj samého (tj. pro mrtvého), nikoli co znamená pro jeho rodinu či jiné blízké. Slova, která v reakci diskutujícího následují po tomto „přiznání“ k soucitu s mrtvým, k soucitu s *nebytím* (v protikladu k soucitu s *bytím-bez pozůstalých*), by tedy měla ilustrovat, jak o smrti z metafyzického hlediska hovoříme (a tím také to, jak metafyziku smrti chápeme). A tato slova, totiž že měl „ještě celý život před sebou“, se v různých variacích v diskuzi pod článkem opakovala hned několikrát. V podobném duchu jsou myšleny i další komentáře, které často

---

<sup>97</sup> Do vyhledávače Google jsem za tímto účelem zadal heslo „zemřel mladý“ – jednak proto, že smrt mladého člověka nás zasahuje větší měrou a můžeme tak u ní očekávat více reakcí, jednak proto, že po zadání hesla „zemřel“ výsledky zahrnovaly převážně známé osobnosti, které nejsou těmi cizinci, jež hledáme (viz níže) – a rozhodl jsem se otevřít hned první výsledek vyhledávání. – Celebrity pro nás nejsou ve skutečnosti cizinci. Proto i reakce na smrt takové známé osobnosti, ať mladé, či již v pokročilém věku, zpravidla bývá osobní, obrácená k nám samým nebo k jiným pozůstalým, a bývá tak založena právě na fyzické nepřítomnosti této osobnosti („bude *mi* chybět“, „nemůžu uvěřit tomu, že už *nám* nikdy nezaspívá“, „*přišli jsme* o velkého herce, obrovská ztráta pro český film“...), jako je tomu v případě smrti blízkého člověka (být nám na rozdíl od bližního mohla být fyzická přítomnost takové osobnosti pouze zprostředkovávána, např. televizní obrazovkou). Život celebrity pro nás měl nějaký praktický význam, měli jsme z něj nějaký užitek, požitek, proto nás jeho smrt zasahuje primárně jakožto *naše* (ať už osobní, či kolektivní) *ztráta*.

v takovýchto situacích používáme – že „byl příliš mladý“, že toho „mohl ještě tolik dokázat“ a tak dále. A existují pochopitelně ještě i další možnosti, jak smrt cizího člověka (i bližního) komentujeme v lítosti nad ním samým, nad jeho nebytím: že „neuvidí své děti vyrůstat“, že „se nedožil vnoučat“ a tak dále. Ale proč by někdo měl mít někdo *život před sebou*, a jiný za sebou? Jak může být někdo *příliš mladý* na to, aby umřel, a jiný ne? Proč by měl vůbec někdo chtít v životě něco *dokazovat*? Proč by se nás mělo tolik dotýkat, že někdo neuvidí vyrůstat své děti?

Všechny tyto běžné promluvy mají něco společného: zakládají se našem vědomí toho, že náš pobyt na světě je časově omezený. Tvrdit, že má někdo svůj život *ještě před sebou*, můžeme pouze proto, že jeho život někam směřuje, nebo má směřovat. Jen protože víme, že náš život jednou skončí, můžeme chtít někam směřovat, můžeme chtít ještě něco *dokázat*. Jen proto můžeme o mrtvém říct, že byl ještě *příliš mladý*, neboť víme, že smrt někdy přijde, ale zároveň víme, že zpravidla přichází v pokročilejším věku – odsouváme ji „na později“ (viz Heidegger, 2018, s. 294 [258]). A proto se nás také smrt mladého člověka, byť naprosto neznámého, tolik dotýká – jen proto, že se *smrt jako taková* týká i nás samých; jen proto, že i my s vědomím toho, že jednoho dne umřeme, někam směřujeme, chceme něco dokázat, s tím, že ve svých plánech však počítáme s určitým delším časem (že umřeme „staří“), jen proto se při smrti mladého člověka zhrozíme („to je hrozné“), neboť se zhrozíme toho, že i my bychom takto mohli umřít, a představíme si všechno, co bychom ještě měli či chtěli udělat, dodělat, dokázat, vidět, *zažít*.<sup>98</sup> Jen proto, že si v této situace (v situaci ztráty všech našich životních možností) umíme představit sami sebe (umíme se do ní *vcítit*), jen proto můžeme cizince litovat (můžeme s ním *soucítit*). Je nám líto, že tento mrtvý cizinec se nedožije vnoučat, protože víme, že dožít se vnoučat může být pro člověka mimořádně významné, a může to být pro člověka významné jen v tom kontextu, kdy to není samozřejmé, kdy víme, že náš čas zde je *omezený*. Jen vědom si této své omezenosti, konečnosti, vkládá člověk do svých potomků s takovým úsilím část svého *já*, a doufá, že toto jeho *já* bude svým způsobem pokračovat alespoň jejich prostřednictvím,

---

<sup>98</sup> Není to však mimochodem tak, že bychom si teprve na základě zhlédnutí této „metafyzické opuštěnosti“, jak to hezky nazývá Landsberg (1990, s. 143), ve smrti bližního či neznámého (zkrátka druhého), uvědomili naši vlastní smrtelnost – smrt mladého člověka se nás dotýká právě proto, že už takové vědomí předem máme, že už o svém omezeném čase víme a že už kvůli tomuto vědomí máme také určité směřování. Taková smrt nám pouze připomíná to, co si ve své každodennosti zakrýváme odsouváním smrti na později, jak o tom hovoří Heidegger, totiž „že smrt je možná každým okamžikem“ (2018, s. 294 [258]).

protože ví, že on sám tady *nemůže být věčně*.<sup>99</sup> A jen v tomto kontextu pro něj vůbec může něco mít takový „životní“ význam (jako právě např. potomci). Při metafyzické lítosti smrti druhého člověka vždy litujeme především nemožnost prožití těchto významných věcí, nikoli pouze absenci rozkoší, které mrtvému člověku dosavadní život přinášel. Jak směšně by znělo například takovéto politování: „To je hrozné, tento člověk už se nikdy nenapije dobrého vína!“ Jak banální se v kontextu smrti jakožto události ukončující veškeré možnosti subjektivního bytí na světě zdají běžné, zdánlivě „nepostradatelné“ radosti a rozkoše člověka.

Vracíme se nyní k Landsbergovi, který v kontextu zkušenosti metafyziky smrti tvrdí, že pohled na mrtvé tělo bližního nás poučuje nejen o tom, že „dospěl ke konci celkový vitální proces“ (tzn. poučuje nás nejen o tělesné stránce smrti), nýbrž také o tom, „že osobní duch se v tomto těle už nemůže *realizovat*“ (1990, s. 129; zvýraznění autora). Přestože Landsberg tuto metafyziku na rozdíl od nás ilustruje na zkušenosti se smrtí bližního, musíme s ním v tomto závěru souhlasit. Skutečně nám nezbyvá než uznat, že smrt je „metafyzicky ohrožující“ právě z toho důvodu, že lidská osoba „se chce uskutečnit a zvěčnit“ (Landsberg, 1990, s. 137). Ale ptám se zároveň: proč se chce lidská osoba uskutečnit, proč se chce zvěčnit? Proč by se měl nějaký osobní duch „realizovat“? A proč se takto nechce uskutečnit zvíře? Řekl by snad někdo při smrti zvířete: „To je strašné, mělo celý život před sebou“? Co má před sebou zvíře jiného než nejbližší zítřek? Ba snad ani ten ne. Co je nám po tom, jestli mrtvý holub, kterého spatříme na ulici, mohl ještě několik let žít? Jistě můžeme jaksí ze „setrvačnosti“ či částečně antropomorficky takového holuba politovat, ale pokud bychom se sami sebe zeptali, proč nás vůbec napadlo, že je tento holub „chudák“, nedobrali bychom se stejné odpovědi, jako když litujeme mrtvého člověka. Spíše bychom se přistihli, že naše lítost směřuje nanejvýš k fyzickému utrpení tohoto holuba při samotném umírání, něco jako: „Chudák, asi ho něco srazilo.“ Nikoli však: „To je tragédie, nikdy neuvidí svá vnoučata.“ Zvíře, které nemá vědomí toho, že jednoho dne musí zemřít, nikam nesměřuje; a nemůže se z podstaty věci (jakožto vždy již věčné) ani chtít zvěčnit, neboť bez vědomí smrtelnosti přeci „jde jako studny věčnem“ (viz s. 58). Veškeré jeho chování samozřejmě instinktivně směřuje k přežití, ale pouze k *jeho tělesnému přežití*. Pouze

---

<sup>99</sup> A to ne nutně pouze do biologicky příbuzných potomků, což nám poskytuje pevnou oporu proti případným námitkám ze strany evolučních biologů, že takové chování je pouze přirozeným adaptivním rysem každého organismu, který usiluje o pokračování své genetické informace. Pouze člověk se snaží o to, aby po něm kromě „genetického dědictví“ na světě zůstalo také nějaké duchovní dědictví, a to pochopitelně nejen v podobě jeho potomků (ať už vlastních, či nevlastních).

člověk, vědom si své nevyhnutelné smrtelnosti, usiluje nejen (stejně instinktivně jako zvíře) o přežití svého těla, ale také o *zvěčnění* jeho osoby (a to mnoha způsoby, k nimž se ještě vrátíme v kapitole 5.2), čímž se snaží nevyhnutelnou smrt jistým způsobem překonat. A jen člověk se snaží o *naplnění* života, neboť vidí jeho konec. Vždyť co není ohraničeno, nemůže být naplněno.

#### 4.2.5 Původ metafyziky smrti

Ukázalo se snad již dostatečně, že metafyzické otřesení smrtí (ať už smrtí někoho blízkého, či neznámého) se vždy zakládá na něčem, co *bez vědomí nevyhnutelnosti smrti zcela postrádá smysl*. Neboť jen toto zásadní vědomí dokáže jedince vytrhnout z onoho pokojného života zvířete, jak jej charakterizoval Rilke (viz s. 58), jen ohrožen tímto „ostnem smrti“, o němž hovoří Novák (2006), může být jedinec donucen brát něco „smrtelně vážně“, přikládat něčemu životní význam, význam tak velký, že odepření možnosti prožít něco takto významného v nás může vyvolat hrůzu a soucit s tím, komu tato možnost byla odepřena:

A je to ze smrtelnosti pramenící *konečnost člověka, díky níž se lidí vůbec věci a tj. vše, co bylo-je-bude-není (do)týká*. Smrtelnost se sice nevyčerpává v pouhé konečnosti, avšak ve světle konečnosti se věci jeví ve své naléhavosti, či naopak lhostejnosti. Kdyby smrt svým ostnem nenechala smrtelné činit v životě preference a čelit rozhodnutím, v nichž selháváme či se potvrzujeme, vše by bylo stejně bezcenné a lhostejné. (Novák, 2006, s. 173)

Jen proto, že člověk ví o své nevyhnutelné smrti, nabývají pro něj věci (a život i svět sám) životního významu, jen proto se snaží v životě něco dokázat, jen proto může být příliš mladý, se světem či životem ještě „nehotový“, aby zemřel; a jen proto, že pro něj život a jiné životní události nabývají takového významu, může se jej dotknout smrt jako taková (i smrt cizince), neboť pokud bychom sami nebyli vědomím vlastní smrtelnosti vytrženi z relativní lhostejnosti života, nemohli bychom se při smrti druhého vžít do toho, jakou ztrátu pro něj konec tělesného života představuje, nemohla by se nás *nemožnost mrtvého uskutečnit svou osobu* nijak dotknout; jen proto dokáže člověk pohlédnout za tělesnou nefunkčnost smrti k jejímu metafyzickému významu. Ještě jednodušeji: schopnost litovat zemřelého nám dokazuje, že jsme sami své subjektivní nebytí již nějak vzali na vědomí, neboť se nás věci (Novákovo *bylo-je-bude-není*, a snad by se v našem kontextu hodilo doplnit ještě i *nebude*) dotýkají a jsme tak schopni s mrtvým,

u něž předpokládáme stejnou nelhostejnost ke světu (tj. pouze s člověkem), skutečně soucítit. Tím zároveň odpovídáme na otázku položenou výše: jak člověk překonává nepředstavitelnost subjektivního nebytí? Jedině tak, že se (opět pouze negativně)<sup>100</sup> vztahuje k tomu, co by být *mělo* či *ještě mohlo*, ale kvůli smrti těla už *nebude moci být*, přičemž to, co takto být mělo/mohlo, lépe řečeno to, že to *nebude*, se nás může dotýkat teprve při otřásajícím uvědomění si nevyhnutelného konce tělesného života, kdy to, co *bylo-je-bude-není* a *má být, může být* či *nebude*, bylo ostnem smrti vytrhnuto z lhostejnosti.

Pokud je tedy jedinec schopen soucítit s absolutní nemožností existence mrtvého druhého, máme jistotu, že už sám takovou možnost pochopil, že tedy pohlédl za fyzickou skutečnost smrti, za její *tělesnou nefunkčnost*. Nyní se už jen stručně musíme vrátit k paradoxnímu tvrzení, kterým celý rozbor metafyziky smrti začal, že totiž vědomí *možnosti* smrti jakožto subjektivního nebytí je podmíněno vědomím *nutnosti* vlastní smrti. Jsem přesvědčen, že předchozí stránky tento paradox (byť ne úplně nejzřetelněji) vysvětlují, ale abychom předešli jakémukoli nedorozumění, máme nyní, kdy už jsme metafyziku smrti odkryli, možnost ono tvrzení zbavit jeho nejasnosti: možnost *metafyzické smrti*<sup>101</sup> (konce subjektivního bytí jedince na tomto světě) je podmíněna nevyhnutelností *tělesné smrti*. Takto snad zřetelněji odpadá zdání paradoxu, neboť se jedná o dvě různé roviny vědomí o smrti (vědomí smrti jakožto tělesné nefunkčnosti na straně jedné, a vědomí smrti jakožto konce veškerého vědomí a možností *osoby*, a tím subjektivního bytí jedince). Na rovině *metafyziky* smrti se vědomí možnosti nebýt a nutnosti nebýt vytváří souběžně (jako následek pochopení nevyhnutelnosti fyzické smrti). Na úrovni nižší, na úrovni smrti jakožto konce *tělesného* projevu života je pak zachováno předpokládané, intuitivní pořadí – ze zkušenosti se smrtí ostatních si může jedinec uvědomit, že i on nejspíš může takto nehybně ležet a na nic nereagovat, přestat jíst, běhat, komunikovat atd., ale protože se nedokáže vžít do stavu vědomí mrtvého jedince, a nemá pro to žádný důvod, nechápe, proč by něco takového měl dělat; nechápe, proč tento jedinec nehybně leží, proč nechce jíst, hrát si; a protože je každý organismus z principu primárně uzpůsoben tak, aby usiloval o přežití (jinak by takový druh vymřel), aby usiloval o to hledat potravu, odpočívat, pářit se a tak dále, odvrací takový

---

<sup>100</sup> „We may agree that, strictly speaking, oblivion is unimaginable because the mind cannot simulate a state of mindlessness. But that is hardly the point. When you fear death, it is not that you fear being somewhere you cannot imagine, it is that you fear *not being* somewhere you *can imagine* (and are living in right now).“ (Humphrey, 2011, s. 96).

<sup>101</sup> Která je jakožto *nebytí* konečným cílem aktu sebevraždy.

jedinec od této podivné možnosti zrak, nijak se jí dál nevěnuje a jde pokračovat ve svém *věčném bytí*.

Reakce zvířete na mrtvé tělo, pokud už nějaká přijde (jako často v případě dříve zmiňovaných šimpanzů), je charakteristická svým údivem a často také frustrovanými agresivními pohyby (či dotyky) vůči mrtvole – jako by zvědavost, kterou v ne-smrtném jedinci smrt druhého vyvolává, byla spíše typu „proč to dělá?“ či lépe „proč nic nedělá?“, než „jaké to asi je takto nic nedělat?“. Pouze tehdy, když se jedinec smíří s tím, že i on takto bude muset nic nedělat, přestože sebevíc nechce a nechápe proč by měl, přichází v úvahu pomalý zrod takové tázání. Až teprve když z pochopení, že takto jednou s *nutností* (nebo alespoň s tou nejvyšší pravděpodobností, kterou dokáže zkušenost poskytnout) skončí každý, *včetně něj*, je zvědavost jedince k hlubšímu pochopení tohoto stavu pozvednuta do potřebné míry. Teprve tehdy se jedinec začíná pokoušet proniknout do subjektivního stavu smrti, protože už před sebou nevidí pouze smrt druhého, ale také smrt svou, která je tou největší, zpočátku čistě praktickou překážkou pro všechny přirozené tendence věčného (smrti prostého) bytí každého organismu. Teprve tehdy, ale velmi pomalu a postupně, nikoli skokem, začínají pro jedince běžné, praktické radosti nabývat na významu, teprve tehdy se začíná v jedinci postupně vytvářet schopnost *vděku*, vděku za to, že může ještě stále provádět ty běžné věci, které doteď prováděl zcela „nevděčně“, neboť bez vědomí vzácnosti možnosti je provádět. A teprve tehdy, je-li jedinec zahlédnutím nutnosti své smrti *přinucen* připustit si a představit si, že jednou tyto doposud zcela automatické úkony, z nichž se skládal jejich život (který nebyl dosud životem, nýbrž pouze sledem těchto úkonů), nebude moct dále provádět, může být vděčný obecně za možnost *prostě existovat*, neboť najednou si začíná uvědomovat, že může také přestat existovat – *a tedy až tehdy může zahlédnout něco jako život a tento život chtít, nebo naopak nechtít*. Až na základě pochopení naší nevyhnutelné smrtelnosti začínají tedy běžné praktické úkony a věci nabývat na metafyzickém významu, a proto až tehdy začínáme chápat možnost (i nutnost) konce našeho (a nejprve našeho) subjektivního bytí, našich možností, povinností, bolestí i radostí, možnost konce našeho (sebe)vědomí.



