

**UNIVERZITA KARLOVA
V PRAZE**

Husitská teologická fakulta

Bakalářská práce

Fenomén sebevraždy

The phenomenon of suicide

Vedoucí práce:
prof. PhDr. Anna Hogenová, Csc.

Autor:
Filip Timingeriu

Praha 2009

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucí mé bakalářské práce prof. PhDr. Anně Hogenové, Csc. za laskavý přístup a mnoho podnětných myšlenek i za vynaložený čas.

Dále děkuji svým přátelům a kolegům Lucii Štenglové, Filipu Maternovi a Kryštofu Krejčovi za inspiraci a věcné připomínky.

Děk můj nejvřelejší patří Vendulce.

Prohlášení

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

V Praze dne 10. 8. 2009

Filip Timingeriu

Anotace

Bakalářská práce „Fenomén sebevraždy“ pojednává o sebevraždě jakožto fenoménu, který je bytostně spjat s lidskou svobodou. Záměrem této práce je poukázat na nedostatečnost odpovědí, které poskytuje psychologie a podobně onticky zaměřené vědy. Sebevražda je v této práci chápána jako jev, který má umožnit hlubší porozumění světu a člověku v něm. Příklady Sókrata, Husa a Palacha, chtějí poukázat na „drama lidského jedince ve světě“ a na to, že v určitých momentech může být sebevražda jedním ze způsobů, kterým člověk dokazuje svou schopnost transcendence.

Annotation

Bachelor's thesis "The Phenomenon of Suicide" is about suicide as a phenomenon that is inherently linked to human freedom. The aim of this work is to highlight the inadequacy of responses offered by the psychology and the like ontical oriented science. Suicide is seen as the work of this phenomenon, which is intended to enable a deeper understanding of the world and man in it. Examples of Socrates, Husa and Palach, want to highlight the "human drama of individuals in the world" and that, in certain moments of suicide may be one of the ways in which man proves his ability to transcendence.

Klíčová slova

Sebevražda, fenomén, oběť, smysl, svoboda, člověk, pravda.

Keywords

Suicide, phenomenon, sacrifice, meaning, freedom, human, true.

Obsah:

Úvod	6
1. (Ne)definování pojmu – vymezení otázky	8
1. 1 terminologie a její obtíže	8
1. 2 filosofie a její nárok	10
2. Některé soudobé filosofické pohledy	
na sebevraždu a jejich významy	13
3. Názory na sebevraždu v různých dějinných	
periodách	16
3. 1 období klasického Řecka	16
3. 1. 1 Sókratés	17
3. 1. 2 Platón	21
3. 1. 3 Aristotelés	23
3. 2 helénismus a jeho pokračování v Římě	25
3. 2. 1 stoicismus	26
3. 3 křesťanské pojetí sebevraždy	29
3. 3. 1 Bible	30
3. 3. 2 Augustinus Aurelius	33
3. 3. 3 Tomáš Akvinský	38
3. 4 nový věk	39
3. 4. 1 Baruch Spinoza	39
3. 4. 2 Immanuel Kant	42
4. Suicidium in concreto	44
4. 1 Jan Hus jakožto svědomitý rozum	44
4. 2 Jan Palach jakožto nepodmíněný čin	46
Závěr	49
Použitá literatura	50

Úvod

Hned z počátku považuji za nutné, sdělit důvody, kvůli kterým jsem se rozhodnul, pro toto téma. Prvním důvodem je aktuálnost:

