

Karlova universita v Praze
Husitská teologická fakulta

Studijní obor: Učitelství náboženství a filosofie

ETICKÁ PLAUSIBILITA SEBEVRAŽDY
Ethical Plausibility of Suicide

Diplomová práce

Vedoucí práce:

Prof. PhDr. HOGENOVÁ, Anna, CSc.

Autor

MORAVEC, Jan

Praha, 2009

Anotace

Diplomová práce „etická plausibilita sebevraždy“ se zabývá problémem sebevraždy z filosofického a etického hlediska. Nastoluje základní metodologické vymezení v pohledu na různé sebevraždy. Důležitým rozdělením je základní nastolení hierarchie lidského tázání po životě. Je ukázána primární ontologická otázka, sekundární kvalitativní otázka a terciární kvantitativní otázka. Toto vymezení mají pomoci při tázání se po ústřední otázce diplomové práce: „kdy je sebevražda morálně přípustná či dobrá.“ Diplomová práce pracuje s různými důvody a přístupy k sebevraždě a tyto různé důvody a přístupy konfrontuje jak s nabídnutou metodologií, tak s filosofickými a etickými systémy, které se tématu týkají. Tyto vybrané etické a filosofické systémy jsou převedeny do oněch tří základních otázek a následně jsou porovnávány, zda-li nám mohou vypovědět něco o etické přípustnosti dané sebevraždy. Diplomová práce ovšem nezůstává jen u osoby sebevraha a jeho činu, ale přesahuje rámec jedince a snaží se ukázat, jak teoreticky nezúčastnění lidé jsou angažováni sebevrahovým jednáním a jak se oni na jeho jednání angažují. Sjednocujícím momentem této diplomové práce je moment tolerance. Na učení Johna Locka o toleranci staví závěrečný přístup k sebevraždě, sebevrahovi a jeho blízkého i vzdáleného okolí. Diplomová práce je také nucena věnovat se problému možností a limit lidské svobody.

Annotation

Diploma thesis „the ethical plausibility of suicide“ deals with problem of suicide from philosophical and ethical spectacle. Enthrones essential metodological determination in view on different suicides. Important determination is essential enthronement of hierarchy of human questioning for life. In the thesis is showed primary ontological question, secondary qualitative question and tertiary quantitative wuestion. This determination of essential questions should help in inquiry for main thesis question: „in which cases is suicide ethically acetable or ethically good.“ Diploma thesis works with different arguments and admitances to suicide. Diploma thesis confrontates this arguments and admitances with offered metodology and with ethical norms and systems from onther philosophers. Those norms and systems are converted to essental three questions and consenquently compared, if they can predicate something about ethical acceptability suicide. Diploma thesis don't only stays on person of self-murderer. Diploma thesis tries to shows a connections between the act of suicide and relations with other people. The moment which draws together different cogitations is moment of toleration. Final admittance is build on teaching of John Locke. Diploma thesis is also forced to consider the problem of human freedom.

Klíčová slova

Sebevražda, Existencialismus, Svoboda, Tolerance, Odpovědnost, Vina

Keywords

Suicide, Existentialism, Freedom, Toleration, Responsibility, Guilt

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval/a samostatně a použil/a jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato diplomová práce byla umístěna v Ústřední knihovně UK a používána ke studijním účelům.

V Praze dne 1. srpna 2009

Jan Moravec

Věnování

Tuto práci bych chtěl in memoriam věnovat mé babičce Katarině Beránkové.

Obsah

OBSAH.....	7
1.ÚVOD.....	8
2.EXISTENCIÁLNÍ FILOSOFIE A SEBEVRAŽDA.....	16
2.1 Úvod.....	16
2.2 Jean-Paul Sartre.....	17
2.3Albert Camus.....	21
3.TYPY SEBEVRAŽD.....	24
3.1Úvod.....	24
3.2Sebevražda jako řešení životní situace.....	26
3.3Otřesení a sebevražda.....	31
3.4Pasivní sebevražda.....	34
3.5Sebeobětování.....	37
3.6Euthanasie.....	42
3.7Závěr.....	44
4. SEBEVRAŽDA A MY.....	45
4.1Úvod.....	45
4.2Poselství.....	47
4.3Vina.....	49
4.4Trest a odpuštění.....	58
5. TOLERANCE.....	63
5.1Úvod.....	63
5.2Lockova gnoseologie.....	64
5.3Dopis o toleranci.....	66
5.4Sekularizace církevní moci.....	69
5.5Tolerance a sebevražda.....	71
6. ZÁVĚR.....	73
6.1Shrnutí poznatků.....	73
6.2Závěr závěrem.....	75
7. PŘÍLOHY.....	76
7.1Použitá literatura.....	76

1. ÚVOD

Dozajista bylo již napsáno hodně prací a studií na téma sebevražda. Studie filosofické, etické, psychologické, sociologické; bylo jich již spousty. Proč tedy věnovat čas znovu sebevraždě? Stalo se, podle mě, již mnohokrát, že v různých pracích a různých studiích byla velmi dobře popsána sebevražda; ať již jako jev sociologický, etický či nějaký jiný, ale zapomnělo se již na její vazbu k životu. Že byla pojímána jen jako negace života. A to mě právě inspirovalo k napsání této práce.

Sebevražda není myslitelná bez života – samozřejmě. A tedy pokud o ní přemýšlíme, měli bychom také přemýšlet o životě. A život je obrazem etických hodnot jedince. Pojďme se tedy podívat po etických systémech, jak ony vidí sebevraždu a její návaznost na život; na její umístění v životních hodnotách.

Nechci čtenáři vnučovat můj názor na ní – jen chci ukázat, jak jí vidím já. A následně čtenáři ukázat jak jí vidí jiní filosofové a jak je hodnocena v jiných filosofických a etických systémech. Poté odbočit od sebevraždy samotné a ukázat její spjatost s naším životem; její poselství a naší povinnost toto poselství číst. Znovu nebudu čtenáři nikterak nutit jak jej číst, spíše mu hodlám předložit proč jej číst.

Je také záhodno na začátku říci, že tato práce je, jak již název napovídá, jen nástinem celého problému a tedy, že až práce následné a doplňující předloží celistvost. Každopádně zamýšlím, a snažím se čtenáři předložit práci, která by nevynechávala nic důležitého. Tedy krátím některé pasáže ve prospěch stručnosti, a vynechávám témata, která nejsou bezpodmínečně nezbytná pro naše zkoumání.

Přeji čtenáři ať je alespoň trochu obohacen řádky, které mu touto prací věnuji.

Zprvu této práce by se mělo nejspíše osvětlit co se míní pojmem „etická plausibilita sebevraždy“, abychom hned ze začátku nepadli do pasti nedorozumění, popřípadě aby každý čtenář jasně viděl, co název této práce znamená a co je tedy jeho cílem, je nutno samotnému nadpisu věnovat několik řádků. Etickou plausibilitou sebevraždy myslím jisté ospravedlnění sebevražděného aktu. A to nikoliv tím způsobem, že bych chtěl říct, že sebevražděný akt je *dobrý*. Chtěl bych spíše poukázat na to, co spousta lidí ve své dogmatickosti přehlíží. To, že sebevražda může mít mnoho důvodů a příčin a že některé z nich můžeme uznat jako morálně dobré (a jiné ne). Rozhodně nechci ukazovat jak je sebevražda přípustná a bránit tento post zuby nehty. Proto se jedná o plausibilitu; moment, kdy je nutné proti sobě postavit různé typy sebevražd; postavit proti sobě různé typy filosofických a etických systémů a dopracovat se

nějakého výsledku. A výsledek, ke kterému bych se chtěl dopracovat, je právě ona plausibilita. Tedy žádné přímé uznání sebevraždy dobrou či špatnou. Ale dovést čtenáře k myšlení o etické přípustnosti sebevraždy a nastínit mu můj pohled na tento problém: a to ten, že sebevražda nemá být a priori odsuzována jako špatná, ani vyzdvihována jako dobrá. Chci, aby se čtenář zastavil nad jednotlivými případy sebevražd a něco si z každé odnesl. Dále také ale chci, aby čtenář zvedl pohled od jednotlivých sebevražd a podíval se na ně s jakýmsi objektivním nádechem. Nehodlám systematicky vyvracet či potvrzovat morální přípustnost sebevražd, to by měl každý udělat sám za sebe, ale chtěl bych být průvodcem po jejich chápání a učení se z nich.

Dříve než se pustíme do samotného řešení problému, je, podle mě, záhodno celý problém nastínit. Zdá se být vcelku jednoduchý a pokud se urputně bráníme stanoviska, že sebevražda je morálně nepřípustná, tak je i bezvýznamný. Proto, abychom se této „bezvýznamnosti“ vyhnuli, budeme tvrzení, že sebevražda je a priori nepřípustná, vyhýbat. A aby nevznikly pochybnosti ohledně tohoto vyhnutí, tak si řekneme a odůvodníme nutnost tohoto stanoviska.

Postaví-li se nám člověk do cesty a bude nám tvrdit, že sebevražda je nepřípustná bez jakéhokoliv argumentu, je zcela zřejmé, že toto dogmatické tvrzení nemá co dočinění s meditací o tomto tématu, protože nikterak nebude pro nás plodné. Jiným případem, který se nám může postavit do cesty a tvrdit, že je sebevražda nepřípustná, je člověk, který tvrdí, že člověk je bytost stvořená a nemá tedy právo si život vzít. Ať je toto stanovisko hájeno z jakéhokoli důvodu (myšleno jakýmikoliv argumenty) je nutné ho shledat pravdivým, neboť ano, člověk je opravdu bytost stvořená a má-li někdo dojem, že v tom případě jsme vázáni na život dárcovskou povinností, je nutné mu dát za pravdu. Též je ovšem nutno mu připomenout veškeré důsledky, které z této teze plynou. A to zejména ten důsledek, že máme-li povinnost dodržovat svůj život z povinnosti vůči stvořiteli, měli bychom ho i kvalitativně přizpůsobovat oné bytosti (nemusí to nutně být Bůh, může se jednat i o rodiče, nebo kohokoliv, koho považujeme za našeho stvořitele), jež nám život dala. Proč vlastně? Protože otázkou, která stojí výše v tázání je, zda-li má cenu žít. A odpovíme-li, že má cenu žít, a to z toho důvodu, že jsme k životu povinováni; měli bychom dojít k druhé otázce a tím je kvalita tohoto povinného života. A zajisté čtenář uzná, že pokud žijeme pro někoho, tak bychom pro něj měli žít tak, jak by on považoval za nejlepší. Byl by to dozajista paradox, kdyby před námi stanul člověk, který by sebevraždu zavrhoval z důvodu, že rodiče mu dali život a přitom žil životem, který by rodiče trápil. Byl by to stejný paradox jako kdyby člověk, který nespáchá sebevraždu,

protože věří v Boha, žil svůj povinný život v hříchu. Druhý případ je velmi nepravděpodobný, ale první je běžný. Spousta lidí říká, že sebevražda je nemorální proto, že rodiče mu dali život; nebyl to právě on sám. Ale zároveň prosazují svou vůli proti vůli rodičů. Což je přinejmenším nelogické. Když základní otázku lidského života, kterou všechno končí a začíná, tedy otázku: „*má či nemá smysl žít?*“ odpovím-li kladně, musím jí podepřít nutným argumentem. A je-li tímto argumentem, právě odkaz na stvořenost, musím ihned shledat, že ve svém životě nemohu nikdy prosadit či postavit svou vůli proti svým stvořitelům, protože otázka kvality života následuje až po odpovědi na primární otázku po lidské existenci. A pokud tohoto nedostojím, tak stojím před rozcestím. A nutným výběrem odpovědi na otázku, proč nedodržuji vůli svých stvořitelů, když pro ně žiji. Nasnadě jsou různé odpovědi. Za prvé: neřídím se (důsledně) svými etickými zásadami a pak tedy vlastně mohu kdykoliv spáchat sebevraždu, protože hodnoty, které stojí přede mnou nedodržuji. Za druhé: povinnost života беру jen jako quasi-důvod, a ve své podstatě si za ním nestojím, a je jen racionálním důvodem proč obhajuji, že sebevražda je špatná. Za třetí: neuvědomuji si, že pokud věřím v povinnost života vůči stvořiteli musím být vůči němu vždy loajální, a tedy velmi nedůsledně přemýšlím o tom čím se řídím a spíše než meditacemi o hodnotách ve svém životě se řídím svým srdcem.

V předchozím odstavci jsem názorně chtěl říci, že důvody, které a priori říkají, že jsem nucen žít, tedy spíše, že nemohu dobrovolně zemřít, jsou pro nás nepodstatné. A to protože my hodláme tento problém řešit rozumem, který v tomto případě je využíván nedůsledně nebo využíván není, protože člověk mající povinnost nezabít se a tedy povinnost dodržovat kvalitu života, přikázanou od svých stvořitelů nebo od jakýchkoliv argumentů a priori, nemůže tento text vzít na vědomí, protože by meditace o něm byly jalové, protože už od začátku je povinován ve veškerém rozjímání má stanoviska nepřijmout. Tedy budeme se dále věnovat jen takovým etickým principům, které ke svým hodnotám přicházejí skrze rozum a které stojí na pilířích racionálních důvodů.

Dále se nám v této okružní jízdě po hranicích našeho zkoumání ukázalo, že akt sebevraždy je nutně spojen s vůlí a tedy i se svobodou jedince. Ukázalo se nám, že sebevražda není jakkoliv možná, pokud je ve svém duchu (či srdci) omezen poutem osobní nesvobody. Vzhledem k tomu, že v existenci *hic et nunc* je sebevražda prvotní otázkou, tak je nutné, abychom si uvědomili, že člověk může být spoután osobní nesvobodou a příkazy až v nižších stupních tázání se po své existenci, ale v tomto nejvyšším stupni musí být vždy svoboden. Sebevražda je tedy vždy spjata s absolutní svobodou v tomto rozhodování. Zemřu-li tedy pro někoho jiného, je to jen mé rozhodnutí a nikoliv jeho vůle. Může to být jeho přání a může pro

mou sebevraždu i vykonat spoustu akcí, ale vždy to budu muset být já, který si na primární otázku lidské existence odpoví. Nikdo jiný to za mě udělat nemůže.

Poté, co jsme si ujasnili, že nebudeme pracovat s žádnými teoriemi, které a priori sebevraždu považují za dobrou či špatnou, můžeme přejít k problému o sobě, který jak se ukáže, nebude zas až tak jednoduchý jak se může zprvu zdát. Základní otázka je jednoduchá: „kdy je sebevražda eticky přípustná?“ Člověk se zamyslí, může se mu v hlavě objevit odpověď, ale s ní se i dostaví komplikace. Touto komplikací je ten fakt, že sebevražda může být spáchána z více důvodů. Jako ukončení života, který podle nás nemá smysl; může se jednat o sebeobětování; může se též jednat o nepřímou sebevraždu způsobenou například kouřením; může se jednat o nerozvážnost z jakýchkoliv důvodů. S touto komplikací se nám začíná tříštit objektivita etického ospravedlnění. Jako reakci na tuto komplikaci bychom se měli začít ptát: „v jakém případě je sebevražda dobrá? Existují případy, kdy sebevražda je dobrá a kdy špatná?“ Poté co ale bude naším kritériem, které nám bude jasně ukazovat, že sebevražda z nešťastného života je dobrá, zatímco sebeobětování je špatné? A podíváme-li se hlouběji do tohoto problému, můžeme si velmi rychle uvědomit, že *to, čemu říkáme důvod žít, je zároveň skvělý důvod, proč umírat.*¹ Tedy to, co by se nám mohlo jevit jako důvod k umírání, může být i důvod k žití a my stojíme před otázkou, jaké kritérium nám řekne, zda-li v té, či oné situaci je morálnější vybrat si smrt místo života. Dále se nám do cesty staví další komplikace: „*sebevražda má mnoho příčin a obecně řečeno, ty nejzřejmější nikdy nebyly nejúčinnější.*“²

Podíváme-li se na celý problém, zjistíme, že zkoumání se značně zkomplikovalo. Jasně vidíme, že nebude možné mít jasné a všude platné kritérium na objektivní pojem sebevraždy. Stojíme zde před přezkoumáním jednotlivých sebevražd a před obhajobou³, kdy bychom je mohly označit dobrými a kdy nikoliv.

Další hranicí, s kterou jsme se již setkali v dřívějším textu, je (v tomto případě) axiom hierarchického uspořádání otázek lidské existence. Konkrétně řečeno, jedná se o základní tři

¹ CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. České Budějovice: Garamond, 2006, str. 11-12.

² CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. České Budějovice: Garamond, 2006, str. 12.

³ Pečlivý čtenář zajisté pochytil, že často označuji naše zkoumání jako „obhajobu.“ Nastínil jsem sice, že tato práce nepovažuje sebevraždu a priori za morálně dobrou či špatnou. Beru ale ovšem na vědomí všeobecný fakt, že lidé povětšinou považují sebevraždu za morálně špatnou; tedy za jednání, které by se činit nemělo. Proto na mnoha místech mluvím o „obhajobě“ ačkoli zastávám názor, že sebevraždu z objektivního hlediska morálky nemůže označit ani za dobrou ani za špatnou.

otázky. Tyto otázky jsou: 1) *Mám zemřít nebo žít?* (primární otázka) 2) *Jak a pro co (koho) budu žít?* (sekundární otázka, kterou též můžeme nazvat kvalitativní) a 3) *Jakým způsobem budu dosahovat žití?* (terciární otázka, kterou můžeme nazvat kvantitativní). Jak se později ukáže, ne každý s tímto rozdělením může souhlasit. Ale pro naši interpretaci sebevraždy budeme brát toto hierarchické rozdělení. Hned si ukážeme proč se jej budeme držet.

Dalo by se namítnout, že otázka po žití, tedy otázka primární, vyplývá až z otázky sekundární. Vždyť přeci si mohu říci, že žiji pro něco; nebo mohu říci, že chci zemřít, protože život (jeho kvalita) mě neuspokojuje. Na tomto místě nebudeme vyvracet, že tyto důvody jsou chybné, nejsou; jedná se spíše o hru úsudku, o jakousi nepoctivost srdce. Proč?

První případ je jasnější, proto začneme od něj. Vycházíme tedy z předpokladu, že otázka kvality je v hierarchické emanaci nad otázkou žití. Zajisté by to tak mohlo být a později v práci se i s touto tezí bude pracovat, ale našemu nynějšímu pohledu to zatím odporuje. Jak tedy prozatím tuto námitku vyvrátit? Ale vyvrátit jí tak, aby i později byla použitelná? Nechme tedy dotyčného u myšlenky, že kvalitativní otázka předchází otázce primární a vybídněme ho, ať v situaci, ve které je teď a nyní provede jakési uzávorkování (zejména oprostění se od času, abychom se vlastně dostali do bodu, o kterém můžeme vypovědět, že je počátkem tázání se) a odpoví nám na otázku, po smyslu jeho života. On nám podá onen argument, který prohazuje hierarchické umístění otázek. Ale řekne-li například: „*žiji proto, že život je krásný,*“ musíme ho upozornit, že pokud se odpoutá od veškeré časovosti, nemá s životem zatím žádnou zkušenost a nemůže pranic vědět o tom, že život je krásný. Stojí tu sám proti neznámu. V tomto bodě se musí rozhodnout, zda zkusí žít nebo zemře, tedy nejprve si odpoví na primární otázku.

Odpověď, kterou nám nejspíše onen člověk opáčí bude nejspíš znít takto: „ano v tomto bodě, opravdu nejdřív zvolím život (nebo smrt) a až poté (co se rozhodnu preferovat život před smrtí) budu volit kvalitu svého života a až zvolím kvalitu (tedy to, čeho chci dosáhnout, za co budu bojovat a čím budu pohrdat), sáhnu k prostředkům a věcem, které je budou naplňovat. Ano, v tomto bodě ano, ale život je jiný, tento bod se v životě nenachází.“ A v této chvíli docházíme k oné nepoctivosti srdce. Život bez vnitřního smyslu, by zajisté byl skličující a plný zoufalství a právě proto srdce urputně zastává post, že kvalita určuje otázku žití. Podívejme se tedy na celou situaci znovu. Proč si ráno uvařím kávu a přemýšlím co všechno bych měl udělat místo toho, abych si podřezal žíly, poté co zauvažuji o primární otázce? Odpověď je jednoduchá: „už jsem rozhodnut žít.“ Primární otázku si nepokládáme každý den nebo každou volnou chvíli. Primární otázku si spousta lidí do konce života nikdy ani nepoloží. Jsou smířeni s tím, že život se má žít, a jde jen o to, jak kvalitně. Ale musíme si

povšimnout, že oni už žijí. Říkají si sice, že žijí, protože je život krásný, ale ještě před tím, než dojdou tohoto stanoviska, tak musí žít a mít zkušenost s životem. Podívejme se, jak je možné nezodpovědět si primární otázku. Jako dítě je nám dán život. Ze začátku se neptáme ani po jedné otázce. Po krátké době, co si začneme uvědomovat svět, začínáme řešit terciární otázku, tedy otázku kvantity života. Chceme věci jen díky pudům, tedy chceme věci kolem nás, chceme přízeň a pozornost. Tyto věci ale nechceme vědomě, tedy kvalitu, kterou nám poskytují nevnímáme jako nutnost, tedy kvantitu uspokojování našich pudů a základních potřeb. Teprve s možností reflexe a zejména sebereflexe docházíme ke kvalitativním hodnotám: k děláni věcí, cítění citů, k cílům, ke kterým bychom chtěli dospět. A v této oblasti můžeme zůstat bez toho, aniž bychom se tázali po primární otázce. Ať máme jakékoliv cíle, které se mění, ať cítíme jakékoliv city, stále žijeme. A dokážeme žít i bez citů a cílů, jako například malé děti. A zde můžeme vidět, že i dítě, které se netáže po žádných otázkách žije, tedy už má odpověď na otázku primární. Není zodpovězena jím, ale jeho stvořitelem.⁴ A následně se stává, že jedinec přijímá tuto kladnou odpověď po životě, žije tedy život a skrze kvalitativní otázky a odpovědi života na ně, říká, že život má (nebo nemá) smysl. Tedy můžeme říci, že primární otázka, nemusí být zodpovídána jedině jejím přímým tazatelem. Ten může dostat odpověď a více už jí netematizovat.

Dalším argumentem proti výše popsanému člověku je ten, že v situaci *hic et nunc* vždy žije. To znamená, že právě teď se rozhodují mezi tím, jestli žiji pro život samotný, nebo pro mou velikou lásku, po případě pro mé šlechetné ideály. A odpověď na otázku pro kterou kvalitu žiji, mi dá odpověď na otázku první (v tomto případě jediné kladnou). Ale zapomínám na to, že tím, že již jsem v situaci *hic et nunc*, tak mám zodpovězenou primární otázku. Můžu přeci vidět, že bez nějakých cílů, bez smyslu života mohu žít. Může se mi zhroutit celý svět a přesto žiji. A právě až v utrpení nejčastěji tematizují primární otázku.

Druhou námitkou bylo, že hodlám zemřít, protože kvalita života mě neuspokojuje. Jak už začíná být dobrým zvykem i tento argument přijmu jako možný. Člověk by měl být tolerantní vůči názorům ostatních a nikoliv je bezhlavě vyvracet, ale pokoušet se nalézt v nich ponaučení. A proto později i tento argument řádněji prozkoumáme. Ale vzhledem k tomu, že zatím je pro nás nepřijatelný, pokusíme se ho vyvrátit. A tento pokus o vyvrácení můžeme říct slovy I. Kanta: *jestliže člověk „sám sebe zničí, aby unikl ze svízelné situace, pak si poslouží svou osobou, aby zachoval snesitelný stav až do konce života. Člověk však není žádnou věcí, tedy něčím, čeho by se dalo použít pouze jako prostředku, nýbrž ve všech svých jednáních*

⁴ A to je právě důvod, proč přijímám argument, že život si nemohu vzít, protože mi byl dán. Ale upozorňuji na nutnost důsledně pak toto stanovisko dodržovat.

*musí být vždy zohledněn jako účel sám o sobě.*⁵ Kant sice tímto argumentem „jen“ sekularizuje původní křesťanskou tezi, že život je nám dán od Boha, a proto si ho nemůžeme vzít, ale zároveň tímto převodem z mytické roviny do roviny racionální si velmi dobře povšimnul, že život není možno brát jako odpověď na kvantitativní otázku. Kant ukázal, že volbu života (volbu smrti si nepřipouští) máme vždy zodpovězenou (kladně) a že kvalita života nikterak nemůže ovlivňovat tuto odpověď. Dále také ukázal, že je nemorální (a s tím nelze než souhlasit) zacházet s životem jako s prostředkem, pro nás tedy jako s terciární otázkou.