### 4.3 Radikalizace druhé podmínky sebevraždy

Věřím, že se nám konečně podařilo ukázat, proč zvíře ani přes schopnost epizodické paměti, konceptualizace, ani přes určitou míru vědomí o sobě samém není schopno myslet smrt jako vlastní možnost nebytí. Neboť žádné *zvíře není schopno pochopit nutnost svého vlastního konce*. Vědomí této nutnosti má však pro schopnost sebevraždy zásadní význam také z jiného hlediska. V předchozí podkapitole jsem se snažil ukázat, že vědomí nutnosti vlastní smrti podmiňuje jednu z bezprostředních podmínek schopnosti sebevraždy, vědomí možnosti nebytí. Nyní se na zcela jiné rovině pokusím co nejstručněji ukázat, že podmiňuje, či alespoň výrazně usnadňuje ještě i další z podmínek, *vůli nebytí*.

Záměr radikalizovat formulaci naší druhé podmínky schopnosti sebevraždy – tedy tvrzení, že k tomu, abychom se mohli *chtít* zabít, musíme vědět, že *můžeme* také nebyt – jsem naznačil již při samotném výčtu podmínek (viz pozn. 38), ale až nyní jej můžeme uskutečnit, neboť že se tato druhá podmínka může ukázat jako nedostačující, nemohlo z naší obecné dedukce v podkapitole 2.2 být zřejmé. Abychom mohli *chtít* zemřít, což nutně musíme, má-li naše námi si přivozená smrt být sebevraždou (viz definici pojmu sebevraždy v podkap. 1.1 a výčet podmínek v podkap. 2.2), musíme mít nejen vědomí naší *možné* smrtelnosti, ale nejspíš také naší *nutné* smrtelnosti, naší nevyhnutelné smrti.

Abychom důležitost tohoto vědomí z hlediska vůle nebytí mohli ilustrovat co nejzřetelněji, opustíme na chvíli rovinu metafyziky smrti a neberme příliš v potaz závěry, které z jejího rozboru plynuly.<sup>102</sup> To znamená: představme si, že k vědomí možnosti nebytí není potřeba pochopit výše popsanou metafyziku smrti; pohybujme se pouze na rovině fyziky smrti, kde vědomí možnosti smrti není podmíněno její nutností. V tomto kontextu (tj. na rovině smrti jako tělesné události) tedy vlastnictví konceptu smrti a schopnost vztáhnout tento koncept na sebe jako pouhou *možnost*, a nikoli jako *nutnost*, nebrání samo o sobě tomu sebevraždu myslet. Ale absence vědomí oné nutnosti smrti může teoreticky bránit splnění třetí podmínky, totiž sebevraždu *chtít*. Pokud je tento předpoklad správný, mohla by bytost obdařená vědomím vlastní

---

<sup>102</sup> Avšak opačně tak opatrní být nemusíme – závěry plynoucí ze současné podkapitoly svou platnost na oné „rovině metafyziky smrti“ neztrácejí. Tato podkapitola slouží ve skutečnosti *právě* k tomu, aby svým radikálním, hypotetickým, a v rámci toho, co bylo řečeno, nekonzistentním příkladem nechala zřetelněji vysvitnout něco, co je naopak s celým předchozím výkladem zcela konzistentní, co by však jinak než touto cestou bylo těžko postihnutelné.

smrti jako pouhé možnosti, ale nikoli nevyhnutelné události, sebevraždu sice *myslet* i *napláno-  
vat*, ale nemohla by ji *chtít*, tudíž by neměla schopnost sebevraždy. Logika tohoto argumentu je poměrně jemná – neznamená to, že člověk, který se *nechce zabít*, není schopný sebevraždy, jak by se mohlo při letmém čtení zdát; znamená to, že bytost, která *není schopna* chtít se zabít, není schopna ani sebevraždy. Přestože tento předpoklad téměř jistě neplatí naprosto *absolutně* – i člověk postrádající vědomí své *nutné* smrtelnosti by pravděpodobně byl v určitých případech schopen sebevraždu chtít –, pokládám jeho význam pro schopnost sebevraždy, její univerzalitu, a tím i pro naši práci za zásadní. Aby tento jeho význam vyšel plně najevo, uchopme v následujících řádcích tuto myšlenku v její krajní podobě, s vědomím její neudržitelnosti.

#### 4.3.1 Absence dětských sebevražd

Důvodů domnívat se, že ke schopnosti sebevraždy musíme vědět, že skutečně jednoho dne zemřeme – na rozdíl od vědomí, že smrt se nám může teoreticky přihodit –, existuje hned několik. První důvod je čistě statistický – počet spáchaných sebevražd, lépe řečeno jejich strmý nárůst v období kolem 12. roku života (viz Shaffer & Fisher, 1981), silně koreluje právě s osvojením si vědomí univerzality smrti. „Plné“ vědomí vlastní smrtelnosti, včetně vědomí její nezvratnosti<sup>103</sup>, univerzality a osobní nevyhnutelnosti<sup>104</sup> přichází právě zpravidla mezi 10. a 14. rokem života (viz podkap. 1.1; Gordon, 1986; Speece & Brent, 1996). Sebevraždy dětí mladších 10 let, jejichž výskyt je velmi vzácný, mohou souviset jednak s dřívějším „odhozením“ pláště nesmrtelnosti (viz předchozí pozn.) – jež může u dítěte přijít na základě jak intelektuálně, tak empiricky (tj. na zkušenostech se smrtí druhých) způsobeného urychlení osvojení plného konceptu smrti (Cotton & Range, 1990, s. 123) –, jednak také právě, na první pohled paradoxně, s nedostatečně osvojeným konceptem smrti. Sebevraždy takto malých dětí jsou totiž charakteristické svou impulzivitou – zejména nízký podíl dětí, které před svou sebevraždou

---

<sup>103</sup> Nezvratností zde míním ireverzibilitu smrti, tj. nemožnost vrátit se z nebytí zpět do bytí, nikoli skutečnost, že nelze zvrátit náš osud, jímž je vždy nakonec smrt – to nazývám nevyhnutelností, nutností či jistotou smrti.

<sup>104</sup> Děti mohou slyšet o tom, že „každý jednou zemře“, ze všech stran, avšak do určitého věku v nich vždy převáží jakási zdravá dětská tvrdohlavost, skepticismus vůči dospělým a zejména nejen vývojovým psychologům dobře známý *dětský egoismus*, které se snoubí v jednoduché otázce: „Ale co když já ne?“ Audrey Gordon výstižně pojmenovala tento fenomén jako *cloak of immortality* (1986), David Elkind hovoří o tzv. *personal fable* (1967). Tento plášť nesmrtelnosti se postupně trhá – jednak při konkrétních setkáních dětí se smrtí někoho blízkého, jednak právě s postupným nabýváním konceptu univerzální nevyhnutelné smrtelnosti, jehož plné nabytí Gordon situuje do věkového rozmezí 11–12 let (1986, s. 16).

zanechaly dopis na rozloučenou (viz např. Sheftall et al., 2016; Elkind, 1967)<sup>105</sup>, naznačuje, že většina těchto dětských sebevrahů si pravděpodobně nebyla plně vědoma (v onom běžném smyslu čili „vědoma“ – viz podkap. 3.3) svého počínání, lépe řečeno důsledků takového počínání, např. *nezvratnosti své smrti*, a že tyto činy tak byly zčásti spíše nedomyšlenými imitacemi dospělých než uváženými činy, jejichž cílem by bylo skutečně *nezvratně opustit tento svět*. Je tedy vůbec otázka, zda bychom tyto dětské sebevraždy měli v našem kontextu nazývat *sebevraždami*, neboť jestliže je sebevražda *sebezabitím, jehož záměrem je sebezabití* (viz podkap. 1.1), čili jestliže má být záměrem sebevraždy vlastní smrt, pak lze s určitou troufalostí tvrdit, že sebezabití jedince, který měl mylný (či zatím velmi povrchní a nepřesný) koncept smrti, není v pravém smyslu sebevraždou. Dalo by se tak říct, že sebezabití takto mladých dětí (tj. dětí, které si zatím plně neosvojily koncept smrti, její univerzality a nezvratnosti), jsou – v pravém slova smyslu tohoto jinak alibisticky nadužívaného rčení – výjimkami, jež potvrzují pravidlo. Tento statistický důvod se však spíše váže k předešlému výkladu, k argumentu, že dokud člověk neví, že musí zemřít, nedokáže dokonale pochopit, co to znamená *nebýt*, ale jsem přesvědčen, že tuto vzácnost (téměř až absenci) sebevraždy u dětí má zčásti na svědomí také ten aspekt vědomí nevyhnutelnosti smrti, který chceme postihnout v této podkapitole. Co je tímto aspektem, se záhy ukáže.

#### 4.3.2 Od-strašující jistota smrti

Další důvod je již čistě spekulativní. Domnívám se totiž, že v případě vlastnictví vědomí smrti pouze jako možné události, která se občas někomu přihodí – bez vědomí její nevyhnutelnosti, avšak zároveň při vlastnictví plného konceptu smrti –, by smrt v lidech vyvolávala nepředstavitelnou hrůzu, jíž by se tvář v tvář postavil jen málokterý hrdina.<sup>106</sup> Jaspersova hrůza, „která se nás zmocňuje při pomýšlení na nebytí“ (2016, s. 49), není ničím v porovnání s touto hrůzou, jež by nás jímala při plném vědomí nezvratnosti smrti, avšak jakožto pouze možné a poměrně

---

<sup>105</sup> Podíl sebevražd s dopisem na rozloučenou (*suicide note*) v této studii činil pouze 7,7 % ve věkové kategorii 5–11 let oproti 30,2 % v kategorii 12–14 let (Sheftall et al., 2016), přičemž se dá předpokládat, že většinu z těchto 7,7 % v nižší věkové kategorii tvořily děti na samotné vrchní hranici této kategorie, tudíž děti, které už byly ve věku, kdy univerzalitu a s ní spojenou osobní nevyhnutelnost smrti již chápaly (studie Arielle Sheftall však nenabízí podrobnější rozpad dat v rámci jednotlivých věkových kategorií).

<sup>106</sup> To, co z lidí dělá hrdiny, je ve skutečnosti právě vědomí toho, že jednou *stejně zemřou* – jen to lidem dává odvahu jednat i za cenu smrtelného nebezpečí. Ve společnosti bez vědomí nutné smrtelnosti by takový hrdina byl považován spíše za blázna.

vzácné události.<sup>107</sup> Každý případ smrti někoho z blízkých by byl považován za nespravedlivé a nezměrné neštěstí. Něco tak vzácného a současně tajemného, jako je smrt (jakožto *jíž-nebytí*, nikoli jakožto proces umírání), kterou z povahy věci nemůžeme přímo zakusit,<sup>108</sup> nutně musí představovat nebezpečí, neštěstí a hrůzu, která dalece přesahuje naši přirozenou „úzkost ze smrti“ (Jaspers, 2016; Landsberg, 1990).

Často se má za to, že je to právě nevyhnutelnost naší smrti, co v nás vyvolává největší strach, onu úzkost z nebytí. Tento mylný, byť pochopitelný názor se zakládá na povrchní, řekněme intuitivní logice: jestliže máme koncept smrti jakožto nezvratné násilné život ukončující události, avšak zároveň pouze jakožto hypotetické, a nutno podotknout po velkou část života velmi vzácné *možnosti*, a jestliže i toto vědomí v nás vzbuzuje úzkost a strach, musí v nás potom přeci zjištění, že nás tato strašná událost jednou (s nevyhnutelnou jistotou) taky potká, nutně vyvolávat ještě větší hrůzu a strach – vždyť jsme se přeci právě (tj. při osvojení si vědomí nutné smrtelnosti) dozvěděli, že to, čeho jsme se tolik báli, co nás ovšem mohlo potkat jen s malou pravděpodobností, se nám stane *s naprostou jistotou!* Všeobecná jistota, a to jakkoli strašná, s sebou však vždy přináší také určitou úlevu, což tato jinak formálně neproblematická logika opomíjí. Vědomí toho, že *jednou musí zemřít každý*, a tedy i já, sice vyvolává specifický, od strachu ze smrti jako možnosti odlišný druh úzkosti, ale protože tato jistota mé smrti vychází právě z onoho „každý zemře“ (viz dále v podkap. 4.4), působí tato kombinace nevyhnutelnosti a univerzality<sup>109</sup> jako jakési *sedativum* – fakt, že se smrti nevyhneme, ať se snažíme sebevíc, a zároveň fakt, že stejný osud čeká i všechny ostatní, tak nabourává původní logiku a způsobuje, že úzkost ze smrti jakožto nevyhnutelné události je snesitelnou, nepoměrně menší úzkostí než hrůza, kterou představuje smrt jako pouhá možnost. Záměrně jsem zde použil pojmu *jistoty* smrti, neboť naše nevyhnutelná smrtelnost se skládá ze dvou aspektů – z *jistoty*, že zemřeme, a z *nejistoty* toho, kdy se tak stane – *mors certa, hora incerta*. A je to právě pouze první aspekt, jistota, že někdy zemřeme, a že zároveň každý musí zemřít, která náš strach ze smrti mírní. Naopak

---

<sup>107</sup> Vzácná by tato událost byla na základě vzácnosti naší osobní zkušenosti se smrtí druhých.

<sup>108</sup> Zejména pokud se nyní pohybujeme na rovině tělesné smrti; „Přechod k ‚nebytí tu‘ ruší možnost pobytu tento přechod zakoušet a jako zakoušený jej chápat“ (Heidegger, 2018, s. 274 [237]); „Se svou vlastní smrtí *nelze mít zkušenost*, lze pouze zakoušet stavy které se k ní vztahují. Mohu pociťovat tělesné bolesti, [...] nemožnost zakusit smrt je však nezrušitelná“ (Jaspers, 2016, s. 46.).

<sup>109</sup> Vědomí univerzální nutnosti smrti (že smrt potká každého) je jakousi obdobou spoluúčastenství, na jehož principu je založen například také uklidňující účinek soucitu, politování, kondolencí.

nejistota „hodiny“ naší smrti – kterou však jistota toho, že zemřít *se někdy musí*, po většinu času zakrývá, jak to ukázal Heidegger (2018) – naléhavost smrti (a strach z ní) posiluje.<sup>110</sup>

Tento smrt od-strašující (míněno strachu zbavující či strach zmírňující) účinek nevyhnutelnosti (univerzality) smrti lze ilustrovat, byť nedokonale, na příkladech z běžného života. Vezměme si například kouření jakožto sebepoškozující, až v jistém smyslu smrt způsobující (či minimálně smrt „pokoušející“) chování. Konfrontujeme-li kuřáka se skutečností, že kouření prokazatelně způsobuje řadu smrtelných nemocí, až pětkrát zvyšuje riziko náhlého úmrtí ve středním věku a snižuje průměrnou délku života o nejméně 10 let (Centers for Disease Control and Prevention, 2020), tzn. že kouření ne-li přímo způsobuje, pak alespoň *přivolává* smrt, nebude se jistě ve většině případů kuřák snažit vyvrátit tato data a nejspíš s nimi bude souhlasit. Zároveň však s kouřením nepřestane. Jeho argument k pokračování v této zálibě bude však směřovat z úplně jiné strany: „Na něco přece zemřít *musím!*“ Představme si nyní, že bychom se smrtelnými účinky kouření konfrontovali kuřáka, který by neměl vědomí *nevyhnutelné* smrtelnosti, který by věděl, co smrt znamená, že může přijít, ale nikoli že přijít musí. Jak komicky by zněla odpověď: „Na něco přece zemřít *mohu!*“ Nejspíš by v takovém případě spíš kuřák cigaretu s hrůzou odhodil.

Samozřejmě, rozdíl mezi sebevrahem a kuřákem je naprosto zřejmý – první si smrt přeje, a druhý se jí jen nebojí. Tento příklad měl však pouze ilustrovat zmíněný rozdíl v hrůze, kterou pro tyto dva lidi (tj. člověka, jenž ví, že zemře, a člověka, jenž ví pouze to, že zemřít může) smrt představuje. Zdá se tedy přinejmenším pravděpodobné, že je to právě toto vědomí nevyhnutelnosti smrti, vlastní každému člověku, co nám dodává potřebnou odvalu – pokud k tomu existují důvody – odhodlat se k činu původně tak strašnému a tendenci života se protivícímu. Tato jistota, že někdy zemřeme, náš strach ze smrti neposiluje, jak by se na první pohled mohlo zdát, nýbrž znatelně mírní. V absenci této nevyhnutelnosti by naopak *hrůza smrti* téměř vždy nakonec převážila jakékoli *hrůzy života*. Sebevraždu by tak člověk nemohl *chtít*, a nebyl by jí proto schopen.