Český statistický úřad uvádí, že během let 2001 – 2005 v ČR zemřelo sebevraždou 8 023 osob, přičemž obětí autonehod je za stejné období skoro o tisíc méně, tedy 7010. Například v roce 2003 spáchalo u nás sebevraždou 1 719 osob, což je více jak čtyři osoby denně. Evropská komise uvádí¹, že v roce 2006 zemřelo sebevraždou v členských zemích Unie více jak 58 000 osob, číslo je ještě více alarmující srovnáme-li ho s počtem usmrčených při autonehodách – 50 000 osob, či s oběťmi vražd – 5 350 osob! Světovou zdravotnickou organizací je sebevražda řazena mezi tři hlavní příčiny úmrtí mezi 15. a 44. rokem života u obou pohlaví. Navíc se odhaduje, že počet pokusů o sebevraždou je 20krát více než počet dokonanych sebevražd. Držitelem tohoto smutného rekordu je již mnoho let Japonsko, kde spáchá sebevraždou zhruba 100 lidí denně a míra sebevražednosti dosahuje 24,1 na 100 000 obyvatel, přičemž v České republice je to průměrně „jen“ 15 lidí z každého statisíce.²

Druhým a závažnějším důvodem je hloubka této filosofické otázky. Již v Platónově dialogu Faidón se Kebét táže Sókrata: „Z kteréhopak asi důvodu říkají, že není dovoleno sebe sama zabíjeti, Sokrate? ...Slyšel jsem, že se to nesmí dělat, ale určitého jsem o tom od nikoho nikdy nic neslyšel.“³ Proč se Kebét táže po zákazu sebevraždy? A proč zrovna v tak zdánlivě nevhodnou dobu, jako je tato, kdy je Sókratovým žákům souzeno pobývat s ním už jen několik málo chvil před tím, než se napije z číše bolehlavu? Vždyť je tolik neznámých o světě. Co arché? Co jedno?

¹ http://ec.europa.eu/ceskarepublika/press/press_releases/0808933_cs.htm

² [http://www.czso.cz/csu/2006edicniplan.nsf/t/FB00475510/\\$File/401206k03.pdf](http://www.czso.cz/csu/2006edicniplan.nsf/t/FB00475510/$File/401206k03.pdf)

³ Platón: Faidón. Praha: Oikúmené 2005, s. 17.

Co mnohé? Co jsoucí a nejsoucí? Co bozi? A mnoho jiných takovýchto na výsost filosofických otázek, a Kebét se nám Sókrata zeptá na nezákonnost sebevraždy. Jak zdánlivě malicherné. „*Vždyť je takových důležitějších otázek.*“ Řeknou si mnozí moudří po Sókratovi až do dnešních dnů: nikoli však Sókrat a Plato. „*Hic et nunc*“, ve kterém se nachází Sókratés se svými posluchači, si žádá jít až na dřeň věci – k samotným kořenům filosofie, a to bez okolků! Není čas na různé sofistické hříčky a další jiná cvičení rozumu sloužící především k zdokonalení argumentačních schopností a umění přesvědčovat sebe i druhé. Z ptaní se po sebevraždě, totiž vyplývá naléhavost otázky smrti, protože jediné otázka po smrti, může otevřít otázku po smyslu života. A otázka po smyslu života jako takového, je bytostným určením filosofie vůbec. A Platón nám dává za pravdu, když ve svém výměru filosofie ústy Sókratovými praví: „*Podobá se totiž – co ostatním zůstává skryto – , že ti, kteří se správně chápou filosofie, nezabývají se sami ničím jiným než umíráním a smrtí.*“⁴

Po necelých dvou a půl tisíciletích píše francouzský filosof Albert Camus ve svém „Sisyfovi“: „*Existuje pouze jediný, vskutku závažný filosofický problém: tímto problémem je sebevražda. Posoudit, zda život stojí či nestojí za to, aby byl žit, znamená odpovědět na základní filosofickou otázku.*“⁵ Seznáváme tedy, že problém sebevraždy není problémem okrajovým nebo banálním problémem, ale že má hlubokou filosofickou tradici.

Ve své bakalářské práci se tedy nejdříve pokusím upozornit na nejednoznačnost používaných pojmů, také se budu snažit vymezit filosofický nárok po pravdě vůči vědeckému požadavku „jasnosti a zřetelnosti“, který by mohl umrtvit naši otázku hned na počátku. Poté co poukáži, na některé soudobé názory na sebevraždu, se zaměřím na

⁴ *Tamtéž*, s. 20.

