

NEJEN O NEROZUMNOSTI SEBEUSMRCENÍ

Ke knize Tomáše Hříbka *Obrana asistované smrti*

Úvodem

Nakladatelství Academia vydalo knihu, která by neměla uniknout pozornosti nikoho, kdo se zabývá problematikou eutanázie a asistovaného sebeusmrcení a má zájem důkladněji promyšlet příslušné argumenty. Autorem je Tomáš Hříbek, který si ve své knize klade za cíl eutanázii a asistované sebeusmrcení „morálně ospravedlnit“.¹ Svůj motiv sděluje čtenáři v předmluvě: touto problematikou se „začal zabývat před několika lety“ a zarazilo jej, že se „v naší sekularizované zemi ... této důležité problematice věnují téměř výlučně jen nábožensky motivovaní autoři, kteří hájí velmi *konzervativní* stanoviska“ (11).² Podle Hříbka však v jeho knize nemá jít o „prosazení jedné z [ideologií]“. Čtenáři se dostává následujícího ujištění: „Liberalizaci lékařského myšlení a medicínské praxe v této knize hájím *racionalními* prostředky jakožto principiálně *mravnější*, než je dosavadní konzervativní myšlení a praxe“ (12). Dále v úvodu však připouští, že jeho kniha je „*stranická*, neboť hájí jisté konkrétní stanovisko“, avšak „nikoli *tendenční*, protože neignoruje a nezkrsluje argumenty protistrany“ (21).

Ve třetí části této studie ukázu, že se autor nevyhnul nejen určitému zkreslení, ale bohužel ani dezinterpretaci. V páté kapitole, v kontextu otázky po možné instrumentální hodnotě bolesti a utrpení, vylíčil filosofa Roberta Spaemanna jako zastánce „brutálnější verze masochismu“, poté co byl přinejmenším jako podezřelý z masochismu označen i Viktor Frankl. Ten však, jak uvádí Hříbek, „neopíral svou tezi o smyslu bolesti o explicitně teologické premisy, ačkoli je zřejmé, že je pod vlivem judaistické kulturní tradice“. Podle Hříbka se „brutálnější verze masochi-

¹ T. Hříbek, *Obrana asistované smrti. Filozofické argumenty na podporu eutanázie a sebeusmrcení za pomoci lékaře*, Praha 2021. Zde používám výraz „filosofie“.

² Na stránky knihy T. Hříbka odkazují pomocí čísla v kulatých závorkách, a to jak v textu, tak v poznámkách pod čarou. Není-li uvedeno jinak, kurzivu v přímých citacích uvádím shodně s autorem. Ostatní zdroje uvádím v poznámkách pod čarou.

smu ... opírají o explicitně teologické teze, konkrétně pak u některých autorů vzešlých z katolického prostředí“ (187). Jako příklad má sloužit právě Robert Spaemann. V závěru exposé Hříbek píše: „Je však možné, že Spaemann a podobně orientovaní autoři ve skutečnosti dezinterpretovali intence zakladatele křesťanství. Lze se totiž domnívat, že Ježíš v evangeliích neučí morální masochismus, nýbrž takový zájem o bližního, který ospravedlní i aktivní vyžádanou eutanázií“ (189).

Zastával Spaemann (morální) masochismus? Skutečně s ohledem na eutanázií dezinterpretoval původní Ježíšovy myšlenky, jak je známe z evangelií? A kdo vlastně koho dezinterpretoval? Tyto a podobné otázky nemohu nepoložit, neboť dobře znám Spaemannovo dílo, křesťanství i katolickou teologii. Nechci se ale zabývat jen problémem dezinterpretace. Zaměřuji se na filosofický základ celé knihy. Beru vážně Hříbkovo prohlášení, že postupuje racionálně a ukazuji, zda a nakolik jsou racionální dva klíčové argumentační kroky, na nichž podle mého soudu stojí argumentace celé knihy. První se nachází ve druhé kapitole; tomuto kroku se detailně věnuji v první části studie. Druhý krok najdeme v kapitole šesté. Hříbek zde tvrdí, že ze všeho nejdříve je nutné ospravedlnit sebeusmrcení a obhájit jeho rozumnost. S tím naprosto souhlasím. Ve druhé části ukážu, jaké má obhajoba rozumnosti sebeusmrcení z pera Hříbka argumentační slabiny, a také jak stojí a padá s klíčovou premisou, kterou analyzuji v první části. Mým cílem je ukázat, že ačkoli Hříbek deklaruje, že postupuje racionálně, jeho argumenty nejsou přesvědčivě racionální a plausibilní, jak by se mohlo zdát – a navíc, že nekritické přijetí klíčové premisy v druhé kapitole je projevem určitého dogmatismu.

1. Jsem mrtvý, tedy už nejsem?

První argumentační krok se týká *ontologického* statusu mrtvého a má za určitých okolností ospravedlnit *morální* volbu smrti. Příslušné pasáže uvozuje Hříbek otázkou, která má zpochybnit špatnost smrti: „Je však běžný předpoklad, že smrt je velkým, možná největším zlem, skutečně oprávněný?“ (50) Tato otázka je důležitá, neboť chce-li někdo „zdůvodnit závěr, že ... lze pacientovi prospět tím, že vyhovíme jeho žádosti o kratší život, pak se zavazuje k předpokladu, že smrt není nutně špatná“ (49). Hříbek obhajuje tento předpoklad v rámci své interpretace Epikura,

přičemž se opírá zejména o výklady Jeffa McMahana a Shellyho Kagana,³ což je z hlediska analýzy argumentace sekundární.