---

<sup>110</sup> Ještě jinak: to, co na nevyhnutelnosti smrti působí sedativně je kombinace jistoty smrti a pseudo-jistoty toho, že sice přijde ale „ještě ne“, „ne hned“ (Heidegger, 2018, s. 294 [258]). Naopak kombinace jistoty smrti a jistoty její hodiny, pokud je tato hodina blízka, nepochybně strach ze smrti zesiluje. Tzn. je to spíš tak, že *hora incerta* v jistém smyslu také napomáhá jistotě smrti k jejímu uklidňujícímu účinku – to, čím *hora incerta* nahání strach, je spíše jistota, že tato hodina může přijít *kdykoli*, nikoli samotný fakt, že tato hodina je nejistá. Proto když Heidegger hovoří o jistotě smrti, má touto jistotou na mysli jak nevyhnutelnost jejího příchodu, tak to, co latinské rčení nazývá nejistotou, že totiž může přijít kdykoli: „Jistotu smrti provází *neurčitost* jejího ‚kdy‘“ (2018, s. 294–295 [258]).

### 4.3.3 Vědomí konečnosti jako podmínka sebevraždy

Výše nastíněná teze je záměrně radikální a do jisté míry zveličená, aby nám pomohla uvědomit si význam, jenž vědomí jistoty smrti pro schopnost sebevraždy má. Tato teze je ve své krajní podobě pravděpodobně neudržitelná, neboť si nelze představit, že by alespoň ve vzácných případech takto ne-konečný (tj. svou konečnost, svou nevyhnutelnou smrtelnost si neuvědomující) člověk nenašel odvahu (např. v případě chronických bolestí) uchýlit se k poslední možnosti úlevy, kterou představuje smrt. Avšak přestože k tomu, aby jedinec byl schopen spáchat sebevraždu, by mu skutečně *za určitých okolností* – a především pouze v případě, že by naše myšlenka nutnosti pochopení metafyziky smrti k vědomí nebýt a jejího původu ve vědomí nevyhnutelnosti tělesné smrti byla mylná – stačilo mít vědomí toho, že *může* nebýt –, domnívám se, že by bez vědomí nevyhnutelnosti smrti zůstala sebevražda (a schopnost ji spáchat) naprosto marginální záležitostí, nikoli jevem, který můžeme právem považovat za jev univerzální.<sup>111</sup>

At' už tedy souhlasíme s tím, že podmínka *vědět, že můžeme nebýt*, může být splněna pouze při osvojení si metafyziky smrti, či pokud se naopak domníváme, že k tomu stačí pochopit smrt jako tělesnou událost, musíme schopnost sebevraždy a vědomí nevyhnutelné smrti považovat za vzájemně (až neoddělitelně) se vyskytující vlastnosti. Koneckonců, podmínění schopnosti sebevraždy vědomím nevyhnutelné smrtelnosti předpokládají, často velmi intuitivně a automaticky, i ostatní autoři (např. Soper, 2018; Brague, 2017). Rémi Brague (2017) dokonce jedno a druhé považuje za totéž, jak lze mezi řádky vyčíst z této pasáže:

Už samotný fakt, že příroda vytvořila druh, který by mohl uvažovat o vlastní sebevraždě, ukazuje, že není zas tak snadné spatřovat v něm čirý výtvar přírody. Rozhoduje-li o všem přírodní výběr a umožňuje-li přetrvání pouze vlastností užitečných pro přežití druhu, nevidíme dost dobře způsob, jak by samotné vědomí konečnosti („jednoho dne musím zemřít“) mohlo mít pro tento druh nějaký užitek. (s. 142)

---

<sup>111</sup> Např. ve Spojených státech byla za rok 2019 sebevražda 10. nejčastější příčinou úmrtí, přičemž přibližně 12 milionů Američanů v tom stejném roce o spáchání sebevraždy vážně uvažovalo a 1,4 milionu z nich se o ni skutečně pokusilo (Centers for Disease Control and Prevention, 2021). Podobná čísla by při hrůze ze smrti jakožto jen možné a vzácné události nepřipadala v úvahu.

Brague těmito slovy neříká nic jiného, než že vědomí nutnosti vlastní smrti nám umožňuje – a to buď samo o sobě, nebo alespoň největší měrou – uvažovat o sebevraždě. Nyní, když můžeme na základě předchozího tvrdit, že vědomí nevyhnutelnosti vlastní smrti jednak vůbec umožňuje splnění naší druhé podmínky sebevraždy (*vědět, že můžeme nebýt*) a s jen o něco menší nutností umožňuje (tj. ve velké míře usnadňuje) splnění podmínky třetí (*chtít nebýt*), se také konečně po vzoru Bragua vyhněme neustálému připojování nutnosti, jistoty či nevyhnutelnosti do názvu této podmínky a přejmenujme vědomí vlastní smrtelnosti – které samo o sobě nezahrnuje skutečnost, že tato smrtelnost je nutná, neboť vědomí smrtelnosti může znamenat i pouhé vědomí možnosti zemřít, neřekneme-li přímo vědomí *nevyhnutelné* smrtelnosti – na *vědomí vlastní konečnosti*, které kromě neustálé možnosti smrti již automaticky implikuje také to, že naše bytí jednou skončit musí.

## 4.4 Konstituce vědomí konečnosti

Ukázalo se, že jak na rovině metafyziky smrti, tak ve světě pouze tělesné smrtelnosti se bytost schopná sebevraždy neobejde bez vědomí své konečnosti. Zároveň na základě skutečnosti, že v chování zvířete *absentují projevy*, které vědomí konečnosti nutně podněcuje, tvrdíme, že žádné zvíře mimo člověka toto vědomí nemá. Zbývá nám tak již pouze odpovědět na poslední otázku, která se v této souvislosti nabízí: odkud toto vědomí konečnosti, onu jistotu, že jednou zemřít musí, člověk bere?

Z hlediska jedince je odpověď snadná – člověk se pochopitelně o tom, že jednoho dne každý (včetně něj) zemře, učí od starších prostřednictvím jazyka (od rodičů, ve škole atd.). Jisté, není to tak, že by dítě hned po prvním případě takového učení tuto informaci přijalo (drží se zuby nehty svého pláště nesmrtelnosti, viz pozn. 104). K přijetí takové životu protivící se informace se musí člověk jednak s několika případy smrti setkat, musí se u těchto případů postupně učit z toho, jak ostatní na tuto událost reagují, co o ní říkají (nejen co říkají o smrti jemu), a musí se těmito případy takzvaně nechat *přesvědčit*, neboť původně něčemu takovému přirozeně nevěří; jednak potřebuje dospět do určitého stupně svého kognitivního vývoje, kdy je člověk schopen uchopit něco tak abstraktního, jako jsou např. právě zákony (že se něco nutně musí stát). I přesto je však tento proces z největší části umožněn právě specificky lidským

učení<sup>112</sup> zprostředkovávaným zejména jazykem. Takové učení by však podle závěrů, které se nám v této práci postupně rýsují, samo mělo být právě *důsledkem* toho, že si je člověk (jako druh) vědom své konečnosti. A tak stejně jako v případě sebevědomí, kdy jsme se jeho konstituci pokoušeli analyzovat od jeho zárodku, nikoli ze stavu současného, budeme se i nyní pokoušet zjistit, jak *člověk jako člověk*, nikoli člověk jako konkrétní individuum, toto vědomí nabývá. Neboť napříč celou prací se lidství snažíme postihnout vymezením člověka proti zvířeti, tedy proti stvoření *bez jazyka* – kdybychom věc uzavřeli s tím, že člověk ví o své konečnosti jen proto, že si tuto informaci předává jazykem, co nového by nám to o člověku řeklo? Tím mimochodem není řečeno, že jazyk nemohl být tím, co mělo pro vznik tohoto vědomí konečnosti u člověka jako druhu zásadní význam; tím je řečeno pouze to, že než mohl člověk dalšího člověka jazykem či jakkoli jinak učit o jeho nevyhnutelné smrti, musel sám vědomí této nevyhnutelnosti nějak nabýt, přičemž tato sekvence učení nemohla jít do nekonečna. Nechceme zde však zkoumat evoluční počátky tohoto vědomí, pouze toto vědomí chceme, naprosto *nečasově*, zkoumat ze stejné „startovní čáry“ pro člověka i pro zvíře, chceme pochopit jeho obecnou konstituci, nikoli konkrétní způsob usnadněného zprostředkovaného *předání* tohoto vědomí, kteréžto zprostředkovávání (specificky lidské předávání znalostí) je navíc dle mého názoru, jak již bylo naznačeno, jen následkem samotného vědomí konečnosti, tudíž jím ve své obecné konstituci nemůže být podmíněno. Tímto nečasovým (tj. ani přísně historickým, ani přísně přítomným) způsobem konečkonců zkoumala původ vědomí konečnosti i většina filosofů. Dejme tedy nejprve prostor některým z nich.

#### 4.4.1 Heideggerova apriorní jistota

Jak člověk nabývá vědomí konečnosti? Obecně lze tuto otázku chápat v klasické dichotomii možnosti vědění: víme o své nevyhnutelnosti smrti *a priori*, nebo ji teprve *a posteriori* poznáváme? A pokud ji teprve poznáváme, vyvstává pak další, podobně dichotomická otázka: čerpáme toto poznání z *vnější* (pozorované) zkušenosti, tj. empiricky, nebo je to naopak určitá *vnitřní* zkušenost, která nám umožňuje onen zákon smrtelnosti nahlédnout? Neboli: Získáváme jistotu o smrti ze zkušenosti se smrtí *druhých*, anebo k ní docházíme nějakou zkušeností *vlastní* smrti?

---

<sup>112</sup> Učení je zde myšleno aktivně jako předávání informací (*teaching*), nikoli pasivně jako nabývání informací (*learning*).



Zdá se, že autoři, kteří se otázkou vzniku vědomí konečnosti zabývali, se ve svých tematizacích odrážejí právě od těchto dichotomií. Pro většinu z nich však platí, že po tomto odrazu nesměřují k jednomu, či druhému pólu (ať už jedné, či druhé) dichotomie; naopak, nejčastěji ve svých odpovědích kombinují možnosti apriorního vědomí i zkušenostního poznání naší konečnosti, případně se odvolávají na čistě aposteriorní, avšak *na vnitřní i vnější zkušenosti založené* zdroje této jistoty. Jedním z takových autorů je i Landsberg – to, co nám podle něj zprostředkovává vědomí nutnosti smrti, je specifická kombinace vnější a vnitřní zkušenosti. Vnější zkušeností tu však není myšleno „empirické pozorování“ smrti, jakési induktivní *vysledování pravidla*, že každý člověk umírá, tj. není jí zde myšlena smrt druhého jakožto *každého druhého* – stejně jako v případě metafyziky smrti (viz podkap. 4.2.2) nám totiž podle Landsberga může vědomí nutnosti smrti zprostředkovat jediné smrt *bližního*. Jak již bylo řečeno, na rozdíl od vnější zkušenosti smrti *jakéhokoli* druhého, která je pouhou objektivní událostí, se nás takováto smrt bytostně dotýká. Touto svou závažností nám umožňuje prožít kromě vnější zkušenosti také jistou *vnitřní* zkušenost smrti – spoluprožitím smrti bližního se můžeme dostat na „samu mez ‚onoho světa‘; [...] na okamžik se téměř dotýkáme atmosféry, která přichází ze země smrti (Landsberg, 1990, s. 130). Takovou zkušenost smrti – zcela odlišnou od zkušenosti s blízkostí *možné* smrti, které se nám dostává například při smrtelném ohrožení či nemoci – můžeme podle Landsberga prožít jen tehdy, pokud jsme s naším bližním tvořili jakousi duchovní jednotu, určité „my“:

Jasně vědomí nutnosti smrti je však možné teprve skrze *podílení*, skrze *osobní lásku*, v níž byla tato zkušenost od začátku ponořena. Uzavřeli jsme společenství s tím, který zde umírá, vytvořili jsme spolu s ním „my“. Toto „my“ a zároveň síla osobitosti tohoto nového bytí personálního řádu nás přivádí k prožitému poznání toho, že sami musíme zemřít. (Landsberg, 1990, s. 129)

Někde mezi oběma póly stojí také například Karl Jaspers, ten však na tomto „mezi“ spíše nerozhodně balancuje, než že by z něj (tak jako Landsberg) těžil. A zdá se dokonce, jako by Jaspers balancoval dokonce na pomezí první dichotomie, tzn. na pomezí zkušenostního poznání a apriorního vědomí. Zatímco na jednom místě se dočteme, že „pokud lze něco dokázat, pak je to naopak právě smrtelnost. Empiricky je život naší duše vázán na tělesné orgány“ (Jaspers, 2016, s. 50), dozvídáme se o pár stránek později, že „v objektivních myšlenkách sice nelze nahlédnout nutnost smrti jakožto nezbytně náležející k životu, avšak toto vědomí přináležitosti [smrti

k životu] je nezrušitelné“ (s. 56). Jak se nám tedy této nezrušitelné jistoty dostává? Lze ji tedy empiricky dokázat, nebo je nám pouze nějak instinktivně dána?

Se stejnou nerozhodností se pár let před Jaspersem potýkal i Heidegger, ten se s ní však vyrovnal s o něco větší hloubkou a konzistencí. Přestože i Heidegger v jednu chvíli tvrdí, že „smrti lze přísně vzato přisoudit ‚pouze‘ empirickou jistotu“ (2018, s. 294 [257]), a jinde zase, že „jistoty o smrti se nelze dobrat výpočtem vycházejícím z konstatování vyskytnuvších se případů úmrtí“ (s. 301 [264]), lze jeho pevnou pozici v této otázce napříč textem (konkrétně napříč první kapitolou druhého oddílu *Bytí a času*) snadno zahlédnout. Onu empirickou jistotu, s níž se říká, že „umřít se musí“, že „každý jednou zemře“, totiž Heidegger postupně odhaluje jako nedostatečnou, jako jen „cosi jako jistotu“ (Heidegger, 2018, s. 292 [255]). Tato empirická, „nepřiměřená jistota“ (s. 293 [257]) nejenže není pravou jistotou o smrti, ale navíc tuto pravou jistotu *zakrývá*. Jak to ale myslí? Heidegger se tím dotýká již jednou zmíněné dvojí jistoty smrti – vědomí konečnosti v sobě zahrnuje jak jistotu o tom, že jednou nutně zemřeme, tak jistotu o tom, že zemřít můžeme kdykoli. Pokud se však člověk ke smrti staví jako ke skutečnosti, že „umřít se musí“, zároveň tím podle Heideggera tuto nutnost odsouvá do neurčité budoucnosti a zastírá si tím onen druhý aspekt jistoty smrti. Když se tedy člověk opírá o empirickou jistotu, kterou nám poskytuje vnější zkušenost, staví se tak ke smrti jako k něčemu, co se jej (ještě) netýká: „Smrt je s odvoláním na takzvané ‚všeobecné mínění‘ odsunuta ‚na později‘. Tímto způsobem neurčité ‚ono se‘ zakrývá to, co je jistotě smrti vlastní, totiž že smrt je možná každým okamžikem“ (2018, s. 294 [258]).<sup>113</sup>

Tento způsob vztahování se ke smrti Heidegger nazývá *neautentickým bytím k smrti*. I toto neautentické bytí si je tedy svým způsobem jisto svou smrtí, avšak pouze jako něčím, co sice někdy přijde, ale ne hned, jen jako něčím, co se nás ještě netýká – takovou jistotu Heidegger označuje jako *nepřiměřenou*. Naproti tomu *autentické bytí k smrti* před neustálou možností smrti neuhýbá – v pravé jistotě smrti si je toto bytí jisto jak toho, že přijde, tak toho, že může přijít kdykoli. Avšak přestože Heidegger tvrdí, že pobyt (a tedy člověk) „zprvu a většinou setrává v neautentickém bytí k smrti“ (2018, s. 296 [260]), nevzdává se přesvědčení, že ona pravá

---

<sup>113</sup> Všimněme si, že touto myšlenkou Heidegger zároveň (s větší zručností než já) ilustruje „sedativní“ účinek univerzality smrti, o němž pojednávala podkapitola 4.3.2. Od-strašující jistota smrti. Explicitněji to vyjadřuje tato pasáž: „Toto ‚umřít se musí‘ vyvolává dojem, jako by smrt postihovala neurčité ‚ono se‘. Veřejný výklad pobytu praví: ‚umře každý‘, protože tak si každý druhý i člověk sám může říkat: já zrovna ne; neboť každý není vlastně *nikdo*“ (Heidegger, 2018, s. 289 [253]).

jistota je v základě vlastní každému člověku. Jde pouze o to, že si tuto autentickou jistotu člověk svou pseudo-jistotou smrti *zastírá*. Pokud je však i tato jistota jistotou každého člověka a pokud zároveň nelze tuto jistotu nabýt empiricky, tj. pokud „*jistota smrti vůbec nepatří do hierarchie evidencí o výskytovém jsoucnu*“ (Heidegger, 2018, s. 301 [265]), jak si ji potom každý jednotlivý člověk osvojí? Zde už se od Heideggera jednoznačné odpovědi nedočkáme, zdá se však, že tuto jistotu pokládá za vrozenou, původní, *apriorní*. Přestože tedy Heidegger stejně jako Landsberg zahrnuje empirickou, induktivní, vnější zkušeností získanou jistotu o smrti jako nedostatečnou a chápe onu pravou jistotu jako jistotu *vnitřní*, dalo by se říci imanentní, nenajdeme u něj žádnou jasnou myšlenku ohledně *vzniku* této vnitřní, autentické jistoty. Nehovoří o žádné vnitřní zkušenosti, o žádném spoluprožívání smrti bližního jako Landsberg, nýbrž toto vědomí nutnosti smrti člověku přisuzuje automaticky. Je nasnadě oponovat, že onou vnitřní zkušeností, která nás o této jistotě poučuje, je u Heideggera přeci *úzkost*, kterou podobně jako v přednášce *Co je metafyzika?*<sup>114</sup> i zde (tj. při výkladu bytí k smrti v *Bytí a čase*) charakterizuje jako náladu, v níž „je pobyt postaven *před* nic možné nemožnosti své existence“ (2018, s. 302 [266]). Avšak tato úzkost, zdá se, není podle Heideggera tím, co jistotu smrti *zakládá*, čím ji člověk *nabývá*. V úzkosti se člověku tato původně vždy již přítomná jistota pouze *odkryvá*, jak se v interpretaci autentického bytí k smrti snaží ukázat i Dastur (2017): „Právě v úzkosti, která pobyt staví před sebe sama, se tedy ‚autenticky‘ odhaluje smrtelnost. To ale naprosto neznamená, že smrtelnost neustavuje faktickou existenci pobytu *od samého počátku*“ (s. 130; zvýraznění autora).