⁵ Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Svoboda 1995, s. 12.

historicko-filosofický rekurs k dějinám myšlení o fenoménu sebevraždy. Abych následně ukázal, že nám tento rekurs, sám o sobě, nemůže přinést uspokojivé odpovědi, pokud jej nebudeme konfrontovat s praxí a významotvorností konkrétních dějnotvorných osobností, jakými byli například Jan Hus a Jan Palach.

1. (Ne)definování pojmu – vymezení otázky

Budeme-li chtít definovat pojem sebevraždy, narazíme na dvě úskalí, která nám znemožňují přesné pojmové vymezení. Prvním úskalím je problém terminologický a druhým úskalím je nárok filosofický, přičemž oba spolu úzce souvisejí.

1.1 terminologie a její obtíže

K prvnímu problému nás dovádí nepřesnost užívaných pojmů, které nedostatečně vystihují plnou skutečnost sebevraždy. Rozdíl mezi vraždou a zabitím je ještě dostatečně patrný. Člověk se stává vrahem, jestliže se rozhodne usmrtit nějakou osobu zcela vědomě. Tedy rozhodne se vykonat čin, jehož cílem má být usmrcení druhé osoby, taková osoba je pak zavražděna. Naopak zabitím rozumíme zcela neúmyslné usmrcení člověka, buď nějakou blíže nespecifikovanou silou či mocí nebo jiným člověkem. Sebevrah je pak ten, který má za cíl zcela vědomě usmrtit sebe sama. Na rozdíl od toho člověka, který sice usmrtí sebe sama, avšak není to jeho bezprostředním cílem. Z toho pak člověk, jenž se sám zabije, může zemřít zcela nepředpokládaně – dílem nešťastné náhody, nebo zahynout při riskantním jednání, jehož následky však do určité míry očekával.

Smrt jako taková je přirozená. Je však otázkou zdali je vůbec možno přirozeně zemřít. Žádné úmrtí přece není úplně nezaviněné, každý čin v našem životě vede konec konců ke smrti. Bezprostřednost tu není nejdůležitější. Smrt je dílem lidského života. Různé druhy a způsoby smrti se prolínají, člověk může zemřít jak sebevraždou (např. řecký filosof Peregin Proteos), tak sebezabitím (Samson). Dobrovolná smrt je tedy druhem smrti, na rozdíl od sebevraždy, která je jejím způsobem. Sebevrah tedy může zemřít i nedobrovolně např. z rozsudku soudu, který jej přinutí, aby na sobě ortel smrti spáchal sám (Sókratés, Seneca). Z jiného úhlu pohledu se však tyto jemné nuance velmi snadno rozptylují. A tak dobrovolně umírající člověk může skonat všemi čtyřmi způsoby (zabitím, vraždou, sebezabitím, sebevraždou), jde jen o to, jaké paradigma zvolíme při postupu zhodnocování úmrtí toho kterého konkrétního člověka.

Zároveň s terminologickým problémem se objevuje problematika sebevraždy z hlediska její etymologie. Patrné například v novolatinském, vědeckém termínu pro sebevraždu – *suicidium* – užívaným zhruba až od 17. století. Termín *suicidium* je odvozen od latinského slovesa *caedere*, které znamená jak vraždit, tak zabíjet. Z tohoto důvodu jsou také nepřesné i jeho transkripce do jiných jazyků (anglický a francouzský výraz *suicide* či španělský, portugalský a italský název *suicidio*). To přímo vystihuje obtížnost, s jakou se setkáváme při naší snaze o přesné a vše vypovídající uchopení pojmu- sebevražda. Stejně tak nevyjadřuje rozdíl mezi sebevraždou a sebezabitím, řecký termín *autocheiria*, jehož užívá Xenofón. Jako synonymum pro sebevraždu je tak vhodnější latinské slovo *suimurdratio*, a jeho anglický přepis *self-murder*. Nejvýstižnějším synonymem pro dobrovolnou smrt je klasický latinský termín – *mors voluntaria* užívaný Ciceronem. Domnívám se, že by byla škoda, kdybychom bohatství významů těchto slov (a nejen jich!) redukovali jen kvůli vědeckému požadavku po jejich jednoznačnosti.