Po tomto argumentu ale stojíme před rozcestím. Na jednu možnou cestu jsme si odpověděli – není eticky přípustné chápat svůj život resp. svojí smrt jako předmět terciárního tázání. Tedy prostředku jak utlumit bídnou situaci sekundárního tázání se. Názorně řečeno, nezabiji se proto, že můj život je jen plný utrpení a sebevražda mi pomůže se z tohoto utrpení dostat, tedy zvedne mou kvalitu života. Nezvedne. Protože poté, co spáchám sebevraždu, jako akt terciární úrovně s tím, že zlepším úroveň sekundární úrovně, dostanu ale i odpověď na otázku primární úrovně. Tou odpovědí je jak jinak než má smrt. A ve smrti těžko budu zlepšovat kvalitu svého života. Je tedy vidět, že pokud pojmu sebevraždu jako akt terciární úrovně, dopouštím se chyby, která má pro mě fatální důsledky a mohu vidět, že tento akt nepřináší, to co jsem od něj čekal.

Pokud by ovšem dotyčný trval na tom, že si na sekundární otázku odpovídá otázkou primární, tedy, že hodlá spáchat sebevraždu kvůli kvalitě života a přitom nehodlá zacházet s životem/smrtí v terciární úrovni jednání. Toto je právě onen argument, který se nám později v práci opět zjeví. Nyní se ale takového člověka zeptáme: „chceš zemřít, protože život je špatný (jeho kvalita je špatná)?“ Uslyšíme odpověď ano. Otázka ovšem je, jak tento člověk vlastně ví, že život je špatný? Má zatím špatné zkušenosti s ním, ale jak ví, že by byl špatný i později? Stejně jako ten, kdo nám tvrdí, že život je dobrý, tak i ten, kdo tvrdí, že život je špatný, si neuvědomuje, že tím, že žije ten dobrý či špatný život, už odpovídá na primární otázku. A dostane-li se do bodu, kdy si říká, že je na čase ukončit tento život, protože je špatný, dopouští se chyby v hierarchizaci otázek. Hlavní chybou je, že pomine-li své zkušenosti, nemá před sebou nic, co by mu říkalo, že má žít či nežít. Bez zkušenosti nemá žádné vodítko k zodpovězení této otázky (a tak zprvu necháváme nejdříve nevědomě, pak i vědomě rozhodovat o této otázce naše stvořitele nebo pudy). A pak vezmeme-li v potaz zkušenosti, které dotyčný nabyl, tak nám stejně moc platné nebudou. Proč? Dotyčný zjistil, že

⁵ KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1976, str. 92.

život je špatný. Ale kde bere jistotu, že špatný bude i nadále. Je sice velmi pravděpodobné, že se den ze dne nezlepší, ale podle subjektivní zkušenosti nemůže přece rozhodnout o objektivní kvalitě svého života, tedy nemůže posloužit sekundární otázkou jako argumentem pro otázku primární.

Zde bychom ukončili exkurs po hranicích našeho zkoumání sebevraždy. Ukázali jsme si zde, že v lidském životě existují tři základní otázky spojené s žitím lidského života. Dále bylo vymezeno, že pokud se hodláme zabývat sebevraždou, musíme připustit, že lidská bytost je do značné míry svobodná, protože jinak by sebevražda nemohla být uskutečnitelná. Díky tomu jsme museli vyloučit obraz „Boha – loutkaře“, který všemu vládne a tedy zapřičiňuje lidskou nesvobodu. Zajisté by si témata lidské svobody a chápání Boha zasloužilo více místa v našem zkoumání, ale vzhledem k rozsahové omezenosti této práce bychom akcentovali tento problém v nějaké jiné práci a postačili si pro tuto práci s výše uvedenými tvrzeními.

Poté, co jsme si ukázali ohraničení naší práce a zvířili prach nastíněním všemožných problémů, které nás očekávají, je na čase také stanovit, čím se budeme dále v práci zabývat.

Vzhledem k tomu, že sebevražda je úzce spjata s životem (bez života by sebevraždu nebylo možno uskutečnit); že jsme si ukázali, že je nutno brát v zřetel otázku lidské svobody; že si musíme připustit otázku boha; a že vše se odehrává mimo čas, tedy v čiré váženosti; zjistí čtenář, že naše zkoumání vykazuje všechny základní prvky existencialismu. A proto bychom dále v práci věnovali pozornost také Jean-Paul Sartrovi a Albertu Camusovi a jejich filosofickému postavení se k sebevraždě.

Dále bychom se měli podívat i do jiných etických systémů, a to zejména těch, které jsou blízké naší době, jak ony vidí sebevraždu. Tedy jestli je podle různých etických učení možnost spáchat sebevraždu; a následně za jakých okolností. Ovšem abychom nezůstali jen u vybraných etických systémů, podíváme se později na různé sebevraždy z jiného úhlu. Přesněji řečeno, nastíníme si témata různých sebevražd a podíváme se skrze filosofické spektrum, jak je etické systémy řeší, jak se ona řešení liší, a abychom nezůstali jen u hledání východisek v jiných systémech, pokusíme se tedy zhodnotit dané sebevraždy i z našeho stanoviska, které bylo nastíněno výše v úvodu.

Další oblastí této práce by mělo být podívání se do oblasti uskutečněné sebevraždy. Což znamená, že poté, co si řekneme kdy je eticky přípustné či nepřípustné spáchat sebevraždu, podíváme se jak ona sebevražda souvisí se svým okolím. Tedy podíváme se jak cizí sebevražda souvisí s naším životem. Co nám říká, jak a jestli máme cítit nějakou vinu či zodpovědnost. Jestli nám dotyčný chtěl svou sebevraždou něco říct.

2. EXISTENCIÁLNÍ FILOSOFIE A SEBEVRAŽDA

Úvod

Dříve než nahlédneme jak J.-P. Sartre a A. Camus vidí sebevraždu, je třeba říci ještě pár slov úvodem. Bylo již řečeno, proč se budeme zabývat právě existenciální filosofií ve vztahu k sebevraždě, ale proč zde zmíníme jen dva z představitelů této filosofie? Nebylo by zajímavé podívat se i k ostatním existenciálním filosofům? Zajisté bylo. Bohužel tato práce má být jen jakýmsi malým průvodcem po filosofických a etických aspektech sebevraždy. A pokud chceme nahlédnout na celý problém, měli bychom se vzdát spousty detailů ve prospěch částečné celistvosti. Zajisté by bylo zajímavé podívat se jak tento problém řeší Karl Jaspers, Gabriel Marcel a zejména pak Martin Heidegger. K různým rozvíjejícím tématům by nám pak mohli přispět i filosofové na pokraji existenciální filosofie. Zejména pak v otázkách lidské svobody Nikolaj Berďajev; v bytostném projevu člověka ke světu Martin Buber a v dalších etických východiscích filosofové jako José Ortega y Gasset, Hans Jonas či Lev Šestov. Ovšem bohužel pro tyto vynikající filosofy, kteří nám mají k tématu co říci, se zabývat nebudeme, protože se nám nedostává místa.

Proč ale tedy upřednostňujeme J.-P. Sartra a A. Camuse? Zejména proto, že mají co říct k celému tématu. Tedy od otázky Boha, přes otázku lidské svobody, až k otázce lidské sebevraždy. Upřednostňuji je také proto, že za svého života měli ze zde vyjmenovaných filosofů největší vliv na společnost.⁶ A tím nejdůležitějším důvodem, proč zde jsou tito pánové upřednostňováni, je ten důvod, že ač je jejich filosofie založena na existování *hic et nunc*, tedy je nutně spjata s otázkou žití a nežití (a otázkou sebevraždy), řeší tuto otázku, podle mě, buď nedostatečně, nedůsledně nebo chybně.

⁶ Uvědomuji si, že v akademické obci měli mnohem větší vliv třeba Martin Heidegger nebo Karl Jaspers, ale pokud vezmeme měřítko celé společnosti, tak musíme panům Sartrovi a Camusovi přiznat největší vliv na tehdejší společnost.

Jean-Paul Sartre

Upozorním čtenáře hned zprvu, že Sartrův přístup k sebevraždě beru jako nedostatečný a pokud bychom se chtěli důsledněji řídit jeho filosofií, tak i chybný. Vzhledem k jeho nedůslednosti bychom mohli do této kapitoly napsat jen pár řádků s resumé Sartrova stanoviska k sebevraždě, a mohli bychom jít dál, ale podívejme se na tuto problematiku důsledněji.

Heslem existencialismu se stal výrok *existence předchází esenci*, který jako první na hlas a na plno vyřkl právě až J.-P. Sartre.⁷ Co z toho ale plyne pro nás? Vidíme, že Sartre, tak jako my, tvrdí, že se člověk zrodí a pak se teprve uskutečňuje. Tedy vidíme, že nejprve je za něj zodpovězena primární otázka (je vržen bez vlastní vůle do života) a pak je už jen na něm, jak tuto vrženost přijme. Mohli bychom nabýt dojmu, že Sartre vidí hierarchické rozpoložení otázek tak jako my. Ovšem nevidí a my si ukážeme, jak je vidí. Vodítkem pro nás bude pasáž z bytí a nicoty, kde Sartre mluví o osobní zodpovědnosti za svou svobodu v obrazu války:

Situace je však moje i proto, že je obrazem mé svobodné volby mne samého, vše, co mi ukazuje, je moje, protože to vše mě reprezentuje a symbolizuje. Nejsem to snad já, kdo rozhoduje o součiniteli odporu věcí, a dokonce o jejich nepředvídatelnosti, právě tehdy, když rozhoduji o sobě samém? V životě tedy není akcidentů; určitá společenská událost, která náhle přijde a strhne mě, nepřichází z vnějšku; jsem-li povolán do války, tato válka je mou válkou, je k mému obrazu a zasluhuji si ji. Zasluhuji si ji, protože jsem se jí vždy mohl vyhnout – sebevraždou anebo dezercí: tyto krajní možnosti musíme mít pokaždé před očima, máme-li čelit určité situaci. Pokud jsem se jí nevyhnul, pak jsem jí zvolil; mohlo to být z nerozhodnosti, obavy před veřejným míněním anebo proto, že výše než odmítání války kladu jiné hodnoty (úcta k bližním, čest mé rodiny atd.). V každém případě je to však volba. A tuto volbu pak budu stále opakovat až do konce války.⁸

V tomto úryvku je nádherně vidět Sartrův přístup k sebevraždě. Sebevraždu považuje za bytostný projev lidského individua ke světu. Což v našem pojetí otázek znamená, že Sartre ruší primární otázku. Ne v tom smyslu, že by otázku po žití a nežití nijak neakcentoval, ale

⁷ Stručně a efektivně je tento výrok vyložený v Sartrově knize (přednášce) *Existencialismus je humanismus* (Praha; 2004)

⁸ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*. Praha: OIKOYMENH, 2006, str. 630-631.

ruší jí tím, že jí stahuje do otázky sekundární. Podíváme-li se opět do citace, jasně uvidíme, že Sartre se sebevraždou pracuje jako s kvalitou života. Neshazuje jí do oblasti terciární otázky, tedy že by sebevraždou chtěl zlepšit svojí kvalitu života, ale možnost smrti (vlastní rukou) považuje jako bytostné rozhodnutí a bytostnou výpověď o hodnotách (kvalitách) života a nesouhlas s hodnotami, které nastávají.

Tedy podíváme-li se na etickou možnost sebevraždy, dostáváme odpověď: kdykoliv a z jakéhokoliv důvodu, pokud tím chceme říct, že sebevražda je dobrá.⁹ Tedy pokud sebevražda reprezentuje kvalitativní špičku našich hodnot pro danou situaci. Z toho bychom mohli nabýt dojmu, že Sartre nám chce říct, ať pácháme sebevraždy jak je nám libo; není přeci žádné podmínky, která by nás omezovala. To sice není – je jen na jedinci jaké hodnoty vyznává, ale měl by si uvědomit (být zodpovědný), že tímto činem něco říká, a že celé lidstvo je jeho posluchačem.¹⁰ Co to znamená? Jaké to vlastně je omezení? Toto omezení nám neříká, kdy nepáchat sebevraždu, jen nám říká, že člověk musí sebevraždu spáchat z perfektní kongruence mezi bytostným vyznáním srdce a nejvyšší meditací rozumu, protože tím co právě činíme, říkáme světu a všem lidem, že pokud jejich kvalita života je na dané úrovni, mají spáchat sebevraždu. To znamená, že pokud mladík z nešťastné lásky skočí z mostu, říká nám tím, že pokud my máme nešťastnou lásku je záhodno se zabít. A zde se můžeme zeptat sami sebe, zda-li se s touto podmínkou a *kvalitativním* konceptem sebevraždy nedostáváme do úzkých? Máme před sebou plnou svobodu udělat si co se nám zlíbí. Musíme k tomu mít ale na vědomí, že to co uděláme je naše poselství světu, jaký by měl být. Dříve, než-li spáchám sebevraždu, musím mít před očima obraz mého poselství. Musím si kladně zodpovědět na otázku, zda-li bych přijal to, že má matka spáchá sebevraždu, pokud bude mít k ní můj důvod. Že kdykoliv z tohoto důvodu může spáchat sebevraždu můj nejlepší přítel. Opravdu chci, aby takto svět fungoval?

Můžeme udělat závěr, že sebevražda je možná kdykoliv a z jakéhokoliv důvodu. Jen musíme nést její plnou zodpovědnost. A to nejen za akt samotný, ale i za všechny jeho následky. Z toho by se dalo vyvodit, že sebevražda je dobrá jen pokud důvod, proč jí pácháme, je *veliký*. Tedy jeho poselství má zlepšit kvalitu života mnoha (ne-li všech) lidí.

Řekneme-li to ještě trochu jinak, Sartre vlastně říká, klidně páchejte sebevraždy, jen buďte opatrní proč je pácháte a vždy je páchejte jen z nejčistšího přesvědčení srdce a s největším rozmyslem myslí. Máme tedy zde první stanovisko: sebevraždu kdykoliv a

⁹ Zde je ale nutno dodat, že výrokem *sebevražda je dobrá* se míní, že je dobrá pro všechny a ne jen pro mě.

¹⁰ SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004, str. 17-18: *Svou volbou sebe sama volí (člověk) všechny lidi. Ve skutečnosti každý z našich činů, kterým uskutečňujeme člověka, jímž chceme být, vytváří současně obraz člověka takového, jaký by podle našeho soudu měl být.*

z jakéhokoliv důvodu, což pramení z toho, že člověk je svoboda a jen on je měřítkem všech etických norem.

Zde se ale na malou chvíli pozastavme a provedme malou kritiku tohoto etického konceptu. Zejména té části ve které Sartre říká, že není žádná obecná morálka.¹¹ Tvrdí, že celý etický systém je uvnitř člověka a právě člověk je dárce všech etických hodnot a principů.¹² Nechme být jaká zodpovědnost z tohoto východiska plyne a zaměřme se na tezi, že etické hodnoty a normy jsou jen v člověku, tedy vše je závislé na osobním rozhodnutí. Slovy E. Tugendhata vyslovme poznámku, která nám předznamená Sartrův omyl: *Tento faktor (faktor osobního rozhodnutí) byl např. v Sartrově existencialismu mylně absolutizován ve vlastní smysl morálního. Věřit, že na nebi existuje kniha, která obsahuje odpovědi na všechny morální nesnáze, je stejně naivní jako věřit, že pokud tato kniha neexistuje, je všechno věci libovůle.*¹³ Můžeme říci, že Sartre se chtěl vyhnout a priori morálce. Chtěl jí všechnu vložit do rukou jedince, ale je otázkou jestli tímto způsobem onu knihu na nebi jen nestáhnul na zem a neroztříštil. A tímto nastolit otázku, kdo bude ochoten tuto morálku přijmout? Na obranu Sartra ovšem řekněme, že jeho hlavním cílem filosofování bylo rozřešování ontologického tajemství v návaznosti na Heideggera. Tedy, že ač je to velmi pozoruhodné, je jeho etika až výsledkem jeho ontologického tazání se. Tato pozoruhodnost nepramení z následnosti ontologie – etika, nýbrž z toho faktu, že Sartre se zapsal do dějin zejména svou etikou. Ale je nutné mít na paměti, že ta byla až reakcí právě na ontologii. Sám Sartre praví: *Ontologie sama nedokáže formulovat morální předpisy. Zabývá se výlučně tím, co jest, a z jejich poukazů nelze vyvozovat nějaké imperativy. Dává však tušit, čím by byla etika, která by se ujímala své odpovědnosti vůči lidské realitě v situaci.*¹⁴

Na závěr zhodnotme, co nám tato stať poskytla. 1) Dostali jsme náhled na sebevraždu, a to v podobě *kvalitativního* konceptu, který zachází s sebevraždou jako právě (jen) kvalitou lidského života a říká nám, že sebevražda je po důsledném rozumovém a citovém zhodnocení kdykoliv a pro jakýkoliv důvod. 2) Ukázali jsme si, že ač samotný (etický) systém nemusí být úplně koherentní a může docházet ke konfliktům uvnitř. Je dobré ho buď přijímat a nebo alespoň tolerovat, protože i tento systém nám může mnoho dát. Mnohokrát může být důležitá cesta přemýšlení, ač nám nedá pořádný výsledek a jindy může být cesta přemýšlení špatná, ale může nám dát zajímavý výsledek. A právě z tohoto důvodu je v naší práci nutné

¹¹ SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004, str. 30: *Žádná obecná morálka vám nemůže ukázat, co je třeba udělat; svět nedává znamení.*

¹² SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004, str. 19: *(Člověk) si uvědomuje, že je nejen tím, čím si zvolil být, ale že je také zákonodárce, jenž volí současně sebe sama a celé lidstvo.*

¹³ Tugendhat, Ernst. *Přednášky o etice*. Praha: OIKOYMENH, 2004, str.256.

¹⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*. Praha: OIKOYMENH, 2006; str. 710.

dogmaticky nevyklučovat nerelevantní cesty myšlení nebo jejich výsledky, ale je nutné stavět tyto výsledky a cesty proti sobě a hledat z nich, po případě tvořit z nich, plausibilní koncept toho nejlepšího a nejzajímavějšího, co nás může obohatit.

Albert Camus

„Dobrovolně zemřít znamená, že chápeme, byť jen instinktivně, nicotnou povahu tohoto zvyku, neexistenci jakéhokoliv závažného důvodu žít, nesmyslnou povahu každodenního shonu a zbytečnost utrpení.“¹⁵

Zatímco J.-P. Sartre jen ledabyle tematizuje sebevraždu vzhledem k její provázanosti k lidskému životu; Albert Camus si uvědomuje, že právě sebevražda je základní otázkou lidského života.¹⁶ Ovšem zatímco Sartrovi vytýkám nedostatečnost filosofování na toto téma, musím Camusovi vytknout jeho *absurditu* filosofování. Ostatně čtenář, který četl Mýtus o Sisyfovi ví, že Camus v některých pasážích argumentuje, aniž by pro svá tvrzení měl jakýkoliv důkaz a na jiných místech si zase vypomáhá fiktivními postavami. Podívejme se ale nyní na myšlenky, které nám Albert Camus odkázal.

Již jsme zmínili, že sebevražda je základní otázkou. Prostředkem, který by nás měl dovést k nějakému rozřešení, je vrženost člověka ve světě. Nahlédnutí jí, zhodnocení a následná identifikace toho, co jí provází. Tedy než dojdeme k rozřešení primární otázky je nutné se podívat, jaký je náš život a hodnoty v něm. Vzhledem k heslu *existence předchází esenci* tvrdí Camus, že neexistuje, žádná a priorní morálka, že nejsou žádné vrozené hodnoty.¹⁷ Vše tedy jako u Sartra závisí na člověku. Ovšem Camus rezolutně nesouhlasí s tím, že by jedinec byl tvůrcem nějaké všeobecné lidstvo-reflektující morálky. Je názoru, že tady není nic jako morálka. Že zde nejsou žádné hodnoty, pro které by mělo cenu žít a dávaly člověku smysl života. Natož aby tyto hodnoty byly platné mimo člověka, přesněji řečeno inter-subjektivně. Není zde nic. Byly jsme do života, bez našeho souhlasu, vrženi. Vrženi do světa, který nám nijak nepomůže, nic nám neřekne; jsme naprostí cizinci. Jediné, co je zde přítomno je absurdita. Absurdita, která vládne tomuto cizímu světu. Je u našeho zrození a provází nás až k naší smrti. Co je ale tato absurdita zač? Je to jediná entita na tomto světě, které se můžeme chytout. Tedy je naší povinností zkoumat ji. A zde se dostaneme do úzkých, protože Albert Camus napsal dostatek stránek o absurditě, ale my z nich nedostaneme příliš informací, o tom, co to ta absurdita vlastně je.

¹⁵ CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. České Budějovice: Garamond, 2006, str. 13.

¹⁶ CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. České Budějovice: Garamond, 2006, str. 11: *Existuje pouze jeden opravdově závažný filosofický problém: to je sebevražda. Rozhodnout se, zda život stojí za nebo nestojí za to, abychom ho žili, znamená odpovědět základní filosofickou otázkou.*

¹⁷ CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. České Budějovice: Garamond, 2006, str. 21: *Žádnou morálku, žádné úsilí nelze a priori ospravedlnit.*

Co tedy vlastně o absurdnu můžeme s jistotou říct? Snad jen to, že je závislé na lidské existenci a je jejím vztahem k tomuto světu.¹⁸ Dále můžeme s jistotou říci, že absurdno není nějaká entita objektivní pro všechny lidi, tedy vztah člověka ke světu, ale vždy máme před sebou jen naše individuální absurdno.¹⁹ O co moudřejší jsme teď? Můžeme o absurdnu říct, že je to moment, kdy jsme s to reflektovat svět a zjišťujeme, že v něm není nic, co by nám dávalo jakékoliv hodnoty, co by nám dávalo smysl žití. Je to každá vědomě prožitá chvílka člověka v tomto světě. A proč tedy žít, když není jakéhokoliv důvodů? Když pokaždé, co budeme hledat smysl života nebo jakékoliv hodnoty, které by nám ukázaly cesty, nenalezneme nic a budeme muset uznat, že náš život je jen holou absurditou. Nejen, že podle tohoto vnímání lidské existence je sebevražda možná, ale ona je dokonce ulevující a dávající nám vysvobození z absurdity. Jenže s tímto stanoviskem se A. Camus nespokojuje a provádí s trochou nadsázky „absurdní“ obrat. Zatímco logika tohoto absurdního světa nám říká, že nejlepší, co můžeme udělat s tímto životem, je zbavit se ho, Camus se proti tomuto stanovisku staví a říká, že nemáme absurdnu podléhat, ale postavit se mu. Vzhledem k tomu, že právě my absurdno tvoříme, tak se mu nevyhneme a bitvu s ním nevyhrajeme, ale namísto toho, abychom upadli do kvietismu nebo nihilismu je třeba absurdnu revoltovat. A jak? Právě že oním zavržením sebevraždy a vyvozením důsledků z absurdna.²⁰ Což se mi zdá jako jeden z oněch nepodložených filosofických kroků. Ale neodvracejme se zbytečně od absurdna a sebevraždy ke kritice Camuse a postupujme dál. Tedy vidíme, že se na tomto místě absurdně stavíme na odpor absurditě a musíme seznat, že právě tento odpor je průsečíkem tří důsledků mé vzpoury proti absurdnu: vzpoura, svoboda a vášeň. A tyto tři důsledky nám mají ukázat cestu, která vede od uvědomění si absurdna až k smrti revoltujícího člověka. Cestu, která nikdy nekončí podlehnutím, tedy smrtí vlastní rukou.²¹

Zde bychom ukončili základní zkoumání vazby filosofie A. Camuse a sebevraždy. Jen na závěr zopakujeme stanovisko, ke kterému jsme došli: sebevražda, ač by byla tím nejlogičtějším, co v životě můžeme udělat, je naším zneuznáním života, a tedy je tím, co bychom v životě nikdy neměli udělat. Čímž se vlastně stavíme na břeh proti Jean-Paul

¹⁸ CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. České Budějovice: Garamond, 2006, str. 33: *Absurdno není zakotveno ani v člověku, ani ve světě, ale v jejich společné přítomnosti.*

¹⁹ CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. České Budějovice: Garamond, 2006, str. 34: *Absurdno není možné mimo lidský duch. A tak absurdno jako vše ostatní, končí se smrtí. Stejně tak absurdno nemůže existovat mimo tento svět.*

²⁰ CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. České Budějovice: Garamond, 2006, str. 61: *Vyvozuji tedy z absurdna tři důsledky, jimiž jsou má vzpoura, má svoboda a má vášeň. Pouhou hrou vědomí přetvářím v životní pravidlo něco, co bylo pozváním k smrti a odmítám sebevraždu.*

²¹ CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. České Budějovice: Garamond, 2006, str. 54-55: *Jde o to zemřít neusmířený a nikoliv podle vlastního přání. Sebevražda je zneuznáním.*

Sartrovi, který nám říká, že sebevražda může být spáchána kdykoliv a z jakéhokoliv důvodu, ač život stojí za to být žít.