Heidegger, Jaspers i Landsberg tedy připouští, bytí každý vlastním způsobem a do různé míry, podvojnost původu vědomí konečnosti, tedy že jistoty smrti člověk nabývá jednak z vnějšku – tj. zkušeností se smrtí druhých (ať už zkušeností s jednotlivou smrtí bližního, která se nás bytostně dotýká, či empirickou, nás osobně nezasahující zkušeností se smrtí „každého“); jednak současně jaksi „ze sebe“, z vnitřku – tj. buď na základě jakési apriorní struktury lidského vědomí (která se v určité vnitřní zkušenosti, např. úzkosti, pouze zřetelněji odhaluje, nikoli však teprve vytváří), anebo na základě specifické vnitřní zkušenosti smrti a její nevyhnutelnosti. Než se ale pokusíme tyto postoje zhodnotit, bude jistě vhodné zmínit i některého z autorů, kteří v této otázce zaujímají „radikálnější“ postoj, tzn. z těch, kteří zůstávají ve svých odpovědích

---

<sup>114</sup> Viz s. 36 této práce.

„věrni“ dichotomické povaze pokládané otázky a jako své východisko volí pouze jeden z jejích pólů.

#### 4.4.2 Schelerův prožitek ubývajícího horizontu možnosti

Vracíme se tímto opět k Schelerovi, který svůj pohled na původ našeho vědomí konečnosti hned v úvodu své eseje *Smrt a život po smrti* (přeložené do češtiny v knize *Řád lásky*) vymezuje explicitně právě v protikladu k jednomu z těchto pólů:

V současnosti je nejvíce rozšířena představa, že naše vědění o smrti je pouhý výsledek vnější, na pozorování a indukci založené zkušenosti o umírání jiných lidí a obklopujících nás živých tvorů. [...] Tuto představu, která mění pojem smrti v rodový pojem odvozený ryze empiricky z určitého počtu jednotlivých případů, zde musíme rozhodně odmítnout.“ (1971, s. 138)

Scheler zaujímá stanovisko zcela opačné. V mnohém je podobné výše nastíněnému postoji Heideggerovu – stejně jako on i Scheler chápe jistotu o naší konečnosti jako původní *strukturu* našeho bytí, přítomnou v každém okamžiku. Rozdíl mezi Heideggerovou a Schelerovou strukturou je však ten, že v prvním případě si jsme této struktury vždy již (tj. původně) vědomi, pouze si ji svým způsobem bytí zakrýváme a z tohoto zakrývajícího způsobu bytí se musíme vymanit určitým (pravděpodobně rozumovým či volním) postojem, zatímco v případě Schelerově tuto strukturu musíme vůbec nejprve pochopit, poznat – to znamená nikoli pouze odkrýt z námi samými zaviněné zakrytosti, nýbrž vůbec umožnit to, abychom si ji mohli zakrývat. Tuto *apriorní strukturu* potom podle Schelera můžeme odhalit ve specifické *vnitřní zkušenosti* – nikoli však v nějakém, relativně náhodném rozpoložení a jen v něm (jako v Heideggerově úzkosti), nýbrž v naprosto každém momentě našeho života. Touto vnitřní zkušeností, která nám umožňuje poznat vlastní konečnost, je zkušenost *stárnutí*. Scheler tím ale nemá na mysli zkušenost stárnutí jako biologického procesu, jako pozorování vnějších či vnitřních znaků našeho *tělesného stárnutí*. Tuto zkušenost bychom podle něj měli i v případě, že bychom žádné takové tělesné stárnutí nepocítovali, i kdybychom necítili bolest, neviděli vnější znaky našeho stárnutí atd. Zkušenost „stárnutí“ (Scheler toto netělesné stárnutí dává záměrně do uvozovek), která je možná v každém okamžiku a v níž je založeno naše (na tělesném stárnutí zcela nezávislé)

intuitivní vědomí vlastní konečnosti, je specifickým „*prožitkem směřování k smrti*“ (Scheler, 1971, s. 145).

Tento prožitek tkví podle Schelera v jednoduché rovnici našeho vnímání času. V každém momentě našeho života se našemu vědomí nabízejí tři rozměry našeho života: přítomnost, minulost a budoucnost; tyto rozměry jsou nám dány v jednotlivých aktech vědomí buď jako bezprostřední *vnímání*, bezprostřední *vzpomínka*, nebo bezprostřední *očekávání*. V každém takovém momentě potom na základě srovnání těchto rozměrů – zejména toho, co jsme již prožili, a co ještě můžeme prožít – s prožitky předchozími můžeme podle Schelera pocítit naše skutečné stáří, naše směřování k smrti. Tím, že v každém dalším momentě máme možnost pozorovat, jak se nám rozsah naší minulosti neustále zvětšuje, a to právě na úkor budoucnosti, tj. když pozorujeme, že to, co jsme již prožili, je „stálým *stravováním* toho, co může být prožito“ (Scheler, 1971, s. 144), zahlížíme tím podle Schelera také skutečnost, že tento budoucí rozměr bude jednou *stráven zcela*, tzn. že „směřujeme k smrti“. Celá logika této myšlenky je založena na předpokladu určitého, předem daného *celkového rozsahu* našeho životního času, oněch možností, jejichž ubývání můžeme podle Schelera v každém momentě zahlédnout.

Tento vskutku bizarní předpoklad – myšlenku, že každý člověk a živý tvor „má svou vlastní hranici a s ní svou *přirozenou smrt*“ (Scheler, 1971, s. 146), podle níž každý svým vlastním způsobem vnímá zužování svého „*pole působnosti*“ života, jenže ještě má být prožito – musíme jednoznačně odmítnout. Pokud platí to, co jsme již na několika místech zdůrazňovali (zejména v podkap. 4.2), totiž že toto naše životní směřování, tento pocíťovaný tlak ubývajícího času k *naplnění* našeho života – zkrátka to, že něco vůbec *má být prožito* –, existuje právě *pouze skrze naše vědomí konečnosti*, pak se zcela zákonitě nemůže toto vědomí na onom prožitku neustálého „stravování“ našich životních možností zakládat. Ostatně, že je toto Schelerovo pojetí vědomí konečnosti naprosto neslučitelné s naším, je patrné už jen z toho, že Scheler tento prožitek „stárnutí“, a tím i určitou jistotu o své smrti přiznává i zvířeti.<sup>115</sup> Copak zvíře někdy směřuje? Copak má vůbec nějaké možnosti? Nic takového jako ubývání „rozsahu očekávání“ zvíře nezakouší, a to právě proto, že si není vědomo své konečnosti – život zvířete je bezdná nádoba, kterou proto nelze naplnit. Scheler nám tak tímto svým omylem, touto záměnou příčiny a následku, velmi pronikavě odhaluje důležitost vědomí konečnosti pro bytí člověka:

---

<sup>115</sup> „Pokud musíme všemu živému vůbec přiznat nějakou formu vědomí [...], potud mu musíme přiznat také nějaký druh intuitivní jistoty smrti“ (Scheler, 1971, s. 153).

vědomí naší nevyhnutelné smrti zcela proměňuje strukturu vnímání našeho bytí (času), rozděluje ji na tři různé rozměry (totiž minulost, přítomnost a budoucnost), přičemž tyto rozměry se vždy v součtu rovnají určitému omezenému „úhrnnému rozsahu“, jak to nazývá Scheler,<sup>116</sup> a umožňuje nám tak zakoušet čas (a náš život) jako ubývající, jako stále se zmenšující plochu. Vědomí konečnosti se tak ukazuje jako vědomí, jež určuje *horizont našich životních možností*.

Tím, že Scheler své pojetí zakládá na myšlence „přirozené smrti“ čili že vědomí nevyhnutelné smrti přičítá intuitivnímu pocitu ubývajícího času vzhledem k předem dané „optimální“ hodině smrti, dopouští se mimochodem kromě výše odhalené záměny ještě jednoho omylu. Přestože totiž Scheler ve stejném duchu jako Heidegger „obviňuje“ (moderního) člověka, „že způsobem svého života *zatlačuje* z jasné zóny svého vědomí neustále aktuální *intuitivní skutečnost*, že jsme si svou smrtí jisti, až zbývá jen pouhé *úsudkové* vědění, že zemře“ (1971, s. 135), plyne z tohoto tvrzení – na základě jeho následného výkladu, který jsme výše stručně popsali – naprosto opačný závěr, než ke kterému se dopracovává Heidegger. Scheler totiž zcela opomíjí tu skutečnost, které Heidegger ve své kritice tohoto zakrývání věnuje největší pozornost. Zatímco Heidegger ukazuje, že tím, co nepřiměřená jistota onoho neurčitého „každý jednou zemře“ (čili Schelerovo „úsudkové vědění“) zakrývá, není samotný fakt naší konečnosti, nýbrž její druhý aspekt, totiž to, že smrt může přijít kdykoli, že je to naše *neustálá*, nepředstízná a neurčitelná možnost, implikuje Schelerovo vědomí konečnosti založené na předem stanoveném (intuitivně cítěném) čase, jenž nám byl „přirozeně“ vyhrazen, nejen další zakrytí, nýbrž úplné popření tohoto aspektu naší smrtelnosti. Neboť vztahuje-li se člověk ke své konečnosti pouze takto, naprosto si nemůže být schopen připustit, že smrt je možná každým okamžikem.

#### 4.4.3 Nepřiměřenost přiměřené jistoty

Schelerovo pojetí původu lidského vědomí vlastní konečnosti tedy považuji za nedostatečné, ba za zcela mylné. Ale ani předešní autoři ve svých koncepcích nejsou o moc přesvědčivější. Mohli

---

<sup>116</sup> Avšak tento úhrnný rozsah, tento námi předpokládaný čas, který nám byl na zemi dán a z něhož jedině můžeme poměr prožitých možností k možnostem stále přicházejícím (tj. poměru minulosti k přítomnosti a budoucnosti) chápat jako poměr, není stále týž, jak se Scheler domníval, není určen žádným intuitivním (determinovaným) pocitem „přirozené smrti“, nýbrž v průběhu života se na základě vědomostí a okolností mění. Nezměnil by se snad drasticky námi vnímaný poměr prožitých možností k možnostem stále ještě otevřeným, kdybychom se dozvěděli, například od lékaře, že nám už zbývá jen rok života? Nebo by snad Scheler i přesto tvrdil, že naše vnímání tohoto poměru by zůstalo stále stejné, věrné onomu intuitivnímu pocitu podle doby „přirozené smrti“, jež nám byla předem dána a jež by se „při optimálních životních podmínkách“ naplnila (Scheler, 1971, s. 146)?

jsme vidět, že Heidegger se do problematiky zrodu naší jistoty o smrti příliš nepouští a pokládá ji spíš za apriorní vědomí přístupné původně každému člověku, zakrývané každodenním neutentickým bytím k smrti neurčitěho „ono se umírá“ a znovu odkrývané ve specifickém rozpoložení úzkosti, potažmo v tzv. *předběhu* jakožto zvláštním způsobu bytí. Podobně apriorním se nám zdálo být i pojetí jistoty smrti u Jaspersa. Po rozboru Schelerova pojetí však již můžeme ukázat, že i Jaspers se původu tohoto vědomí (ve zkušenosti) také, byť okrajově dotknul. Jaspers vycházel z podobného (a tedy mylného) přesvědčení jako Scheler, což je patrné z pasáže, jíž doplňuje myšlenku onoho *nezrušitelného vědomí příslušnosti smrti k životu*: „V životě je pro nás vše, čeho bylo dosaženo, jakoby mrtvé. Nic dovršeného nemůže žít. Pokud svým úsilím směřujeme k dovršení, pak směřujeme k hotovému, mrtvému“ (Jaspers, 2016, s. 56). Jistě není třeba znovu nijak zvlášť zdůrazňovat, v čem tkví omyl této myšlenky – že svým úsilím někam směřujeme, je možné *pouze na základě našeho vědomí konečnosti*, nikoli naopak. Co se konečně týče pokusu Landsbergova, který hledal původ našeho vědomí konečnosti v metafyzické zkušenosti smrti bližního, jistě čtenáře nepřekvapí, že ani toto pojetí nebudeme moci přijmout. Neboť podobně jako v případě Schelerově zde dochází k záměně příčiny a důsledku, jak bylo snad již dostatečně ukázáno v podkapitole 4.2 – specificky lidská zkušenost se smrtí bližního je možná teprve na základě našeho vědomí konečnosti a nemůže proto být původním zdrojem tohoto vědomí.

Všem těmto pojetím jsou společné dvě věci. Zaprvé, všichni hledají hlavní původ vědomí konečnosti v nitru člověka a s až nápadnou vehemencí odmítají ono nedostatečné empirické poznání založené na „pravděpodobnosti“. Když potom takto každý z nich (vyjma Heideggera) svým vlastním svébytným způsobem vychází *zevnitř*, dopouští se při tom každý z nich v principu zcela totožného omylu, totiž kauzální záměny ve vztahu vědomí konečnosti a specifické vnitřní zkušenosti člověka (ať je to zkušenost vnímání času, metafyziky smrti, či zkušenost směřování k dovršenosti). Jak koneckonců výstižně píše sám Heidegger: „*Autentické bytí k smrti, to znamená konečnost časovosti, je skrytý základ dějinnosti pobytu*“ (2018, s. 428 [386]).

Zadruhé, v jejich odmítavém postoji vůči původu našeho vědomí konečnosti ve vnější, empirické zkušenosti – tj. v pozorování jednotlivých případů úmrtí a vysledování konečnosti jako *pravidla, zákona* lidského (potažmo kteréhokoli) života –, si lze u každého z nich všimnout zajímavé skutečnosti, že v jejich odmítnutí se vždy skrývá zároveň jisté *přijetí*. Není to tak, že

by tuto na vnější zkušenosti založenou jistotu zmínění autoři odmítali jako zcestnou. Její platnost přijímají, avšak sama jistota je pro ně „nepřiměřená“ (Heidegger), „pouhá“ (Scheler) či „aproximativní“ (Landsberg). „Nezbytně by tu šlo jen o jakousi aproximativní ‚nutnost‘,“ píše v této souvislosti Landsberg, „a je zřejmé, že odvolání na libovolně velký počet pozorovaných případů nemůže obstát před skepticismem takového Huma“ (1990, s. 121). I kdybychom zde měli Landsbergovi dát za pravdu, musíme se ptát: Skutečně je potřeba, aby jistoty člověka obstály proti Humovu skepticismu? Byli si snad lidé před Humem svou smrtí jisti, kdežto lidé po Humovi museli tuto jistotu začít hledat ve smrti bližního?

Že smrt je ve stínu tohoto skepticismu pouze „pravděpodobná“, tak jako je podle Huma pouze „pravděpodobné“, že zítra vyjde slunce, je pro nás zcela irrelevantní. *Člověk jako člověk*, o kterého nám v této práci jde, se ve svém bytí ke světu nevztahuje jako gnoseolog. Koneckonců jsem přesvědčen, že ani sám Hume ve skutečnosti příliš nepochyboval o tom, že zítra to slunce přeci jen vyjde. Nevidím proto příliš důvod, proč bychom pouze pro tento čistě teoretický předpoklad měli empirickou jistotu odmítnout jako nedostatečný podklad pro vědomí vlastní konečnosti, ba považují její odmítnutí z tohoto důvodu za naprosto banální. Člověk si nepochybně může být zcela a neotřesitelně jist jak tím, co si odvodil jako „pouhé“, na opakování založené pravidlo, tak tím, co třeba *vůbec není pravda*. Tuto skutečnost ostatně odhaluje i sám Heidegger, když o empiricky založeném vědomí konečnosti píše: „Jistota, která patří k takovému zakrývání bytí k smrti, musí být proto nepřiměřeným ‚považováním za pravdu‘, a nikoli nejistotou ve smyslu pochybování“ (2018, s. 293 [257]). Tímto dodatkem (že nejde o *nejistotu ve smyslu pochybování*) Heidegger přiznává toto: i pokud si člověk bude jist svou konečností pouze tímto nepřiměřeným způsobem, *přesto nebude o své smrti pochybovat, nýbrž bude si jí jist*. Koneckonců, i „já *nejspíš* taky zemřu“ stačí k tomu, abychom svůj zrak alespoň částečně obrátili ke své smrti, a abychom se tak s každým dalším empirickým případem smrti<sup>117</sup> v tomto „nejspíš“ utvrzovali.