Výše zmíněných terminologických nejasností se tedy budeme bohužel dopouštět i nadále, avšak nyní již s vědomím o nich, což myslím, v předmětu našeho zkoumání, nebude na škodu, neboť nás to bude neustále udržovat v pozornosti a nedovolí nám usnout na vavřínech rigidního pojmosloví, jež by mohlo mít neblahé důsledky pro naše porozumění fenoménu sebevraždy.

1. 2 filosofie a její nárok

Oborů věd, které zkoumají fenomén sebevraždy je mnoho. Ale každá z těchto věd ji zkoumá jen z hlediska, které je pro ni samu nejdůležitější. Podstatou každé vědy je její metodologie. Metoda je však to, co předznačuje a tedy modifikuje předmět zkoumání, o který jde a věda tento jev – fenomén vysvětluje pak v intencích svého úzce vyhraněného oboru a jinak ani nemůže, neboť je z povahy své metodologičnosti nutně omezena. Ve výsledku pak dostaneme jen názor určité vědy k tomuto fenoménu, ač se jedná o úspěch, který má jistě svůj praktický přínos, je to jen úspěch dílčí. Neboť věda nám není schopna říci nic o povaze věci samé, tak jak doopravdy jest, věc o kterou nám běží – v našem případě fenomén sebevraždy, není odhalena ve své pravdivosti, nýbrž jen v mínění, které o ni, ta která věda má. Tak například sociologie považuje sebevraždu za následek předchozích příčin, psychiatrie za poruchu pudu sebezáchovy a teologie za hřích. Psychoanalýza Freudova ji pak odhaluje jako odvozeninu pudu smrti či jako nutnou část individuace. Psychologie, která se u tohoto fenoménu dopustila snad nejvíce zavádějících simplifikací, užívá pro vysvětlení tohoto jevu mnoho rozmanitých definicí (např. že sebevrah se mstí na svém okolí, útočí na zvnitřnělý objekt ve své osobě či žádá o pomoc atd.). Společným jmenovatelem těchto definicí však je, že vychází z objektivizace duše, kterou provedla

novověká věda v čele s psychologií. Objektivizovanou duši psychologie zkoumá tak, že měří její chování, které posléze popisuje a kategorizuje do předem připravených schémat. Tato subjekt-objektová figura je dědictvím karteziánské filosofie, která provedla substrukci objektivitu do lidského vědomí tím, že ze subjektu udělala substanci.

Jedním z hlavních neproblematizovaných pojmů psychologie je pojem kauzality, který převzala z Newtonovské fyziky, tento pojem byl dominujícím „velkým metapříběhem“ dokud ho definitivně nerozložilo myšlení Einsteinovo a Husserlovo. V lidské duši nejde o sukcesivitu jednotlivých myšlenkových pochodů jak neustále upozorňoval Husserl, ale i dávno před ním Aristotelés, v lidské duši jde o motiv, jehož vznikání je daleko komplikovanější, nežli strojová zpracování a vyhodnocování dat. Člověk, který se rozhodne spáchat sebevraždu, tak neučiní na základě konkrétní příčiny, jeho rozhodnutí sice vychází z něčeho do čeho je uvržen, zároveň však koreluje s něčím co je uvnitř lidské duše. A duše, jak víme, již od Platóna, je pohyb, který má svou příčinu sám v sobě. Motiv je projevem entelechie, je to vybraná možnost z mnoha jiných možností. Motiv vzniká z protencí a ta zase z arché, dynamis a telos, které má každý jednotlivý člověk zcela jedinečné a neopakovatelné. Dobrovolná smrt je tedy ergon intencionálně nikoli ergon formálně. Psychologie a další vědy si toto neuvědomují a vyšetřují sebevraha jen z hlediska kauzality, která je ale jen nástrojem pro jeho deskripci. Člověk se nedá a nemá zvěčnit. Psychologie nechtíc banalizuje tento problém svými metodickými postupy a do určité míry tak karikuje osoby, které takový čin spáchaly. Svým ontickým způsobem myšlení reifikuje bytostné lidské pobývání ve světě na pouhý výskyt.