Hříbek začíná své úvahy sugestivní otázkou: „Pokud po smrti již nemůžeme pociťovat žádnou bolest a utrpení, neznamená to, že se nám už nemůže přihodit nic špatného?“ (50) Jako zdůvodnění teze, proč po smrti nemůžeme pociťovat žádnou bolest a utrpení, je uveden Epikurův argument a jeho interpretace. Poté co Hříbek odmítl, že by smrt mohla škodit v přítomnosti, konstatuje: „Smrt je něco, co mne čeká v budoucnosti“ a táže se: „Je pro mne tedy špatná v době, když už nebudu naživu?“ Následně odpovídá: „Pokud se bojíme smrti – a tady nemám na mysli nepřijemnosti a utrpení spojené s umíráním, ale prostě *fakt neexistence* – pak implicitně předpokládáme kladnou odpověď na tuto otázku.“ Hříbek pokračuje v interpretaci a zapojuje existenční požadavek: něco špatného „se mi [však] přece může přihodit jen za podmínky, že existuji“. A konstatuje: „Pokud tento předpoklad platí, pak mi smrt *pochopitelně* nemůže škodit, protože *když jsem mrtev, tak neexistuji*.“ (51, kurziva V. Š.)

Podívejme se na postup argumentace:

1. Když jsem mrtev, neexistuji.
2. Avšak něco špatného se mi může přihodit, jen když existuji. (Existenční požadavek.)
3. Tedy smrt mi nemůže škodit.

Sledujeme-li rétoriku argumentace, zjistíme, že pozornost je přitahována k plauzibilitě existenčního požadavku (2): „Jestliže není podmínkou újmy existence, pak mohou trpět i neexistující osoby“, což je „metafyzicky extravagantní“ (51–52), a žádný rozumný člověk si to nebude myslet. Má vzniknout přesvědčení, že argument lze zpochybnit jen tak, že zpochybníme existenční požadavek. Ve skutečnosti však argument stojí a padá s první premisou (1). Za pozornost stojí, že Hříbek dále několikrát *opakuje* první premisu: „po smrti nejsme“ – „smrt přece není bolestivá... je jen neexistencí... smrt, čiré nebytí, nemůže vést již k ničemu dalšímu“ (55). Tyto výroky potvrzuje ve shrnutí, když předtím (od Thomase Nagela) přijal deprivační teorii zla smrti:

³ J. McMahan, *Death and the Value of Life*, in: J. M. Fischer (vyd.), *The Metaphysics of Death*, Stanford 1993, str. 233–266, a S. Kagan, *Death*, New Haven 2012.

„Smrt tedy podle deprivační teorie není vnějškovým zlem ani niter-ným zlem..., nýbrž komparativním zlem. To znamená, že není špatná tím, k čemu vede (nevede totiž vůbec k ničemu), ani tím, čím sama o sobě je (je totiž pouhou neexistencí), nýbrž tím, oč nás připravuje – tj. o život. ... Kdo přijde o život, tomu se již nemůže přihodit nic dobrého.“⁴

Na konci kapitoly Hříbek deprivační teorii diferencuje s pomocí Jeffa McMahana a Freda Feldmana⁵ a dospívá k závěru: „smrt [by] byla špatná tehdy, pokud by život, jenž by pokračoval o něco déle, mohl ještě obsahovat nějaká dobra. Smrt je pro umírajícího naopak prospěšná, pokud by takový interval byl vyplněn jen utrpením“ (60). Přitom předpokládá, že „utrpení je horší než smrt“ (59). Hříbkova argumentace má tedy následující podobu:

Argument 1

1. Jsem-li mrtvý, neexistuji / „Být mrtvý“ je totéž co „neexistovat“.
2. Stav „neexistuji“ je lepší než stav „trpím“.
3. Budu-li do konce života jen ve stavu „trpím“, měl bych si zvolit lepší stav.
4. Do konce života budu jen ve stavu „trpím“.
5. Tedy, měl bych si zvolit stav „neexistuji“.

Kritická analýza

Ad 1. Co přesně po smrti už neexistuje? Mrtvé tělo (nějakou dobu po smrti) ještě existuje. Má-li tedy být klíčová premisa *pravdivá*, musí to být něco jiného než tělo zemřelého. Podle Hříbka osobní smrtí zaniká vědomí, prožívání apod. Už o pacientech v persistentním vegetativním stavu tvrdí: „je *nepopiratelné*, že *nenávratně* přišli o možnost naplnit své životy krásou, přátelstvím, láskou [a] poznáním“ (147, kurziva V. Š.). Smrt však přesto charakterizuje jako biologickou smrt (srv. 47, 50). *A fortiori* si tedy máme myslet, že (biologická) smrt představuje *nenávratný* zánik osobní existence? Hříbek bohužel *ne*podává *žádný přesvědčivý argument*, proč je to nepopiratelné. Jak jsem ukázal výše, nacházíme pouze

⁴ Cit. na str. 56.