Dříve než postoupíme dále v této práci, je ještě záhodno, podle mě se podívat, jak by vypadal člověk, který by se řídil Camusovými názory. Přeci jen to zní jako velmi rozumné stanovisko: ač může být život sebe krutější nebo sebe absurdnější je správné se tomu postavit, žít dále a něco dokázat. Mohli bychom nabýt dojmu, že je dobré vydat se tímto směrem. Otázkou ovšem je, jak si Camus představuje život.

Na tuto otázku nám více než mýtus o Sisyfovi odpoví jiné z děl Alberta Camuse.

V novele šťastná smrt je nám předkládán obraz Nietzscheho *nadčlověka*, kterého se ale Camus později vzdal. Vzdal se zejména pohrdání vším lidským, cynismu a zejména *vůle po štěstí*. Co, ale z tohoto období nazírání na ideálního člověka zůstalo je fakt, že Camus si více cenil kvantity než kvality života. Ba dokonce tak jako Sartre stáhnul primární otázku na úroveň sekundární otázky, Camus prohodil důležitost sekundární a terciární otázky.²² Pokud si toto převedeme do běžného jazyka, zjistíme, že nám tím Camus říká vcelku běžnou věc. A to, že musím žít déle, protože kvalita mého života, hodnoty a věci, pro které žiji, jsou v čase proměnlivé. A tedy více než držet se nějakých hodnot, je lepší prožít toho co nejvíce, protože to mi dá větší pocit naplnění, než ideály pro které žiji.

Odklon od nadčlověka je zaznamenán v novelách cizinec, pád a sbírce povídek exil a království. Zde Camus tematizuje absurdno a ukazuje nám, jak se dá žít s absurdnem a jak se absurdno projevuje v našem životě.

Třetím a posledním dílem Camusovi tvorby je jeho román mor. Zde jsme zasazeni do absurdní situace. Hrdinové, kteří se zde vyskytují, nejsou prototypy lidí jako v šťastné smrti nebo v cizinci. Jedná se o postavy, které ukazují obyčejné lidi se specifickými lidskými vlastnostmi a jejich boj proti absurditě. Tak jako v cizinci jsme již mohli vidět revoltu proti absurditě, tak zde můžeme vidět triádu absurdita – revolta – solidarita. Je nutný boj proti absurditě a tedy i vlastní smrti.

Tedy nakonec se zeptám čtenáře, který sympatizuje s Camusovým stanoviskem na sebevraždu, jestli je ochoten přijmout i jeho život. Život bez trvalých hodnot a jistot. Absurdní život, ve kterém vlastně nemůže téměř nic dokázat. Život, který je veden jen pro naší pýchu.

²² CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. České Budějovice: Garamond, 2006, str. 58: *musím říci, že důležité není žít lépe, ale žít déle.*

3. TYPY SEBEVRAŽD

Úvod

Nejspíše by čtenář očekával, že poté, co jsem ukázal jak je možné brát sebevraždu a jaké existují životní náhledy na ní, a dovolil si podrobit názory velkých filosofů kritice, ukážu, jaký je, podle mě, správný náhled. Nic takového, ale na tomto místě dělat nebudu. Čtenář si na mé stanovisko bude muset počkat dále do práce. Nyní bych se totiž chtěl věnovat rozboru sebevražd z jiného úhlu. A to z toho úhlu, že předložíme před sebe různé typy sebevražd a podíváme se, jak je hodnotí různé etické systémy. Tedy, jestli je podle různých systémů daná sebevražda eticky přípustná či nikoliv.

Ale dříve než přejdeme k různým typům sebevražd, měli bychom tematizovat ještě jednu otázku. Otázku, která systematicky laděného čtenáře jistě napadla již na začátku práce. Hodláme zkoumat etickou plausibilitu sebevraždy, ale co je vlastně ta *sebevražda*?

V této otázce budu vycházet ze studie T.G. Masaryka, který tuto otázku tematizuje již na začátku své práce o sebevraždě. A tematizuje jí takovým způsobem, že bude nejlépe odcitovat kus z díla a nesnažit se zbytečně nalézat tak přesná slova, která již stejně byla vyřčena.

Pojem sebevraždy je možno chápat v rozličném smyslu.

V širším smyslu slova rozumí se jí ten nepřirozený způsob smrti, jenž byl přivolen neúmyslným vsahováním člověka v životní proces, ať kladným, činným vlastním jednáním, nebo záporným, trpným chováním k nebezpečím života. V tomto smyslu je na př. sebevrahem ten, kdo pro nemravný nebo nemoudrý život nalezne předčasnou smrt, neboť normální by bylo, kdyby každý člověk dosáhl stařeckého věku (...) a pak teprv opustil tento svět pro slabost stáří a života.

V užším a vlastním smyslu je naproti tomu jenom sebevrahem ten, kdo učiní svému žití konec úmyslně a vědomě, kdo si smrti jako takové přeje a je si jist, že si svým jednáním nebo opomenutím smrt přivodí. Rychlost smrti není podstatnou známkou činu; neboť je též možno způsobit si smrt velmi zdlouhavým způsobem, znenáhla. Ani vlastní jednání, záporné, trpné chování k nebezpečím života může se dít rovněž v sebevražedném úmyslu: jako při každém samovolném jednání i zde záleží na úmyslu.

Mimo tyto dvě skupiny leží sebeobětování.²³

²³ MASARYK, Tomáš Garigue. *Sebevražda*. Praha: ČIN, 1930, str. 2-3.

Pojem úmyslu je zde klíčový. My si ovšem tuto definici zproblematizujeme. Začneme od konce, který nám ukáže jakým půjdeme způsobem. Masaryk si velmi bystře všimnul, že sebeobětování stojí mimo toto základní rozdělení. Běžné nahlédnutí by nám nejspíše řeklo, že by sebeobětování mělo patřit do skupiny druhé. To znamená, že sebevražda je úmyslná a vědomá. Ale Masaryk píše: *Mimo tyto dvě skupiny leží sebeobětování, ač logicky patří do první; kdežto na oněch lpi mravní soud nelibosti, platí sebeobětování naopak za nejvyšší lidskou ctnost.*²⁴ Proč ale patří do první? Vždyť úmysl zdá se být jasný – sebevrah má úmysl ukončit svůj život vědomě. Proč tedy první skupina? Nasnadě je připomenout výrok Alberta Camuse: *to, čemu říkáme důvod žít, je zároveň skvělý důvod, proč umírat.*²⁵ Neříká nám člověk, který se obětuje, že si přeje žít? Že jeho oběť je pro lepší žití? Nechám možné rozřešení na čtenáři, ale jsem toho názoru, že Masaryk si velmi dobře uvědomoval výjimečnost sebeobětování se.

Postupme ale dál k problémům Masarykovi definice. Ukázali jsme si, že hranice mezi širším smyslem (*sebezabitím*) a užším a vlastním smyslem (*sebevraždou*) nemusí být úplně jasná. Tak např. je sebevrahem ten, kdo kouří dvě krabičky cigaret denně? Tento člověk nemá sice v úmyslu spáchat sebevraždu tímto zlozvykem, ale díky tomu, že je obeznámen s tím, že je to zdraví škodlivé a má i empirickou zkušenost s tímto jevem, je či není sebevrahem? Jestliže kuřákem je člověk libující si v životě a adorující život, nedává jeho kouření smysl, protože tento člověk by si přeci chtěl život prodloužit, když je mu libý.

Spokojme se ale s rozdělením na úmysl činu, tak jak nám jej Masaryk předložil. Sám Masaryk je si vědom možnosti páchání trpné sebevraždy. A dokonce poukazuje na to, že mnoho lidí pasivní sebevraždu páchá; citují: *„Pozorujeme-li lidi v jejich denním živobytí blíže, velmi záhy spatříme, že nevědomost a špatnost, neznalost a zanedbávání praktických věd (hygieny, ethiky atd.) mají za následek velmi mnoho zabití sebe sama a stejně mnoho tajných zabití, jež také jenom proto nejsou odsuzována před žádným forem, že jsou příliš obecná. Statistika může snadno dokázat, že průměrná délka života je nejméně o jednu třetinu kratší než by měla být.“*²⁶ A proberme možnost pasivní sebevraždy jako vlastní fenomén a věnujme ji závěrečnou kapitolu.

²⁴ MASARYK, Tomáš Garigue. *Sebevražda*. Praha: ČIN, 1930, str. 3

²⁵ CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. České Budějovice: Garamond, 2006, str. 11-12

²⁶ MASARYK, Tomáš Garigue. *Sebevražda*. Praha: ČIN, 1930, str. 3

Sebevražda jako řešení životní situace

Jak jsme si již nastínili v úvodu, je sebevražda jako řešení životní situace velmi nelogickým řešením. Avšak alespoň zde nemůžeme pochybovat, zda-li se jedná o sebevraždu nebo o sebezabití. Úmysl a vědomost tohoto činu je nezpochybnitelná. Ovšem i tato situace se nám mírně roztříští. Musíme totiž rozlišovat mezi 1) sebevraždou z nešťastného života za záměrem zlepšení situace a 2) sebevraždou z nešťastného života bez očekávání dalšího cíle.

První typ je nadmíru známí a běžný. Jedná se o sebevraždy životních situací: „opustila mě má životní láska, která dávala mému životu smysl“ nebo „nejsem spokojen se svým životem, nemám dostatek prostředků pro své cíle“ apod. Tyto sebevraždy nemají podle mě logiku – ukončit svůj život, protože mi nevychází naplňování sekundárních nebo terciárních otázek. Jak si pomohu, když mi vadí má životní situace a toužím po jejím zlepšení, když si šáhnou na život? Vždyť otázky sekundární a terciární nemají nic společného s otázkou primární. Ta dává jen prostor k naplňování těchto otázek, ale nikterak je neřeší. Pro mě je tento typ sebevraždy naprostým nepochopením života a tragédií zaslepených očí.

Ovšem udělejme si slibovaný exkurs po ostatních etických systémech. V úvodu této práce jsme si řekli, že Immanuel Kant sebevraždu odsuzuje. A to zejména proto, že jí bere jen jako prostředek. Nepřipouští si, že by sebevražda mohla dosahovat „výšky“ kvalitativní otázky.

Jiný názor by ovšem měli pánové Camus²⁷ a Nietzsche. Oba dva by nám jednoznačně řekli, že je vhodné se zabít, kdy je nám líbo, a to zejména, pokud dokážeme určit, kde je náš zenit, popřípadě, kdy naše síla je nedostačující. Co se tímto myslí? Vysvětleme si to na Nietzsche. Nietzsche chtěl, aby člověk ustoupil od svého lidství směrem k nadlidství. Aby svou sílu uplatňoval každým dnem a každou chvílí byl o kus silnější. Prostředkem této síly je moc.²⁸ Veškerá solidarita má zmizet, má být holý boj o život a skrze tyto podmínky vzniknou nový silnější lidé. Tedy je nutné držet před sebou kvalitativní otázku a jít za ní, ať to stojí cokoli. A jsem-li slabý (nebo nezdařilý) mám zhynout. A pokud nezhygnu vlastní rukou, zhynu rukou někoho jiného. Mám tedy možnost alespoň prokázat svojí vnitřní sílu a zabít se. Je nutné si uvědomit, že pokud dosáhnu všech kvalitativních cílů, které jsem měl před sebou, měl bych jich užít a následně také odejít ze světa, protože já už výše nebudu stoupat. Bude

²⁷ Zde myslím, Camuse v období, kdy podléhal Nietzschevské filosofii, tedy jeho ranějším létům filosofování. Což znamená dřívější léta než dospěl do myšlenkového období charakteristickým triádou absurdita – revolta – solidarita

²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist*. Olomouc: Votobia, 2001, str. 10: *Co je dobré? - Všechno, co v člověku zvyšuje cit moci, vůli k moci, moc samu. Co je špatné? – Všechno, co pochází ze slabosti. Co je štěstí? – Cítit, že moc vzrůstá – že překonáváme překážku. Nikoli spokojenost, nýbrž více moci, nikoli mír vůbec, nýbrž válku; nikoli ctnost, nýbrž zdatnost (ctnost v renesančním stylu, virtu, ctnost bez moralinu). Slabí a nezdařilí mají zhynout: první věta naší lásky k člověku. A má se jim k tomu ještě pomáhat.*

stoupáno jen po mě výše. A to je nepříliš lákavá vyhlídka a je rozumné spáchat sebevraždu. Taktéž mám-li před sebou stále vysoké cíle, ale mé síly stačí jen na to, aby se přese mě umocňovaly ostatní, je záhodno zabít se; pokud nechci být zabit někým jiným. Camusův názor je vlastně stejný, jen Nietzsche akcentuje sekundární otázku, zatímco Camus terciární. Sebevražda z tohoto hlediska jim připadá něčím naprosto normálním, ba dokonce záhodným.

Protože jsem si vědom, že slova Friedricha Nietzscheho bodají citlivého čtenáře u srdce, pokládám za nutné se jeho přístupem k smrti ještě trochu zabývat, a to konkrétně na jeho díle *Tak pravil Zarathustra*. Nietzsche zde adoruje svobodnou smrt. Jedním důvodem je právě ono dosáhnutí zenitu vlastních sil, dokončení životního poslání²⁹ a druhým, plynoucím z prvního, je ten důvod, že po zenitu už neexistuje vyšší hodnoty, je jen cesta dolů. A tak na konci díla i sám Zarathustra umírá na vrcholu svých sil, svého díla, ve svém zenitu mocnosti.

Po ukázání pohledu Nietzscheho je podle mě nejlepší čas nastítnit jak se k sebevraždě staví Nietzscheho současník Søren Kierkegaard. A s jeho přístupem k sebevraždě poukázat na důležitost jiných aspektů sebevraždy. Kierkegaard by se dozajista nepídil po tom z jakého důvodu se člověk zabil. Zda-li to byla nešťastná láska, úzkostné opojení drogou či sebeobětování. Cíl sebevraždy je vždy stejný – smrt. Neexistuje žádná axiologie důvodů proč dobrovolně umírat: není žádný žebříček ctnostných smrtí a smrtí odsouzeníhodných. Jediné co nám určuje zda-li je sebevražda dobrá či špatná je její autentičnost. Ve svém díle *Současnost* se Kierkegaard velmi ostře a velmi ironicky vyrovnává se svou dobou. Dobou reflexivní; dobou bez zanícení. A tuto škálu začínající (dobrou) zaníceností a končící (špatnou) lhostejností reflexe je jeho měřítkem i pro sebevraždu. Kierkegaard ironicky píše: *Dnes ani sebevrah se nerozhoduje pro svůj skutek ze zoufalství, ale rozvažuje o něm tak dlouho a tak rozumně, že se až rozumností dusí, takže by se koneckonců dalo pochybovat, , je-li skutečně možno nazvat jej sebevrahem, když přece ho o život připravilo právě uvažování. Vždyť nespáchal sebevraždu s rozvahou, ale rozvahou.*³⁰

Tedy eticky hodnoceným aspektem sebevraždy nemusí nutně být její cíl. Cíl pro který dotyčný umírá. Etičnost tohoto činu může určovat sama verva, zanícenost jedince s jakou si život bere. Vlažné sebeobětování a záchránění jím mnoha životů upadá, co do výtečnosti oproti zanícenému činu zoufalého mladého muže beroucího si život, protože ho jeho velká láska opustila. Může se to zdát poněkud absurdní, ale podíváme-li se na oba činy hlouběji,

²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. Praha: Odeon, 1968, str. 75-76: *Zemři v pravý čas: tak učí Zarathustra. (...) Ukáži vám dovršující smrt, která žijícím se stává ostnem a příslibem. Kdo dovršuje své dílo, ten umírá svou smrtí, obklopen doufajícími a příslibujícími Tak se učte umírat..*

³⁰ KIERKEGAARD, Søren. *Současnost*. Praha: Mladá fronta, 1969, str. 15-16.

tedy zaměříme-li se na poselství, které nám dávají, tak zjistíme, že tento aspekt, který Kierkegaard tak adoroval je nadmíru důležitý.

Začněme od mladého muže. Opustila ho dívka, kterou vroucně miloval. Budeme-li mu chtít tento čin rozmluvit, upozorníme ho na to, že toto nemusela být ta pravá láska, že ta na něj teprve čeká. Odvěti nám, že možná ano, ale možná ne; dále řekne, že ve svém srdci cítí takovou prázdnotu, že déle už nemůže žít. Vezme si život. Jeho odkaz, jeho čin, nám nechává jasné poselství, že existuje stupnice hodnot ve které láska stojí nad životem samotným. A pokud člověk cítí, že onu hodnotu lásky v sobě (na dobro) ztratil, je záhodno spáchat sebevraždu, protože život po této ztrátě je neúnosný. Mladíkův čin nám nechává odkaz na jeho stupnici hodnot. Která světu otevřeně a na plno říká, že existují důvody proč umírat. Jeho rozhodnutí záleží jen na něm a svět, v moment rozhodování, nemá na něj vliv. Ale rozhodnutí, které mladík provede, má vliv na celý svět a je to poselství celému světu.

Naproti tomu vlažné sebeobětování se; z chladné reflexe, z pouhého kalkulu, že je lepší vyměnit svůj život za životy jiných lidí, nám říká jinou věc. Zejména to, že se zachází s lidským životem jako s věcí. Věcí, která se může vyměňovat, libovolně přetvářet k potřebám ostatních; že se dá kupovat. Kdyby daný člověk obětoval svůj život se zanicením, říkal by nám, že lidský život má absolutní cenu (v hierarchii hodnot je nejvýše). A tedy je lépe obětovat jeden život pro vícero životů. Ovšem úvaha o tom, že život je absolutní hodnotou, v sobě skrývá to, že si životu vážíme – ovšem - ale pokud si absolutně vážím svého života, jak moc se mi bude chtít páchat sebevraždu pro jiné? Ukáže se, že budu muset potlačit svojí touhu po životě a pokud chci být věren svým hodnotám, obětovat se ve prospěch druhých. Což nám ale ukazuje, že jsem se opět vrátil na rovinu chladného kalkulu, protože zanicení má transcendentní povahu.

Co jsme vlastně tímto malým ukázáním Kierkegaarda objevili? Zejména to, že sebevražda, pokud má být hodnotná, je jedno proč je páchána. Je důležitá autentičnost, ta jediná nám může něco říci. O daném činu, o hodnotách jedince a měla by nás nutit k přemýšlení na toto téma. Téma hodnot v životě i ve smrti. Měli bychom si uvědomit, že akt sebevraždy a její hodnocení by měl být na míle vzdálen všem teleologickým (etickým) posudkům.

Závěrem exkursu po cizích filosofiích bych snad znovu připomněl Sartrovo stanovisko. Sartre, jak jsem již zmiňoval v kapitole o něm, nám nebude moc nápomocen, tedy nebude nám, na rozdíl od jiných, ukazovat přesnou cestu smýšlení. Řekne nám: „jen spáchejte sebevraždu, pokud je to podle vás to nejlepší, co můžete udělat, a pokud jste toho názoru, že z tohoto důvodu, z kterého jí pácháte vy, by ji měl spáchat každý.“ Ovšem nutno podotknout,

že Sartre sice tento důvod (ostatně jako každý jiný) přijme, ale bude jen nevěřičně kroutit hlavou, za jak málo se dá život položit. A podíváme-li se na to, pro co jsou lidé schopni svůj život někdy obětovat, nabízí se otázky: 1) „Jak vysokou (nízkou) má život pro člověka cenu?“ a 2) „Nepochybila naše doba v jakési etické axiologii?“ Zajisté by bylo velmi plodné se podívat na jakých pilířích stojí dnešní etické hodnoty a v jaké jsou hierarchii. Bohužel tento exkurs po možnostech sebevraždy nám nedopřává pro takovéto zkoumání místo. Tedy, přejděme k našemu náhledu na sebevraždu páchanou jako řešení života.

Na začátku této kapitoly jsem se zmínil o tom, že můžeme tento typ sebevraždy rozdělit do dvou podtříd. U ostatních filosofů jsem jí nechával jednotnou, ale na tomto místě, pro přesnost, tuto distinkci opět připomenu a budu se jí řídit.

První podtřídou jsou spáchání sebevraždy, protože chci zlepšit svou situaci. Což je paradoxní řešení, protože tím, že si život vezmu, si život nezlepším. Mnoho lidí bude argumentovat tím, že smrt je pro ně lepší než život. Myslet si to mohou, ale ta myšlenka, kterou v sobě mají, je přinejmenším pochybná, protože přisuzují smrti (ne-žití) atributy života. A je pro mne otázkou, kde berou jistotu, že se smrti tyto hodnoty dají přidělit. Dokážu si přestavit ony hodnoty, ale podmínkou, která je nutná pro jejich uskutečnění je posmrtný život. A o něm žádnou (jistou) evidenci nemáme (nemají).³¹ Je tedy nadmíru pochybné, je-li chtění si polepšit v životní situaci dobrým důvodem k sebevraždě. Mé stanovisko je v tomto případě odmítavé – bere-li si někdo život z toho důvodu, protože si myslí, že si polepší; musím mu namítnout, že ve smrti si nepolepší, neboť smrt má jiné (má-li vůbec nějaké) hodnoty.

Druhou podtřídou je argument, že život nemá smysl. Toto je základní stanovisko Alberta Camuse před *absurdním obratem*: Život nemá smysl a je tedy logické ho neprodlužovat; vždyť je stejně jen pln utrpení. Nejdříve zde připomenu, co jsem psal již na začátku: je pochybné přisuzovat naší empirické zkušenosti absolutní hodnotu. To, že jedinec prožil 30 let plných utrpení, obraz světa kolem něj mu naznačuje, že další roky nebudou jiné, a to samé mu říká okruh jeho života v němž je přiměn, neznamená nutně, že další roky budou opravdu plné utrpení; je to jen velmi pravděpodobné, predestinace neexistuje. Stojíme-li v tomto bodě, měli bychom pochopit, proč Camus v této chvíli hledá cestu ven z této logičnosti. V lidském životě, na rozdíl od logiky, nelze empirii absolutizovat. Jinou otázkou

³¹ Zde by mi mohl někdo říci, že víra nám může dát tuto jistotu. A to nikoliv jako dar při vstupu do určité církve, ale že je to původní jistota mé čiré víry. Že tato víra je mi (skrze mě) transcendentálně dána. Zajisté. Ale je na místě zde si položit dvě nutné otázky: 1) Která víra mi bude zajišťovat, že poté, co spáchám sebevraždu se budu mít *na druhém břehu* lépe? Většina náboženství přeci sebevraždu odsuzuje. 2) Co je to vlastně za víru, která mi říká, že mám (svobodně) zemřít? Nemá mě naopak víra utvrzovat v životě a ukazovat mi, že můj život, ač je ke mně krutý, je přesto žití-hodný?

ovšem je, má-li utrpení a priorní charakter. V tom případě není utrpení jak se vyhnout a chladná logika by nám měla v tomto bodě být oporou k rozumnému odchodu. Ovšem jen jedna jediná malá chvilka štěstí, jedno zahnané utrpení by nás varovalo, že v lidském životě jsou i světlé chvíle. A budeme-li počestní, uznáme, že takovýchto chviliek je v lidském životě spousta. I v tom nejtemnějším životě se toto zazáření vyskytuje (a podle mě i dosti často). Musíme tedy uznat z naší empirie, že a priorní úděl utrpení je jen jistý druh abstraktní fikce, která nemá v životě místo. Což ovšem poukazuje na to, že samo utrpení je spojeno s bytováním člověka. A v otázkách existence by se toto utrpení mělo akcentovat jako jeden ze základních problémů. Nechme ale tento zajímavý problém na jeho místě, určitě se jej někdo ujme, a vraťme se zpět. Nyní tedy máme jasno v tom, že ani spáchání sebevraždy pro vlastní účel bez cíle zlepšit svou situaci není dostatečný (dobrý).

Je záhodno uzavřít myšlenky z předešlých stránek a ukázat to nejelementárnější, co nám přinesly. Tím nejdůležitějším poznatkem je to, že spáchat sebevraždu z empirické zkušenosti pro své dobro je pochybné. A já bych to nazval zneuznáním života. Důvody mohou být sebe-tísnivější, ale žádný důvod (žádná odpověď) z okruhu sekundární nebo terciární otázky (nebo i jejich shluk) není nikdy dostatečným důvodem, pro vzdání se života.