Z toho co bylo výše řečeno, je doufám jasné, proč se nechci dopustit nějakých unáhlených definicí. Definování je totiž už vyjádřením určitého pohledu na věc a domnívám se, že takovýmto určením hranic bychom ze sebe setřáslí jho otázky ještě dříve, než bychom byli schopni odhalit její

naléhavost. Vydržíme-li nároky ontických oborů věd, možná se nám filosofie odmění tím, že otázka ponechaná tak jak k nám ve své čistotě přichází, se promění v odpověď na otázku, na kterou jsme ještě neměli odvahu se tázat.

2. Některé soudobé filosofické pohledy na sebevraždu a jejich významy

V dnešní době je problém sebevraždy „rozebrán“ různými vědami o člověku, které sice přinášejí určité výsledky, na druhou stranu nejsou schopny zbavit se svého partikulárního pohledu na fenomén sebevraždy. O uchopení tohoto problému v celku, se pokusil Tomáš Masaryk ve své habilitační práci *Sebevražda hromadným zjevem společenským*. Pro Masaryka je sebevražda průvodním jevem krize moderního člověka, jež se stala jeho celoživotním tématem. Masaryk bere vzrůstající sebevražednost velmi vážně a považuje ji za obecnou náladu společenskou, sebevražda je pro něj lidským soudem o světě a tento soud je dle něho potřeba podrobit dostatečné kritice. Hlavní vinu na vzrůstající sebevražednosti nese, podle Masaryka, duchovní a morální úpadek. Duchovní úpadek je zapříčiněn, jak samotným katolictvím, které zkosnatělo natolik, že se stalo pouhou dogmatikou, tak postupnou sekularizací společnosti, ve které hraje rozumné náboženství stále podřadnější roli. Za mravní úpadek nese zodpovědnost nedostatečné vzdělání, přesněji polovzdělání. Je to vzdělání, které naučí násobilce, nikoli však mravnosti. Tomáš Masaryk o tomto druhu vzdělanosti říká: „*To, co nazýváme vzděláním, osvíceností, vzdělaností, pokrokem, přináší silně rozšířenou psychózu; jest to moderní snažení a zápolení, jež uvádí společnost v chorobné rozčilení. Vzdělání lidé se nalézají v patologickém stavu všeobecné nervozity, jež je vyvolávána a živena moderními společenskými zřízeními a která na jedné straně vede k psychóze a na druhé straně k sebevraždě.*“⁶ Je to tedy hlavně beznábožnost a nedostatečně vzdělaný rozum co vede lidi k sebevraždě. A něco

⁶ Masaryk, T. G.: *Sebevražda hromadným zjevem společenským moderní osvěty*. Praha: AV ČR 2002, s. 99.

podobného si myslí i francouzský filosof Henri Bergson, pro nějž je jednou z hlavních funkcí náboženství zabraňovat sebevraždám: „*Náboženství je tím, co má v případě bytostí nadaných reflexí vyplnit případný nedostatek přilnutí k životu.*“⁷ Podle Bergsona, se příroda tímto náboženstvím brání před přílišným intelektem, který má, mimo jiné, na svědomí úzkost spojenou s vědomím smrti.