⁵ F. Feldman, *Confrontations with the Reaper. A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*, New York 1992.

opakující se variace téhož tvrzení.⁶ To je málo, zvláště jde-li o klíčovou premisu, s níž stojí a padá celá další argumentace.⁷

Ad 2. Jak mohu vědět, že stav „neexistuji“ je lepší než stav „trpím“? Abych mohl oba stavy srovnat, měl bych mít s oběma adekvátní zkušenost. Mohu mít adekvátní zkušenost se stavem neexistence? Abych mohl takovou zkušenost mít, musel bych v takovém stavu být. To je však rozpor. Maximálně si mohu představovat, jaké to je, už vůbec nijak nebýt.⁸ Je ale možné si něco takového realisticky představit? Navíc se zdá, že ve skutečnosti není co srovnávat, protože přesně vzato neexistence není žádným stavem. Neexistovat totiž znamená nebýt v žádném stavu. Něco lze srovnávat s něčím, ale ne s ničím.

Ad 3 a 4. S jakou jistotou mohu anticipovat svůj budoucí stav? Někdo si myslí, že stačí kalkulace pravděpodobnosti: jestliže je kupříkladu více než sedmdesátiprocentní pravděpodobnost, že budu poslední měsíc života velmi trpět, pak je lepší zvolit neexistenci. Všimněme si trojího: (i) Anticipovaný stav budoucího utrpení obháječi asistovaného sebeusmrcení a eutanázie často popisují výroky typu: „Budeš nesnesitelně trpět

⁶ Vstřícný interpret může náznak argumentace vidět v prezentaci animalismu, konstitucionalismu a (spiritualistického/karteziánského) dualismu, když Hříbek odpovídá na otázku „Kým nebo čím v posledku jsme?“ (47–48). V podstatě ale nejde o argumentaci, nýbrž o rétorické přesvědčování operující s protikladem „v současnosti oblíbené“ (animalismus, konstitucionalismus) vs. „neoblíbené“ teorie (dualismus): „Důvody neoblíbenosti teorie, podle níž jsem v poslední instanci netělesná duše, jež je jen nahodile spojena s konkrétním tělem, jsou nasnadě. Jak lze identifikovat jednotlivé duše?“ (pozn. 20) K tomu dvě protiotázky: Jestliže něco nelze identifikovat, pak to neexistuje? A o jakém způsobu identifikace je zde řeč? Dále je třeba říci, že ne každá teorie obhajující existenci duše koncipuje spojení těla a duše jako nahodilé, což podle Hříbka platí pro konstitucionalismus, „který lze odvodit z řady výroků Tomáše Akvinského“ (tamt.). Akvinský však spojení těla a duše za nahodilé rozhodně nepovažuje, srv. *Summa theol.*, I, q. 75, a. 4; q. 76, a. 1.

⁷ Hříbek se pravděpodobně řadí mezi ty, kteří *nevěří* v posmrtný život: „mnoho z nás ztratilo víru v posmrtný život“ (49). Zároveň však píše o naději na *jiný druh* „posmrtné existence“, kdy by „osobnost každého z nás“ mohla v rámci technologického pokroku být jednou přenesena do „náhradního mozku“ a umístěna „v náhradním těle“. Pokud Hříbek odmítá v dějinách mnohokrát různými způsoby obhajované pojetí nehmotné (a nesmrtelné) duše, pak je podivné, proč poměrně nekriticky referuje o naději, že naše „individuální struktura“ – „vtělená v mozk“ – bude „možná ... jednou“ sidlit v náhradním mozku (48).

⁸ Představa nebytí pravděpodobně zaujala Tomáše Hříbka podobně jako Davida Benatar; ten však otevřeně obhajuje závěr, že „příchod na svět je vždy újmou“, a proto „by bylo nejlepší, kdyby lidstvo dříve či později zaniklo“. D. Benatar, *Nebýt či být. O utrpení, které přináší příchod na tento svět*, přel. D. Micka, Praha 2013, str. 288, 286.

a nebudeš proti tomu moci nic dělat!“ Zde je však třeba říci, že utrpení není stavem čisté pasivity. Navíc, všichni známe paradox strachu před budoucím utrpením, kdy tento strach je často větší než budoucí utrpení: čím více se utrpení bojíme, tím více (předem) trpíme. (ii) Jde o sugero-vání dilematické situace: „Buď budeš nesnesitelně trpět, anebo si zvolíš osvobozující neexistenci – rychle se rozhodni, ať utrpení předejdeš!“ Toto údajné dilema však stojí a padá s pravdivostí klíčové premisy, jak jsem uvedl výše. (iii) Mám si zvolit neexistenci. Člověk si samozřejmě může zvolit různé prostředky, cíle a stavy, avšak v tomto případě dává volba neexistence smysl jen za předpokladu, že neexistenci skutečně způsobí. Kdo a jak může mou neexistenci způsobit? Připomeňme si: nejde o usmrcení či zničení těla. Jde o anihilaci mého já, (sebe)vědomí. Necht' čtenář sám přemýšlí, jak by to měl udělat.