Otřesení a sebevražda

Nejprve bude nutno ukázat, co bude obsahem této kapitoly. Zejména co se míní oním otřesením. Při vyřknutí slova *otřesení* by se nám měl vybavit Jan Patočka, protože u něj se s tímto pojmem setkáme. Budeme si tedy pod tímto pojmem asociovat přechod od druhého k třetímu životnímu zakotvení.³² Ovšem krom označení *otřesení* si filosofie Jana Patočky nebudeme všimnout a budeme se držet autorů, na kterých problém otřesení uvidíme zřetelněji. Nejelegantněji, prozaickou formou, tento moment zachytil Jean-Paul Sartre v románu *nevolnost*. Krátce řečeno: v hlavním hrdinovi bují pocit nevolnosti; úzkosti; hnusu. Tato nevolnost má k němu transcendentní charakter. Zjevuje mu něco o jeho životě, co je mu skryté, ale zároveň to k němu bytostně patří. Je to rozpor mezi jeho současným životním modelem *mít* (žitím svého života jako funkce) a zakrytým, člověku vlastním, modelem *být* (autentickým prožíváním lidského života). Úzkostný pocit vykořeněnosti a cizosti vlastního života. Je to *pocit nesnesitelné, tupé nevolnosti ze strany člověka nuceného žít, jakoby se opravdu ztotožňoval se svými funkcemi; a tento pocit nevolnosti je dostatečným důkazem, že se tu do bezbranných myslí musel zakořenit nějaký omyl či falešný výklad, k němuž současně přispěl jednak čím dál nelidštější sociální řád, jednak stejně nelidská filosofie (která nejdříve tento řád předzobrazila a pak se do něho otiskla).*³³

Poté, co jsme si nastínili, co myslíme pojmem *otřesení*, je na čase abychom si ukázali obsah této kapitoly. V minulé podkapitole jsme se věnovali sebevraždě z ne-transcendentních důvodů. Což znamená, že nyní nahlédneme na obraz sebevraždy a možných transcendentních hodnot podněcujících k ní. Záchytným bodem by nám právě měl být onen pocit *otřesení*, protože tento moment je křížovatkou; bodem v němž začínáme vplouvat do transcendence; bodem, v němž všechny jistoty a hodnoty ztrácejí na své naléhavosti a důležitosti. Ale abychom přílišně nesklouzávali ke konkrétnímu smyslu slova *otřesení* ve filosofii Jana Patočky, ukažme si v dějinách filosofie jiné místo, které nám v jiném kontextu objasní toto slovo. Tímto místem je Platónův mýtus o jeskyni.³⁴ Místem otřesení je zde moment, kdy osvobozený jedinec zří novou pravdu a je mu vyvracena pravda stará (klam).

³² Budeme brát *otřesení* jako substantivum středního rodu, singulár. Pokud bychom uvažovali o *otřesení* jakožto substantivu maskulina v plurálu došlo by k mírnému posunu významu, který by značně mohl zmást, a proto se podívejme trochu blížeji na to, co nechci aby bylo zaměněno. Nás zajímá onen akt otřesení – tedy člověka, který jej zakouší. Který se zmitá mezi druhým a třetím zakotvením. Kdežto maskulinum plurálu by znamenalo člověka (lidi), kteří tímto otřesením prošli, zreflektovali jej a následně se referentem jejich života stalo absolutno.

³³ MARCEL, Gabriel. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, str. 8.

³⁴ Platón. *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 2001, str. 213-215. (514a-517a)

Sečtělý čtenář se v tomto místě jistě pozastaví a nabude tajemné očekávání nebo se v něm vzbudí sarkastická zvědavost. Bude si vědom, že bychom tímto místem měli otevřít okruh tázání se po bytí – začít se věnovat jakési fascinující ontologické hře. Bohužel ale musím tohoto čtenáře zklamat, protože se rozhodně nedostává na toto tázání místa. Budeme se muset tedy spokojit s přejatými předpoklady a aspekty, které dále nebudeme problematizovat a budeme se držet našeho tématu: sebevraždy. K naší potřebě, bez přemítání, přitakáme tomu, že ontologická diferenciací je - že mimo rovinu jsoucího je i rovina bytí, je transcendentní a může ji člověk nahlédnout (ač to není nic samozřejmého a lehkého).

Začněme se zdůrazněním, že moment *otřesení* můžeme rozdělit do několika stadií. Nazvěme je pracovně 1) moment *nevolnosti* 2) moment *otřesu* 3) moment *překročení*. A podívejme se jak jsou jednotlivé momenty spjaty s možností sebevraždy.

Samo označení prvního momentu jako momentu nevolnosti poukazuje na Sartrův román. Na pocit hlavního hrdiny, ve kterém se vzpouzí potlačená potřeba bytostné realizace. Zjevuje se mu jako neskutečná prázdnota, jako pocit opovržení jím samým, jako skutečnost nepochopení a odcizení sobě samému. Jsme tedy v místě, kdy člověk, zacházející sám se sebou jako s funkcí, je zděšován sebou samým. To bytostné, co svým prozatímním žitím skryl, se mu odhaluje. Stojíme v místě, kde se nám sebevražda nabízí; bez jakékoliv logické příčiny, bez kauzality, bez zjevného důvodu. A stojíme tedy před otázkou spáchat či nespáchat sebevraždu z úzkosti, kterou nedokážeme pojmout? Tím, že se nenachází žádný důvod, který je možno racionalizovat; důvod, který nemůžeme uchopit a položit na pomyslné váhy života a smrti; je nasnadě říci, že to není důvod pro spáchání sebevraždy. Ovšem tento sebeklam jen stěží utiší úzkost, která se nám zjevuje. Můžeme tedy vidět, že jsme v bodě, kdy se nám odhaluje neskrytá povaha našeho problému. Zjevuje se nám, že náš život byl a je bez opravdového (bytostného) smyslu. Návazně na to (na úzkost situace, ve které se nám rozplynuly naše dosavadní životní hodnoty) se nám ukazuje možnost spáchat sebevraždu. Je to logické – pakliže všechny hodnoty a jistoty selhávají, není pro co žít. Nesmíme se ovšem v tomto místě zastavit, protože zeptáme-li se nyní na (dostatečný) důvod k sebevraždě, opětovně se nám nedostává odpovědi. Vyjevuje se tedy holá skutečnost, že rozhodnutí pro život či pro smrt postrádá váhu jakéhokoliv finálního argumentu. A vzpomeňme, že jakmile se obrátíme k empirickým důkazům, nenajdeme žádný argument, který by nám mohl dát jednoznačnou odpověď. A obrátíme-li se k transcendentním důvodům, zjistíme, že ty jsou jen representovány neurčitými ukazateli. Touha a naděje, bytostný pocit štěstí směřující nás k životu a beznaděje a zoufalství z hrůz života směřující nás k smrti.

Každopádně tematizujeme-li důvody pro a proti sebevraždě, dostáváme se o krok dál. Už tady není jen neurčitý pocit nevolnosti. Jsme v bodě, kdy všechny hodnoty a jistoty prošly *otřesením* a nejspíše se zhroutily jako domeček z karet. Jsme tedy nyní v bodě *otřesu*. Což není časově nikterak dlouhý bod, protože zatímco moment *nevolnosti* se může zjevovat celý život, moment *otřesu* je jen chvilkou nazření a rozpadu hodnot.

Poté, co si uvědomíme, že není absolutní hodnoty, která by nám ukázala správnou cestu – život či smrt, stojíme před obrovským krokem, který bude určovat naši cestu dál. Je to moment *překročení*. V tomto bodě se můžeme vydat třemi směry: 1) vyjít vstříc životu 2) vyjít vstříc smrti 3) jít cestou kvietismu.

Začněme třetí cestou. Tím, že se spokojíme s konstatováním, že nemůžeme dostat žádnou konečnou odpověď a tedy nemůžeme se s jistotou vydat směrem k životu ani k smrti a je pro nás nejlepší jen tento problém odsunout stranou, neřešit jej a vrátit se k původnímu žití života, nic neřešíme, protože se vlastně jen vracíme před moment *nevolnosti*. Právě moment *nevolnosti* je zjevením se neřešitelnosti rozhodnutí mezi životem a smrtí, a tím, že otázku nerozřešíme, se opětovně vracíme zpět do tohoto bodu nebo před něj. Vidíme tedy, že pouhé nahlédnutí problému a následné konstatování, že stojíme před neřešitelnou otázkou nestačí. Chceme-li uskutečnit pravý krok *překročení*, musíme si svědomitě vybrat mezi životem a smrtí. Ovšem vydáme-li se první nebo druhou cestou, musíme uznat, že se vydáváme značně nejistou cestou. Již víme, že žádný důvod nemá hodnotu absolutní platnosti, tedy že žádný z důvodů, který nás bude provázet na naší cestě, nebude dostačující. Tuto cestu ovšem podstoupit musíme, protože jsme si ukázali, že figura kvietismu nás opět vrátí zpět na počátek celého problému.

Pasivní sebevražda

Co se vlastně míní podivným termínem pasivní sebevražda? Sebevražda je přeci čin aktivní. Nehledejme pod tím nic jiného, než sebezabití. Ale ne ledajaké, do kolonky sebezabití by mělo být řazeno nedodržování striktních pravidel hygieny, nedostatečně teplé oblékání se a vůbec všechny zvyky a činy, které nám zkracují teoreticky možnou délku života. Ovšem to bychom mohli cynicky konstatovat, že žití života je sebezabíjením, protože každým krokem, který uděláme se přibližujeme hrobu. V této podkapitole bych ale chtěl uvést na světlo problém kouření, braní drog a podobných zlozvyků, kterými se evidentně zabíjíme. Které jsou ovšem plně v našich rukou a nepřipustíme-li je k sobě, tak by nás ohrožovat neměli. Samozřejmě, že definice sebevraždy přesahuje rámeček pasivní sebevraždy. Věnujme se chvilku tomuto problému, protože se v něm zrcadlí velmi zajímavý paradox, se kterým měla co dočinění i etika některých empiristických myslitelů. Tímto paradoxem samozřejmě je, že člověk vykonávající určitou věc, která jej směřuje k bližšímu úmrtí, si tuto věc užívá (působí mu blaho). V této teoretické formulaci nevystupuje pořádně na světlo hloubka paradoxu, tedy ukažme si jej na příkladu: člověk, který se oddává kouření, ví, že kouření ničí zdraví. Ale i přesto kouří. Nemá žádnou intenci spáchat sebevraždu, je s životem (více či méně) spokojen a sebevražda je pro něj nepřipustná. Ovšem svým (zlo)zvykem páchá *pasivní sebevraždu*.

Samotným zdravým rozumem vidíme, že tento manýr je jasným nerozumem. Jestliže jsem na světě šťasten, tak proč si zkracovat tento pobyt – zde je vše jasné. Problém nastává v momentě, kdy ona věc, která mi zkracuje pobyt na tomto světě, vyjevuje tento svět jako krásný a tedy bez této věci bych nebyl spokojen. Pro naše pojetí je tento problém irelevantní, protože jsme si již dříve objasnili, že není žádného konečného důvodu proč žít či umírat. Podívejme se tedy k jiným filosofům, zejména k těm, u kterých je tento problém součástí nosného pilíře jejich etiky. Mám na mysli Thomase Hobbesa a zejména Johna Locka.

Hobbesova etika stojí na rozlišování libosti a nelibosti. K tomu, co je libé, či nelibé, docházíme čistě empiricky skrze naše smysly. Cítí-li naše tělo potěšení, jedná se o libost, máme-li však nepříjemný pocit z nějaké situace, jedná se o nelibost. Hobbes ovšem ještě dodává, že musíme mít na mysli, že věci se skrze počitky dostávají až k srdci. Což znamená, že můžeme mít i pocity libosti či nelibosti (zdánlivě) nezávazně na počíticích. Libost je v tomto případě zastoupena pojmem touhy a nelibost pojmem odporu. Což jednoznačně ukazuje, že cítíme-li k něčemu touhu, je to bezvýhradně dobré a cítíme-li odpor je to bezvýhradně zlé. Ovšem, co když nás kouření, které nám způsobuje libé pocity a cítíme touhu zapálit si cigaretu, vedou k smrti. Ještě transparentnější je to na příkladu drog. Cítíme touhu požití nějakou drogou za účelem libých stavů, ale riskujeme předávkování, po případě závislost,

tedy kvůli naší libosti hazardujeme s naším životem. Řekl by nám snad Hobbes, že pít alkohol do stavů, kdy je nám svět bezpodmínečně libý, je dobré? Uvážíme-li rizika spojená s nějakým z výše zmíněných zlovyků, musíme uznat, že nás ohrožují na zdraví, nebo nám ničí zdraví. A tento fakt by pro Hobbese hrál hlavní roli v rozhodování této otázky, protože vzhledem k jeho etice nám dává jednoznačnou odpověď: je to špatné (eticky nepřipustné). Protože, tak jako například Spinoza i Hobbes, dává životu absolutní hodnotu. Tedy je podle něj přežití na prvním místě v pomyslné etické axiologii. Ač by se mohlo jevit, že Hobbeseva etika by se měla tímto dostat do úzkých, je to jen zdání, které není pravdivé.

Trochu jiný případ nastává u Johna Locka. Ten též přihlíží k etice jako k učení, které vychází ze smyslů a dochází k podobnému rozdělení jako Hobbes. *Co jsou dobro a zlo. – Věci jsou dobré a zlé pouze ve vztahu ke slasti či strasti. Dobrým nazýváme to, co je způsobilé v nás vyvolat nebo zvýšit slast nebo zmenšit bolest; nebo dále nám zajistit nám či uchovat v nás držbu jakéhokoli jiného dobra či stav, v němž je nám zlo vzdáleno. A naopak zlé nazýváme to, co je způsobilé vyvolat nebo zvýšit v nás nějakou bolest nebo zmenšit nějakou naši radost; nebo dále nám zajistit jakékoli zlo či oloupit nás o nějaké dobro.*³⁵ Přečteme-li si pozorně tuto citaci musíme uznat, že i přes její potenciální obsáhlost, mnohé jí uniká. Jedním z oněch uniklých míst je právě pasivní sebevražda. Budu-li brát nějakou těžkou drogu, tak to bude ve mně vyvolávat dobré stavy, ale zároveň mi na konci opojení zajistí zlo. Tento akt tedy je jak špatný, tak dobrý. Etika Johna Locka nám nedokáže jasně odpovědět na otázku, zda-li je dobré či špatné brát těžké drogy. Všimněme si, že rozehráváme úplně jiný okruh tázání, nejsme-li odkázáni na absolutní hodnotu lidského života. Už jen naše zkušenost rozhoduje o tom, co je dobré a zlé. Zaměříme-li se na akt kouření a s ním spojené ničení si vlastního zdraví, zjistíme, že odpovědi se nám může dostat. Absenční příznaky nikotinu nejsou tak drastické jako u většiny tvrdých drog, takže odpadá nám konečné zajištění zla. Tedy způsobuje-li mi kouření slast, je dobré. Otázka zhoršování mého zdraví se v tomto případě dostavuje až v momentu, kdy je mé zdraví ohroženo a já pociťuji strast ze své zkušenosti. Což je ovšem neskutečně krátkozraké: neboť v momentu, ve kterém se začne jevit (vlastní vinou) kouření jako strastiplné, je už většinou pozdě na přestávání kouření. Zde by se tento odstavec o Lockovi dal ukončit, ale nebylo by to dostatečně čestné. Filosofie Johna Locka je prostoupena agnosticizmem a ten se nevyhnul ani jeho etice. Ukažme si to na citátu: *Zda vůbec jsou nějaké takové morální principy, na nichž se všichni lidé opravdu shodnou, předkládám k posouzení těm, kdo jsou byt' jen mírně zběhlí v dějinách lidstva a kdo se*

³⁵ LOCKE, John. *Esej o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1984. str. 152,

*podívali za humna dál, než kam sahá kouř z jejich vlastních komínů. Kde je ta praktická pravda, která je všeobecně přijímaná bez pochybností nebo dohadů?*³⁶ Můžeme vidět, že ať budeme soudit o pasivní sebevraždě, že je dobrá či zlá, nebude to konečná odpověď nebo lépe řečeno, neměla by to být konečná odpověď. A jestliže budeme lpět na odpozorovaném stanovisku Locka, musíme se také držet jeho jiné filosofické zásady, a to systematického pochybování. Budeme si muset uvědomit, že nemůžeme nikdy vidět a vědět objektivní pravdu, vždy zde bude jen naše pravda. Ale s každou poctivou otázkou a poctivou odpovědí budeme o krok dál. Budeme se muset sami sebe poctivě tázat: „stojí náš zvyk, který nám způsobuje slast, za možnou budoucí strast?”

³⁶ LOCKE, John. *Esej o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1984. str. 53

Sebeobětování

S kategorií *sebeobětování* se odvrátíme od sebezabití zpět k sebevraždě. Intence ukončit svůj život je u sebeobětování nepopíratelná. Proto marně hledám hledisko, které by vedlo Masaryka k tomu, aby přiřknul větší spjatost se sebezabitím než sebevraždou. Jediné vysvětlení jdoucí mi na mysl jsem rozvedl již dříve³⁷ a nebudu se zde jím dále zabývat. Ale pro jasnost připomenu, že my budeme vycházet z bodu, že sebeobětování patří do sebevražd, protože záměr (ukončení svého života) je evidentní.

Pečlivý čtenář si dozajista povšimnul, že když se zabýváme různými problémy sebevraždy, vždy se snažím ukazovat k danému problému extrémní nebo dosti problematická řešení jiných filosofů. Nejinak tomu bude teď. Vodítkem k nastolení problému sebeobětování bude křesťanská etika, která nám říká, že je zlé spáchat sebevraždu, ale obětují-li se (nyní nemyslím na životě) jednám dobře. Jakmile dáme dohromady tyto dvě stanoviska, budeme se nacházet v rozporu. Položíme-li otázku, zda-li je dobré či špatné se obětovat a odpovíme si, že je to dobré, ihned uvidíme, že stojíme před otázkou, pro koho / co je vlastně dobré? Je to dobré pro mě? Je to dobré a priori? Je to dobré vzhledem k nějakému cíli? Nebo je to snad dobré vzhledem k uskutečnění onoho cíle? Popřípadě kdo nebo co bude mít právo rozhodovat zda-li byl můj skutek dobrý či nikoliv? Během malé chvílky se před námi objevilo mnoho otázek. Je teď na nás je systematicky rozřešit.

Začněme s tezí, že sebeobětování je a priori dobré (či špatné). Tento problém by měl být rozřešen v podkapitole *otřesení a sebevražda*. Právě tam jsme si ukazovali, že veškerá zdůvodnění, která přesahují empirii, mají formu jen náznaků. Transcendentní argument pro spáchání sebevraždy se nám zjevuje v určitých náznacích – v určitých i neurčitých pocitech pro krok k smrti nebo k životu. Stejně je tomu i v tomto případě, neboť kde můžeme vzít jistotu, že sebeobětování je dobré? Jen skrze pocity, které se vztahují k sebeoběti a nemají teleologický charakter. Tedy, že jsou prosty pozornosti na svůj efekt a dopad efektu na okolí, ke kterému měl čin mluvit. A zamyslíme-li se nad tímto stanoviskem, měli bychom dojít k tomu, že i takovéto sebeobětování není možné. A to protože každá oběť je dávana vždy za nějakým cílem nebo pro nějaký cíl. A apriorní stanovisko je předcházející cílům, tedy v tomto místě pozbývá smysluplnosti.

Tímto zjištěním jsme se dostali o kus dále, neboť zjištění, že se budeme muset pohybovat v hranicích teleologie, nám umožňuje udělat základní rozdělení v našem tázání.

³⁷ Str. 11-12

První otázkou jest, pro jaké cíle je dobré se obětovat. A otázkou druhou jest, kdo nebo co bude moci udělat soud o etičnosti našeho sebeobětování. Obě otázky jsou do sebe vpletené, takže by nebylo moudré je od sebe násilně oddělovat a poté analyzovat. Jak jen to bude možné, k pokusíme se udělat hranici mezi nimi, pokud to ovšem nepůjde nechme je v otázce jedné.

Začněme otázkou druhou – kdo nebo co je v posici, aby nás mohlo soudit v případě spáchání sebevraždy. Nejlogičtější odpověď nejspíše je, že přeci my sami jsme měřítkem etičnosti, neboť jsme to právě my, kdo se rozhoduje zda se budeme obětovat a rozhodně se nebudeme obětovat v případě, že si nebudeme myslet, že to není dobré. To by bylo nejlogičtější vysvětlení, ale podívejme, jaké možnosti se nám ještě nabízejí. Soudcem etičnosti by mohla být uvědomělá nezaujatá postava – jakýsi druh moudrého pozorovatele. Nebo také ta osoba nebo ten cíl pro který se obětujeme. Nebo by nás též mohla soudit úspěšnost vyplnění cíle, kterého jsme chtěli docílit. Podívejme se trochu hlouběji, co nám přinášejí nabízené možnosti.

Velmi lákavým soudcem se mi zdá být uvědomělá nezaujatá postava. Nemusela by to být nutně jedna osoba, můžeme pod tím vidět jakýsi výbor pro sebeobětování. Každopádně tato postava by byla (pokud možno) uvědomělá o aspektech sebevraždy z různých náhledů a na základě všeobecně prospěšného vyhodnocení, by nám říkala, zda-li je v našem případě dobré či nikoliv se obětovat. Hned si můžeme povšimnout, že na této myšlence je cosi zvláštního, něco, co tuto myšlenku presentuje jako absurdní. Tím je ten fakt, že v běžném životě chápeme člověka, který se obětuje, za výlučně jediného soudce etičnosti svého činu. A komise, která by radila, že je záhodno se obětovat, v nás vyvolává rozpaky, protože v naší společnosti se každá instituce snaží zachovávat život a zde bychom měli instituci, která by vedla k jeho konci. Odložme ovšem naše tradice stranou a podívejme se na základní problém této ideje. A tímto problémem je lidský faktor. První nejistotu v nás vyvolá otázka, zda-li uvědomělá a nezaujatá postava nemůže udělat chybu (popřípadě jednat dle svého zájmu, čímž se ale nebudeme zabývat, protože postulujeme nezaujatost). A pak nemusíme souhlasit s rozhodnutím této osoby a ptát se, zda-li uvědomělost a nezaujatost jsou dostatečné vlastnosti k souzení. Jinak řečeno, nijak neřešíme problém, který byl nastíněn v předchozích kapitolách. Finální odpověď, kterou nemůžeme my sami najít, dáváme do rukou lidem moudřejším a znalejšími. Nedělali bychom ovšem nic horšího, než jen hazardovali s vlastním životem v cizích rukou. Zbavili bychom se zodpovědnosti, ale přišli bychom o svobodu našeho jednání. Jediným opravdu dobrým předáním našeho života a smrti je předání do rukou Boha. Ale přímo do rukou Boha, nikoliv jeho zástupců na zemi, protože s těmi přichází výše

zmíněný problém. Toto odevzdání můžeme vidět třeba ve východním fundamentalismu. Leč musíme shledat, že logický krok odevzdání zodpovědnosti našeho života do rukou Boha, je krok falešný, protože vždy se odevzdáváme jen lidem zastupujícího jej.

Dalším možným soudcem by mohla být postava nebo cíl pro který se obětujeme. Schválně rozdělují postavu od cíle, protože jak dále uvidíme, můžeme pozorovat rozdílnosti. Začneme osobou pro kterou se obětujeme. Jestliže se vzdáme života pro někoho jiného, měli bychom předpokládat, že toho dotyčného známe. Pokud bychom chtěli svůj život dát za někoho, koho neznáme (tím myslím neznáme jeho situaci, na jménu nezáleží), dostáváme se před nerozumnost: Dáváme svůj život pro někoho, ale nevíme pro koho. Hned vidíme, že *telos* tohoto činu je pochybný. Z toho tedy vyplývá, že člověk, pro kterého se rozhodneme umřít, nám musí být známý. Zdravý rozum by nám napovídal, že nám bude i blízký, hodně blízký, protože pro málokoho jsme schopni vzdát se života. Ovšem na toto by nám někdo mohl namítnout, že jsme s to se obětovat i za nám nepříliš milého člověka, popřípadě člověka, který je vůči nám nezaujatý. A to opravdu jsme, ale podíváme-li se na tuto oběť pozorněji, tak zjistíme, že spíše spadá do kategorie *sebeobětování se pro cíl*, protože ve středu zájmu nebude právě onen člověk, ale princip, okolnosti, užitečnost našeho činu, ale nikdy ne onen člověk sám o sobě. Ve středu zájmu nám tedy bude (velmi) blízká osoba. To, že je blízká nám ovšem neznamená, že my nutně musíme být blízcí jí. Každopádně byli bychom jí blízcí, tak stojíme před otázkou, zda-li chce naší oběť. Protože vezmeme-li si život a tímto činem jí věnujeme život (popřípadě jí vylepšíme úroveň dosavadního života), nejspíše jí uvrhneme do neštěstí, které je spjaté se ztrátou blízkého člověka. A co víc, svým činem ukážeme ve své neskrytosti, hloubku našeho vztahu k ní, čímž nejspíše prohloubíme její zármutek nad naší ztrátou. A má-li tato osoba vyřknout soud o našem činu, bude se řídit jasným pravidlem: pokud si svého života cení víc než našeho, čin byl dobrý; v případě, že náš život byl pro ní cennější než její, jednali jsme špatně (což takováto osoba nikdy neřekne nahlas). Povšimněme si ještě toho, že ta osoba, která by náš čin měla hodnotit jako špatný, by sama pro nás byla schopna se obětovat (protože náš život je pro ní cennější než její vlastní). Je zde i druhý případ, že daná osoba nás nebrala blízce. Pokud věnujeme náš život za život její, bude nám vděčna a posmrtně nám přízná její blízkost. Náš čin bude, podle ní, dobrý. Ovšem může nastat výjimka, že daná osoba ctí hierarchii svých etických hodnot a sebevražda je pro ní (a priori) špatná. V tom případě nezáleží na našich cílech a vždy nás tato osoba odsoudí za páčání špatné věci. Každopádně je dobré si povšimnout, že osoba, pro kterou se obětujeme, není zrovna vhodný soudce.