Martin Heidegger se sice o sebevraždě přímo nezmiňuje, ale jeho myšlenka, že v existenciálních prožitcích (a takovým prožitkem je i vědomí možnosti sebevraždy), kdy pochopíme vlastní bytí jako bytí k smrti, se otvírá autentický způsob pobývání, měla dalekosáhlé důsledky pro celé následující filosofické myšlení. Tato myšlenka našla velkou odezvu hlavně u existencionalistů. O důležitosti, jakou Albert Camus přikládal otázce sebevraždy, jsme se již zmínili. Camus sebevraždu nedoporučuje, východisko z absurdní situace lidského bytí ve světě nachází v osudu mytického Sisyfa, který se stává nadřazen svému absurdnímu osudu, říká-li mu ano. Tehdy je schopen svůj balvan dále nést. A tak nás Camus přesvědčuje o tom, že: „*Samo snažení dostat se na vrchol stačí zaplnit lidské srdce. Musíme si představit, že Sisyfos je šťasten.*“⁸ I pro Sartra je základní otázkou naší existence to, zda je tato existence vůbec smysluplná. Ale na rozdíl od Camuse je pro Sartra sebevražda rozumným východiskem z absurdity.

Velký český filosof Jan Patočka se o sebevraždě také explicitně nezmiňuje. Je však přesvědčen, že jsou věci, za které stojí za to zemřít. Další neméně význačný český myslitel Karel Kosík považuje stoické myšlení *sub specie mortis*, za jeden ze tří způsobů, pomocí něhož může člověk destruovat pseudokonkrétnost. Člověk, aby destruoval pseudokonkrétnost, změní svůj postoj ke světu „*existenciální modifikací*“. „*V existenciální modifikaci se individuum osvobozuje*

⁷ Bergson, H., *Dva zdroje morálky a náboženství*. Praha: Vyšehrad 2007, s. 152

⁸ Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Svoboda 1995, s. 166.

z nevlastní existence a rozhoduje se k autentické existenci tím, že posuzuje každodennost sub spacie mortis.“⁹, píše Kosík ve své Dialektice konkrétního. Takovýto postoj se pak může vyvinout ve stoické „povznášení se“ nad skutečností (neautentickým světem), nebo jejím negováním – rozhodností k smrti. Podle Kosíka by však tento postoj *sub spacie mortis* neměl být jediným, neboť člověk v této modifikaci nemění svět, ale sebe, jedná se o „individuální drama jedince ve světě“. A Kosík klade otázku: zda může člověk v neautentickém světě, žít autentickým životem? Proto soudí, že: „*Tato forma existenciální modifikace není jediným nebo dokonce nejčastějším či adekvátním způsobem autentické realizace individua.*“¹⁰

To je však jen malé spektrum současných názorů na sebevraždu. Domnívám se, že bude nejlépe, ohlédneme-li se do minulosti a seznámíme-li se s názory na sebevraždu, které zastávali velcí duchové dob minulých, abychom lépe porozuměli stanoviskům dnešním, popřípadě odhalili dříve netušené významy, kterými by fenomén sebevraždy mohl rozkrýt problémy soudobého člověka.

⁹ Kosík, K.: *Dialektika konkrétního*. Praha: AV ČSR 1963, s. 61.

¹⁰ *Tamtéž*.

3. Názory na sebevraždu v různých dějinných periodách

Sebevražda provází lidstvo od jeho samých počátků a neomezuje se jen na prostor helénisticko-římsko-křesťanské kultury. Dnes už můžeme říci, že se Masaryk mýlil, když se domníval, že je sebevražda něčím zcela neznámým u primitivních a necivilizovaných národů. Naopak sebevražda byla každodenní součástí lidského života od nepaměti. Například u afrických kmenů, ale i u Inuitů je známo, že staří a nepotřební jedinci, odcházeli dobrovolně umírat do pralesů či ledových pouští, aby uvolnily prostor pro své potomky. Ze soudobé antropologické literatury se můžeme dozvědět, že i takzvaní primitivové byli a jsou ochotni se rozloučit se svým životem, neboť to u nich vyžaduje jejich čest. Indický bráhmanismus je svým kladným vztahem k sebevraždě dokonce pověstný, neméně tak Japonsko.