2. Může být sebeusmrcení rozumné?

Jak jsem naznačil v úvodu, obhajoba rozumnosti⁹ sebeusmrcení představuje *sine qua non* celé další argumentace. Hříbek přitom vychází ze dvou otázek: 1. „Byl bych na tom za určitých okolností lépe, kdybych byl mrtvý?“ a 2. „Dokážu rozumně posoudit, že takové okolnosti nastaly?“ (140) Podívejme se na tento druhý argumentační krok detailně.

Hříbek připomíná, že na první otázku (1) odpověděl kladně již ve druhé kapitole (srv. 140), čímž potvrzuje, že svou argumentaci o rozumnosti sebeusmrcení staví na klíčovém Argumentu 1. Odpověď na první otázku tudíž zní: Jako mrtvý bych na tom byl lépe, pokud bych do konce života byl jen ve stavu „trpím“ (viz třetí premisa: budu-li do konce života jen ve stavu „trpím“, měl bych si zvolit lepší stav „neexistuji“). V šesté kapitole se Hříbek snaží přesvědčit čtenáře, že tato odpověď a jí odpovídající jednání jsou *rozumné*. Rozumné *jednání* přitom definuje jako „jednání, které je výhodné pro individuálního aktéra“ (136). Pro pochopení filosoficko-antropologického východiska, s nímž autor pracuje, je stěžejní, že otázku rozumnosti sebeusmrcení řeší v rámci prudenciální teorie dobrého života, přičemž „po vzoru Shellyho Kagana“ považuje „lidský život ... za dobrý do té míry, [nakolik] dobra obsahuje, ... sám o sobě [však] žádnou niternou hodnotu nemá“ (149), „není hodnotný... *per se*“ (140):

⁹ Hříbek výrazy „racionální“ a „rozumný“ zaměňuje. Já preferuji v prudenciálním kontextu výraz „rozumný“ (lat. „prudencia“ – rozumnost, rozvážnost, praktická moudrost).

„... život je svého druhu kontejner, který naplňujeme větším či menším množstvím ... dober. ... Odtud také plyne, že pokud nějaký život neobsahuje téměř žádné dobro – nejsou zde žádné vyhlídky na přátelství, lásku, poznání, pracovní úspěchy –, ale naopak v něm převažují špatné věci – nemoc, bolest, ponížení –, pak by bylo rozumné takový život zkrátit. ... Život je racionální zkrátit tehdy, [když] aktérovi slibuje již jen velmi nízkou či negativní sumu dober“ (140).

V této klíčové pasáži jsou podmínky oproti třetí premise slabší: stačí, když špatné věci *převažují*. O pár řádek dále však najdeme silnější tvrzení: mohu-li anticipovat, že „v dohledné době“ skončím „v situaci netolerovatelného fyzického či duševního utrpení, a zároveň naprosté nemohoucnosti a závislosti na ochotě a laskavosti druhých, kterou výhledově posuzuji jako degradující“. „Dokážu [však] posoudit, že nastala situace, v níž bych na tom byl lépe, kdybych byl mrtvý“? (141) Jsme u druhé otázky (2). Hříbek líčí námitku vstřícných kritiků, kteří „připouštějí, že pokud bych [to] věděl s dostatečnou pravděpodobností..., *byl bych oprávněn se zabít*. Avšak podle těchto kritiků to nedokážu zjistit“, neboť „přj [nelze] vyloučit objev zázračného léku v nějakém okamžiku poté, co bych považoval za rozumné vzít si život“. Proti této námitce Hříbek vzápětí přichází s myšlenkovým experimentem od Shellyho Kagana:

(A) „Představme si soutěžní pořad, v němž mám na výběr odejít dvěma východy. Otevřu-li první dveře, budu s pravděpodobností 99,9 procenta týden mučen a pak propuštěn. Zároveň však existuje šance 0,1 procenta, že místo toho odcestuji na fantastickou týdenní dovolenou. Zatímco otevřu-li druhé dveře, upadnu vzápětí do bezesného spánku, který bude trvat celý týden. Které ze dvou dveří mám otevřít? ... *stanovisko kritiků racionality sebeusmrčení* zní jako rada ... projít prvními dveřmi, protože sice budu s téměř stoprocentní jistotou celý týden nesnesitelně mučen, ale zároveň existuje nepatrná šance, že místo toho odletím na úžasnou dovolenou. Taková rada je *zjevně iracionální*. Naopak zvolit si bezesný spánek, neboli *zvolit si nebytí* namísto téměř nepravděpodobné šance na uzdravení, *je rozumná volba*.“ (141–142, kurziva V. Š.)

Forma a obsah Hříbkovy argumentace jsou následující:

Argument 2

1. Jestliže mám na výběr mezi stavem (i) netolerovatelného fyzického či duševního utrpení a zároveň naprosté nemohoucnosti a závislosti na ochotě a laskavosti druhých, kterou výhledově posuzuji jako degradující, a (ii) nebytím, pak je zjevně iracionální zvolit si stav (i).
2. Mám na výběr pouze mezi stavem (i) a (ii), kdy u stavu (i) je pouze nepatrná šance na zlepšení.
3. Tedy zvolit si stav (i) je zjevně iracionální.