Zdá se tedy, že si všichni zmínění autoři byli vědomi toho, že si člověk skutečně je touto empirickou jistotou jist, pouze ji *nepřiměřeně považovali za nepřiměřenou*. Avšak i tato nepřiměřená jistota stačí k tomu, aby se člověk obrátil ke své smrti, aby pod tímto ostnem smrti začal svět vnímat zcela jinak (ba aby teprve tehdy začal vnímat svět vůbec, svět v celku, jak by tvrdil

---

<sup>117</sup> Zejména pak smrti blízkého, protože mně samému podobného člověka. Tím přiznávám Landsbergovi alespoň částečnou zásluhu, přestože zde samozřejmě nemám na mysli jeho metafyzickou zkušenost se smrtí *milované osoby*.



Heidegger, Patočka, Fink a další), aby pro něj dosud jen praktické věci začaly nabývat na zcela nepraktické hodnotě a aby si pak ve své nyní již představované (protože nevyhnutelné) fyzické nemožnosti vztahovat se k těmto hodnotným věcem dokázal „představit“ i své vlastní nebytí.

Tvrdíme tedy toto: empirická „nepřiměřená“ jistota je původní jistotou, skrze niž je člověku vůbec umožněno vztahovat se ke své smrti, a všechny ostatní jistoty, jež tematizovali Heidegger, Scheler a další, jsou teprve druhotné, neboť založené právě na důsledcích oné prvotní, „pravděpodobnostní“ jistoty. Pokud ovšem výhradně lidská schopnost být si vědom své konečnosti vychází z pozorované zkušenosti případů úmrtí, v čem pak spočívá ona lidská výlučnost? Copak nemá i zvíře k takové zkušenosti přístup? „Toto specificky lidské,“ píše v této souvislosti kriticky Landsberg, „by pak nespočívalo ve způsobu a v obsahu takové zkušenosti samé, ale ve způsobu, jakým člověk může svými zkušenostmi disponovat, tak aby dospěl k ustavení obecných zákonů a rozumových pravd“ (1990, s. 121–122). Potud jeho kritice nerozumím – proč by člověk nemohl specifickým způsobem disponovat svými zkušenostmi, lépe řečeno, proč by tento specifický způsob disponování nemohl být tím specificky lidským, co člověku umožňuje pochopit svou nevyhnutelnou konečnost? Důvod Landsbergova odmítavého postoje je však patrný z pasáže, která této kritické poznámce bezprostředně předchází: „Specificky lidský prvek by pak spočíval jen ve schopnosti rozumu obsáhnout soubor velkého počtu jednotlivých případů, a tak odkrýt pravidlo skutečnosti“ (Landsberg, 1990, s. 121). Mám za to, že přestože leží důvod našeho výlučně lidského vědomí konečnosti ve „způsobu disponování“ našimi zkušenostmi, a nikoli v nějaké specifickém „nadzvířecím“ druhu zkušenosti samé,<sup>118</sup> není tímto specifickým způsobem disponování *pouze* „schopnost rozumu obsáhnout soubor velkého počtu jednotlivých případů.“ Jistě je i zvíře schopné zakoušené jevy takto generalizovat (viz podkap. 3.4) a utvořit si na základě toho nějaká kauzální pravidla, byť nepochybně v menší míře než člověk.<sup>119</sup> Co potom tedy kromě této schopnosti umožňuje (a v historii umožnilo) člověku nabytí tohoto vědomí?

---

<sup>118</sup> Ne snad, že bych s Landsbergem nesouhlasil v tom, že člověka od zvířete odlišuje nejen jiný způsob *disponování se zkušeností*, ale také samotný *druh zkušenosti*. Tuto „nadzvířecí“ zkušenost však považuji, jak už bylo nescetněkrát zmíněno, za důsledek vědomí konečnosti.

<sup>119</sup> A to nikoli pouze jaksi *afektivně*, jako tomu je např. v případě psiho podmiňování. Jak poznamenává Monsó (2019): „The concept of death is something that evolves and acquires more complexity over time. It is, therefore, in principle possible for animals who have lived long enough to witness many deaths of conspecifics, to eventually reach, through inductive means, the conclusion that they themselves will also die. This seems unlikely, but not impossible“ (s. 17; k paginaci viz pozn. 86).

#### 4.4.4 Původ empirické jistoty smrti v pospolitosti

„Člověk by nějakým způsobem věděl, že ho čeká smrt, i kdyby byl jedinou živou bytostí na světě,“ píše naivně Scheler (1971, s. 138). Ale jak? Copak by měl takto osamocený člověk nějaké *životní možnosti*, jejichž horizont by se před jeho zraky postupně zmenšoval a stlačoval? Co by měl takový člověk jiného než nekonečnou přítomnost, než starost o to, aby si naplnil žaludek a ochránil se před vnějším nebezpečím? Daleko pravděpodobnější se mi zdá být opačný (údajný) výrok Voltairův: „Ze všech druhů je lidský jediným, který ví, že musí zemřít, a ví to pouze ze zkušenosti. Dítě vycované o samotě a převezené na opuštěný ostrov by o smrti nemělo o nic větší představu než kočka či rostlina“ (cit. podle Enright, 1983, s. ix).<sup>120</sup> V této myšlence není řečeno pouze to, že člověk své vědomí konečnosti čerpá nutně ze zkušenosti se smrtí, nýbrž je v ní zahrnut i další důležitý aspekt, totiž že k němu potřebuje i *další lidi* – neboť na Voltairově opuštěném ostrově by se jistě mohli vyskytovat ptáci, šelmy a ryby, a přesto by člověk svou konečnost nezahlédl. Není to totiž pouze „schopnost rozumu obsáhnou velký počet případů“, co zde hraje svou roli, ale také množství případů, jež jsou k tomuto obsáhnutí vůbec k dispozici – a tím také jistá *intersubjektivita*.

Této skutečnosti si všímá Nicholas Humphrey: „Druhý důvod [proč zvířata nemohou vědět o své smrti] je ten, že zvířata mimo člověka nikdy nebudou vystavena podobnému množství nahromaděných případů úmrtí jako člověk“ (2011, s. 99).<sup>121</sup> A když k této myšlence dodává, že „dojít k takovému závěru [tj. k vědomí vlastní konečnosti] je bez opory ve sdílené kultuře velmi nepravděpodobné“ (Humphrey, 2011, s. 99),<sup>122</sup> dotýká se tím Humphrey něčeho, co jsme naznačili již v úvodu práce (viz pozn. 20), když jsme sebevraždu označili za jev společný všem kulturám, a proto nezávislý na jejich specifických podobách, avšak zároveň nikoli nutně nezávislý na existenci kultury jako takové. Ale nedopouštíme se zde spolu s Humphreym stejného omylu jako Landsberg či Scheler? Neměla by přeci také specificky lidská kultura být spíše důsledkem našeho vědomí konečnosti než opačně? Copak není kultura zejména vytvářením trvalých artefaktů a „nesmrtelného“ duchovního dědictví, a tedy prostředkem k překonání

---

<sup>120</sup> „The human race is the only one that knows it must die, and it knows this only through its experience. A child brought up alone and transported to a desert island would have no more idea of death than a cat or a plant.“ Nepodařilo se mi dohledat původní zdroj tohoto Voltairova výroku, nicméně jako Voltairův jej kromě citovaného Enrighta (v *The Oxford Book of Death*) uvádí i Landsberg (1990, s. 120).

<sup>121</sup> „The second reason is that nonhuman animals will not have had anything like the exposure that humans have to the accumulated evidence of death.“

<sup>122</sup> „But without the support of a shared culture, this is a lesson very unlikely to be learned.“

naší konečnosti, snahou lidí a společností o posmrtné přetrvání jejich ducha alespoň v této formě? Neprotiřečí si Humphrey, když jen o pár stránek výše předesílá: „Jak uvidíme dále v knize, úzkost ze smrti se v lidském chování objevuje na mnoha rozličných rovinách a vždy byla *hnací silou rozvoje kultur a civilizací*“ (2018, s. 97; zvýraznění autora)? Přísně vzato ano – to že lidé všech rozličných kultur mají schopnost sebevraždy (a tím nutně i ji podmiňující vědomí konečnosti) a že současně všechny lidské společnosti mají určitou formu kultury, ukazuje spíše na to, že vědomí konečnosti předcházelo těmto kulturám (a že jejich vznik přímo podněcovalo), než že by všechny jednotlivé (a mnohdy tak velmi rozdílné) kultury dospěly teprve svým vlastním způsobem k tomuto vědomí. Tento Humphreyho rozpor však spíše pouze poukazuje na všeobecně známou mnohoznačnost (až zmatenost) pojmu kultury, než že by odhalovala Humphreyho naprostou myšlenkovou rozpolcenost na pouhých dvou stranách jeho textu. Co zde Humphrey myslí touto sdílenou kulturou, onou oporou, jež zvířeti chybí, nejsou knihy, náboženství, obřady, písně, není jí umění, filosofie, ba snad ani jazyk, tak jak ho vnímáme my; v jeho výrazu „sdílená kultura“ je důležitý zejména onen aspekt *sdílnosti*, je pak vcelku nepodstatné, nazveme-li tento způsob sdílnosti *kulturou*, či jakkoli jinak. Každopádně je tím myšleno pouze to, že toto sdílení, tato *praktická* „kultura“ (tj. jakékoli prakticky podmíněné pěstování, vyrábění nástrojů, předávání vědomostí atd.) umožnilo vznik vědomí konečnosti, a toto vědomí konečnosti potom zpětně *přetvořilo* tuto praktickou kulturu (jako i všechno ostatní praktické vztahování se člověka ke svému okolí) v kulturu méně praktickou, a více „kulturní“, symbolickou, zkrátka *lidskou*.

Profesor Sokol rád nazýval člověka „mistrem světa“ v rámci živočišné říše, co se „součtu“ jednotlivých schopností týče. Říkával: „Pokud jde o zrak, nemůže se člověk vyrovnat takovému jestřábovi; v čichu nepředčí psa; zdaleka není rychlejší než takový gepard – avšak když všechny možné vlastnosti zprůměrujeme, je člověk mistrem světa.“ Ale jakým by byl člověk mistrem světa, kdyby žil zcela sám? Co by zmožil ubohý Voltairův vyhnanec na opuštěném ostrově bez drápů a tesáků? V lepším případě by se brzy stal kořistí právě nějakých tesáků, v tom horším by pomalu pošel hladu. Tuto naprostou závislost člověka na pospolitosti či společenskosti, zkrátka na životě sdíleném s ostatními lidmi, tematizuje nespočet filosofů, jejichž výčet zde není potřeba předkládat. Člověk je na světě pro svou tělesnou zranitelnost zcela odkázán na své kognitivní schopnosti a na jejich *sdílení* – život ve společenství není *projevem* bytí *člověka jako člověka*, nýbrž *podmíněností* tohoto bytí. Pokusím se nyní už jen stručně ukázat, že kromě onoho

schopenhauerovského rozumu – tj. oné schopnosti pojmut velké množství jednotlivých případů úmrtí a vysledovat z nich pravidlo, již kritizuje Landsberg –, je to právě tato podmíněnost, tato specifická společenskost člověka, jež mu umožňuje „vysledovat zákon“ lidské (a tedy i jeho vlastní) konečnosti.

Již dříve jsem naznačil (viz pozn. 107), že počet případů úmrtí, s nimiž se člověk v průběhu svého života osobně setká, je alespoň do určitého věku poměrně vzácný – počet živých lidí, které denně potkáváme, je mnohonásobně vyšší než počet mrtvých, s nimiž se osobně setkáme za celý život. Na základě této zkušenosti jistě žádný živý tvor na planetě, včetně člověka, nemůže vysledovat pravidlo nutnosti smrti. A taky právě z toho důvodu je toto pravidlo přístupné pouze lidem – člověk je totiž svým (z počátku čistě prakticky založeným) pospolitým a silně sdílným způsobem života vystaven daleko většímu množství případů úmrtí, než je sám schopen za život přímo zažít. Nemáme zde na mysli přímo a pouze jazyk, specificky lidskou schopnost řeči, přestože lidská tendence a schopnost označovat různé věci, lidi a jevy nějakými znaky či jmény jistě ve vývoji vědomí konečnosti sehrála také svou roli. Člověk by však vědomí své konečnosti mohl nabýt i bez svého specifického jazyka (jakožto symbolického abstraktního systému komunikace a *přemýšlení*). Zajímavý podnět nám v této souvislosti přináší následující pasáž Françoise Dastur:

Právě v tomto totiž spočívá zcela nepopíratelný rozdíl člověka od zvířete: zatímco zvíře kolem mrtvoly příslušníka vlastního druhu nakonec vždy jednoduše přejde (i když u vyšších živočichů se podařilo pozorovat i projevy šoku a bolesti), jen člověk se od nejstarších dob snaží své mrtvé pohřbívat. Máme tak důvody k domněnce, že nástup lidskosti je vyznačen praktikováním pohřebních obřadů, nikoli užíváním nástrojů (jež lze pozorovat i v živočišné říši) ani objevem jazyka (který lze – přinejmenším pokud jde o rozvinutí určitého znakového kódu – najít u mnoha živočišných druhů). (2017, s. 23–24)

Přestože Dastur chápe pohřbívání spíše jako důsledek lidského vědomí o své smrti (a o metafyzice smrti) a spojuje ho již původně s nějakým rituálním kontextem, když tvrdí, že „účel všech pohřebních rituálů [...] spočívá ve snaze navázat se zesnulým výhradně duchovní spojení“ (2017, s. 26), máme několik důvodů domnívat se, že praxe pohřbívání zesnulých v rámci historie lidstva předcházela našemu uvědomění si vlastní konečnosti, a tím i jakýmkoli „duchovním spojením“ a celkově spirituálním praktikám a rituálům. Skutečnost, že až na výjimky (které

jsou již skutečně produktem čistě rituálního chování) se mrtvoly vždy pohřbívaly do země, lépe řečeno *pod zem*, naznačuje, že pohřbívání plnilo – tak jako spousta dalších později ritualizovaných činností – původně čistě *praktickou funkci* (jejím cílem mohlo být zejména zbavit se zápachu rozkládajícího se těla – jednak kvůli nepříjemnosti zápachu samotného, jednak kvůli nebezpečí, že by tento zápach mohl přilákat některé nebezpečné návštěvníky). Proto je namístě domnívat se, že toto praktické pohřbívání předcházelo našemu vědomí konečnosti, a že tak mohlo být jedním ze silných faktorů vzniku tohoto vědomí. Neboť kde jinde by se člověk mohl setkat s dostatečně velkým „vzorkem“ případů úmrtí, aby se v něm postupně začala rozvíjet myšlenka nějakého *pravidla*, než právě na „hřbitově“, na této louce plné mrtvých.

Jak ale bylo řečeno, nesnažíme se zde o rozluštění přesného historického původu tohoto vědomí, nýbrž o „nečasové“ pochopení principu tohoto původu. Těch konkrétních způsobů, jakými různá společenství lidí postupně začala na základě empirické, praktickou „kulturou“ zprostředkované a osobní život jedince přesahující evidence velkého množství úmrtí zahlížet tento kauzální vztah (např. jako „šedé vlasy – brzy půjde pod zem“),<sup>123</sup> mohlo být samozřejmě několik a nemusely být všude naprosto totožné. To, co se zde snažíme na příkladu akumulace případů úmrtí skrze praktický, specificky lidský zvyk pohřbívání – který je založen jednak na *potřebě* takovéto činnosti z důvodu specificky lidského pospolitého života (a zejména z takového, tj. pospolitého *bydlení*, neboť *zvíře vůbec nebydlí*), jednak na *chytrosti* člověka, dané jeho vysokými kognitivními schopnostmi, která mu umožňuje podobné komplexní praktiky *vynalézat* – ukázat, je právě důležitost této kombinace *rozumu* a *pospolitosti* pro vznik specificky lidského vědomí konečnosti, které teprve dává všem těmto praktickým (i nepraktickým čili do té doby *lhostejným*) činnostem a věcem jejich zcela novou hodnotu (resp. *hodnotu vůbec*), a tím i jejich nyní již podstatně (nikoli jen stupňovaně) specifickou lidskost.

...