Jak je tomu v případě, že se obětuje pro nějakou věc? Nepředstavujme si, že spácháme sebevraždu kvůli starožitným hodinám, spíše zde vidíme společnost, naše hodnoty a principy. Hned si povšimněme, že hlásáme-li, že je záhodno dát svůj život pro tu, či onu hodnotu, nebo ten či onen princip a že tento princip si to vyžaduje, tedy že je a priori nutné dát svůj život za onen princip, dostáváme se do nesnází. Vždy se budeme potýkat s tím, že se jedná o naši interpretaci, která nikdy nemůže mít absolutní charakter. Tedy nikdy není možné tvrdit, že pro onen princip je nutno vždy obětovat život. Čímž se dostáváme k tomu, že se jedná o subjektivní (a mylně absolutizované) naše hodnoty. Tedy, když už se obětuje ve prospěch (nebo jako demonstraci) určitých hodnot a chceme, aby tyto hodnoty byly naším soudcem, zjistíme, že jediným soudcem jsme tu my sami. Ať se obětuje pro jakoukoliv hodnotu, pro jakýkoliv princip, jsme to my kdo říká, že tento princip (hodnota) je obětí lidského života hodná. Hodnota nebo princip jsou sami o sobě indiferentní, až na nás a posléze na konsenzu společnosti je, jaké zbarvení dostanou. Toto zbarvení bývá režimem nebo historií pak bráno jako absolutně pravdivé a neměnné. Což ovšem není. Tedy je nemožné, aby samotná hodnota nebo princip rozhodoval o etičnosti našeho činu.

Jinak je to ovšem se společností. Ta je přechodem mezi kategorií cíle jakožto soudce a úspěšnosti cíle jakožto soudce. Ukažme si proč. Spáchám-li sebevraždu pro společnost a budu-li jí brát jako soudce svého činu, budu souzen skrze dvě kritéria: 1) podle tradic a zvyků dané společnosti a 2) podle účinnosti mého činu. Tato dvě kritéria si ale nejsou vždy rovna. Jedno může ovlivnit druhé, v případě rozporu je potřít svou autoritou, ale v žádné společnosti nemají stejnou váhu. Na příklad ve společnosti, která striktně zakazuje sáhnout si na život, bude sebeobětování, ač sebevíce účinnější, odsouzeno jako zlé, zatímco ve společnosti, která jen spěchá za nějakými cíly, bude měřítkem dobroty účinek činu. Každopádně není radno ani jedno s těchto kritérií podceňovat. Každá společnost posoudí obětujícího se člověka z dialogu mezi těmito dvěma kritérii. A bude vždy záležet na dané situaci. A priori charakter tradice bude vždy muset brát potaz účinek činu.

Charakter tradice zde popisovat nebudeme, k tomu můžeme použít různých sociologických a historických studií, které nám řeknou, jak se která společnost staví k možnosti sebeobětování. My spíše letmo nahlédneme do možností hodnocení sebevraždy vzhledem k účinku. Chystáme-li se obětovat náš život, vždy musíme mít na paměti, že náš čin nebude muset být vyslyšen, že nemusí být pochopen, že nebude muset mít takovou váhu, jakou bychom tímto vzdáním se života chtěli, aby měl. Naším cílem vždycky bude co největší účinek našeho činu. Ten ovšem ale nemůžeme nikdy zaručit. Ba co víc, vždy budeme muset mít na paměti, že náš čin bude vyložen špatně, třeba i proti našemu záměru. Budeme-li chtít,

aby náš čin posoudil konečný účinek, vždy budeme stát před tajemnou cestou, protože nikdy nebudeme vědět (a nikdy se nedozvíme), jak celý čin zaúčinkoval. Budeme-li reflektovat všechny možnosti, zjistíme, že námi plánovaný účinek nemá příliš velkou šanci na uskutečnění se. Ovšem risk, který můžeme podstoupit, který ukáže velikost našeho záměru, může být odvděčen nesmrtelností. Jak tomu bylo na příklad u Sokrata, Jana Husa či Jana Palacha. Ovšem na druhou stranu jsou zde navždy skryta tisíce jiných jmen. Což ovšem neznamená, že nositelé těchto jmen nedostáli svému cíli – jen nebyli historií odměněni. Záleží totiž také na tom, ke komu je směřována má oběť. Je-li směřována národu, je možné, že národ mě nezapomene; je-li směřována principům a hodnotám, je možné, že v rámci oněch principů a hodnot bude navždy a všude připomínáno mé jméno; je-li směřována jedinému člověku, je možné, že na mě na do smrti nezapomene. Na tomto si můžeme ještě všimnout, že samotným cílem sebeobětování se, nemusí být někdo jiný nebo něco jiného, ale můžu být cílem já sám. To v případě, že obětuji svůj, život, abych zvětšil své jméno. Tedy cílem může být cokoli a má-li být soudcem účinek, tak jakýkoliv záměr může být ohodnocen dobře. (Což v nás může budít nevoli.) Kritérium je jasné a zřetelné a navíc jednoduché: jen síla účinku ukazuje zda-li je čin dobrý či zlý. Jednoduchost ale mizí, když se zeptáme, kdo nebo co vlastně bude soudcem účinku. My – Když budeme mrtví? Uvědomělá nezaujatá postava? Nebo snad ten člověk, nebo ta věc, pro kterou se obětuje? Vidíme, že stojíme opět před otázkou, kdo nebo co je soudcem etičnosti. Zatímco výše tento soudce hodnotil samotný akt, nyní by měl hodnotit výsledek. Různé aspekty tohoto soudcovství ovšem zůstávají stejné, jen se k nim přidává (nebo spíše se výrazně zvyšuje) riziko zneužitelnosti našeho činu. Shrneme-li nějak sebeobětování se pro cíl, musíme jen konstatovat, že je to naše hazardní hra, protože není v naší moci jakkoliv určit dopad našeho činu. A navíc, co jsme nezmínili, vždy zde bude otázka, zda-li toho nedokážeme pro onu osobu či věc udělat víc našim životem než naší smrtí. Sokrates by nebyl Sokratem, kdyby se snažil zachovat si život a taktéž Jan Hus by nezapřičil vlnu husitství, kdyby své teze odvolal. Na druhou stranu můžeme spekulovat o tom, jakou cenu měla vlastně oběť Giordana Bruna. Zda-li by svým životem nedal víc, než svou (hrdinnou) smrtí. Každopádně budeme-li hlouběji reflektovat možnost naší oběti vzhledem k cíli, měli bychom být nakonec zastaveni, protože rizik neúspěchu (nesplnění našeho cíle), je přespříliš. Jiným případem ovšem je, když se obětuje spontánně. Ovšem v případě se nejedná o čistou oběť vzhledem k cíli, ale dochází zde ke kongruenci cíle a objektu sebevraždy: obětuje se pro někoho a postulujeme úspěšnost cíle. Závěrem můžeme říct, že promyšlené obětování je vždy k nám samým pochybné.

Euthanasie

Další téma, kterému bych chtěl věnovat místo v této práci je otázka euthanasie. Toto téma je ovšem nadmíru komplikované a bude záhodno se mnoha otázkám tohoto tématu vyhnout. Z pohledu bioetiky by mé vyhýbání se některým okruhům přemítání o euthanasii bylo nemyslitelné. Ovšem pro koncept této práce je dostačující. V této kapitole se ptáme po osobě, činu a motivech sebevraha. Díky tomu se můžeme bez jakýchkoliv debat vyhnout právním aspektu euthanasie. Můžeme se také vyhnout vztahu sebevraha a člověka, který se stává sebevrahovým „nástrojem“. Ač je tato otázka zajímavá, nepatří přímo do našeho pole filosofování. Dále se také vyhneme různým diferenciacím euthanasie. Jako např. rozdělení na *přímou euthanasii* (podání látek způsobujících smrt jedince) a *nepřímou euthanasii* (ukončení podpůrných přístrojů pro udržování člověka při životě – např. ukončení dialýzy).

První, co je zapotřebí si vyjasnit, je samotný pojem euthanasie. Do češtiny bychom tento pojem mohli přeložit jako „dobrá smrt“. Avšak v našich zeměpisných šířkách a době ve které žijeme, může tento český ekvivalent budit rozpaky a působit jako oxymóron. Smrt přináší bolest. Smrt je zmar. I v situacích, kdy umírající je sužován hrozivými bolestmi. A my víme, že smrt by pro něj byla vysvobozením. Stále chápeme smrt jen jako zlo. Zlo, které je menší a přijatelnější než zlo, které je způsobováno bolestí. Avšak byly i jiné pohledy na smrt. Podíváme-li se zpět do starověku, středověku nebo třeba i do dob romantismu, můžeme vidět, že smrt není jen zlem. Mnozí lidé dokonce žili pro smrt. Na míle je dnešní době vzdálené hrdinské zvolání: „aut vinci, aut mortem!“ Chápáno tak, že budeme žít dobrý život. A budeme náš dobrý život chránit a bránit. A nebudeme-li mít dobrý život, tak alespoň nechť máme dobrou (a čestnou) smrt. V dnešním úzu je euthanasie chápána jako milosrdné ukončení života nevléčitelně nemocného a trpícího člověka. Hned nás může napadnout otázka, jak je možné mluvit o sebevraždě v případě člověka, který vykazuje jen vegetativní funkce. Pro náš případ vezměme v potaz jen ty případy euthanasie, kdy dotýčný je s to rozhodnout se, pro ukončení svého života.³⁸

Nyní přistupme k samotné otázce euthanasie. Při okleštění, které jsme provedli, máme nyní před sebou člověka trpícího nějakou fatální nemocí, který kromě vyhlídek na blížící se smrt, má i bolesti.³⁹ Samotná kategorisace nám ukáže, že se nejedná vlastně o nic jiného, než o „sebevraždu jako řešení životní situace.“ Místo nějakého času, který můžu ještě pobývat na

³⁸ Můžeme ale udělat i malou odbočku a připomenout, že i lidé ve vegetativním stavu mohou svobodně podstoupit euthanasii nebo spáchat „sebevraždu“. Jde o jejich rozhodnutí před upadnutím do vegetativního stavu. O rozhodnutí, raději zemřít, než-li být dlouhodobě udržován na podpůrných přístrojích. Ovšem i v tomto případě se jedná v duchu naší doby o výběr ze dvou zel, kdy smrt nám připadá jako zlo menší.

³⁹ Toto okleštění a vymezení pramení z úmyslu autora vyjít, co nejvíce vstříc medicínským standardům pro provedení euthanasie – proto fatální nemoc i bolesti.

světě s bolestmi, je lépe ukončit svůj život. Není-li život dostatečně kvalitní, není důvod pro jeho kvantitu. V tento moment by se mohlo zdát, že se opět přibližujeme k hrdinskému „aut vinci, aut mortem“. A zajisté je zapotřebí velkého množství odvahy a odhodlání říci životu „ne“. Ovšem domnívám se, že se zde nejedná o stejné hrdinství. Zatímco v případě dnešní euthanasie se jedná o poklidné přitakání smrti, v antickém duchu to bylo přitakání životu. Dobrá smrt byla adorací dobrého života. Zatímco dnes se jedná o vzdání se špatného života.

Základní otázkou této práce je: *kdy je sebevražda dobrá?* A euthanasie nás svým významem svádí k tomu, abychom euthanasii prohlásili jako *dobrou* sebevraždu. Ovšem na tomto místě by bylo dobré se pozastavit a položit si otázky spíše psychologické: „jak může člověk v tak těžké životní situaci myslet s objektivním nadhledem? Nebude pohlcen situací a svými emocemi?“ A k tomu může přijít i námitka vůči celé této práci jako celku – jak moc sebevrah disponuje svým rozumem a svou volbou při provádění činu? Nejedná podle svých citů a nechová se snad iracionálně? Píše se zde o sebevraždě a jejím promýšlení, avšak není většina sebevražd páchána bez rozmyslu? Nejsou tyto spekulace jen prázdnými slovy odtrženými od každodenního světa?

Na tyto otázky by se dalo odpovědět novým tematickým okruhem. Museli bychom se ptát po rozřešení otázky lidské svobody. Avšak řešení této otázky přesahuje možnosti této práce. Mohu dodat jen kategorické „ne“. Naše spekulování není vzdáleno od běžného života. Je pevně zakotveno v něm a jen při velkém úsilí z něj přesahuje; ale vždy z běžného života pramení. Vzpomeňme třeba S. Freuda, který nám vyjevil, že lidská osobnost není jen vědomá. Ba naopak je spíše nevědomá. „Id“ a „superego“ jsou povětšinou schovány v nevědomí. A i „ego“ je více schované, než-li odkryté. Lidská svoboda je podle autora absolutní. Možností je neomezeně. Avšak čas a prostor nám dávají základní omezení. Tyto omezení jsou ještě více prohlubovány každými jednotlivými rozhodnutími. Velmi omezené možnosti vznikají z historičnosti lidské svobody. Proto v momentu, kdy sebevrah učiní svůj čin, a učiní ho i ve stavu nepřičetnosti, musíme se ptát, co vedlo sebevraha k nepřičetnosti. Hledat motivy jeho aktu a jeho svobodná rozhodnutí, která jej přivedla až k sebevraždě, ač sebevražda nebyla „vědomá“.

Závěr

Na tomto místě bychom měli ve stručnosti shrnout, k čemu jsme vlastně dospěli v tomto souboru kapitol. Prvním záměrem bylo ukázat, že pod pojmem sebevražda se nachází složitý komplex možných aktů. Tento komplex jsme si rozdělili na základní čtyři druhy: 1) sebevraždu z empirických důvodů 2) sebevraždu z transcendentních důvodů 3) pasivní sebevraždu a 4) sebeobětování. Hlavním poznatkem bylo, že jsme v žádném z těchto čtyřech případů nenašli rozhodující argument, který by nám řekl, že v daném případě je sebevražda absolutně platná. Naopak jsme poukázali na to, že v mnoha případech je sebevražda nelogickým řešením. A pokud jsme našli klíč k řešení problému dané sebevraždy, vynořil se problém, že tento klíč není jediný, tedy že existují i jiné klíče. A naše situace nikdy neříká, který klíč k řešení je ten správný, nebo lépe, že všechny jsou (alespoň z části) opodstatněné a je jen naším rozhodnutím který použijeme.

Abych však nepředával čtenáři jen svůj pohled na problém, konfrontoval jsem čtenáře i s názory jiných, aby bylo jasně viditelné, že problém sebevraždy není jen komplikovaně dělitelný, ale že i každá z částí tohoto komplexu má svá možná řešení, která ač se můžou zdát nepřijatelná, pramení z velmi hlubokých systémů možného lidského myšlení.

Záměr tedy byl rozšířit obzor o komplikovanosti problému sebevraždy a ze systematického rozdělení sebevražd rozvinout otázku etičnosti z druhé kapitoly.

4. SEBEVRAŽDA A MY

Úvod

Prozatím jsme se bavili jen o sebevraždě a sebevrahovi. Jak můžeme sebevraždu základně rozdělit a jak jí a sebevraha můžeme soudit z různých pohledů. Ale přiznejme si, že akt sebevraždy není jen o tom, kdo jí páchá. Vždy zde stojí proti sebevrahovi ostatní lidé. Byli bychom slepí, kdybychom ostatní opomenuli a znehodnotili tím i tuto práci. Protože kdybychom opomněli ostatní lidi, ztratil by tento spis cenu, protože je směřovan každému čtenáři, který si ho bude chtít přečíst a nikoliv jen těm, kteří se zmítají na pokraji sebevraždy. A proto by tato práce měla i ukázat jakou roli hrají ostatní během doby, kdy někdo páchá sebevraždu. Je nesčetně mnohem více lidí, kteří zemřou přirozenou cestou, než lidí ukončujících svůj život vlastní rukou. A zanedbání této většiny by bylo tragické. Otázkou tedy je, jak vlastně souvisí život „běžných“ lidí se sebevraždou, na kterou ani nepomyslí? Chceme jim snad vnucovat možnost sebevraždy? – Určitě ano: chceme jim ukázat, že smrt vlastní rukou není cosi abstraktně vzdáleného, že je to možnost provázející nás na každém kroku; chceme také ukázat, že život zase není cosi nezbytně jistého. To je první věc. Druhá věc je ta kterou se budeme věnovat na několika dalších stránkách: provázanost sebevraha s ostatními lidmi. Jistě hned uznáme, že sebevrahův čin se hluboce dotkne jeho blízkých pozůstalých. Nezůstávejme ovšem na tomto místě – sebevrahův čin má co dočinění i s námi. Ač neznáme jeho jméno, jeho život či jeho sny, ač nás s ním čistě hypotetický nic nespojuje, je jeho čin i činem, který říká i něco nám a o nás. Vraťme se ještě k bližním pozůstalým – neměli bychom zůstat jen u vyvolaných citů a pocitů, měli bychom jít dále. Bližní budou zarmoucení jeho ztrátou, ale pokud se nebudou snažit jeho čin pochopit a poučit se z něj, zlovolně mu ubírají vážnost a naléhavost. Budeme se tedy bavit o poselství sebevraha a naší návaznosti k němu.

Jedním z axiomatických bodů bude tvrzení, že sebevrah svým činem mluví ke všem. Neboť všichni jsme lidé a svou smrtí nám dotyčný říká něco o ideálu lidství. Základní výpověď je ta, že má cenu se vzbouřit proti „nejvyššímu pudu“, pudu zachování života.⁴⁰ Že v ideálu lidství (což je ideál jak má vypadat lidský život), který všichni utváříme, jsou momenty, kdy je záhodno vzdát se svého života. A naším úkolem je přečíst celý jeho akt jako naučnou knihu, ve které je učení o nás, potažmo o všech lidech. Snažit se pochopit jeho důvody; hledat argumenty pro etické zdůvodnění jeho činu, ale hledat i argumenty proti a

⁴⁰ Zde se nám implicitně ukazuje fakt, že lidství stojí nad pudovostí.

nakonec, skrze dialog nás s námi samými nebo skrze dialog s ostatními lidmi, udělat závěr, zda-li je dobré či není v daném případě umírat. Ale neustrnout jen na soudu. Poučit se z něj o všem co jen jde. Jít ovšem ještě dál, vstřebat nabrané informace a změnit následně sebe, tedy vlastně celý svět.

Poselství

První, co můžeme ze sebevražedného činu vyčíst, je intence sebevrahova. Můžeme vidět, že se někdo zabil z nešťastné lásky; že někdo byl tísněn svíravým pocitem, který mu našeptával, že život nemá smysl; můžeme vidět, že někdo se pro někoho obětoval. A zde můžeme samozřejmě skončit. Posoudit onen čin a výsledkem našeho posouzení říci, zda-li s tímto činem souhlasíme či nikoliv. To by bylo od nás přinejmenším dostatečné: věnovat základní pozornost tomuto neobvyklému činu a nenechat ho lhostejně kolem nás proplout. My ovšem můžeme udělat mnohem víc. V předchozích kapitolách jsme naznačili možnou strukturu sebevražd i s problémy, které s sebou toto uchopení nese. A skrze tuto strukturu můžeme nyní provést povrchní analýzu činu. Naší první otázkou bude jaký to vlastně byl typ sebevraždy. A s odpovědí na tuto otázku rovnou dostaneme základní poselství daného činu. To může znít: 1) že pokud trpíme (strádáme v oblasti sekundární nebo terciární otázky), je záhodno vzít si život a nežít špatný život. 2) dostaví-li se bytostný pocit, že není pro co žít, je záhodno zemřít. 3) Máme-li cíle nebo přátele, kterých si ceníme víc než našeho života, tak pro ně máme ten život položit. 4) Náš životní styl má vyšší hodnotu než smrt ke které vede. Dále jsme si ukázali v podkapitole o sebeobětování, že existují různí soudci sebevražedného aktu. Předpokládejme zde, že sebevrah vycházel ze stanoviska svého vyhodnocení, tedy o etičnosti svého činu rozhodoval ze svého pohledu na věc. Mohl odpovědnost za soud svěřit do jiných rukou, ale i tak to byla právě jeho volba, která rozhodla o soudci jeho činu. Tak i tak nejzávažnější rozhodnutí udělal on a my pro jednoduchost budeme pracovat s volbou sebe sama jakožto soudce. Sebevrah nám říká, že je záhodno pro danou věc umírat a ač je již mrtev, vede s námi (on a jeho čin) dialog. Protože my jsme dalším soudcem. Každý, kdo je obeznámen s tímto činem je soudcem a verdikt, který vyřkne, bude mít hodnotu na závěrečných vahách, kterými bude všeobecně předjímaný soud společnosti. Jak jsme si již dříve řekli, žádné důvody a priori nejsou známy (nejsou dostatečně jasné), takže závaží na pomyslných vahách budou jen empirického charakteru, který ovšem nikdy nemůže nabýt absolutní platnosti.

Sebevrah tedy pokládá tezi o tom, kdy je dobré spáchat sebevraždu a zároveň přikládá silné závaží na pomyslné váhy, neboť čin, který uskutečnil, má mnohem větší váhu než většina spekulací o možnosti sebevraždy. A posléze my tvoříme závěrečnou váhu naším ohlasem. Vidíme tedy, že lhostejnost není na místě, neboť se diskutuje o všeobecné ideji a tedy i o našem životě a smrti. A angažovanost bez hluboké reflexe je nadmíru nebezpečná, neboť dáváme-li všanc náš život neměli bychom soudit ukvapeně.

Nesoudíme ovšem jen zda-li cíl sebevraždy byl dobrý. Soudíme celou škálu a mnohost detailů sebevraždy. Zmiňme na příklad spontaneitu sebevraždy. Má být důsledně promyšlená a zbavit se spontánnosti nebo má to být výkvět našeho dlouhodobého přesvědčení, které máme následovat bez další reflexe? Nebo se snad máme zbavit obou extrémů a vést krátký dialog mezi srdcem a rozumem a zabít se jen dojdeme-li k naprosté kongruenci? Jak se máme stavět k úspěšnosti cíle? Máme brát na něj velký ohled a pokud se nám bude jevit, že náš čin nebude vyslyšen, nemáme ho udělat nebo snad nemáme brát ohled na jeho účinnost a třeba jen větru říci, že pro toto se má umírat? K těmto otázkám je nutné se postavit kasuisticky a řešit je případ od případu a vyladovat si na každém případě svou ideu sebevraždy.

Vina

V předchozí podkapitole jsme si ukázali první polovinu naší zodpovědnosti k sebevrahovi. Ač on chce či nechce, vždy tu po jeho činu zůstaneme my a soudíme ho (pokud tedy nejsme k němu lhostejní). Nyní je čas ukázat druhou polovinu naší zodpovědnosti k němu, která ovšem není přítomna u každého typu sebevraždy.

Tím, že sebevrah uskuteční svůj čin, říká nám kromě svého poselství i to, že v našem světě něco chybí. Jestliže se obětuje pro nějaký ideál, říká nám, že tento ideál tu není v dostatečné míře či mizí a je nutno na něj upozornit či svým činem tento ideál spolu-utvářet. Ukončí-li někdo svůj život z pocitu *nevolnosti* a nedostatku smyslu života, říká nám, že prostředí ve kterém žije, je spíše hodno smrti než života.