Uvedený argument podle Hříbka dokazuje, že volba (ii) nebytí/neexistence „je z prudenciálního hlediska racionálně obhajitelná“, tj. asistované sebeusmrcení je za těchto předpokladů rozumné – což ale „není totéž“ jako „tvrdit“, že by takovou volbu musel udělat každý (142).

Kritická analýza

Podle doktríny „život je svého druhu kontejner“ není život člověka hodnotný *per se*, tj. sám o sobě, ale jen natolik, nakolik obsahuje nějaká dobra. Hříbek tuto doktrínu přijímá a klade sugestivní otázku: „V čem by měla hodnota takového ‚holého života‘ spočívat?“ Odpověď podpírá příkladem lidí v persistentním vegetativním stavu a považuje ji za plauzibilní: „holý život je hodnotný jen instrumentálně, coby kontejner věcí, pro něž stojí za to žít“ (147). Z toho vyplývá, že život jako „prázdný kontejner“ nebo naplněný již jen (převážně) „špatnými věcmi“ nemá žádnou hodnotu, nemluvě o důstojnosti. Je to plauzibilní tvrzení? Není hodnota skutečného kontejneru už v tom, že může něco obsahovat? Je rozumné si myslet, že kontejner nemá žádnou cenu, když obsahuje například jen odpad? Jestliže skutečný kontejner má nutně nějakou finanční či praktickou hodnotu už proto, že může něco obsahovat, nemá *a fortiori* hodnotu život každého člověka, neboť také může něco obsahovat?

Hříbek tvrdí, že rozumné je život zkrátit tehdy, když člověk nemá „žádné vyhlídky“ mj. na poznání. To lze ale stěží rozumně obhájit. Člověk vždy, *ex hypothesi* až do smrti, něco (smyslově) poznává. Je nějaké poznání samo o sobě zlé? Lze se ptát, zda někdy může existovat stav poznávajícího člověka – *ex hypothesi* před smrtí, byť by třeba dlel jen ve své paměti/fantasii –, který bychom pravdivě mohli popsat následujícím způsobem: „nemá žádné vyhlídky na poznání“, „nic nepoznává“. Může Hříbek nepopíratelně vědět, že pacienti v persistentním vegetativním sta-

vu nenávratně přišli o možnost naplnit své životy poznáním? Uvažme následující myšlenkový experiment a představme si, že se v takovém stavu nacházíme:

(B) Ležím v nemocnici a nemohu dát navenek najevo nic, co by svědčilo o tom, že jsem si vědom sebe sama, používám paměť a částečně vnímám vnější svět. Nad mým tělem se opakovaně sešlo konsilium lékařů – a vždy jsem slyšel a chápal, co říkají: „*Neslyšíš, nevíš o sobě.*“ Já však *vím*, že to tak není.¹⁰

Usuzuji, že z vnější perspektivy nelze nepopíratelně vědět, zda uvedení pacienti nenávratně přišli o možnost naplnit své životy poznáním. Někdo by ale mohl namítnout: někteří z nich se snad „vrátí“ a budou moci komunikovat *ad extra*, avšak někteří už ne – a k čemu je jim interní poznání? Nejsou to „odsouzenci na smrt“, zaživa uzavření v „hrobcě svého těla“? Odpovědí budiž, že takto na ně nelze pohlížet, rozhodující je, jak lidé s pacientem komunikují. V současnosti je standardem s pacienty v podobném stavu komunikovat *specificky*, tj. i nonverbálně, např. hapticky. Návštěvy nejbližších, duchovního apod. jsou nepostradatelné a nenahraditelné pro vyjádření a přijetí lásky, přátelství, odpuštění.

Co se týká myšlenkového experimentu (A) a Argumentu 2, největší problém nespočívá v kalkulaci anticipovaného poměru mezi netolerovatelným utrpením a šancí na změnu – k tomu jsem se vyjádřil výše. Důležitější je, že i kdybych *ex hypothesi* se stoprocentní jistotou věděl o svém budoucím netolerovatelném utrpení, *není rozumné* otevřít druhé dveře, protože nevím, zda přestanu definitivně existovat. Myšlenkový experiment Shellyho Kagana tedy sugeruje dilema, kdy zdánlivě rozumné řešení spočívá na pouhé víře, že „zvolím nebytí“ – kritiku tohoto dilematu jsem však uvedl výše. Je rozumné udělat něco, o čem nevím, jaké to bude mít následky, a současně s naprostou jistotou vím, že to nebude možné vzít zpět? Tak zní podle mého soudu stěžejní otázka, kterou Hříbek bohužel nepoložil. Můžeme tedy formulovat následující epistemologický argument:

¹⁰ Při tvorbě myšlenkového experimentu jsem se inspiroval u R. Spaemanna, *Wirklichkeit als Anthropomorphismus*, in: H. G. Nissing (vyd.), *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, München 2008, str. 17.