---

<sup>123</sup> Ale zároveň, rovněž empiricky, se při střetnutí se smrtí mladého člena skupiny toto pravidlo rozšíří na „člověk – jednou půjde pod zem“, což je opět hlavní a *jediný zdroj* naší „pravé jistoty“ čili toho, že smrt je možná každým okamžikem – nikoli nějaká apriorní struktura, již bychom zcela nezávisle na empirické zkušenosti se smrtí mladého člověka odkrývali v úzkosti, přestože Heideggerův argument zakrývání si této pravé jistoty onou jistotou *neurčitého, ono se* (*umírá*) je sám o sobě zcela pravdivý a v kontextu celého jeho výkladu velmi plodný.

Můžeme tedy konečně shrnout, že aby si jedinec byl vědom své vlastní konečnosti, aby si byl svou smrtí *jist* – a aby se tak pod tíhou této nevyhnutelnosti obrátil k jinak nepředstavitelné a zcela nesmyslné (protože nepraktické) vlastní smrti, v důsledku čehož se mu jediné *otevívá možnost smrti jako jeho* možnost, a s tím i námi sledovaná *schopnost sebevraždy* – zdaleka k tomu nepotřebuje disponovat jistotou apodiktickou, teoreticky neotřesitelnou. Neboť pokud by se člověk měl ve svém vztahování se ke světu vždy vyrovnávat s Humovým skepticizmem, jak by si to snad představoval Landsberg, co by byl jeho život než neustálé pochybování? V takovém případě by se snad člověk musel bát i vyskočit – vždyť jakou jistotu by měl o tom, že dopadne zpátky, a nebude pokračovat někam do nebe, ne-li pouze jistotu založenou na opakování, a tedy jen jistotu „pravděpodobnostní“?<sup>124</sup>

Pokud nám tedy naopak dostačuje tato empirická jistota, snažili jsme se zjistit, jak se člověk takové jistoty dobírá, a proč kromě něj podobného *obsáhnutí dostatečného počtu smrtí* a následného vytvoření kauzálního pravidla, tohoto *zákonu smrtelnosti*, není schopen žádný jiný tvor. Jako zásadní se ukázal specificky pospolitý způsob lidského bytí – nehledě na to, zda se jedná o třicetičlennou tlupu, či milionové město, mohou mít rozličné prvky „praktické kultury“ (tj. nikoli specificky lidské učení, nikoli věda, náboženství, rituály, symbolické zvyklosti ani nic podobného, co v obecném smyslu běžně nazýváme kulturou) za následek nahromadění evidence o úmrtích několika generací daného společenství, čímž je člověku umožněno ono rozumové obsáhnutí velkého počtu kauzálních souvislostí a následné, byť třeba velmi pozvolné (a nikoli zcela šokové), zahlédnutí zákonitého vztahu mezi životem a smrtí. Jako příklad jsme uvedli pohřbívání jakožto praktické ukryvání mrtvých na jedno místo, ale je velmi pravděpodobné, že nárůst počtu mrtvých, jež je člověk schopen za svůj život „zahlédnout“, může a mohl být způsoben mnoha jinými původně praktickými činnostmi záměrně či neúmyslně evidujícími případy úmrtí. Celou předchozí rekonstitucí vzniku vědomí konečnosti jsme se přitom snažili v co největším detailu odkrýt *lidskost* tohoto vědomí, skrze nějž jediné můžeme být schopni zahlédnout naši smrt jakožto *možnost nebytí*, tzn. skrze nějž nám jediné může být dána schopnost sebevraždy. Závěry, jež z celého našeho snažení vyplývají, se nyní pokusíme shrnout v následující, poslední kapitole.

---

<sup>124</sup> V takovém případě by si vesele poskakovali snad pouze lidé po Einsteinovi, a to pouze ti, kteří jeho teorii obecné relativity alespoň v hrubých obrysech dokázali pochopit – čili jistě ne *člověk jako člověk*.

## 5

# Důsledky schopnosti sebevraždy

V rámci předběžné analýzy čtyř bezprostředních podmínek schopnosti sebevraždy (podkap. 2.3) jsme jako podmínku podstatnou, tj. zásadní a zároveň výlučně lidskou, předpokládali vědomí vlastní smrtelnosti jakožto *vědomí, že můžeme nebýt*. Následná důkladnější analýza sebevědomí a vědomí vlastní smrtelnosti tento předpoklad potvrdila, avšak zároveň odhalila některé předem nezahlednutelné souvislosti celé „pyramidy podmínek“, na jejímž vrcholu se nachází výlučně a univerzálně lidská schopnost sebevraždy. Tou nejzásadnější z nich byla podmíněnost vědomí možnosti nebýt (tj. pochopení metafyziky smrti) vědomím nevyhnutelné smrti. Následná analýza vzniku tohoto vědomí vlastní konečnosti ukázala, že tuto podstatně rozdílnou vlastnost neumožňuje člověku pouze vyšší stupeň kognitivních schopností, ale také specifický – praktickými důvody *vynucený* a kognitivní výbavou *umožněný – pospolitý způsob jeho života*. Napříč celou analýzou dvou zvolených podmínek se potom (s větší či menší výslovností) odhalovaly rozličné důsledky, jež z těchto schopností (sebevědomí a vědomí konečnosti) plynou pro bytí člověka. Pokusíme se nyní již pouze shrnout tyto důsledky, abychom na jejich základě mohli konečně naplnit hlavní záměr naší práce – tedy stanovit kromě těchto *důsledků pro člověka* také důsledky, jež ze schopnosti sebevraždy (a analýzy její konstituce) plynou pro *filosofického antropologa* a pro jeho každý další pokus o tematizaci člověka.

### 5.1 Rozumějící sebevědomí

Analýza *sebevědomí* původně ukázala, že první podmínku schopnosti sebevraždy, *vědět, že jsme*, nemůžeme považovat za čistě lidskou výsadu, a projevy mnoha živočichů skutečně naznačují, že jedinci některých druhů nejsou ve svém bytí odkázáni pouze na vědomí, že je něco *kolem nich*, k čemu se mohou vztahovat, ale že mají zároveň možnost za určitých okolností a v rozdílné

míře – která záleží mimo jiné na praktické motivaci takové vědomí mít a na komplexnosti jejich schopnosti abstrakce a epizodického vzpomínání – být si vědom také toho, že *je i on sám*. Rozdíl mezi člověkem a zvířetem, co se sebevědomí týče, jsme proto zprvu shledali jako pouhý *rozdíl ve stupni*. Člověk má díky míře svých kognitivních schopností možnost nejen epizodicky vzpomínat, nýbrž také, v nesrovnatelně větší míře než kterýkoli jiný druh, epizodicky *očekávat*, tzn. představovat si budoucí hypotetické situace a sebe sama v těchto situacích, a tím má také výrazně usnadněnou možnost představit si potenciálně i své vlastní nebytí.

Následná analýza druhé podmínky sebevraždy však kromě jiného odhalila, že vědomí konečnosti svou naléhavostí působí zpětně právě na toto vědomí sebe sama, jímž bylo samo původně podmíněno – a to nikoli pouze tak, že zvyšuje *míru* jeho sebevědomí. Protože totiž, jak jsme ukázali, lze bytí porozumět jedině v protikladu k nebytí, ba protože z temnoty tohoto nebytí přímo „šlehá blesk bytí“ (Patočka, 2007, s. 32), který nás oslňuje svou podivností<sup>125</sup> (že „je vůbec jsoucno, a ne spíše Nic“ [Heidegger, 1993, s. 67]) a *nutí nás mu porozumět*, začíná se toto dříve pouze stupněm odlišné lidské sebevědomí následkem vědomí konečnosti lišit od sebevědomí zvířecího také *co do podstaty*. Nejde už zde pouze o vědomí, že *jsme*, bytí třeba libovolně vystupňované, nýbrž utváří se zde zcela nový druh sebevědomí – nejsme si už pouze vědomi svého bytí, ale v odraze „možnosti nemožnosti naší existence“ svému bytí také rozumíme, lépe řečeno *snažíme se mu porozumět*. Když nás vědomí konečnosti staví před možnost nebytí, nezbyvá nám než se ptát: proč vlastně jsem? Jen proto může člověk *hledat smysl života*, což velmi výstižně formuluje Vojtěch Šimek ve své interpretaci Hanse Jonase: „A tak břemeno smrtelnosti tíží, ale i umožňuje hledat smysl života“ (Šimek, 2012 s. 64). V tom spočívá ona pokojnost zvířete, o níž psal Rilke, a spočívá v tom i ona záviděníhodná a nostalgická<sup>126</sup> bezstarostnost dětství – nikoli v absenci smyslu života, nýbrž v absenci potřeby takového smyslu. I sebevědomí se tak v důsledku vědomí konečnosti stává podstatně odlišnou schopností člověka, což je nepochybně důvod, proč jej i přes možnost *nějakého* vědomí o sobě, jež zvířata mají, také většina filosofů takto, tj. jakožto výlučně lidské, tematizuje.

---

<sup>125</sup> Jak píše v souvislosti s vědomím konečnosti Fink: „Takhle se vplížila i záhadně temná cizost jsoucího do dennodenní obeznámenosti našeho zacházení s věcmi“ (1996, s. 33). Či ještě lépe na jiném místě: „Jako záhada a kouzlo začal pro člověka život společně se smrtí. Smrtelník se podivuje nad ‚bytím‘, které se může obrátit v nic“ (Fink, 1969, s. 39; cit. podle Jedličková, 2020, s. 43).

<sup>126</sup> „My favourite childhood memory is not needing purpose of life“ (Bujdošová, 2020).



## 5.2 Důsledky vědomí konečnosti

„Smrt je pro člověka počátkem lidství,“ píše (v rámci interpretace Heideggera) Novák, „tím, odkud a skrze co přijímá smysl svého být-člověkem“ (2006, s. 173–174). To už je jisté. Avšak není to pouze bytí člověka (a jeho sebevědomí), potažmo bytí jako takové, co je vědomím konečnosti vytrhováno ze své původní lhostejnosti. Je to celý svět, i ty nejběžnější věci a pocity, co pro člověka začíná v blízkosti onoho „ostnu smrti“ nabývat na významu, co si od člověka začíná samo žádat nějaký smysl, nějakou hodnotu, až jsou to nakonec samy hodnoty, které člověk v životě brání jako to nejcennější. Jen proto může Scheler, když zvířeti přiznává jistou možnost volby, tvrdit, že „co zvíře dozajista *nemá*, je výběr mezi *hodnotami samými* – např. preferování užitečného jako hodnoty před příjemným jako hodnotou“ (1968, s. 65). Zvíře totiž tento výběr mít nemůže, neboť se pro něj hodnoty samotné (jako příjemné, užitečné atd.) nemohou bez vědomí konečnosti stát *hodnotami*. Jen s jistotou smrti, s jistotou toho, že toto *zatím pouze příjemné* jednou pomine, se z příjemné rozkoše může stát *vděčné štěstí*. Neboť štěstí je založeno na vděku, na rozdíl od prosté fyziologické rozkoše, a vděk je zase založen na vědomí pomíjivosti našeho bytí, a tím taky všech pocitů a hodnot, jež se s tímto bytím pojí. V tomto smyslu by se dalo dokonce zjednodušeně hovořit o tom, že člověka od zvířete odlišuje mimo jiné schopnost povznést se z *hédonismu* (jistě i zvíře zakouší mnoho rozkoší) k *eudaimonii*.

Člověku se v jeho nevyhnutelné konečnosti – v důsledku toho, že *samy hodnoty* nabývají rozličných *hodnot* – výrazně zvětšuje rozsah afektivity, tj. síla, jakou na něj věci, činy atd., zkrátka svět působí, a to se vším dobrým i špatným, co se k tomu váže. Proto jistě můžeme dát za pravdu Schopenhauerovi, když tvrdí, že člověk nad zvířetem vyniká „mocí i utrpením“ (1997, s. 45). A stejně tak, jako je lidské *utrpení* silnější než „pouhá“ *bolest* zvířete, ba snad i mnohem větším rozdílem, liší se lidská *blaženost* od „pouhé“ *zvířecí rozkoše*. Neboť člověk nečerpá svou radost pouze z konkrétní příjemnosti daného podnětu, nýbrž také ze *samotné příjemnosti jakožto hodnoty* – pokud si zvíře uvědomí pomíjivost nějaké věci či činnosti, jež mu poskytuje určitou příjemnost nebo rozkoš, jistě pro něj taková *věc* může nabýt nějakou hodnotu, ale protože příjemnost mu přináší spousta různých věcí a protože zároveň není bez vědomí konečnosti schopen zahlédnout kromě pomíjivosti jednotlivých zdrojů příjemnosti, které však vždy budou nahrazeny zdroji novými, také pomíjivost *samotné příjemnosti*, nemůže se

samotná příjemnost stát hodnotou. Člověk má naopak tu možnost zažít znásobenou rozkoš (neboli štěstí), neboť pro něj je samotná příjemnost něčím pomíjivým, a tedy hodným vděku. Jen proto může člověk plakat štěstím – dojetí není založené na ničem jiném než na kombinaci příjemnosti a vděku. Jistě můžeme často zahlédnout radostného psa, ale viděl někdy někdo psa *dojatého*? A zde také musíme hledat, společně se zrodem individualizované osoby, původ oné specificky lidské, *osobní lásky* k bližnímu, na jejímž základě se chtěl Landsberg dobrat k původu vědomí konečnosti. Ze stejného důvodu pak, konečně, mohou člověku připadat *krásné* i ty nejvšednější věci. Jak úsměvně působí představa zvířete obdivujícího obyčejný *západ slunce*. Vždyť pro zvíře neznámá západ slunce nic víc než pouhé kauzální vodítko, že brzy přijde tma. Jen člověk v něm může vidět něco *krásného*. Jen člověk dokáže hledět na hvězdy a *žasnout*, jak to krásně ilustruje George Borrow, lépe řečeno jeho přítel Jasper, v dialogu, jehož útržkem celá naše práce začíná.

Ale analýza vědomí konečnosti nám odhalila mnohem více důsledků tohoto vědomí. V rozboru metafyziky smrti vyšlo najevo, že to, čím se *nebytí* člověka nejvíce dotýká, není jen ztráta možnosti těchto radostí, je to také vědomí konce všech jeho možností, nemožnost naplnit, *dovršit svůj život*. Smrt se tak ukázala jako horizont života, jako hranice jeho možností, jež jeho životu udává směr a míru jeho vlastní realizace. Vědomí naší konečnosti nás tak nutí uchopit život do svých rukou, převzít zodpovědnost, *něco dokázat*. Zkrátka nutí nás jednat, tvořit, budovat. Již citovaná Landsbergova slova, že lidská osoba „se chce uskutečnit a zvěčnit“ (Landsberg, 1990, s. 137), však ukázala, že to není pouze snaha o naši seberealizaci, o naplnění života, čím nás smrt ponouká k jednání. Vědomí si konečnosti své psychofyzické existence, snaží se člověk alespoň o duchovní překonání tohoto osudu – chce se zvěčnit. Ať je to jedinec, nebo společenství lidí, snaží se lidé zanechat po sobě kousek svého já – ať už svými *činy*, jež tvoří jeho *pověst*, která člověka nepochybně přežije; předáváním svých hodnot a artefaktů svému pokolení, které si toto *dědictví* ponese ještě dlouho po jedincově vlastní smrti; či materiální tvorbou, ať už jde o umělecké dílo, osobní deník či čistě praktickou věc, má každý člověk (byť v různé míře) touhu něco vytvořit, něco, co zde stále bude, když on už nebude. To vše je v podstatě ona již nepraktická *kultura*, o níž byla řeč na konci předchozí kapitoly (viz podkap. 4.4.4), ono *specificky lidské* předávání vědomostí, tradic a zvyků, artefaktů, soch, knih, memoárů a tak dále.

V této souvislosti je potřeba přiznat zásluhy Hannah Arendt, jejíž pojetí trojího lidského počínání na světě se ve světle naší analýzy vědomí konečnosti ukazuje jako velmi přiléhavé.

*Práce* jakožto Heideggerovo (2018) „každodenní obstarávání“ nepochybně zajišťuje člověku *tělesné přežívání*. Další dva druhy lidského činění – *zhotovování* jakožto výroba trvalých materiálních věcí a *jednání* jakožto společenská činnost jedince – potom usilují o přežití duchovní, skrze trvajícím dílo a tradovanou pověst, jak jsme naznačili výše. Je však nutné zmínit, že přestože Arendt zcela souhlasně s námi chápala práci, zhotovování i jednání jako na smrtelnosti založené činnosti, příkládala v rámci původu *jednání* daleko větší, ba až příliš velkou váhu opačné skutečnosti lidského života, jeho *zrození*: „Nový počátek, který vstupuje do světa s každým narozením, se může ve světě uplatnit jen proto, že sám nově přichází je nadán schopností začít něco nového, tj. schopností jednat“ (Arendt, 2007, s. 17). Copak se také ostatní živočichové nerodí? Proč nejednají? Jistě, stejně tak všechna zvířata také umírají, mohla by Arendt oponovat – avšak nám zde jde o *vědomí* konečnosti, nikoli o fakt smrti jako takový. Předpokládejme tedy, že Arendt měla na mysli rovněž *vědomí* našeho narození – avšak pokud existuje něco, co si ve své každodennosti uvědomujeme ještě méně než vlastní smrtelnost, pak je to nepochybně skutečnost, že jsme se někdy narodili. Vždyť i v den našich narozenin, kdy je nám skutečnost našeho narození připomínána s tou největší nápadností, se spíše zamýšlíme nad tím, kolik nám *ještě zbývá* (onu naléhavost Schelerova *ubývání možností*), než co jsme už všechno prožili a v tom nějak i onu skutečnost, že jsme předtím *nebyli* a že jsme se teprve *narodili*. Skutečnost, že jsme na svět přišli narozením, pro nás má v našem vztahování se ke světu jen velmi malý, pokud nějaký, význam – a tak přestože s kritickým tvrzením Arendt, že „lidé se nerodí proto, aby zemřeli, nýbrž naopak proto, aby začali něco nového“ (2007, s. 320), můžeme zcela jistě souhlasit, nelze se ubránit dojmu, že samotné vědomí narození je pro lidské jednání zcela irelevantní a že by i v naprosté absenci takového vědomí, avšak s vědomím své nevyhnutelné konečnosti, člověk jednal v nemenší míře, kdežto v opačném případě by bylo jednání (v tom smyslu, jak jej chápe Arendt) pravděpodobně zcela nemyslitelné.<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup> „[...] in nature, after all, not behaving at all, inaction, is the default, rational state“ (Soper, 2018, s. 212).