Na druhé straně je už s úsvitem civilizace patrný odpor proti sebevraždě. Tento zákaz však nabyl svého největšího vlivu až s příchodem křesťanství. Pro nás jest nyní ovšem nejdůležitější místo a doba, kde myšlení člověka udělalo radikální skok do jiného, do té doby zcela nevídaného pokusu o porozumění sobě a světu, tato doba je dnes, ne zcela přesně, nazývána jako přechod od mýtu k logu. Proto je to až v Řecku a později v Římě, kde se úmyslné smrti dostalo velkého chvalořečení a nejpropracovanější obhajoby i obžaloby.

..

3. 1 období klasického Řecka

Jedněmi z prvních myslitelů, kteří zakazovali sebevraždu, byli starověcí orfíkové, kteří se snažili zabraňovat narůstajícím případům sebevražd, které se začínaly hojněji objevovat během a po skončení

peloponéských válek. O tom, jak zdůvodňovali orfikové své postoje, píše přední představitel české avantgardy dvacátého století Bohuslav Brouk, ve svém eseji následující: „*Mravní odpor proti úmyslné smrti, dodnes nepřesně označované jako sebevražda, projevil se již s úsvitem civilizace. Řeční orfikové, starověcí předchůdci křesťanských teologů, viděli v úmyslné smrti prohřešení, neboť podle jejich názoru je člověk majetkem božím, a nemá proto právo rozhodovati o svém životě.*“¹¹ Už orfikové si tedy myslí to, co do určité míry převezme křesťanství; že člověk si svůj vlastní život nedal sám, tedy ho nemá ani v moci. Život obdržel od bohů a ti jediní mají právo mu ho zase odebrat. Zbavit se života ze své vlastní vůle je tedy trestuhodným zásahem do božích práv. Člověk je povinen snášet příkoří osudu, dokud ho bozi ze svízele života sami neosvobodí. Utrpení pozemského života je nutné, protože vykupuje zásvětní blaženost. Zbavil-li se člověk svého života, zbavil se tak potřebné očisty a blažený život ho rozhodně nečeká. Tento názor orfiků na sebevraždu přejali především pythagorejci a pod jejich vlivem, převzal něco z jejich učení, patrně i Sókratés. Ač se to podstatné o Sókratovi dovídáme v podstatě jedině ze spisů platónových, nebudeme je chápat jako jedinou osobu, ale budeme se věnovat oběma velikým myslitelům zvlášť, tj. budeme se snažit jejich názory na naše téma rozlišovat, jakkoli se to zdá být nanejvýš obtížné. A samozřejmě neopomeneme ani názory Platónova žáka a velikého systematika Aristotela.

3. 1. 1 Sókratés

Sókratés se zmiňuje o sebevraždě v Platónově spise Faidón. Jak se k tomu dostává? Toho dne, kdy má dle pravomocného rozsudku Athéňanů požit kalich plný jedu, Sókratés jako obvykle rozmlouvá ve

¹¹ Brouk, B.: *O pošetlosti života i smrti*. Praha: Volvox Globator 2009, s. 24.