Epistemologický argument 1

1. Jednám-li rozumně, *vím*, jaké toto jednání pro mě bude mít následky.
2. Když se usmrcuji, *nevím* (a nemohu vědět), jaké toto jednání pro mě bude mít následky.
3. Když se usmrcuji, nejednám tedy rozumně.¹¹

Nemusím a ani nemohu znát všechny následky u každého svého jednání, avšak má-li být rozumné, nelze popřít, že musím znát přinejmenším pro mě přímo relevantní následky, které si jistě způsobím. Někdo by mohl namítnout, že odvážný zachránce vrhající se do rozvodněné řeky také neví, zda tonoucího skutečně zachrání, anebo zda se s ním utopí. Jedná tedy nerozumně? Pointa je v tom, že *rozumný člověk ví, co riskuje*: může přijít o život; a aby jeho jednání bylo rozumné, musí vědět, že umí velmi dobře plavat, že má příslušné zkušenosti apod. Pokud by tomu tak nebylo, pak jedná nerozumně. Bude rozumný člověk skákat do rozvodněné řeky, když ani neví, zda se tam vůbec udrží nad vodou, natož zda vůbec vytáhne tonoucího? *Mutatis mutandis*: usmrtí se rozumný člověk, když neví, co si úspěšným zabitím způsobí? Vědět to bude, až bude skutečně mrtvý – pak už ale není cesty zpět. Úspěšné sebeusmrcení je prototypem nevratného, neopakovatelného a (v tomto životě) nenapravitelného jednání. Navrhuji tedy ještě jeden argument:

Epistemologický argument 2

1. Nevratný, neopakovatelný a (v tomto životě) nenapravitelný skutek může být rozumný tehdy, když jednajícím může vědět s jistotou, že se do zamýšlených a předvídatelných následků nezmýlí.
2. Úspěšné sebeusmrcení je nevratné, neopakovatelné a (v tomto životě) nenapravitelné, a ten, kdo se usmrcuje, nemůže vědět s jistotou, že se nezmýlí a skončí v definitivním nebytí.
3. Úspěšné sebeusmrcení tedy nemůže být rozumné.

¹¹ Při formulaci tohoto argumentu jsem se inspiroval u H. Wittwera, *Selbsttötung*, in: R. Stoecker – Ch. Neuhäuser – M. L. Raters (vyd.), *Handbuch Angewandte Ethik*, Stuttgart – Weimar 2011, str. 442.

3. Zastával Robert Spaemann (morální) masochismus?

Připomeňme, že pro autora je přinejmenším podezřelý z masochismu Viktor Frankl a že jde o otázku instrumentální hodnoty bolesti a utrpení. Hříbek v daném kontextu namítá: „Pokud Frankl trvá na tom, že smysl má i utrpení, po němž nemůže nic dalšího následovat, obávám se, že pak nepovažuje utrpení za pouze instrumentálně dobré, přestože je niterně špatné.“ Podle Hříbka totiž pro „typického žadatele“ asistovaného sebeusmrcení či eutanázie „poslední krátké životní období, vyplněné utrpením nebo bezvědomím, nemá ... žádnou instrumentální hodnotu proto, že po něm již *nemůže* následovat nic pozitivního. *Nemůže po něm následovat doslova nic.*“ A názor, že „utrpení a bolest jsou dobré bez ohledu na to, k čemu vedou, je *masochismus*“ (186, kurziva V. Š., kromě poslední).

Jinými slovy, protože po smrti už nemůže pokračovat osobní existence, nemůže mít utrpení prožívané před smrtí pro mrtvého žádnou instrumentální hodnotu.¹² Hříbek v tomto kontextu ještě zesílil svou klíčovou premisu: jestliže jsem mrtvý, nemohu dále existovat. To je posun k určitému dogmatismu. Bohužel Hříbek tento posun nijak neobhájuje ani nevysvětluje a ihned podniká výpad proti Spaemannově „brutálnější verzi masochismu“. Tento výpad je zvláštní, obsahuje totiž pouze jednu přímou citaci z jednoho staršího textu (z roku 1973): „Spaemann ... spatřuje smysl utrpení v tom, že „umožňuje úprk trpícího k Bohu tím, že mu jsou vzaty všechny ostatní možnosti uspokojení.““ (187)¹³ Je to

¹² Nicméně utrpení („přestože je niterně špatné“) může podle Hříbka mít smysl instrumentálně pro toho, koho může nějak otužit, aby „se stal po zbytek života odolnějším“ (186).

¹³ Hříbek předesílá: „o této bohaté tradici, kterou v celé její komplexnosti ani neznám, nechci vynést obecný soud“, vzápětí ale tvrdí: „je nepopíratelné, že teologicky zdůvodněný masochismus má v [katolické] tradici hluboké kořeny a významné zastoupení“ (187). Mohu koherentně tvrdit, že theologicky zdůvodněný masochismus je v katolické tradici *nepopíratelně* hluboce zakofeněn, když ji neznám v celé její komplexnosti? Hříbek bohužel na další stránce vynáší i obecný odsudek: „snaha o úlevu od bolesti je nekongruentní s tradičním vyzněním [křesťanské a zvláště katolické] doktríny“. Podle Hříbka tudíž někteří (katoličtí) křesťané odporující asistovanému sebeusmrcení a eutanázii provádějí „myšlenkový veleteč, [který] je třeba interpretovat jako projev intelektuální defenzívy“ (188, kurziva V. Š.). Nestranně uvažující čtenář mající zároveň základní přehled o křesťanském/katolickém pohledu na bolest a utrpení pravděpodobně usoudí, že Hříbek se ve svém pohledu zásadně mylí. K tomu srv. např. *Lk 10,25–37*; *Mt 25,31–40*, J. Pavel II., *Salvifici doloris*, přel. I. Čerbáková, Praha 1995, čl. 30; Benedikt XVI., *Spe salvi*, přel. P. Brož, Praha 2008, čl. 36. Způsob, jakým se Hříbek v tomto kontextu vyjadřuje, je podle