Zajisté čtenář nyní tuší jakým směrem mířím: my (ostatní) jsme spolu-odpovědni za prostor, ve kterém žijeme, za vzduch který dýcháme, za ideály které vyznáváme. Tento společný prostor, který sdílíme, by měl být pro nás co nejlepší. Máme-li nějaké přátele, rodinu či jiné bližní, budeme chtít dobré prostředí i pro ně, poněvadž jejich nespokojenost může velmi rychle doléhat i na nás. Ovšem chceme-li spokojený život nás i našich bližních, musíme konfrontovat naše ideály a dojít tak k nejlepším možným kompromisům. A to dokonce nejen s našimi bližními, nýbrž i se všemi ostatními lidmi tohoto společného prostoru, protože i oni jsou spolutvůrci tohoto prostoru a jejich spokojenost či nespokojenost bude doléhat skrze prostředí i na nás a naše bližní. Nebudeme se zde zabývat jak toto prostředí rozumně spravovat a jak bychom se k němu měli stavět. Budeme se zabývat výpovědí sebevraždy k tomuto prostředí a k nám. Tedy vztahu mezi námi, světem a sebevrahem. A společným jmenovatelem tohoto vztahu bude vina.

Zajisté se sebevraždou souvisí i vina. To by myslím nikdo nepopíral. Ovšem asociace, která vykrystalisuje z relace pojmů *sebevražda* a *vina*, bude spíš zaměřená na vinnost sebevraha k jeho okolí. Tedy spekulace jak moc ublížil svým bližním a zda-li jeho čin je etický vzhledem k utrpení pozůstalých. Tento moment je nepochybný, ale my bychom se zaměřili jiným směrem: naší vinnosti vzhledem k sebevrahovi. Může se zdát být absurdní, že bychom měli cítit vinu ve vztahu k někomu, koho ani neznáme, ale ukažme si, že na svých bedrech neseme tíhu sebevraždy i někoho neznámého.

Hned zpočátku můžeme malým úkrokem nahlédnout, že naše nevina není evidentní. Vzpomeňme Alberta Camuse: „*sebevražda má mnoho příčin a obecně řečeno ty nejzřejmější nikdy nebyly nejúčinnější. Lidé jen málokdy (i když takovou hypotézu nemůžeme vyloučit)*

*páchají sebevraždu po zralé úvaze. To, co krizi spustí, je téměř vždycky nekontrolovatelné.*⁴¹ Tedy všelijaká těžká utrpení a všemožné žaly a krize se dají ustát jen s pouhou myšlenkou na sebevraždu. Ovšem třeba naše ranní podrážděnost a její následný střet s oním zoufalým člověkem, může být onou poslední kapkou v poháru hořkosti, která dotyčného přesvědčí o ukončení svého života. Ač neznáme sebevraha, můžeme být i my jednou z příčin jeho skutku. Hned se může namítnout, že toto je čistě hypotetická situace, která postihne málokoho, tedy proč by se měli cítit vinni všichni lidé? Není to právě vina jen těch, kteří ho svou náladou vyprovázeli ze světa? Přímo v tomto případě ano, tento příklad nám měl jen ukázat, že rezoluce našeho popření viny není rozhodně na místě, protože nikdy nemůžeme mít naprostou jistotu, že jsme „čistí.“

Ovšem naše otázka (otázka kolektivní viny) je položena někde jinde. Pro její zodpovězení je zapotřebí přesněji se podívat na pojem „vina“. Hlubší zkoumání by zabralo více místa než je záhodno, proto vyjdeme z koncepce diferenciací viny v podání Karla Jaspersa. Je ovšem nutno znázornit, proč je nutné rozčlenění pojmu vina, když snad je nám dost znám z běžného užívání. K tomu využijí přímo „německou otázku“. Po druhé světové válce byl poražen a následně obviněn celý německý národ. Ale opravdu byl každý Němec vinen? Nepochybně byli vinni všichni, kdo vydávali rozkazy a ti, kdo je bezpodmínečně plnili. A zbytek národa? Nesl či nenesl vinu? Nesl určitě trest, s určením viny je to ale o poznání horší. Vina není evidentní, ale můžeme se zeptat: „nesestává se snad stát z občanů? A netvoří tito občané daný stát? A je-li ve státu nastolena diktatura, neukazují nám dějiny, že občané se mohou vzbouřit? Vina tedy není evidentní v tom smyslu, že by daní občané nějak porušili zákony a měli by být podle práva pak trestáni, ale právě že nic neudělali. Ve kterém zákonu je ovšem psáno, že každý občan se musí v případě neetického jednání vlády vzbouřit? Riskovat svůj život a musí prokazovat hrdinství? A jak se vlastně jednoznačně pozná, že vláda jedná neeticky? Z těchto otázek nutně vyplývá, že jednou jsou (pouzí) občané vinni a v jiném případě stejné otázky nikoliv. Což poukazuje na to, že vina může být (nebo lépe řečeno: *by měla být*) chápána a řešena v různých rovinách. Tyto roviny velmi dobře navrhl právě Karl Jaspers⁴² a vzhledem k nedostatku místa si je přivlastníme. Je ovšem povinností vzpomenout na Jaspersovo uvědomění, že daná diferenciací není platná absolutně a různé roviny viny se prolínají⁴³ a naopak někdy samotné roviny viny přímo k pochopení viny nestačí.

⁴¹ CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. České Budějovice: Garamond, 2006, str. 12.

⁴² JASPERS, Karl. *Otázka viny*. Praha: Academia, 2006, str. 25-27.

⁴³ JASPERS, Karl. *Otázka viny*. Praha: Academia, 2006, str. 28.

Podle Jasperse je tedy nutno rozlišovat čtyři základní druhy viny: *kriminální, politickou, morální a metafysickou*. K naší otázce se vztahují otázka morální a metafysická. Kriminální vina zde nepřichází v úvahu, protože *zločiny spočívají v objektivně prokazatelných činech, které porušují jednoznačné zákony*⁴⁴. Není to tedy otázka etiky, nýbrž jen práva.⁴⁵ Taktéž se našeho tázání netýká vina politická.

Zaměříme se na vinu morální – jak je spjata s námi a sebevraždou. Řekněme si, že v této chvíli je jen naším odrazovým můstkem, protože vina morální je vztah jedince k sobě samému, tedy nelze z této pozice posuzovat někoho jiného. Natož mluvit v obecné rovině. Onen odrazový můstek spočívá v tom, že člověk je vůbec s to prožívat vinu. Tedy že vina není člověku podsouvána zvnějšku (případ viny politické a kriminální). Je tedy nutné, aby člověk měl svědomí nebo jakýsi druh mravního citění.

Teprve jestli je mravní cit přítomen v člověku, může padnout řeč o všeobecném lidství a solidaritě mezi lidmi, kde referentem mravní zodpovědnosti se stává Bůh⁴⁶ namísto člověka. Metafysická vina se vztahuje ke všem prohřeškům proti lidství, tedy ke všemu, co nás činí lidmi. A jedním z nutných aspektů lidství je život. V tomto případě by sebevrah měl nutně cítit (metafysickou) vinu. Ovšem ihned se naskytá otázka, jaký měl důvod k tomuto zásadnímu provinění? Může nám být dáno mnoho odpovědí (od zoufalství, přes chápání nesmyslnosti života, po sebeobětování), ale žádná z nich nevyvrátí metafysickou vinu. Tím, že svůj život ukončují, se proti němu prohřešují. Zajímavý moment ale je, když tento čin viny zároveň vzbouzí i pocity obdivu a hrdinství, tedy symbolizuje ideje lidství. V tomto momentu vyvstává otázka: „jak je tento metafysický střet možný?“ Tento střet nám ukazuje, že nejen žítí je směřodatným (bytostným) aspektem člověka. Tedy Sebevrah svým činem poukazuje na fakt, že nějaký bytostný aspekt je v naší společnosti porušován. Nebo jeho čin říká to, že současné mravní hodnoty běžného života jsou pochybné, neboť jsou v kontradikci s poukazovaným aspektem. A právě zde se dotýkáme našeho problému. Jakožto lidé utváříme společné prostředí⁴⁷ – *svět* – a pokud v tomto prostředí dochází k sebevraždám, je to i naše chyba, protože všichni jsme tvořitelé – jak světa, tak všeobecné ideje dobrého lidství v něm. Přistoupíme-li toto tvrzení, budeme se dožadovat nápravy. Záchytným bodem zde bude důsledek viny, který nás ovšem u Jasperse příliš neuspokojí: „*Z metafysické viny vyplývá*

⁴⁴ JASPERS, Karl. *Otázka viny*. Praha: Academia, 2006, str. 25.

⁴⁵ Může vyvstat otázka, zda-li právo netvoříme my a tímto tvořením na sebe nestrhujeme na sebe etickou zodpovědnost. To nepochybně ano, ale tento druh úvahy patří do pole *viny metafysické*, která je promyšlena níže.

⁴⁶ Pro upřesnění: pojem *Bůh* chápou v panatheistických konotacích. Přímou otázce Boha bude věnována jedna krátká kapitola.

⁴⁷ Zde musíme vyzdvihnout moment lidské tvořivé vůle. Za předpokladu například Schopenhauerovi slepé vůle tohoto světa celá argumentace padá.

*proměna vlastního já před Bohem.(...) Tato proměna bytosti vnitřním jednáním může vést k počátku nového vnitřního života...*⁴⁸ Ihned se zeptáme: „jak chápat *proměnu vlastního já před Bohem* v úzu panatheismu? Bohem je nám přeci vše a nejvíce ze všeho jiné *já* (tedy pro nás *ty*). A to nejen v separovaném singuláru, nýbrž v krystalu všech našich *ty* a s nimi vztahy k nám neznámým *ty* vedoucí k zakořeněnosti ve světě a s ní tedy vztah k celému světu (*Ty*). Vidíme tedy propojenost od nás k světu (Bohu). Ale pořád nás může trápit to, co je ona *proměna vlastního já* a jak se tato proměna liší od zpytování morálního citu a okruhu morální viny. Ve své podstatě jen v *konečných* důsledcích, protože podíváme-li se hlouběji na obě viny, uvidíme, že *vyvozované* důsledky jsou stejné – vnitřní obroda. Rozdíl nastolující konečné důsledky je v referentu: zatímco v případě morální viny, jsem referentem *já* a konečné důsledky mé obrody jsou jen pro mě (v podobě přehodnocování vlastních etických hodnot), v případě metafysické viny je referentem Bůh (svět, idea lidství) a konečné důsledky jsou aplikované na celou společnost. Metafysická vina dává tudíž překlenout našim, v nás uzavřených, etickým hodnotám do světa. Je dnes konsensem, že žádné hodnoty nejsou absolutně platné. A proto všeobecně platící hodnoty jsou dialogem jednotlivých *já* na poli světa (kde förem je lidská společnost). Vidíme tak, že za všemi hodnotami, které platí, stojíme bez rozdílu všichni. A bez rozdílu všichni skrze metafysickou vinu (která pak klesá do roviny morální viny) čelíme společné zodpovědnosti. A skrze tuto zodpovědnost vše přehodnocujeme (nejdříve sebe na úrovni morální a následně skrze společnost na rovině metafysické). Nyní už můžeme vidět naší vinu jasněji – jsme vinni, že našimi aplikovanými hodnotami tvoříme prostředí, které je některým lidem tak odlidštěno, že páchají sebevraždy. A co více – pokrýváme co nejvíce ze strachu či pohodlnosti naší vinu.

Jaspersovo základní rozdělení vin je naprosto vynikající – s jakou lehkostí a ladností dokázal poukázat na fakt, že není vina jako vina . Ovšem neodpustím si výtku i v jeho rozpoložení vin. Jaspers prozřetelně upozorňuje, že jím nabídnuté viny nejsou rozhodně kompletní – že existuje i mnoho vin jiných – že jich je nepřeborné množství (o dvou příkladech vymykajícím se tomuto rozdělení pohovoříme dále v práci). Má výtku se odvíjí od toho, že Jaspers vidí své čtyři druhy viny jako základní a zbytek vin jako různý derivát či kombinaci této čtveřice. Ovšem vrátíme-li se zpět k předchozím řádkům věnovaným zejména vině morální a metafysické, můžeme vycítit hlubokou propast mezi nimi. V čem spočívá ona propast? Podívejme se znovu na obě viny: vina morální – referentem je jedinec před sebou samým; nemůže tedy soudit nikoho krom sebe, jen sebe samotného; vina metafysická –

⁴⁸ JASPERS, Karl. *Otázka viny*. Praha: Academia, 2006, str. 31-32.

referentem je Bůh a soudí se s ním všichni lidé (nebo lépe obecnou utvářenou ideu lidství a jsme souzeni právě touto ideou, což znamená všemi jednotlivci skrze prisma ideje lidství). Ukázali jsme si, že v úzu panatheismu je základní organickou jednotkou vztah já-ty, skrze který se dospívá ke konečnému vztahu já-Ty. Ovšem vždy je naším cílem vztah já-Ty, neboť naše provázanost k já-ty je jen naším nejelementárnějším kruhem. Tento kruh, ať je sebevíc důležitější, je stále jen malým krokem na všeobjímající cestě (vztahu) já-Ty. A zde je má výtka: cožpak je vztah já-ty jen krokem; jen kapkou vody v nesmírném oceánu? Cožpak nesoudím druhého mnohokrát jen ve vztahu ke mně, k němu, k našemu blízkému okolí? Ihned můžeme slyšet námitku, že kdykoliv soudím druhého, vždy tím utvářím obecnou ideu lidství. Tedy, samozřejmě že soudím často ve vztahu ke mně, k druhému, k našemu blízkému okolí, ale vždy je to na pozadí utváření obecné ideje; tedy soudím druhého nikoliv ve vztahu ke mně, ale soudím ho ve vztahu k obecné ideje lidství, neboť to, čím se provinil, je v rozporu s obecnou ideou lidství a mým vztahem k ní. Ovšem cožpak mně blízkého člověka nemohu soudit jinak než vzhledem k ideje lidství? Pokud ale vůči němu nevznáším metafysickou vinu, měl bych, podle dosavadního rozdělení, proti němu vznášet vinu morální. Což ovšem, jak víme nelze. Neboť vina morální je vždy a pouze vznášena v jednotlivci. Vidíme tedy hlubokou propast odspolečenštění v tomto rozdělení. Je tedy záhodno navrhnout vinu překlenující tuto propast: vinu mezi-lidskou. Před jejím základním rozvržením je nutno mít na paměti, že tato vina je jen jakýmsi mostem mezi vinou morální (pokud jí chceme aplikovat, tak dotyčný jedinec musí být s to reflexe a mravního hodnocení) a vinou metafysickou (soud, který vynášíme se vždy zároveň nárokuje ke vztahu já-Ty)

Vina interpersonální bude mít referent v druhém člověku. Její soudní platnost se bude vztahovat jen na mě a druhého člověka. To ovšem neznamená, že touto vinou budou hodnoceny jen ty činy, které se vztahují k danému člověku. Zasaženy budou všechny mé činy, ať se k dotyčnému vztahují či nikoliv. To znamená, že druhý, ač se ho moje činy netýkají, bude mít právo nade mnou vynést morální soud a říci, že to, co jsem provedl nějaké třetí osobě, je špatné. A ač můj čin nemusí ona třetí osoba brát v potaz, po případě nějak mravně soudit, stojím zde ve svém provinění proti druhému člověku, který mi vytýká mé jednání. Stojím proti němu a před ním, abych se ospravedlnil nebo se kál. Ovšem hned vyvstává problém: zatímco Jaspersem rozvržené viny nabývají objektivní platnosti: ve svém provedení si nárokují absolutní platnost, vina interpersonální je značně nejistá díky inter-subjektivnímu měřítku. Neboli, já stojím vždy proti sobě a před sebou ve vině morální. Jsem sám sobě absolutně platným měřítkem. Ve vině metafysické stojím proti Bohu a proti ideje lidství, která je sice proměnná, ale v konkrétní situaci platí absolutně. Což ovšem není případ viny

interpersonální. Mohu udělat (jen hypoteticky) dvakrát totéž, a jednou to bude bráno jako dobré a podruhé jako odsouzeníhodné. Nebo učiním-li nějaký čin, jeden člověk ho může hodnotit jako dobrý, ovšem jiný člověk nikoliv. Dříve objektivní vina se nám začíná rozměšňovat do neurčita – je zasažena jedovatým šípem psychologismu. Je to ale vyloženě špatně? Je nárok na absolutní hodnoty ve vztahu já-ty tím pravým? Spadá vztah mezi mnou a mým bližním vždy do rigidity absolutních hodnot? Zajisté nikoliv. Vina interpersonální ukazuje mé prohřešky proti lidem. Já, lidé v mém okolí i situace sama, se každým okamžikem mění. Je tedy záhodno být souzen podle pohyblivého měřítka. Tím se možná dostáváme k tomu, proč Jaspers nerozvrhnul tuto vinu – neboť na rozdíl od ostatních neplatí absolutně. Je jen konkrétním rozpořením mě, mých bližních a konkrétní situace. Pokud ale nechceme zůstat uvězněni v sobě samých, nebo být propojeni skrze obecné lidství, tak je nutno i takovýto typ viny rozvrhnout.

Nyní zbývá už jen jak tento typ viny souvisí se sebevraždou. V tuto chvíli se vracíme zpět na začátek této podkapitoly, k argumentu, že právě náš nevrly raní pohled by mohl být tou poslední kapkou v sebevrahově poháru hořkosti. Viděli jsme, že tento argument neplatí absolutně, a jak víme nyní, i vina interpersonální neplatí absolutně. Nyní se tedy stahujeme zpět k blízkému okruhu lidí sebevraha a odvracíme se od obecného, abychom si uvědomili, že i (pro nás) zanedbatelné činy, které jsme vůči sebevrahovi vykonali, mohou mít fatální následky. Jsme vinni za každý krok vůči sebevrahovi a neseme s těmito kroky odpovědnost a vinu. Tímto uvržením do relativity konkrétní situace opustíme základní rozdělení vin.

Od rozdělení viny K. Jaspersem je, podle mě, záhodno nezastavit se na místě a udělat ještě krok dále. A tímto krokem je poohlédnout se i po jiných vinách. Již teď může být čtenář rozladěn – když všeobecně jasný pojem viny kouskujeme, podsouváme jej každému jedinci a tím přidáváme těžší a těžší břímě zodpovědnosti a provinilosti na naše bedra. Ovšem přiznejme si, že vina nemusí být nutně jen ve škatulkách, které nám K. Jaspers nabídl. A bylo by nepoctivé, kdybychom i jiné pohledy k otázce viny neprozkoumali.

Vnější viny (politická a kriminální) rozšiřovat nebudeme. Etické zkoumání by mělo být směřováno k vnitřním normám, vnější legislativní normy by zde měly být jen jako strážce dodržování a utváření norem vnitřních. Tedy, rozšíříme si viny vnitřní (morální a metafyzická), a to konkrétně o vinu *zavřenosti* a vinu *průměrnosti*.

Vina *uzavřenosti* se váže ke jménu Wilhelma Weischedela, který ve své knize *skeptická etika* ukazuje základní postoje, které jsou nutné k utváření skeptické etiky. Jedním

z těchto základních postojů je *základní postoj otevřenosti*.⁴⁹ Je zde jednoznačně formulováno, že otevřenost představuje nutný krok k vhledu a porozumění světu; a opačné stanovisko (uzavřenosti) nás od sebe, ostatních lidí a světa, oddaluje a je tedy zlem. Z toho se pak odvozuje ten fakt, že budeme-li uzavřeni, neseme vinu uzavřenosti. Proč vlastně? Nevidíme-li svět kolem nás, nenasloucháme-li ostatním, netážeme-li se sami sebe, zbavujeme se nadhledu a dialogu s okolím, čímž můžeme dojít i názoru, že nejsme ničím vinni, poněvadž se nás onen čin (sebevražda) netýká. Zde víme, že metafysická vina se nás týká vždy. Vina uzavřenosti zde přistupuje k metafysické vině jako vnější restriktivní (v případě otevřenosti preventivní) opatření. Ovšem k člověku je tato vina vždy na rovině vnitřní. Pro jasnost uvedeme vinu uzavřenosti do praxe: odmítáme-li přemýšlet o skutku sebevraha a odmítáme-li jakoukoliv filosofickou či etickou spoluúčasť, jsme vinni za svou arogantní zaslepenost. Protože každý čin, který vnímám, ke mně promlouvá. A činím-li úmyslně svůj rozhled užší, dopadá na mě tatáž vina. V prvním případě uhýbám očima, v druhém mám oči zavřené. W. Weischedel píše: *„kdo chce skutečně existovat jako odpovědný vůči sobě, ten musí převzít odpovědnost za celé své konání a bytí. Z toho důvodu musí své konání a bytí učinit průhledné. To ale dokáže jen tehdy, pokud bytí i konání v jejich příští možné neprůhlednosti učiní předmětem tázání, a to v plném rozsahu.“*⁵⁰ Můžeme tedy vidět, jak se Weischedelovi prolíná vina uzavřenosti a vina morální (nevidí v nich žádný rozdíl – vinu uzavřenosti vidí jako neoddělitelný moment všeobecné viny morální). My jsme si již dříve ukázali, že vina uzavřenosti má i přímý vztah k vině metafysické. (Upřeme-li svůj zrak k vině kriminální, uvidíme, že vina uzavřenosti je přítomna i ve vině kriminální – *neznalost zákona neomlouvá*). Vzhledem k tomu, že Weischedel, nedělá hluboký rozdíl mezi vinou morální a metafysickou, odvozuje metafysickou vinu od morální a činí jí asimilovanou v jejím těle, dochází tedy k metafysické vině: *„Odpovědnost vůči sobě je sice nejniternějším jádrem odpovědnosti, nezahrnuje však celý její rozsah. Má-li se odpovědnost stát základním elementem živoucí skutečnosti, pak se také musí uskutečňovat ve společenství lidí. Stává se spoluodpovědností.“*⁵¹

Závěrem je na místě poukázat na rozdílnost pojetí viny u Jasperse a Weischedela, poněvadž by se mohlo zdát stejné. Jaspers přistupuje k vině metafysické, zejména pak k jejímu referentu – Bohu, jako k přesahující instanci, zatímco Weischedelovou instancí je

⁴⁹ WEISCHEDEL, Wilhelm. *Skeptická etika*. Praha: OIKOYMENH, 1999, str. 142-145.

⁵⁰ WEISCHEDEL, Wilhelm. *Skeptická etika*. Praha: OIKOYMENH, 1999, str. 148.

⁵¹ WEISCHEDEL, Wilhelm. *Skeptická etika*. Praha: OIKOYMENH, 1999, str. 149.

jednotlivec. Zakotvení metafysické viny je „kdesi na nebesích,“ zatímco Weischedel chápe nitro jednotlivce jako jedinou možnost veškerého morálního zakotvení.

Tímto bychom uzavřeli nástin viny uzavřenosti a podívali se na vinu jinou – *průměrnosti*; a s ní vzpomněli na S. Kierkegaard (kterého shodou náhod Weischedel kritizuje a ukazuje jeho život za ukázkový případ viny uzavřenosti).⁵² Sama vina průměrnosti má neskutečně blízko právě k vině uzavřenosti – je jakýmsi předkem, více do společnosti orientovaným.