### 5.3 Důsledky pro tematizaci člověka

Důsledků, jež z analýzy podmínek schopnosti sebevraždy plynou *pro člověka*, jsme již podali dostatek. Nyní již konečně můžeme – na základě toho, které podstatné aspekty lidství nám tyto důsledky a celá předchozí analýza pomohly odkrýt – uzavřít celé naše snažení shrnutím hlavních důsledků, jež z analýzy výlučně lidské schopnosti sebevraždy plynou také pro filosoficko-antropologické tematizace člověka.

Lidská výlučnost schopnosti sebevraždy se ukázala být výsledkem několika faktorů lidské přirozenosti a podmíněnosti, přičemž tím, co člověka jakožto bytost schopnou sebevraždy formuje nejsilněji, se nezdá být samotné vědomí, že se člověk může sám usmrtit – i když i to nepochybně má své důsledky pro vztahování se ke svému bytí –, nýbrž spíše již pouhé vědomí toho, že vůbec *může zemřít a že také nakonec jednou zemře*.

Takové vědomí zaprvé zcela mění charakter lidského *sebevědomí*, čímž z něj teprve dělá *sebevědomí lidské*, odlišné od (pravděpodobně existujícího) *sebevědomí zvířete*. Člověka z tohoto ohledu musíme nutně chápat – v souladu s Heideggerem – jako *bytí, jemuž o toto bytí jde* (neboť s vědomím konečnosti se bytí samotné stává pomíjivým, a tedy vzácným a hodnotným) a jež tomuto bytí nějak rozumí, či lépe řečeno, *jemuž jde o to, aby svému bytí* (a bytí obecně) *porozuměl*, aby mu udělil smysl (neboť v odraze nebytí ztrácí bytí svůj monopol samozřejmosti, a stává se tak cizím, podivným, a proto *hodným pochopení*).

Zadruhé, skutečnost, že být si vědom své smrti jakožto možnosti nebytí lze z důvodů podaných v podkapitole 4.2 teprve z pochopení nevyhnutelnosti vlastní (tělesné) smrti, a následná analýza původu lidské výlučnosti tohoto pochopení (tj. vědomí konečnosti) v podkapitole 4.4 nás přivádí k závěru, že *člověka jako člověka* je možné myslet pouze v soužití s dalšími lidmi. Člověk čerpá svou jedinečnost v rámci živočišné říše velkou měrou právě z *pospolitosti* jeho pobývání (či bydlení) na zemi a ze společného pěstování „ducha lidstva“, pokud to tak lze nazvat, který každého jedince nekonečně přesahuje a který zároveň každému z nich dává určitý podíl na této nekonečnosti, na věčnosti, o níž (jedině na základě vědomí své vlastní konečnosti) přirozeně usiluje.

Tato snaha *zvěčnit se* je potom, zatřetí, přítomna ve specificky lidské *kultuře*, v oněch pozoruhodných praktických i zcela nepraktických počinech a výtvorech člověka. Tento faktor, totiž snaha o věčnost, o zachování části sebe sama, musí dle našich závěrů ležet v jádru každého

pokusu vyložit funkci a původ kultury (kultury jakožto umění, náboženství atd.), nikoli jakési pragmatické komunikační, socializační a další funkce, jak se domnívá spousta antropologů.

Začtvrté, a to také není nic překvapivého, činí teprve konečnost z bytosti původně pouze prakticky pospolité bytost pospolitou také *morálně*, neboť teprve při vědomí pomíjivosti samotných hodnot mohou hodnoty samy být hodnoceny. Jen díky tomu může Nietzsche ve své *Genealogii morálky* tvrdit, že „*musí být teď prozkoumána hodnota těchto hodnot samých*“ (2002, s. 12).

A konečně zapáté, a tento aspekt se mi oproti předešlým zdá ve filosofických tematizacích člověka být přehlížen zdaleka nejvíc, vyvstává z této na vědomí konečnosti založené možnosti dvojí afektovanosti (tj. z této hodnotnosti hodnot) nejen možnost a nutnost morálky, ale také specificky lidská, u ostatních tvorů naprosto nemyslitelná *láska k životu* (a to nikoli jako *lpění* na něm, jako schopenhauerovské přitakávání vůli k životu), jeho *vděčnost* a spousta dalších s tím spojených – krásných i bolestivých<sup>128</sup> – afektů člověka. Ostatně, jak předpokládá Humphrey (2018) a s ještě větší přesvědčivostí Soper (2018), bez této lásky ke světu by téměř jistě jakýkoli živočišný druh *schopný sebevraždy* velmi brzy vymřel – bylo by tak zvláštní, kdyby toto vědomí konečnosti, jež sebevraždu umožňuje, nějakým způsobem nepřinášelo jejímu nositeli (tj. člověku) i nějaké výhody, které by riziko sebevražedného chování vyvážily, ne-li zcela převážily. Šlo by tak s trochou nadsázky tvrdit, že své schopnosti sebevraždy a svému tak často bolestivému vědomí konečnosti zároveň vděčíme za to, že žijeme v tak „mimořádně nádherném světě“ (Humphrey, 2018, s. 6).<sup>129</sup>

Problém tohoto posledního aspektu však netkví pouze v tom, že bývá přehlížen. Snad ještě smutnější je totiž fakt, že když už je mu přeci jen věnován nějaký prostor, bývá tematizován zcela mylně, neboť naprosto opačně, jako zde v případě Schopenhauera:

Život většiny je jen stálý boj o tuto existenci, kterou nakonec s jistotou všichni ztratí. Co však v tomto tak únavném boji umožňuje vytrvat, není ani tak láska k životu jako strach před smrtí, která nevyhnutelně stojí v pozadí a může se objevit každým okamžikem. (1997, s. 251)

---

<sup>128</sup> Avšak bolestivé bývá často považováno za krásnější než slastné. Nebylo by od věci prozkoumat, zda právě v této dvojí afektovanosti neleží další charakteristicky lidská, a pravděpodobně výlučně lidská, záliba v bolesti, ať už fyzické (masochismus), či pravděpodobněji duševní (většina umění je založena právě na tragédii, smutku – takové prozkoumání by dle mého názoru mohlo vysvětlit naši zálibu ve smutných písních, filmech a románech daleko lépe než pseudo-freudovské teorie o katarzi potlačených emocí).

<sup>129</sup> „If there's a bright side, it may be that humans have come to live – perforce – in a strikingly beautiful world.“

Pokud by člověk na světě pouze trpěl způsobem, jaký předpokládá Schopenhauer, a pokud by zároveň tento svět, a s ním částečně také ono utrpení (viz pozn. 128), nebyla by pro něj smrt snad spíše vysvobozením? Čeho by se v onom nicotném nebytí mohl bát? Strach ze smrti nevyplývá původně z nějaké představy ještě horšího života po smrti (pekla), nýbrž z oné „metafyzické opuštěnosti“, z oné nemožnosti být. Proto láska k životu musí nutně předcházet jakémukoli strachu ze smrti, pokud smrtí myslíme nebytí.<sup>130</sup>

...

Můžeme tedy shrnout, že pokud nebyla naše analýza zcela mylná, mohli bychom si z ní odnést několik postřehů pro všechny naše další snahy o tematizaci *lidství* a jeho podstaty, přirozenosti či podmíněnosti. Takové tematizace by se měly snažit s větší precizností odkrýt některé, zde pouze v obrysech naznačené aspekty lidství, jako je lidská *láska ke světu, původ krásy a vděčnosti*, rozličné formy materiální i duchovní *snahy o zvěčnění* své vlastní smrtelné osoby či pevnější teoretické založení *původu kultury* a jejích funkcí. Zejména se však ukázalo, že by každá taková tematizace měla být v jádru založena na specifické pospolitosti člověka, která teprve umožňuje, že všechny jmenované aspekty můžeme nazývat *lidskými*.

---

<sup>130</sup> Výstižně to podává v již jednou citované pasáži Jaspers, když odmítá „falešné“ myšlenky pouze zdánlivě se vyrovnávající se smrtí: „Žádná z nich však není s to odstranit hrůzu, která se nás zmocňuje při pomyslení na nebytí“ (2016, s. 49).

# Závěr

Pokud bylo cílem této práce přispět alespoň nepatrným dílem k onomu co do počtu stále rostoucímu celku filosofických tematizací, a to stanovením některých důsledků, jež pro tento celek mohou vyplynout z analýzy výhradně a současně univerzálně lidské schopnosti sebevraždy, můžeme konečně konstatovat, že jsme se svým snažením u konce. Nezbývá nám tedy než pokusit se jej shrnout do několika vět.

Pro své zkoumání jsme si vybrali schopnost sebevraždy jakožto schopnost *vylučně lidskou*, zvířeti nepřístupnou, a současně jakožto schopnost *vlastní všem lidem* (či lépe: schopnost *vlastní člověku jako člověku*). V úvodní kapitole (viz kap. 1) jsme ji potom jako takovou (tj. jako exkluzivní a univerzální) potvrdili. Od analýzy takto specifického fenoménu jsme si potom slibovali vynoření některých podstatných aspektů lidskosti – toho, *co člověka dělá člověkem*. Ptali jsme se tedy, co je na sebevraždě *to* lidské, a chtěli jsme přitom nalézt jednu či více podstatných podmínek, které člověku jako jedinému živému tvorovi umožňují sebevraždu spáchat (viz kap. 2). Jednoduchou metodou jsme se pokusili stanovit čtyři bezprostřední podmínky schopnosti sebevraždy, kterými se ukázaly být *sebevědomí* (vědět, že jsem), *vědomí vlastní smrtelnosti* (vědět, že můžu nebýt), *vůle zemřít* (chtít nebýt) a *inteligence* (být schopen přijít na způsob, jak nebýt). Předběžná analýza schopnosti sebevraždy, jejíž důkladné provedení by jistě bylo ještě potřeba vykonat, naznačila, že *lidskost* schopnosti sebevraždy spočívá největší měrou ve *vědomí vlastní smrtelnosti*. Toto vědomí je potom umožněno teprve *sebevědomím*. Naopak zbylé dvě podmínky by se pravděpodobně ukázaly jako neplodné, neboť jejich podstatná lidskost přímo závisí na vědomí smrtelnosti – jejich analýza by tak nejspíš neodhalila z lidskosti sebevraždy o nic víc než analýza samotného vědomí vlastní smrtelnosti. Proto byly k analýze zvoleny pouze první dvě podmínky.

Detailní rozbor konstituce sebevědomí ukázal (viz kap. 3), že sebevědomí jakožto určité vědomí o sobě nemusí nutně být výsadou člověka, a že se tak v tomto ohledu člověk od ostatních zvířat liší pouze stupněm tohoto sebevědomí. Následné prozkoumání vědomí vlastní smrtelnosti však odhalilo, že i sebevědomí člověka se v důsledku tohoto vědomí smrtelnosti stává

sebevědomím podstatně a výlučně *lidským*, a to jakožto sebevědomí rozumějící svému bytí, potažmo usilující o takové rozumění. V analýze samotné hlavní podmínky, *vědomí vlastní smrtelnosti* (viz kap. 4), vyšlo najevo, že aby člověk věděl, že může nebýt, nestačí mu vědět, že může být mrtvý jakožto „tělesně nefunkční“, nýbrž že je k tomu zapotřebí pohlédnout *za* tělesnost takové smrti. Na základě rozboru této *metafyziky smrti* (viz podkap. 4.2) jsme došli k paradoxnímu závěru, že k zahlédnutí možnosti smrti jakožto nebytí je nejprve potřeba pochopit nevyhnutelnost vlastní, zatím pouze tělesné smrti. Jen ve světle této nevyhnutelnosti smrti se k ní jakožto bytostně protivné a nepředstavitelné skutečnosti jedinec z původně čistě praktických důvodů obrací, a je pak na základě toho schopen zahlédnout nutnost *subjektivního nebytí*, jež se k tělesné smrti váže. Důležitost vědomí nevyhnutelnosti vlastní smrti pro schopnost sebevraždy pak ještě prohloubila podkapitola 4.3, která se snažila ukázat, že smrt jakožto *pouze možná* událost by hrůzou, již by v lidech vyvolávala, v první řadě vůbec nedovolila sebevraždu tematizovat jako univerzální fenomén.

Takto pojatá podmínka, kterou jsme z vědomí *možnosti nebýt* museli radikalizovat na vědomí nutnosti nebýt, *vědomí vlastní konečnosti*, pak byla určena jako jádro výlučně lidské schopnosti sebevraždy – čili jako to, co pro ostatní druhy představuje dosud nepřekonatelnou bariéru na pomyslné cestě k sebevraždě. Posledním úkolem celé analýzy tak bylo zjistit, proč a jak je člověku oproti zvířeti umožněno nabýt tohoto vědomí konečnosti (viz podkap. 4.4). Jako stěžejní se ukázala být kombinace vysokých kognitivních schopností a specificky lidského, biologickými danostmi podmíněného *pospolitého způsobu života*. Tato kombinace podle naší úvahy různými způsoby – přičemž jako jeden z nejnápadnějších uvádíme lidskou praxi pohřbívání mrtvých jedinců – způsobuje, že je člověk vystaven nepoměrně většímu počtu jednotlivých případů úmrtí než kterýkoli jiný druh. Tato „akumulace smrtí“ spolu s jeho rozumovou schopností umožňuje člověku zahlédnout kauzální vztah mezi životem a smrtí, čímž jej v důsledku nutí obracet se k tomuto vztahu jakožto k prakticky se jej samého dotýkajícímu pravidlu, a tedy zahlédnout smrt jakožto nebytí.

Celé naše snažení jsme se pokusili završit v kapitole 5, kde jsme chtěli na základě analýzy schopnosti sebevraždy a jejích jednotlivých konstitutivních prvků stanovit několik skromných důsledků, jež by tato analýza mohla mít pro další filosoficko-antropologické pokusy o tematizaci lidství, jeho podstaty a podmíněnosti. Napříč celou prací se postupně odhalovaly některé důležité, až zásadní důsledky, které vlastnictví vědomí konečnosti má pro bytí člověka, a které



by tak neměly být přehlíženy ani v pokusech o jeho tematizaci. Mezi nejzásadnější aspekty lidství, které by na základě naší analýzy neměly být ve filosoficko-antropologických pojednáních o člověku přehlíženy, ba měly by být přímo cíleně tematizovány, patří zejména specificky lidský způsob bytí (bydlení) v *pospolitosti* či na touze k věčnosti založená (v protikladu k pragmaticky založeným teoriím) neodmyslitelná *kulturnost* člověka. Za naprosto zásadní pak považuji hlubší filosofický zájem o problém specificky lidské *lásky k životu*, k bližnímu, ke kráse a ke světu obecně. Neboť tato láska, pro kterou se *přeci tak často umírá*, zdaleka nemůže být vysvětlena něčím tak prázdným, jako je koncept *pudu sebezáchovy* či *vůle k životu*.

# Použité zdroje a literatura:

- Allen, C., & Hauser, M. (1991). Concept attribution in nonhuman animals: Theoretical and methodological problems in ascribing complex mental processes. *Philosophy of Science*, 58(2), 221–240.
- Alvarez, A. (1971). *The savage god: A study of suicide*. London, UK: Weidenfeld & Nicholson.
- Andrews, K. (2015). *The animal mind: An introduction to the philosophy of animal cognition*. New York: Routledge.
- Arendt, H. (2007). *Vita activa neboli O činném životě* (V. Němec, překl.). Praha: Oikoymenh.
- Astington, J. W., & Baird, J. A. (Eds.). (2005). *Why language matters for theory of mind*. New York: Oxford University Press.
- Beauchamp, T. L. (1996). The problem of defining suicide. In *Ethical issues in death and dying*. 113–118. NJ: Prentice Hall.
- Brown, M. F. (1986). Power, gender, and the social meaning of Aguaruna suicide. *Man*, 21(2), 311–328.
- Bujdošová, G. [@gabs.urd] (2020, 17. února). *My favourite childhood memory is not needing purpose of life* [příspěvek na Instagramu].  
[https://www.instagram.com/p/B8rTPmTAZI-/?utm\\_source=ig\\_web\\_copy\\_link](https://www.instagram.com/p/B8rTPmTAZI-/?utm_source=ig_web_copy_link) [cit. 20. 7. 2021]
- Call, J., & Tomasello, M. (2008). Does the chimpanzee have a theory of mind? 30 years later. *Trends in cognitive sciences*, 12(5), 187–192.  
<https://doi.org/10.1016/j.tics.2008.02.010>
- Camus, A. (1995). *Mýtus o Sisyfovi* (D. Steinová, překl.). Praha: Svoboda.