dostačující důkaz příkladu brutálnější verze masochismu? A implikuje tento výrok nějakou formu morálního masochismu?¹⁴ Na první otázku si jistě čtenář odpoví sám. Na druhou otázku odpovídám: nikoli, *žád-nou*. Použijeme-li Hříbkovu definici, Spaemann netvrdí, že by utrpení bylo (niterně) dobré nezávisle na tom, k čemu vede. Naopak, Spaemann vyjadřuje instrumentální hodnotu utrpení: utrpení bere člověku ostatní možnosti uspokojení, a tak se může obrátit k Bohu.

Někdo by mohl namítnout: Není nesprávné nutit člověka, který v Boha nevěří, aby na konci života snášel utrpení? Není mi známo, že by Spaemann kohokoli ke snášení utrpení před smrtí nutil. Pokud nucením není zastávání, publikování a obhajoba určitých tezí. Může toto být nucení? Zastává-li kupříkladu někdo ve vědecké monografii tezi „Po smrti nenásleduje a nemůže následovat nic“, nutí tím nějak čtenáře, aby po smrti neexistovali?

Škoda, že Hříbek neanalyzoval uvedený text více. Třeba závěrečně pasáže, kde se Spaemann zabývá relativností a možností překonání každého utrpení. Spaemann mimo jiné obhajuje závěr, že bez perspektivy relativnosti a překonání utrpení vůbec o smyslu utrpení nelze přemýšlet – a to už *čistě filosoficky*, bez theologických premis.¹⁵ V jedné věci má však Hříbek bezpochyby pravdu: Spaemann je filosof, který nejen v otázce utrpení pracuje i s theologickými premisami. Zde je pasáž, která takový přístup dokumentuje, avšak zároveň vyvrací nařčení z masochismu (jde o text z roku 1986):

mého úsudku *zkreslující*. O rétorice a obsahu pozn. 171 nechť si každý čtenář udělá úsudek sám.

¹⁴ Hříbek bohužel nijak nevysvětluje, co přesně má na mysli adjektivem „morální“ (masochismus). Definice masochismu zní: Chorobný sklon vyhledávat tělesnou či duševní bolest s cílem vyvolat sexuální či celkově duševní uspokojení. Morální masochismus je podle freudovské psychologie produktem superega a projevuje se zejména odmítáním radosti, sebetřýzněním a sebetrestáním. Viz H. Häfner, *Masochismus*, in: J. Ritter – K. Gründer (vyd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, V, Darmstadt 1980, str. 804–805. Masochismus tedy označuje vztah k sobě samému, sadomasochismus/sadismus vztah k druhým. Na základě jakého vhledu je Hříbek oprávněn tvrdit, že Spaemann zastával morální masochismus?

¹⁵ R. Spaemann, *Über den Sinn des Leidens*, in: *týž, Einsprüche. Christliche Reden*, Einsiedeln 1977, str. 131–132. Kvůli omezenému rozsahu zde nemohu Spaemannovo pojetí utrpení představit tak, jak bych si představoval. V současnosti však dokončuji studii, kde podávám detailní a kritickou analýzu, takže zainteresovaný čtenář ji bude mít také k dispozici.

„Utrpení je a zůstává proti naší přirozenosti. A skutečné utrpení je pouze utrpení, které nevyhledáváme. Vyhledávat máme jen jediné utrpení, a sice adekvátní zkušenost s pravdou o vlastní zlé vůli, to znamená lítost... Ostatně, vyhledávané utrpení, kromě [lítosti], vůbec není opravdovým utrpením. ... Skutečné utrpení je to, co kříží naši vůli. Křesťanské učení o smyslu utrpení proto neoslabuje žádnou aktivitu, žádnou politickou reformu, žádný lékařský pokrok [ve prospěch zmírňování bolesti a utrpení].“¹⁶