Vina průměrnosti spočívá v zakrývání si „činných“ očí. Kierkegaard (a vlastně i kdejaký existencialista s ním) by nám řekl, že toto zakrývání očí a slepé následování ducha doby (či společnosti, nebo pro lepší kohesi s Kierkegaardovým textem – veřejnosti) bez kladení otázek je úmyslné. Ovšem dovolím si tvrdit, že tato zakrytost může být i neúmyslná. V Platonové jeskyni lidé uvnitř jeskyně také netuší, že by zde mohl být pravdivější (ne-li rovnou jediné pravdivý) pohled na věci. Vina průměrnosti ovšem nespočívá jako vina uzavřenosti jen v tázání. Ba naopak - tázání je považováno za element, který je vždy a každému přístupný: táže se kdekdo a všelijak. Problém je ovšem v uvedení tohoto tázání do života – do činu. Weischedel vyvozuje činnost jako nutný produkt tázání, jsme-li k sobě a před sebou upřímní. Naproti tomu Kierkegaard je velmi skeptický vůči lidské upřímnosti a ochotě k ní. Z každodenního života vidí, že veřejnost je prosta jakýchkoliv činů a zůstává na úrovni (pro Kierkegaard pouhé) reflexe. Veřejnost přemítá a přemítá a následně i tlachá, ale činy se nedostavují. Nečinnost je tedy vina. Jak chápat tuto vizi viny v našem případě? Podívejme se na svět kolem nás: na media a širokou veřejnost – bez přezkoumání hodnotí a priori sebevraždu za špatnou. Samotné lékařství přistupuje k sebevražednému aktu jako k psychické poruše či psychické nemoci a následně neúspěšného sebevraha léčí. Nenamáhá učinit alespoň malý krůček k pochopení sebevraha; jen tupě následuje konsensus a řídí se metodami jak léčit. A tento mechanický přístup si osvojuje i veřejnost – vždyť medicína je věda jedna z nejušlechtlejších, nejprospěšnějších a tedy i nepravdivějších! A jsou-li uvnitř veřejnosti lidé, říkající, že sebevražda je dobrá či přijatelná, jak dalece jsou vzdálena jejich slova od jejich smýšlení a od jejich činů? Kolik z těchto lidí je ochotno vzít na svá bedra odpovědnost a provinilost k aktu neznámého sebevraha? Kolik lidí z celé veřejnosti? Můžeme mnohokrát slyšet, že pod tíhou argumentů si i připustí k tělu metafysickou vinu. Ovšem záhy uslyšíme, že tuto vinu nese celá společnost. A tímto celek své viny roztříští na miliony kousků

⁵² WEISCHEDEL, Wilhelm. *Skeptická etika*. Praha: OIKOYMENH, 1999, str. 143: „ve své neúmyslné uzavřenosti se člověk domnívá, že se vůči jiným nemůže otevřeně projevovat. Připadá si jako uzavřený mezi lidmi. Takovým nejlepším příkladem je Kierkegaard. Celý život zápasil se svou nepřekonatelnou uzavřeností; jeho život na ní ztroskotal.“

a rozhází je mezi všechny lidi dané společnosti a nechají si pro sebe jen nepatrný (ne-li směšný) kousek z ní. Je totiž nadmíru jednoduché, pohodlné a ulevující spojit se ve slabosti se společností a ukryt se tak před naší plnou vinou. Ne nadarmo můžeme cítit dusivou tíhu Kierkegaardových slov, když pronese: „*Výjimečné je neutralizováno tak, že se spojí to, co je samo o sobě slabé, a převýší silou jednotlivé Výjimečné.*“⁵³ Výjimečností je v našem případě člověk schopný uprostřed davu zpozorovat sebevraha a jeho čin, zreflektovat jeho čin a vzhledem k sobě, vyvodit následky a podle nich poté i jednat. V případě, že člověk nepřejde až přes práh činu, může být nařčen z viny průměrnosti.

Zde bychom náš exkurs po hranicích viny ve vztahu nás k sebevraždě ukončili. Ukázalo se, že není vina jako vina a hlavně, že není jen jedna Vina. Ukázalo se též, že vina není jen mezi sebevrahem a jeho okolím – tato vina (interpersonální) je ze všech námi předložených vin nejproblematičtější a nejneurčitější. Mohli jsme vidět, že vinni jsme nejurčitěji a nejzákladněji vůči sobě a uvnitř sebe. Jsme vinni také před všemi lidmi, před Bohem, před utvářenou ideou lidství. Také jsme nahlédli, že *neznalost viny neomlouvá*, tedy sklápíme-li oči a zatvrzujeme-li si srdce, provinění nás nemine (vina uzavřenosti resp. vina průměrnosti). Tím bychom mohli uzavřít otázku viny – zůstali bychom v bodě, kdy jsme prostě vinni. To ovšem není tím posledním, neboť otázka lidského proviňování sama sebe přesahuje. Protože tam, kde je vina, tam musí být i trest, očištění, ospravedlnění či odpuštění. A prozkoumání tomuto tématu bych rád věnoval několik dalších řádků, neboť zanechat čtenáře v bodě provinění, bez možnosti překročení jej, se mi zdá nepoctivé a zbytečně kruté.

⁵³KIERKEGAARD, Sören. *Současnost*, Praha: Mladá Fronta, 1969, str. 42-43.

Trest a odpuštění

Nosnost a s ní spojený rozsah této kapitoly je obrovský. My tedy nebudeme řešit trest a odpuštění v plné šíři a hloubce – podíváme se jen jaké základní cesty vedou z bodu provinění. Základními pojmy pro nás budou *trest, ospravedlnění, očištění a odpuštění*.

Prvním a nevyhnutelným momentem po nastání viny je trest. Prozatím se nebudeme zabývat o jakou vinu se jedná – nehraje to zas až tak důležitou roli v našem zkoumání. Budeme si maximálně ukazovat paralelnost mezi vinami vnitřními a vnějšími, přičemž námi kladený akcent bude dopadat na viny vnitřní. Ovšem v případě trestu je jedno před jakou vinou stojíme - trest přijde vždy. Můžeme si namítat, že některé tresty ani tresty nejsou, nebo snad i že mnohokrát trest po vině nepřichází. To ovšem není pravda: jestliže mě postihla nějaká vnější vina, budou to stanovy a zákony, které mě budou trestat; jestliže na mě doléhá vnitřní vina, jsem to já (mé svědomí, můj mravní cit), kdo mě ze sebe trestá. Vnitřní hlas jedince se ozývá a trestá jedince zevnitř. Vždy je tedy trest přítomen. Ihned si však můžeme namítnout, že ono ozvání se svědomí je až přespříliš subjektivní – je tak neurčité a proměnné, že se na něm nedá cokoli stavět. Ano, vskutku neurčité a proměnné je, ovšem to jsou i vnější tresty: za jeden a ten samý delikt může tatáž resp. jiná osoba dostat vždy jiný trest. Liší se tresty v různých zemích a krajích: za držení drog v Thajsku může být člověk odsouzen k odnětí svobody až na 50 let, zatímco v České Republice může dostat trest odnětí svobody v rozsahu maximálně 15-ti let. Čímž se nám zjevuje, že tak jako jsou různé zákony v různých zemích, jsou i různá svědomí v různých lidech. A tak jako jsou vězení v různých krajích jiná, tak i *svědomí má různé stupně intenzity. Může být tichým neklidem, silnou zasažeností nebo také mučivým pocitem bolesti.*⁵⁴ V pravdě ale není cílem těchto řádků tázat se jak svědomí trestá, nýbrž jen ukázat, že v každé chvíli vnitřního provinění trestá. A to s růzností každému člověku vlastní. Zejména chceme poukázat na to, že není trestu bez jakékoliv viny a není viny bez jakéhokoliv trestu. A uvědomíme-li si, že např. vina morální je uzavřena v člověku, tak z toho vyplývá, že i trest s touto vinou spjatý, je uzavřen jen v nitru provinilého jedince.

Ovšem tím, že jsme trestáni, celý proces nekončí. Tak jako odnětí svobody může být doživotní, tak i hlas svědomí může trýznit až do konce života. Tak jako může člověk být odsouzen k trestu smrti, tak i svědomí nitro může odsoudit k smrti. Je tedy nutné vidět, že trest je spjatý s vinou – není cestou z viny ven, nýbrž je jen prodlouženou rukou viny. Trest může mít různou hloubku, ale vždy od něj vede cesta dál, a to ne jen jedna: můžeme se vydat

⁵⁴ WEISCHEDEL, Wilhelm. *Skeptická etika*. Praha: OIKOYMENH, 1999, str. 123.

cestou *ospravedlnění*, cestou *očistění* nebo cestou *odpuštění*. Věnujme tedy pozornost, kudy tyto cesty vedou.

Ospravedlnění je tou běžně nejžádanější, leč nejobtížnější cestou. K vnějším vinám toliko ne – přeci jen mohu mezi paragrafy dokázat svou nevinu či zakrýt svou vinu a přesvědčit druhé, že vinný nejsem. Ovšem u vin vnitřních je to zhora nemožné: mohu své svědomí chlácholit, obelhávat, či předkládat mu tisíce logických argumentů. Ovšem svědomí je iracionální – neptá se na ospravedlňující důvody, nechce slyšet obhajobu, jen tryská z člověka a ukazuje se mu a s sebou přináší i obraz daného člověka. Jestliže jednou se ve mně probudilo, už jej vlastní vůlí nepřesvědčím, aby umlklo. Jeho hlas ztichne, až svědomí bude mít potřebu umlknout, dříve ne. Nechci ovšem tvrdit, že ospravedlnění je proti svědomí nemožné, přeci jen, pokládat tvrzení absolutní platnosti v něčem tak nenahmatatelném jako je svědomí, je nemístné. Jen si dovolím tvrdit, že je neskutečně obtížné, neboť nedokáží si představit žádnou situaci, či logický vzor, ve kterém by se mohl člověk před svým svědomím ospravedlnit. V případě mých vin ve vztahu k sebevrahovi: bude se mi drát na mysl tisíce argumentů, proč s činem sebevraha na mě nepadá vina a trest, avšak ty jsou jen dychtivým útokem viny uzavřenosti k prosazení se. Za společné prostředí jsem spoluodpovědný, tedy i spoluvinný a ospravedlnění není cestou, po které bych se měl vydat. Ospravedlnění má svou doménu ve vnějších vinách. Ve vinách vnitřních se jedná spíše o alibismus, neupřímnost k sobě samému – o vinu uzavřenosti, po které není záhodno kráčet.

Cesta očistění je tou nejčastější cestou. Skrze přijetí a vykonání trestu se od viny očistím. V případě viny vnějších, uloží mi příslušná instance trest, který musím vykonat: oficiální cenu mého očistění. V případě vin vnitřních budu to vždy já, kdo bude určovat náročnost očistění. Jestliže se mi ozve můj vnitřní hlas a říká mi: *jsi vinen*, mohu v něm zaslechnout také možnost očistění. Mohu slyšet: *omluv se, vykonej to, či ono, hlavně daný čin už znovu nedělej*. Neboli, vnitřní očista je vnitřním proměňováním se: podle druhu viny před sebou, před druhým, nebo před Bohem. Ovšem mohu cítit, že i po očistění je ve mně vzpomínka, jakési memento, na mé pochybení. Očistěním se sám se sebou usmiřuji, konejším své svědomí, starám se o něj, ale nelžu mu. Usmiřuji se se sebou skrze to, co se mi jeví jako učinění hodné. Jak se ale očisťuji vůči aktu sebevraha a mé viny s ním spojené? Skrze mé činy, které utváří takové společné prostředí, ve kterém nebude libo říkat životu *ne*.

Poslední cestou je odpuštění. Na rozdíl od předchozích dvou cest, touto cestou se nemůžeme vydat, nýbrž tato cesta nám může být jen dána. V rovině vnější viny je efekt odpuštění jasný: trest je nám prominut; je nám např. vrácena naše svoboda. Ve vztahu k vnější vině je odpuštění to nejkrásnější, co můžeme dostat: jednou větou, jak mávnutím kouzelného

proutku, můžeme být omilostněni. Ve vztahu k vnitřní vině nabývá odpuštění snad ještě nádhernějších rozměrů. Zde je ale krása velmi draho vykupována problematičností. Snad největším problémem je, kdo že nám to bude odpouštět? Jestliže udělám něco špatně, např. někoho urazím, ozve se mi mé svědomí a upozorní mě na můj čin. Kdo mi ale má odpustit? Uražený nebo mé svědomí? Nebo snad oba? Je hned vidět, že bude zapotřebí navrhnout nějaké rozvržení, protože jak svědomí, tak i uražený mají mi co odpouštět. Ovšem náš problém se nebude nějak tříštit, naopak ukáže se, že nestojíme před žádným novým rozlišovacím problémem. Jen na tomto místě musíme zavést hranice ve vnitřní vině, tedy budeme opět rozlišovat mezi vinou morální, interpersonální a vinou metafysickou.

Morální vina je uzavřena v jedinci, to již víme. Z toho nám ihned vykrystalizuje, že žádný druhý člověk nemůže v jejím odpuštění být přítomen. Odpouštět zde může jen mé svědomí a nic jiného. Jsem sám sobě soudcem, tedy milost (odpuštění) je jen na mě. Jednoduchost provedení tohoto tvrzení je vyvážena obtížností aplikace. Protože nemůžeme svědomí ovládat, je jen na něm, kdy nám dá milost (kdybychom jej dokázali přesvědčit, a svou vůlí ho ovládat, již bychom nedostávali odpuštění, nýbrž bychom (úspěšně) sami sebe ospravedlňovali)⁵⁵, zda-li jí vůbec někdy dá. A ač jsem si vědom, že mnoho lidí se mnou nebude souhlasit, zejména pak psychologů, dovolím si tvrdit, že odpuštění svědomí je oblast, která nemůže být důsledně prozkoumána. Může (nebo lépe: měla by být) každým jedincem zachycována, ale vzhledem k tomu, že svědomí promlouvá vždy jen k svému hostiteli, zůstává vázáno jen na něj a poznatky o něm do obecné šíře je nemožno nikterak aplikovat. Odpuštění morální viny je nezachytitelné. Tato nezachytitelnost ovšem neznamená neexistenci. Znamená to, že je neformulovatelné a každým konkrétním prožitkem se mění.

V rovině interpersonální viny je referentem bližní. Dostáváme se z ulit vlastního těla ven. Ve vztahu je důležité odpuštění od druhého. Svědomí nechť si mě trýzní jak chce, na této rovině viny nehraje žádnou roli. Ovšem odpuštění od druhého (popř. odpuštění druhému) je velmi komplikovaná věc. Jakékoliv úvahy by zde zabíraly zbytečně mnoho místa a stejně by nedosáhly takové brilantnosti jako myšlenky V. Jankélévitche v jeho knize *Odpuštění*, kde se zabývá zejména interpersonální vinou.

Poslední na nás čeká odpuštění metafysické viny. V tuto chvíli máme již odpuštění od sebe i od bližního. Kdo vlastně soudí ve vině metafysické? Vina metafysická má referent v Bohu; v úzu panatheismu v utvářené obecné idey lidství. Tedy nesoudí nás skupina

⁵⁵ Podíváme-li se pozorněji na vztah *cest* k svědomí, můžeme si všimnout, že ospravedlnění z jeho formulace není možné. V očištění je svědomí utiшено naším pokáním a činy s nimi spojenými nadobro neumlkají. Jen v případě odpuštění je svědomí zcela utiшено.

privilegovaných jednotlivců, nesoudí nás suma všech lidí. Jsme souzeni všemi lidmi v jednom bodu: konkrétní situací a všech obecně platných hodnot v ní. Jak ale vypadá odpuštění od tohoto Boha – obecné idey lidství? Když vezmeme v potaz, že na obecné ideje lidství máme svými činy podíl, zjistíme, že je i námi utvářena. Námi, našimi bližními, lidmi, které potkáváme, ale neznáme je a spoustou lidí o kterých vůbec nevíme. Tím, jak my odpouštíme, dostává se odpuštění do obecné platnosti a je tedy i následně odpouštěno nám. Samozřejmě nikoliv v přímě úměře – zdaleka nejsem sám, kdo obecnou ideu utváří. Ale čím více odpouštím, tím více podporuji moment odpuštění a tím více se mi ho může dostat.⁵⁶ Ihned mohu vidět, že je to pro mě výhodné, že se na tom dá i vydělat: mohu odpouštět pro své budoucí odpuštění. *Trochu přehnané vypočítavé diplomacie postačí k tomu, aby zkomplikovaly, zbytněly a zakalily čistou upřímnost odpuštění.*⁵⁷ Tedy již z definice upřímného odpuštění (což je vlastně to jediné pravé odpuštění) je nemožné takto kupčit s odpuštěním. Přijmeme-li ovšem, že můžeme dát i neupřímné či vypočítavé odpuštění, pak musíme mít na mysli, že odpuštění, které budu takto uskutečňovat, se bude stávat obecným odpuštěním. A odpuštění, které se mi potom bude také dostávat, bude právě toto vypočítavé odpuštění. A stojíme o takovéto „odpuštění“?

V kontextu metafysické viny nabývám odpuštění podoby tolerance. Tím, že a priori neodsuzuji sebevraždu; že jsem ochoten naslouchat činu sebevraha, vstupuji s ním do dialogu. Tento dialog naslouchá všem argumentům pro i proti sebevraždě a mé finální stanovisko (budu-li nadále žít, nebo zda-li se života vzdám) je jeho vyústěním a rozřešením. Tím, že žiji, říkám, že ten či onen důvod pro spáchání sebevraždy je dobrý, jiný nikoliv. Nejdříve ve vztahu ke mně, poté co zaujmu stanovisko, ve vztahu k společnému prostředí. Ovšem tím, že do dialogu vstupujeme, druhého respektujeme a tolerujeme. Vždyť samo naslouchání je vysokou formou tolerance. A tím, že v dialogu druhého ctíme, neurážíme jej, dáváme mu odpuštění: neboť ač mám jiný názor než sebevrah, tím že mu dávám prostor ke slovu a uskutečnění slova, jsem spolutvůrcem jeho činu, a je-li tento čin uskutečněn a já se k němu stavím čelem a reflektuji ho, nutně docházím k postoji tolerance. A tím, že reflektuji své i sebevrahovi argumenty, dávám jasně najevo, že náš postoj je tolerancí a nikoliv jen pouhou lhostejností, ke které lidská tolerance často tíhne.

⁵⁶ Formulace „tím více se mi ho může dostat“ je klíčová, neboť tím, že já budu s to každému hluboce odpustit a budu tím manifestovat ideu odpuštění, bude si mi dostávat odpuštění ve zvýšené míře. Protože kromě metafysického společného prostředí budu tímto ovlivňovat mé interpersonální společné prostředí. Ovšem důležitost této formulace je v tom, že ač odpouštění mě bude mnohem nižší než mé odpouštění, bude stále vyšší, než kdybych neodpouštěl vůbec. Tím, že budu manifestovat odpuštění, bude odpuštění v mé blízkosti zakořeňovat, společné prostředí tvořené vztahem mě a mých bližních bude baštou odpuštění, a tak ho budu dostávat ve zvýšené míře, než v jaké je obecné idey v konkrétní situaci vlastní.

⁵⁷ JANKÉLÉVITCH, Vladimír. *Odpuštění*; Praha: Mladá fronta, 1996, str. 9.

Zodpověděli jsme si naši otázku. Odpuštění uděluji já a mé svědomí, můj bližní (dotyčný, který byl mnou poškozen, ale i bližní, kterého můj čin rozhořčil), ale také i Bůh. Každé z těchto odpuštění můžeme dostat nezávisle na sobě, ale chceme-li dostat čiré Odpuštění, musíme dostát všem třem udělujícím. Proto je odpuštění tak problematickým jevem. Ovšem na rozdíl od dvou předchozích cest je to právě jen odpuštění, které má možnost úplně vinu a následný trest beze zbytku opravit.

V. TOLERANCE

Úvod

Poté, co jsme si ukázali komplexnost pojmu sebevražda a jeho letnou strukturu – jakési organon sebevraždy, jsme si ukázali naši hlubokou provázanost se sebevražedným činem a náš podíl na ní; je na čase pokusit se nasměrovat tuto práci k jejímu konci. Ale jak, aby nám dala alespoň nějaké odpovědi? Zatím máme jen nástroj k uchopení sebevraždy v její komplexnosti a spousty agnostických nebo negativních závěrů, které, zdá se, nám vždy daný typ sebevraždy zaženou do slepé uličky, daleko od jasného závěru. Bylo naznačeno jak a kdy je možno sebevraždu soudit jako dobrou či zlou. Náhledy na možné etické východisko, byly vždy vystaveny kontradikčnímu východisku, bez odpovědí, které z oněch východisek jsou správné. Naše návaznost k sebevraždě také nedávala žádné jasné odpovědi na aspekty, kterých jsme si všímali. Byl jen řečen náš vztah k sebevražednému činu, nebyl však dán imperativ či jasná rada k naší pomoci. Je tedy záhodno udělat jakýsi jednotící krok, který by nám pomohl lépe uchopit celý problém a který by nám dal nějaké odpovědi.

Tímto jednotícím krokem bude učení Johna Locka o toleranci. Domnívám se, že Lockova tolerance je velmi hluboké učení, které (alespoň v našem případě) je učení na správném místě. Jak jsme již řekli, v mnoha místech (v těch nejkličovějších otázkách) docházíme k etickému agnosticizmu – není nám dána odpověď na otázku pravého poznání etičnosti sebevražedného činu. Stejně tak Lockova etika je postavena na agnostických základech. A závěry z ní plynoucí mi připadají nadmíru sympatické a dle mého úsudku i přesně zapadající na toto místo. Udělejme tedy malý exkurs do učení Johna Locka a podívejme se na jakých základech buduje etiku a co nám jeho etika přináší. A poté se podívejme, jak tyto informace můžeme aplikovat. Je nutno upozornit čtenáře, že uděláme pár kroků s kterými by John Locke nesouhlasil. Tím myslím celou podkapitolu o sekularizaci. Historicko-společenský vývoj nám může potvrdit, že naše idea sekularizace je na místě a plyne z onoho učení. Ovšem Locke by ve své době s námi plně nesouhlasil.

Lockova gnoseologie

Mohlo by se zdát, že tato kapitola by se nemusela (neměla) vyskytnout v této práci. Pokud ale chceme porozumět Lockovské toleranci a popřípadě ukázat proč některé věci kritizujeme, je záhodno udělat zde, alespoň malý nástin Lockovi gnoseologie. Přesně v místě, kde začíná etika Johna Locka, končí jeho gnoseologie. Právě proto je nutné tuto kapitolu sem vložit a vynechat třeba jeho životopis, ač i ten by nám mohl hodně pomoci. Pomoci zejména v tom, že by nám ukázal prostředí ve kterém John Locke žil a působil. Prostor zmítané krutou občanskou válkou, náboženskou nesnášenlivostí, která zabíjela tisíce lidí. A stejně tak jako Thomas Hobbes, který žil v této době, i John Locke chtěl ukázat, že život v míru je možný a nutný. Jen je třeba ukázat na omyly vedoucí k těmto hrůzným obrazům lidské historie.

Ale vraťme se zpět k poznání. Ještě než se pustím do stručného výkladu, omluvím se, že tento výklad bude značně zjednodušený a ne tak hluboký, jak by si učení Lockovo zasloužilo.

Locke stejně jako René Descartés pochybuje o všem co vidí a snaží se najít bod, ve kterém je vše jasné a zřetelné. Povšimne si též jako Descartés, že je nutno se stáhnout do subjektu a vycházet z bodu subjektivity. Ale zatímco Descartés nalézá záchytný bod ve svém myšlení (*cogito ergo sum*), Locke samotnému myšlení nedává ráz axiomatického bodu. Myšlení je pro něj jen operací lidské mysli. Locke svůj opěrný bod nachází na počátku života, kdy je podle něj lidská mysl čistá a prázdná (*tabula rasa*). Na počátku není v naší mysli nic, teprve až když se našimi smysly dostaneme do objetí života, začínáme poznávat. Není zde nic, co by našim smyslům předcházelo, nejsou zde jakési archetypální předobrazy, které jsou pravá skutečnost, zatímco to, co nám smysly zprostředkovávají, je jen jakýsi odlesk; jen zdání. Ale je nutné si uvědomit, že každý může vidět, cítit, slyšet věci trochu jinak, popřípadě úplně jinak. Není to snad důkaz právě toho, že nás smysly klamou? Odpověď by mohla znít následovně. Neklamou nás smysly, ale myšlenka, že dokážeme pochytit věci o sobě.⁵⁸ Každopádně právě jsme v bodu, kdy jsme prázdným papírem. A naše smysly nás začínají popisovat. Tímto popisem jsou senzace; tedy to, co k nám přichází ze smyslů. Když se nám do hlavy dostanou senzace, můžeme my o nich přemýšlet a vytvářet nové věci nezávislé na našich smyslech. Výsledkem toho je, že máme novou zkušenost, kterou Locke nazývá reflexe. Jak senzace, tak reflexe jsou ideje jednoduché. Např. žlutá barva, tvar stolu, chuť soli. Ale my máme tu čest, že před námi vidíme žlutý, dřevěný, slane chutnající stůl. Tedy vidíme, že

⁵⁸ Víím, že termín *věc o sobě* využívá později až I. Kant, ale mám pocit, že neexistuje lepší pojem, který by vystihnul Lockeovu myšlenku „objektivního objektu“, tedy věci, která je nám nedostupná.

existuje i něco jako složená idea (např. onen stůl). Pokud se zahledíme do toho, co už jsme řekli, tak zjistíme, že některé atributy tohoto stolu jsou závislé na nás a některé nikoliv. To znamená, že stůl zůstane stolem i když změní například chuť nebo barvu. Existují přeci černé stoly chutnající jinak než slaně. Atributy, které jsou stolu vlastní a vystihují stůl, nazývá Locke primárními vlastnostmi. A sekundárními nazve ty atributy, které mohou být proměnlivé.

Shrnuto na závěr: vše pochází z našich smyslů; každá věc (idea) se dá rozdělit na primární a sekundární vlastnosti; věc, s kterou přijdeme do styku, je jen vzácně ideou jednoduchou. Jak nám tohle může osvětlit toleranci?

Jak jsem již na začátku psal, tam kde končí Lockova gnoseologie, tam začíná etika a my právě jsme v tom bodě, kdy jedno učení přechází v druhé.