- Centers for Disease Control and Prevention. (2020). *Tobacco-Related Mortality*. U.S. Department of Health & Human Services (National Center for Chronic Disease Prevention and Health Promotion).  
[https://www.cdc.gov/tobacco/data\\_statistics/fact\\_sheets/health\\_effects/tobacco\\_related\\_mortality/index.htm](https://www.cdc.gov/tobacco/data_statistics/fact_sheets/health_effects/tobacco_related_mortality/index.htm) [cit. 23. 6. 2021]
- Centers for Disease Control and Prevention. (2021). *Suicide prevention*. U.S. Department of Health & Human Services (National Center for Injury Prevention and Control).  
<https://www.cdc.gov/suicide/facts/index.html> [cit. 23. 6. 2021]
- Clayton, N. S., & Dickinson, A. (1998). Episodic-like memory during cache recovery by scrub jays. *Nature*, 395(6699), 272–274. <https://doi.org/10.1038/26216>
- Clayton, N.S., Salwiczek, L.H., & Dickinson, A. (2007). Episodic memory. *Current Biology*, 17(6), 189–191. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2007.01.011>
- Colt, G. H. (1991). *The enigma of suicide*. New York: Summit.
- Comai, S., & Gobbi, G. (2016). Translational research in suicide: Is it possible to study suicide in animal models? In P. Courtet (Ed.), *Understanding suicide: From diagnosis to personalized treatment* (177–188). Cham: Springer International Publishing.
- Conway, M. A. (2005). Memory and the self. *Journal of Memory and Language*, 53(4), 594–628. <https://doi.org/10.1016/j.jml.2005.08.005>
- Cotton, C. R., & Range, L. M. (1990). Children's death concepts: Relationship to cognitive functioning, age, experience with death, fear of death, and hopelessness. *Journal of Clinical Child Psychology*, 19(2), 123–127.  
[https://doi.org/10.1207/s15374424jccp1902\\_3](https://doi.org/10.1207/s15374424jccp1902_3)

- Dastur, F. (2017). *Smrt: esej o konečnosti* (M. Pokorný, překl.). Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum.
- Durkheim, E. (1952). *Suicide: A study in sociology* (J. Spaulding & G. Simpson, překl.). London: Routledge & Kegan.
- Fink, E. (1969). *Metaphysik und Tod*. Stuttgart: W. Kohlhemmer Verlag.
- Fink, E. (1996). *Bytí, pravda, svět: předběžné otázky k pojmu „fenomén“* (J. Čapek, překl.). Praha: Oikoymenh.
- Flemming, T. M., Thompson, R. K., & Fagot, J. (2013). Baboons, like humans, solve analogy by categorical abstraction of relations. *Animal cognition*, 16(3), 519-524.
- Gardiner, J. M. (2001). Episodic memory and auto-noetic consciousness: A first-person approach. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, 356(1413), 1351-1361.
- Glock, H. (2000). Animals, thoughts and concepts. *Synthese*, 123(1), 35–64.
- Gonçalves, A., & Biro, D. (2018). Comparative thanatology, an integrative approach: Exploring sensory/cognitive aspects of death recognition in vertebrates and invertebrates. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 373(1754). <https://doi.org/10.1098/rstb.2017.0263>
- Gordon, A. K. (1986). The tattered cloak of immortality. In C. A. Corr & J. McNeil (Eds.), *Adolescence and death* (16–31). New York, NY: Springer.
- Havránek, P. (2010, 22. ledna). Muž při odklizení sněhu spadl ze střechy a zabil se. *Český Rozhlas*. <https://ostrava.rozhlas.cz/muz-pri-odklizeni-snehu-spadl-ze-strechy-a-zabil-se-7017836> [cit. 17. 5. 2021]

- Hegel, G. W. F. (1960). *Fenomenologie ducha* (J. Patočka, překl.). Praha: Nakladatelství  
Československé akademie věd.
- Hegel, G. W. F. (1992). *Základy filosofie práva* (V. Špalek, překl.). Praha: Academia.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*.  
Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *Co je metafyzika?* (I. Chvatík, překl.). Praha: Oikoymenh.
- Heidegger, M. (2018). *Bytí a čas* (3., opr. vydání; I. Chvatík, P. Kouba, J. Němec & M.  
Petříček jr., překl.). Praha: Oikoymenh.
- Heidegger, M., (2000). *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hříbek, T. (2021). *Obrana asistované smrti: filozofické argumenty na podporu eutanazie a  
sebeusmrcení za pomoci lékaře*. Praha: Academia.
- Hume, D. (2005). *On suicide*. London: Penguin Books.
- Humphrey, N. (2018). The lure of death: suicide and human evolution. *Philosophical  
Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 373(1754).  
<https://doi.org/10.1098/rstb.2017.0269>
- Cholbi, M. (2016). Suicide. In D. Pritchard (Ed.), *Oxford Bibliographies Online* (Philosophy).  
<https://doi.org/10.1093/obo/9780195396577-0328>
- Jan ze Žatce. (1985). *Oráč z Čech* (J. Povejšil, překl.). Praha: Vyšehrad.
- Jedličková, L. (2020). *Pojem smrti v díle Eugena Finka a Jana Patočky* (Disertační práce).  
Olomouc. Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta.
- Kastenbaum, R., & Aisenberg, R. (1972). *The psychology of death*. New York: Springer  
publishing.
- King, B. J. (2013). *How animals grieve*. Chicago: University of Chicago Press.

- Kinsbourne, M. (2005). A continuum of self-consciousness that emerges in phylogeny and ontogeny. In H. Terrace and J. Metcalfe (eds.), *The missing link in cognition: Origins of self-reflective consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Klein, S. B., & Nichols, S. (2012). Memory and the sense of personal identity. *Mind*, 121(483), 677-702.
- Krupenye, C., Kano, F., Hirata, S., Call, J., & Tomasello, M. (2016). Great apes anticipate that other individuals will act according to false beliefs. *Science*, 354(6308), 110-114.  
<https://doi.org/10.1126/science.aaf8110>
- Landsberg, P. L. (1990). *Zkušenost smrti* (J. Sokol & J. Němec, překl.). Praha: Vyšehrad
- Lansdown, R., & Benjamin, G. (1985). The development of the concept of death in children aged 5–9 years. *Child: Care, Health and Development*, 11(1), 13–20.
- Lou, H. C., Luber, B., Crupain, M., Keenan, J. P., Nowak, M., Kjaer, T. W., Sackheim, H. A., & Lisanby, S. H. (2004). Parietal cortex and representation of the mental self. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 101(17), 6827-6832.  
<https://doi.org/10.1073/pnas.0400049101>
- Luper, S. (2009). *The philosophy of death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lurz, R. W. (2009). *The philosophy of animal minds*. New York: Cambridge University Press.
- Macdonald, C. J.-H. (2007). *Uncultural behavior: An anthropological investigation of suicide in the southern Philippines*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Maltsberger, J. T. (2003). Can a louse commit suicide? *Crisis*, 24(4), 175–176.
- Marcel, G. (1940). *Stav ontologického tajemství a konkrétní se k němu přiblížení* (J. Florian & F. Pastor, překl.). Stará Říše na Moravě: Marta Florianová.
- Marcel, G. (1971). *K filosofii naděje* (V. Dvořáková & M. Žilina, překl.). Praha: Vyšehrad.

- Marcel, G. (1998). *Přítomnost a nesmrtelnost* (P. Bendlová, překl.). Praha: Mladá fronta.
- Mareschal, D., Quinn, P., & Lea, S. (Eds.). (2010). *The making of human concepts*. New York: Oxford University Press.
- <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199549221.001.0001>
- Masaryk, T. G. (1998). *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty* (4. české vydání). Praha: Ústav T. G. Masaryka.
- Mishara, B. L. (2006). Cultural specificity and universality of suicide: Challenges for the international association for suicide prevention. *Crisis*, 27(1), 1–3.
- Monsó, S (2019). How to Tell If Animals Can Understand Death. *Erkenntnis*.
- <https://doi.org/10.1007/s10670-019-00187-2>
- Musholt, K. (2015). *Thinking about oneself: From nonconceptual content to the concept of a self*. London: The MIT Press.
- Nietzsche, F. (2002). *Genealogie morálky: polemika* (V. Koubová, překl.). Praha: Aurora.
- Nietzsche, F. (2010). *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním* (2. vydání; V. Koubová, překl.). Praha: Oikoymenh.
- Novák, A. (2006). *Dělník, nadčlověk, smrtelník: tři podoby lidství ve filosofické antropologii*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií.
- Panksepp, J. (1982). Toward a general psychobiological theory of emotions. *Behavioral and Brain Sciences*, 5(3), 407–422. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00012759>
- Patočka, J. (2007). *Kacířské eseje o filosofii dějin* (3., opr. vydání). Praha: Oikoymenh.
- Pinel, J., Gorzalka, B., & Ladak, F. (1981). Cadaverine and putrescine initiate the burial of dead conspecifics by rats. *Physiology & Behavior*, 27(5), 819–824.

- Preti, A. (2005). Suicide among animals: Clues from folklore that may prevent suicidal behaviour in human beings. *Psychological Reports*, 97(2), 547–558.
- Preti, A. (2007). Suicide among animals: A review of evidence. *Psychological Reports*, 101(3), 831–848.
- Raby, C. R., Alexis, D. M., Dickinson, A., & Clayton, N. S. (2007). Planning for the future by western scrub-jays. *Nature*, 445(7130), 919–921.  
<https://doi.org/10.1038/nature05575>
- Ramsden, E., & Wilson, D. (2014). The suicidal animal: Science and the nature of self-destruction. *Past & Present*, 224(1), 201–242. <http://www.jstor.org/stable/24545178>
- Rauwens, J. (1955). Le problème philosophique des attributs de Dieu et leur valeur normative pour l'action. *Revue Philosophique De Louvain*, 53, 165–196.  
<http://www.jstor.org/stable/26333742>
- Rejzek, J. (2001). *Český etymologický slovník* (1. vyd.). Voznice: Leda.
- Rilke, R. M. (1999). *Elegie z Duina* (J. Gruša & A. Bláhová, překl.). Praha: Mladá fronta.
- Růžičková, L. (2011). *Sebevražda a sebeobětování* (Magisterská diplomová práce). Praha: Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra teologické etiky.  
<http://hdl.handle.net/20.500.11956/35991>
- Řidič v pražské Uhříněvsi spáchal sebevraždu nárazem auta do stromu. (2018, 23. ledna). *Novinky.cz*. <https://www.novinky.cz/krimi/clanek/ridic-v-prazske-uhrinevsi-spachal-sebevrazdu-narazem-auta-do-stromu-40058434> [cit. 17. 5. 2021]
- Sartre, J.-P. (2006a). Transcendence ega. In *Vědomí a existence* (1. vydání; J. Čapek & M. Petříček, překl.,; 7–52). Praha: Oikoymenh.



- Sartre, J.-P. (2006b). Sebevědomí a sebepoznání. In *Vědomí a existence* (1. vydání; J. Čapek & M. Petříček, překl.,; 102–133). Praha: Oikoymenh.
- Shaffer, D., & Fisher, P. (1981). The epidemiology of suicide in children and young adolescents. *Journal of the American Academy of Child Psychiatry*, 20(3), 545–565.  
[https://doi.org/10.1016/s0002-7138\(09\)61644-7](https://doi.org/10.1016/s0002-7138(09)61644-7)
- Sheftall, A. H., Asti, L., Horowitz, L. M., Felts, A., Fontanella, C. A., Campo, J. V., & Bridge, J. A. (2016). Suicide in elementary school-aged children and early adolescents. *Pediatrics*, 138(4). <https://doi.org/10.1542/peds.2016-0436>
- Scheler, M. (1968). *Místo člověka v kosmu* (A. Jaurisová, překl.). Praha: Academia.
- Scheler, M. (1971). *Řád lásky* (J. Loužil, překl.). Praha: Vyšehrad.
- Schopenhauer, A. (1997). *Svět jako vůle a představa. Svazek první* (M. Váňa, překl.). Pelhřimov: Nová tiskárna.
- Schopenhauer, A. (2011). *Parerga a paralipomena: Malé filosofické spisy. 2. svazek* (M. Váňa, překl.). Pelhřimov: Nová tiskárna.
- Slaughter, V. (2005). Young children's understanding of death. *Australian Psychologist*, 40(3), 179–186.
- Slaughter, V. & Griffiths, M. (2007). Death understanding and fear of death in young children. *Clinical child psychology and psychiatry*, 12. 525–35.  
<https://doi.org/10.1177/1359104507080980>
- Soper, C. A. (2018). *The evolution of suicide*. Cham: Springer International Publishing.  
<https://doi.org/10.1007/978-3-319-77300-1>

Speece, M. W., & Brent, S. B. (1996). The development of children's understanding of death. In C. A. Corr & D. Corr (Eds.), *Handbook of childhood death and bereavement* (29–50). New York: Springer Publishing.

Stellino, P. (2020). *Philosophical perspectives on suicide*. Cham: Palgrave Macmillan.

Stránský, P. B. (2015, 28. března). Mladý řidič nezvládl řízení a zabil se. *Policie ČR*.

<https://www.policie.cz/clanek/mlady-ridic-nezvladl-rizeni-a-zabil-se.aspx>

[cit. 17. 5. 2021]

Student spáchal sebevraždu skokem ze šestého patra. (2009, 26. června). *Novinky.cz*

<https://www.novinky.cz/krimi/clanek/student-spachal-sebevrazdu-skokem-ze-sesteho-patra-40230019> [cit. 17. 5. 2021]

Suddendorf, T., & Busby, J. (2003). Mental time travel in animals?. *Trends in Cognitive Sciences*, 7(9), 391–396. [https://doi.org/10.1016/s1364-6613\(03\)00187-6](https://doi.org/10.1016/s1364-6613(03)00187-6)

Suddendorf, T., & Corballis, M. C. (2010). Behavioural evidence for mental time travel in nonhuman animals. *Behavioural Brain Research*, 215(2), 292–298.

<https://doi.org/10.1016/j.bbr.2009.11.044>

Suddendorf, T., Crimston, J., & Redshaw, J. (2017). Preparatory responses to socially determined, mutually exclusive possibilities in chimpanzees and children. *Biology letters*, 13(6). <https://doi.org/10.1098/rsbl.2017.0170>

Šabanov, A. (2021, 7. července). *Diskuze: Tragédie. Zemřel mladý gólmán, který na letošním MS vyčtyal Kanadu* [Komentář k článku]. Sport.cz.

<https://www.sport.cz/hokej/ostatni/diskuze/2535793-tragedie-zemrel-mlady-golman-ktery-na-letosnim-ms-vychytil-kanadu.html>. Odkaz přímo na citovaný komentář:

<https://www.seznam.cz/profil/2933ade0b178f98254d8c3ce44cb9d7ec0a77e4cad2e581269e7/prispevek/Q29tbWVudE5vZGU6NTA1MDg3Mzk=> [cit. 10. 7. 2021]

- Šimek, V. (2012). *Antropologické a teologické pozadí filosofie Hanse Jonase* (Rigorózní práce). Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, Cyrilometodějská teologická fakulta.
- Tousignant, M. (1998). Suicide in small-scale societies. *Transcultural Psychiatry*, 35(2), 291–306.
- Tulving, E. (1972). Episodic and semantic memory. In E. Tulving & W. Donaldson (Eds.), *Organization of memory* (381-403). NY: Academic Press.
- Tulving, E. (1983). *Elements of episodic memory*. New York: Oxford University Press.
- Tulving, E., & Craik, F. I. (Eds.). (2000). *The Oxford handbook of memory*. New York: Oxford University Press.
- van Hooff, A. J. (1990). *From autothanasia to suicide: Self-killing in classical antiquity*. London: Routledge.
- Vernouillet, A., Leonard, K., Katz, J. S., Magnotti, J. F., Wright, A., & Kelly, D. M. (2021). Abstract-concept learning in two species of new world corvids, pinyon jays (*Gymnorhinus cyanocephalus*) and California scrub jays (*Aphelocoma californica*). *Journal of Experimental Psychology. Animal Learning and Cognition*, Advance online publication. <https://doi.org/10.1037/xan0000283>
- Yee, E. (2019). Abstraction and concepts: when, how, where, what and why?, *Language, Cognition and Neuroscience*, 34(10), 1257-1265. <https://doi.org/10.1080/23273798.2019.1660797>

Zentall, T. R., Wasserman, E. A., Lazareva, O. F., Thompson, R. K., & Rattermann, M. J.

(2008). Concept learning in animals. *Comparative Cognition & Behavior Reviews*, 3, 13–45. <https://doi.org/10.3819/ccbr.2008.30002>

Zilboorg, G. (1936). Suicide among civilized and primitive races. *American Journal of Psychiatry*, 92, 1347–1369.