Tuto pasáž i další Spaemannova relevantní vyjádření nelze rozumně interpretovat jako projev masochismu (více viz pozn. 14). Hříbek si ovšem ještě pohrává s možností, zda snad Spaemann nedezinterpretoval „intence zakladatele křesťanství“, neboť – jak dokládá „provokativním článkem“ R. M. Harea¹⁷ – křesťanům má být za určitých okolností nejen dovoleno, nýbrž i přikázáno vyhovět žádostem o „milosrdnou smrt“ (více 189). Hlavní slabina tohoto tvrzení spočívá v tom, že vychází z údajně „ústředního principu křesťanské etiky“ – pozitivní formule Zlatého pravidla: „Jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jedněte s nimi“ (Mt 7,12). To je však matoucí. I kdyby se jednalo o ústřední etické pravidlo křesťanství, což se nejedná (srv. Mk 12,28–31), toto v principu obsahově prázdné pravidlo nelze naplňovat bez ohledu na obsah Desatera. A co se týká skutečných intencí Ježíše Krista, o tom jednoznačně podávají zprávu všechna čtyři evangelia. Pokud by měl v úmyslu ospravedlnit „milosrdnou smrt“, pak by ji jistě sám prováděl. Ve skutečnosti však dělal pravý opak: uzdravoval nemocné, postižené, křísil mrtvé, případně za mrtvé považované. Má to něco společného s „milosrdnou smrtí“? Hareův výjimečný příklad těžce zraněného řidiče uvězněného v hořící havarované cisterně je sugestivní, jedno je však jisté: takový řidič není typický žadatel o eutanázii.

Závěrem: Co by k diskusi dodali Wittgenstein a Pascal?

Analýza jasně ukázala, že oba hlavní argumentační kroky stojí na klíčové premise: jsem-li mrtvý, neexistuji (Argument 1), kterou Hříbek do-

¹⁶ R. Spaemann, *Die christliche Sicht des Leidens*, in: týž, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2010⁶, str. 222–223.

¹⁷ R. M. Hare, *Euthanasia. A Christian View*, in: týž, *Essays on Religion and Education*, Oxford 1992, str. 72–85.

konce v kontextu své kritiky Frankla a Spaemanna ještě zesílil: jestliže jsem mrtvý, *nemohu dále existovat*. Toto zesílení lze, jak jsem uvedl, charakterizovat jako projev určitého dogmatismu. Hříbek totiž nijak přesvědčivě tuto premisu neobhazuje (srv. pozn. 6), ani, zdá se, nepočítá s možností opaku, prostě ji nekriticky přijímá. Na začátku své knihy však deklaruje, že asistované sebeusmrcení a eutanázii hájí racionálními prostředky. Epistemologické argumenty 1 a 2 ukazují, že tento druh racionality lze zpochybnit – a že jde o *víru*, nikoli vědění. Rád bych zdůraznil, že cílem této studie není dokázat opak klíčové premisy, ani přesvědčit čtenáře, že Epistemologické argumenty 1 a 2 jsou nezpochybnitelné. Tyto argumenty však ukazují, že Argumenty 1 a 2 nejsou plauzibilní a nepopíratelné.

Víra v klíčovou premisu nemusí být epistemologicky sama o sobě problémem. Dennodenně a v průběhu celého života přijímáme množství informací a věříme, že jsou pravdivé, aniž bychom věděli a často mohli vědět, zda jsou pravdivé. Je však podstatný rozdíl mezi vírou rozumnou a nerozumnou, případně vírou rozumnější a méně rozumnou. Wittgenstein by dodal: „Když začneme něčemu *věřit*, tak nikoli jednotlivé větě, nýbrž celému systému vět. (Postupně se osvětluje celek.)“¹⁸

Postupně si utváříme, měníme, revidujeme, precizujeme celkový pohled na svět, vlastní život, smrt i posmrtnou existenci. Zásadní význam přitom mají přesvědčení, kterým věříme a na základě nichž se rozhodujeme – a musíme rozhodovat. Jak ukazuje Epistemologický argument 2, rozhodování o asistovaném sebeusmrcení a eutanázii je jedinečně závažné a riskantní. Proč riskantní? Někdo by právě na tento argument namítl: Co riskuji, když věřím, že po smrti přestanu definitivně existovat a zmýlím se? O tomto riziku by měl vědět každý, kdo se takto ptá. A pokud to neví, pak nemůže v této záležitosti jednat rozumně.

Je rozumné volit slepě, nebo zastávat celoživotně postoj: „Počkám, až umřu, a pak se to dozvím“? Paradox je v tom, že pokud je první premisa pravdivá, už se nic nedozvím, protože definitivně přestanu existovat. Co když však má osobní existence neskončí? Za každé situace je *rozumné* si v této navýsost jedinečné záležitosti udělat větší jasno, získat větší jistotu. Mám čas až do smrti – možná ale smrt přijde dřív, než věřím, že přijde. Jsou nevědění o čase vlastní smrti a strach před utrpením na konci života rozumnými důvody pro asistované sebeusmrcení či eutanázii, dokud nemám větší jasno o tom, co riskuji, když se zmýlím? To je centrální otázka. A vede k další centrální otázce, jež zároveň nabízí princip

¹⁸ L. Wittgenstein, *O jistotě*, přel. V. Zátka, Praha 2010, str. 40.

řešení: Kdy podstupuji větší riziko? Když věřím, že osobní existence smrtí skončí a zmýlím se, anebo když věřím, že osobní existence smrtí neskončí a zmýlím se? Pascal by odpověděl, že rozhodně v prvním případě.¹⁹ Riskuji totiž se svým posmrtným životem jako takovým, kdežto v druhém případě riskuji jen o něco více utrpení v životě pozemském.

Vojtěch Šimek

¹⁹ B. Pascal, *Myšlenky*, přel. M. Žilina, Praha 2000, str. 100 nn.