Jestliže vše pochází z našich smyslů, je přeci vše, co vnímáme subjektivní. Ale Locke ještě zde dodá, že vše, co vnímáme je sice subjektivní, to ano, ale ještě to neznámá, že by objektivita neexistovala. Existuje a to skrze ony primární vlastnosti. Skrze ty je věc sama o sobě. My ale můžeme tyto atributy vnímat a interpretovat je. Může mezi lidmi docházet k neshodám i ke shodám v této interpretaci, ale vždy se bude jednat o subjektivní hledisko, které si nemůže klást objektivní nárok. Z toho pro etiku vyplývá, že nikdo nemá právo někoho jiného nutit k přijímání jeho hodnot. Tedy, že je jen na jednotlivci a jeho svědomí, jak dobře bude jednat. A pokud si myslí, že jeho hodnoty jsou lepší než hodnoty druhého, má jej přesvědčit rozumnými argumenty. Pokud to nedovede, nebo to není možné, je nutno svědomí druhého tolerovat.

Tento přístup s sebou nese spoustu problémů. Které se pokusíme osvětlit dále v této práci, přímo na *dopisu o toleranci*.

Dopis o toleranci

Předchozí text nás skrze gnoseologii přivedl na myšlenku tolerance druhého názoru. Z toho by mělo plynout, že ideální společenství lidí je jakási anarchistická komuna lidí. Což by Locke velmi rychle a velmi rezolutně odmítnul. Ideální společenství má podle Locka být organizované, mít svého vládce (nemusí to nutně být monarcha, republika by se Lockovi též líbila) a mít své zákony. Zde se vyskytne zásadní problém: jaké zákony budou vyhovovat všem členům, popřípadě kdo bude mít oprávněnou moc nařizovat určité stanovy a zákony ostatním lidem? Na to by nám bylo odpovězeno následovně: zákony nemají být takové, aby omezovaly lidi, ale aby je chránily. Chránily svobodu a majetek lidí onoho společenství před lidmi, kteří tyto zákony nerespektují. Tedy lidí, kteří nedokáží tolerovat soukromí druhého jedince a chtějí ho připravit o jeho svobodu nebo o jeho majetek. Z toho vyplývá, že John Locke počítá s tím, že pokud jedinec jedná dle svého (nejlepšího) svědomí, neměl by mít s ostatními konflikty. Tedy budou-li všichni ve společenství jednat dle svého (nejlepšího) svědomí, bude fungovat společenství bez problému. Budou-li ve společenství jedinci, kteří nebudou jednat dle svého (nejlepšího) svědomí, je nutné mít *úředníka*⁵⁹, který bude disponovat mocí usměrnit tyto jedince. Tedy zákon a světská moc se omezuje jen a pouze na trestání činů jako je krádež, násilnictví a jiné zlo páchané na svobodě a majetku jednotlivce. A *svědomitý* jedinec nikdy nepáchá tyto činy, takže stát teoreticky funguje tak jak má. Nyní máme stát, ale nemáme zatím občany. Proč by se někdo měl s někým družít do státu, když věříme, že ostatní jednají tak jako my dle svého nejlepšího svědomí? Jenže jak víme z naší zkušenosti, tak oni nejednají. Najde se přespříliš jedinců, kteří pro majetek a moc nebude dbát svého svědomí a pokusí se na nás a jiných počestných lidech dostat čeho žádají. A proto, aby počestní byli chráněni (jejich životy, majetek a svoboda), tak je tady stát, který na jejich základní (přirozená) práva dohlíží. A vzhledem k tomu, že se může utvořit i společenství chamtivých a bezohledných lidí, je lépe pro nás, být ve společnosti, která by se těmto společenstvím postavila. Z toho plyne, že čím větší společenství, tím lépe pro nás, protože je větší šance, že se můžeme ubránit. Co ale se společenstvím chamtivých a zlovolných lidí? Po pravdě nic. Nemáme přeci právo sahat do jejich záležitostí a vnucovat jim náš zákon, pokud nejsou v našem společenství. My se tedy máme starat a bránit⁶⁰ své společenství. Navíc toto společenství chamtivých a zlovolných lidí nemůže dlouho trvat, protože občané tohoto

⁵⁹ Užívám slova *úředník* stejně jako překlad Petra Horáka z roku 2000. Tímto úředníkem se ale rozumí jakákoliv světská moc, která dohlíží na stát. Tedy úředníci, král apod.

⁶⁰ Zde je nutno dodat, že druhem obrany je útok. 1) Pokud vtrhne na naše společenství dav lidí, který našemu společenství škodí, máme tyto lidi trestat dle našich práv a zákonů. 2) Pokud se násilí děje opakovaně a organizovaně (např. nájezdy a plenění vesnic na hranicích), máme sousední zem dobít a lidi zodpovědné za páchané zlo podle našich zákonů potrestat.

společenství nebudou respektovat zákony (budou-li nějaké) a budou páchat ukrutnosti na sobě a tedy zapříčiní dezorganizaci celého jejich společenství.

Nyní přistupme k vlastnímu obsahu dopisu. Jeho myšlenka by se dala velmi rychle shrnout. Existuje dvojí moc: 1) moc světská 2) moc církevní. Většina násilí, válek a ukrutností bylo v rámci státu páchána, protože tyto moci byly propojeny. A proto je důležité od sebe na dobro oddělit moc církevní a státní. Pokud se docílí tohoto rozdělení, nemělo by se dále již páchat žádné zlo.

Zde je nutné vymezit, co se míní pojmy světská a církevní moc.

Světská moc je moc dohlížející na chod státu. Trestá všechny, kteří svým jednáním škodí onomu společenství. Je povinností každého v daném společenství poslouchat tuto moc. Tato moc ovšem dává jen negativní povinnosti (nekrad', nezabíjej apod.) a vyměřuje a uskutečňuje tresty za porušování zákonů.

Naproti tomu církevní moc je moc, která nenáleží žádné jedné osobě. Nýbrž náleží každému jedinci, neboť každý člen společenství má právo vyznávat svou cestu, která vede k jeho dobrému a naplněnému metafyzickému životu. Jsme na konci 17. století, takže toto naplnění je skrze víru. Proto název moc církevní. Každopádně to neznamená, že člověk je nucen být členem určité církve, ale je nucen věřit v Boha (křesťanského, židovského, pohanského, svého) a praktikovat bohoslužbu tak, jak je to libé Bohu. Tedy církevní autorita nařídí, že podle písma, které ji určuje vyznání, stanovuje průběh bohoslužby a stanovy, které je nutno držet v rámci církevního vyznání. Člověk kdykoliv může z církve odejít a jít do jiné, popřípadě může sám doma praktikovat podle něj bohoslužbu, která je správná. Jsou zde jen dvě podmínky: 1) že touto bohoslužbou nebude porušovat zákony světské, 2) člověk musí být niterně přesvědčen, že jeho náboženství a jeho bohoslužba je správná.

Dále je nutné říci, že každá církev je povinována tolerovat ostatní církve. Může se v rámci dané církve jevit, že některé (nebo všechny) ostatní církve jsou špatné. Ale církevní moc nesmí být zaměněna s mocí světskou a tedy nemůže být síla meče a ohně použita proti církvím ostatním. *Nezdá se totiž, že by Bůh kdy svěřil jednomu člověku nad druhým takovou pravomoc, jež by mu dovolovala, aby nutil lidi přijmout jeho náboženství.*⁶¹ Je dále nutné mít na paměti, že *žádný člověk nemůže věřit pod nátlakem, i kdyby chtěl.*⁶² Pravá víra je vždy niterná a subjektivní a těžko z vnější prokazatelná a nátlakem docílitelná.

⁶¹ LOCKE, John. *Dopis o toleranci*. Brno: Atlantis, 2000, str.48.

⁶² LOCKE, John. *Dopis o toleranci*. Brno: Atlantis, 2000, str. 48.

Podíváme-li se na historii válek a násilností zjistíme, že *nikoli různorodost názorů, již se nelze vystříhat, ale neochota snášet lidi jiného smýšlení způsobila většinu nesvárů a válek.*⁶³.

Na závěr řečeno: věc je jednoduchá; jsou zde dvě moci, které se od sebe musí rozdělit. Pokud se stane toto, další věci budou už jen vyladováním detailů pod taktovkou tolerance.

⁶³ LOCKE, John. *Dopis o toleranci*. Brno: Atlantis, 2000, str. 88.

Sekularizace církevní moci

Zajisté se pečlivému čtenáři zdála předešlá podkapitola dosti nedbalá. Ale pro náš účel posloužila, byli jsme seznámeni s mocí světskou a církevní, s jejich nutností oddělení se od sebe a se základním nástínem nutnosti a přirozenosti tolerance.

Jak tento nadpis říká, v této podkapitole se pokusíme převést církevní moc do ne zrovna církevních rovin. John Locke považoval náboženství za velmi úzce spjaté s etikou. Není se čemu divit, je to obraz tehdejší společnosti. V té dnešní společnosti, až na *věřící*, málokdo spojuje etiku s náboženstvím. A dovolil bych si tvrdit, že i spousta dnešních věřících by Lockovi nebylo libo. Protože podle Locka byla víra (náboženství) bytostným projevem. Tedy etické zásady člověk ctil, protože je tak bytostně cítil. Fenomémem dnešní doby je brát názory jako oblečení. Ne jako bytostný projev, ale jako šat, který se dle libosti dá sundat nebo upravit. Tedy spousta náboženských lidí ctí etické zásady, protože musí (jsou psány) a ne proto, že je tak cítí.

Pozorný čtenář zde zajisté začne věřit, že chci poukázat na bytostný projev člověka. Tedy chci poukázat na fakt, že bytostnost se z náboženství začala vytrácet; ale i na ten fakt, že bytostnost lidí je přítomna i dnes a bez církve. Proč nevyměnit slovo církevní za individuální. Sám Locke píše: *péče o duši náleží jen člověku a má mu být ponechána.*⁶⁴ Proč spojovat péči o duši nutně s Bohem? Dnešní člověk věří ve vědu, v sebe, v život o sobě, a hlavně v to, že v nic nevěří. Ale není potom možné založit spoustu individuálních církví? Jistě že je! Jistěže, bez vědomí Johna Locka, můžeme dnes nazvat jedince církví o sobě. A co z toho pro nás plyne? Že já mám svůj svébytný názor, čtenář má svůj svébytný názor a také všichni lidé mají taktéž svůj svébytný názor; a že tento názor můžeme pracovně nazvat církevní mocí. Když se někomu bude líbit můj názor, může ho následovat a přijmout mé jednání jako bohoslužbu církve. Pokud je to ovšem jeho bytostné vyjádření. Mé jednání bude ohraničeno státem, který by měl dohlížet na to, aby mé jednání a mé názory nebyly ku neprospěchu společenství ve kterém žiji. Můj život by měl být mou péčí o duši. A tedy by měl být co nejvíce dobrý. Pokud přijmeme tento názor, zjistíme, že bychom měli všichni k sobě být navzájem tolerantní. To neznamena nevymlouvat ostatním jednání a označovat je za špatné, ale neměli bychom svůj názor stavět nad názor někoho jiného a nutit ho, aby ho (byť jen na oko) přijal. Nesmíme také zapomínat, že dialog je nutný. Tedy pokud se nám zdá, že druhý se o svou duši stará špatně, máme právo (a možná i povinnost) *napomínat, nabádat, přesvědčovat druhého člověka, že se mýlí, a argumentací ho vést k tomu, aby přijal jeho vlastní přesvědčení.*⁶⁵

⁶⁴ LOCKE, John. *Dopis o toleranci*. Brno: Atlantis, 2000, str. 60.

⁶⁵ LOCKE, John. *Dopis o toleranci*. Brno: Atlantis, 2000, str. 49.

Shrnuto na závěr: tato podkapitola se snaží ukázat, že církevní mocí v dnešním světě bychom měli nazývat bytostné vyjádření jedince; jeho víru, jeho názory a způsob života. A být k němu tolerantní, pokud my s jeho bytostným určením nesouhlasíme, protože spása (blaho) jeho duše je jen na něm. Je v naší pravomoci mu předkládat jak my vidíme svět a jak podle nás vypadá správná péče o duši. Nesmíme mu ale tento názor nutit násilně.

Tolerance a sebevražda

S touto podkapitolou se dostáváme do jednotícího bodu. Po našem agnostickém rozpracování sebevraždy jsme si nastínili agnostickou gnoseologii. (Samozřejmě Locke tento solipsistní agnosticismus překonává – skrze generalizaci našeho subjektivně pravdivého vědění na obecný konsensus našich výpovědí formujících se skrze dialog.) A poté jsme si ukázali jak se tato gnoseologie dá pochopit a použít. Použijme ji nyní – buďme tolerantní. Ale v jakém smyslu? Vzhledem k tomu, že nemůžeme mít nikdy absolutní jistotu o správnosti našeho názoru – můžeme mít jen jistotu, která plyne z naší situace a vnímání světa kolem nás. Měli bychom ostatní kolem nás respektovat. Samozřejmě je nutné rozlišovat pojmy, respekt a tolerance na straně jedné a lhostejnost na straně druhé. Na toto velmi důrazně ukázal jak původně Locke, tak i později celá škála filosofů (uvedme si na příklad Gabriela Marcela⁶⁶). A tolerance se od lhostejnosti liší vměšováním do názorů a možných aktů ostatních. Ale nikoliv *ohněm a mečem*, nýbrž dialogem. Což ovšem předpokládá základní znalost problému (v našem případě sebevraždy) a alespoň trochu entusiasmu, abychom nakonec neskončili jen v prázdné *tlachavosti*. A jak jsme si již řekli, tato práce by chtěla být organem osvěty, která předá čtenáři spoustu otázek, na které si i skrze toto organon bude muset odpovědět. Ovšem charakter našeho problému má dosti neřešitelnou podobu. A proto je záhodno zdůraznit náš agnosticismus v nejdůležitějších otázkách, aby některá vyhodnocení nebyla mylně absolutizována. Každý člověk je jiný, má jiné historické a společenské zázemí, má jiný pohled na svět a neexistují dva totožní. Proto, když já říkám, že tato sebevražda je dobrá a druhá nikoliv, musím ještě jedním dechem dodat, že toto posouzení je mé. A budu tolerovat soudy ostatních. Pokud budou dobře argumentovány, budu je dále promýšlet a třeba i přejímat za své. Pokud nikoliv, budu se je pokoušet vyvracet. Nehodlám však své závěry někomu nutit, rád bych jen poukázal na svůj pohled na věc.

⁶⁶ MARCEL, Gabriel. Fenomenologie a dialektika tolerance. *Filosofický časopis* 43, 1995, čís. 5; str. 749 – 764.

VI. ZÁVĚR

Shrnutí poznatků

Na tomto místě bych se pokusil udělat stručný výtah z celé práce. Bylo nakousnuto dosti témat. Bylo vysloveno dosti myšlenek a to vše ve velmi úsporném stylu. Takže pro jasnost zopakují ty závěry, které se mi zdají být nejdůležitější a ty body, které jsou centrální pro tuto práci.

Naše úvahy jsme začali tím, že jsme si ukázali, že budeme vypouštět apriorní hodnocení sebevraždy, protože jsme chtěli nahlížet na náš problém pomocí rozumu a nikoliv víry. Ale ukázali jsme si také, že apriorní důkazy nejsou dostatečně jasné a v plné pravdě uchopitelné; že mají pouze podobu ukazatelů. Naším východiskem tedy byla empirie, která nám ovšem nikde nedokázala dát jasnou odpověď. Dílčí výsledky, kterých bylo docíleno, byly vždy předznamenány neřešitelnou otázkou. Tedy i nad těmito výsledky se vznášel otazník, co do obecné platnosti. Ale z našeho empirického východiska vyšla základní struktura tří otázek k životu. Primární: žít či zemřít? Sekundární: jak kvalitně žít? A terciární: jak kvantitativně žít? Samozřejmě jsme nehledali odpovědi na sekundární a terciární otázky, jen jsme tyto otázky dali do vztahu k sebevraždě. Zásadní výpovědi zde bylo to, že ani sekundární ani terciární otázka nemůže poskytnout odpověď na otázku primární. A tato výpověď byla obsažena následně v celé práci, a to fenoménem etického agnosticizmu. Následně jsme si ukázali, že odpověď na primární otázku nemůže být nikdy zdůvodněna, protože se vždy jedná o risk. Tento risk ovšem není nepodložený. Ve své čiré neskrytosti se nejví žádá důvod pro život či pro smrt. Ale náš život a prostředí, ve kterém žijeme nás k nějaké odpovědi vždy směřují. Základní živočišný fakt je, že jsme vybráni k odpovědi *žít*. Ovšem připustíme-li si primární otázku, nutně se ocitáme před důležitým rozhodnutím odpovědi (která se ovšem díky pudovosti a naší tradici zdá být jednoduchá – žít). Poté, co jsme nastínili náš náhled na otázku postavení sebevraždy v našem životě, jsme přešli k filosofům J.-P. Sartrovi a A. Camusovi. Tímto krokem jsme počali bádání po komplexnosti sebevraždy. Na těchto dvou filosofech jsme si ukázali, jak rozdílně se dá k sebevraždě přistupovat. Což byl krok, který nás uvedl do další kapitoly – druhů sebevražd. Skrze celé spektrum filosofů a filosofických systémů jsme si ukázali, jak je možné dívat se na různé druhy sebevraždy a zároveň jsme se pokusili nějakým způsobem ony sebevraždy zaškatulkovat. Kromě samotného rozdělení jsme narazili na dva zásadní aspekty sebevraždy: na faktor spontaneity a na úlohu soudce. Ovšem nevzali jsme to jen jako exkurs po cizích filosofiích a tam, kde se problémy vynořovaly i bez konfrontace filosofických systémů, jsme

si ukázali možná řešení oněch ukazujících se problémů. Poté, co jsme se ocitli vprostřed beznaděje různých možných přístupů k sebevraždě, ukázali jsme si vztah sebevraždy k nám. Zde jsme zdůraznili dva druhy naší vazby k sebevrahovi a sebevraždě: poselství a vinu. Byli jsme obeznámeni s tím, že každá sebevražda nese poselství. Byť není směřováno direktivně k nám, je toto poselství i pro nás. Ukázali jsme to, že existuje *společné prostředí*. A v tomto společném prostředí všechny učiněné akty mluví, krom svých primárních cílů, také k nám. A pokud chceme, aby nám bylo nasloucháno, musíme i my naslouchat a následně soudit. Protože soudy tvoří toto *společné prostředí*. A našim subjektivním soudem a následně i naší reakcí, spoluvytváříme objektivní prostředí. A pokud v tomto prostředí lidé páchají sebevraždy, je to náznak toho, že smrt má vyšší hodnotu v tomto prostředí než život. A vzhledem k tomu, že jsme spoluautory, měli bychom také nést za to vinu. A právě vina je tím druhým druhem naší vazby k sebevraždě. Poté, co jsme si ukázali naši provázanost s libovolným sebevrahem, jsme navrhli jednotící princip. Tím byla tolerance. Princip, který nám říká, že ke všem sebevraždám máme být tolerantní, bez ohledu na to, zda s nimi souhlasíme či nikoliv – nikdy nebudeme vědět, jestli náš či sebevrahův postoj k primární otázce byl správný. Tím ale nemyslíme lhostejnost. Vzhledem k vysoké provázanosti bychom skrze dialog měli korigovat naše ideje, potažmo společensky platné ideje. A tímto náhledem mi připadá dobré skončit naše přemítání.

Závěr závěrem

Vraťme se nyní opět na začátek. Zpět do místa, kde před námi stál jen holý pojem sebevražda. Vraťme se zpět na místo, kde pro nás byl jednotný pojem, u kterého se dalo postulovat nějaké jednotné etické východisko. Místo, kde jsme chtěli hledat etickou plausibilitu – možný nejlepší etický systém k této otázce. Zdá se, že je z hola nemožný v naší situaci; v celé komplexnosti problému a se vším vyřčeným agnosticismem. Ovšem princip tolerance, který jsem navrhl mi připadá dosti plausibilní. Neříká sice v jaké situaci, jaký typ nebo jaká úspěšnost vypovídá eticky jasně o sebevraždě. Neříká nám nic o sebevraždě, říká spíše něco o nás a vztahu mezi námi, sebevrahem a sebevraždou. Respektuje názor každého a přitom dává možnost dialogu a změny. Celá práce nedává neatřesitelná měřítká, ale návrh měřítká vlastnoručně tvořit. A sebe sama chápe jako organon osvěty. Domnívám se, že nemůže vytvořit systém platný na věky, ale může udělat systém platný (tz. fungující k našemu štěstí) nyní. A to z tohoto postoje, že vše v našich myslích a našich rukou tvoří onu plausibilitu. V neustálém vylad'ování se a ve vylad'ování našich idejí. Ale ne jen na teoretické, nýbrž i na praktické úrovni. K čemu jsou přeci myšlenky bez činů?

Vraťme se na úplný začátek této práce. Byl zmíněn pojem života. Ač se bavíme o smrti – smrti vlastní rukou, neměli bychom ponechávat pojem života kdesi v pozadí. V našem problému je totiž klíčový – bez života není smrti. A nyní je, myslím, záhodno věnovat několik řádků životu. Jeden z našich klíčových závěrů zněl, že není jednoznačné odpovědi na primární otázku. Jsou jen náznaky a ukazatele. A těchto ukazatelů jsme spolutvůrci. Mimo to svou smrtí vždy něco říkáme, něco víc než jen to poselství, které jsme zamýšleli vyslovit. Ale co život? Neříkáme jím také mnoho věcí? Tím, že sami žijeme, už říkáme naší odpověď na primární otázku. Tímto žitím dáváme jasné poselství, že má cenu žít. A to v situaci, ve které se nyní nacházíme. Můžeme být „na dně“ a přesto žít dál. Naše poselství je jasné, ač je život krutý a bolestiplný, je dobré ho žít. Sebevražda dává našemu činu punc naléhavosti, zatímco život si v poklidu plyne a vypadá to, že je samozřejmý. Není – je nutné ho každou možnou chvílí zpochybňovat, dávat ho všanc naší kritice. Leda tak budeme schopni udělat výpověď, která nám ukáže „skutečnou“ hodnotu života. Zvolit si život a nikoliv smrt je stejně závažné rozhodnutí. A jestliže si zvolíme život, máme zodpovědnost ho vést co nejlépe, neboť náš život (naše výpověď o tom jak má skrze náš příklad vypadat) je spoluautorem obecné ideje života. Pokud žijeme, je nutno si vybudovat etickou axiologii. Abychom vlastně věděli, co ostatním chceme předat za informace.

7. PŘÍLOHY

Použitá literatura

- BUBER, Martin. *Já a ty*. Praha: Kalich, 2000.
- CAMUS, Albert. *Cizinec*. Praha: Mladá fronta, 1966.
- CAMUS, Albert. *Exil a království*. Praha: SNKL, 1965.
- CAMUS, Albert. *Mor*. Praha: Odeon, 1993.
- CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. České Budějovice: Garamond, 2006.
- CAMUS, A. *Šťastná smrt*. České Budějovice: Garamond, 2006.
- DESCARTÉS, René. *Úvahy o první filosofii*. Praha: Svoboda, 1970.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Praha: Melantrich, 1941.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimír. *Odpuštění*. Praha: Mladá Fronta, 1996.
- JASPERS, Karl.; *Otázka viny*. Praha: Academia, 2006.
- JASPERS, Karl. *Úvod do filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 1996.
- KANT, Immanuel. *Základy metafysiky mravů*. Praha: Svoboda, 1970.
- KIERKEGAARD, Sören. *Současnost*. Praha: Mladá fronta, 1969.
- LOCKE, John. *Dopis o toleranci*. Brno: Atlantis, 2000.
- LOCKE, John. *Esej o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1984.
- MARCEL, Gabriel. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971.
- MASARYK, Tomáš Garigue. *Sebevražda*. Praha: ČIN, 1930.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist*. Olomouc: Votobia, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. Praha: Odeon, 1968.
- PATOČKA, Jan. *Péče o duši II*. Praha: OIKOYMENH, 1999.
- PATOČKA, Jan. *Péče o duši III*. Praha: OIKOYMENH, 2002.
- PLATÓN. *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 2001.
- SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*. Praha: OIKOYMENH, 2006.
- SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004.
- SARTRE, Jean-Paul. *Nevolnost*. Praha: Odeon, 1993.
- STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.
- TRETERA, Ivo. *Nástin dějin evropského myšlení*. Praha a Litomyšl: Paseka, 2002.
- TUGENDHAT, Ernst. *Přednášky o etice*. Praha: OIKOYMENH, 2004.
- WEISCHEDEL, Wilhelm. *Skeptická etika*. Praha: OIKOYMENH, 1999.