vězení se svými přáteli. A po Kebétovi nechává pozdravovat Euéna a vzkazuje mu, že pokud má rozum, pospíší si co nejdříve za ním na onen svět. S tím jeho druzi nesouhlasí. Ale Sókratés odpovídá, že pokud je Euénos filosof, tak: „*Tedy bude Euénos ochoten i každý, kdo je hodným způsobem účasten na této věci. Ovšem nedopustí se snad na sobě násilí, neboť to prý není dovoleno.*“¹² Tu se Sókratés zdánlivě dostává do rozporu. Na jednu stranu bude každý filosofující ochoten co nejdříve odejít z tohoto světa, na druhou však to nebude činit sebevraždou. Má tedy filosof volit záminky? Nebo vyhledávat ty, jež by ho rádi zbavili žití? Proč by se vlastně neměl sám zabít? Proč by to mělo být zakázáno? Tyto pochybnosti si uvědomuje i Sókratés a říká: „*Jistě se ti bude zdát divné, že by tahle věc jediná ze všech byla naprostá a že by člověku, rozdílně od ostatních věcí, nikdy nebylo lépe zemřít nežli žít, aspoň někdy a některým lidem; a pokud jde o ty, kterým jest lépe než žít, zdá se ti asi divné, že těm není dovoleno, aby sami sobě činili dobře, nýbrž musí čekat na jiného dobrodince.*“¹³ Je tedy vůbec tento zákaz rozumný? „*Zdálo by se, že to tak je nesmyslné; ale ne, snad to má přece nějaký rozumný smysl.*“¹⁴ Nyní se Sókratés snaží nalézt rozumné důvody, které by zdánlivý rozpor vysvětlily. K některým z důvodů, které užívali pythagorejci a jiní, praví: „*Co se o tom mluví v tajných řečech zasvěcenců, že my lidé jsme v jakémsi vězení a že se člověku z něho nesmí vyprošťovati ani utíkati, ta věc je pro mne příliš vysoká a nesnadno pochopitelná,*“¹⁵ Naopak rozumným se mu zdá, častý argument orfiků: „*...že bozi nás mají na péči a my lidé, že jsme bohům částí jejich majetku.*“¹⁶ A Kebét mu dává za pravdu, když mu Sókratés říká, že by se mu taky asi nelíbilo, kdyby se někdo z jeho otroků dobrovolně usmrtil bez jeho dovolení. Dle Sókrata tedy není rozumné, aby se člověk –

¹² Platón: *Faidón*. Praha: Oikúmené 2005, s. 17.

¹³ *Tamtéž*, s. 18.

¹⁴ *Tamtéž*, s. 18.

¹⁵ *Tamtéž*, s. 18.

¹⁶ *Tamtéž*, s. 18.

majetek bohů dobrovolně utíkal k smrti, ale jen: „*Dokud mu bůh nepošle nějakou nutnost, jako je ta, která nyní doléhá na mne.*“¹⁷ Tak Sókratés odůvodňuje nezákonnost sebevražd, která však neplatí absolutně. Jsou totiž případy, jako je ten Sókratův, kdy na něj bůh sešle nutnost.

Obdobným způsobem řeší takové rozpory v Bibli Augustin, kterému se budeme věnovat v odpovídající kapitole. Velkou otázkou však je: Co je tou „boží nutností“? Co Sókratés myslel „boží nutností“ je, dle mého uvážení, možno pochopit z jeho filosofie.

Sókratés, podobně jako o čtyři staletí později Ježíš z Nazaretu, nikdy nic nenapsal. Jeho filosofie byla filosofie žitá. Namísto toho, aby psal, dělal se. Sókratés sám je důsledkem svého učení, že cíl života je ve vidění pravdy (théoriá). Byl to Sókratés, kdo jako první probouzel lidi z dogmatického spánku. Nechtěl nic více, než ukázat, jak jsou lidé nesvobodni, když se kriticky nestaví ke svému životu. Opravdu kriticky však nelze jen rozmlouvat či psát, kriticky se především musí žít a Sókratés je toho velikým příkladem. Jan Patočka si myslí, v souvislosti se sedmým listem platónovým, že snad mají pravdu ti, kteří se domnívají: „...že to nejpodstatnější a nejhlubší nelze nikdy říci, ačkoli náš život není ničím jiným než jeho projevem.“¹⁸ A proto, že tu nejhlubší pravdu nelze formulovat pomocí slov a vět, která by stejně byla překroucena a zvlgarizována, jak můžeme vidět u jiných, tak nezbyvá nic jiného, než svědčit o ní svým vlastním životem. To má namysli i Friedrich Nietzsche když píše: „*Kdo dovršuje své dílo, ten umírá svou smrtí, vítězně, obklopen doufajícími a příslibujícími.*“¹⁹ Že tato sókratovská tradice, žití a filosofování, je nadále živá, ukazuje náš Jan Patočka: „*Celá naše filosofie není ničím jiným než individuálním pokusem o to, jak vyřknout něco podstatně nadindividuálního, a má naději setkat se s poslední pravdou pouze v hlubokém pocitu, že se dotkla nepřeborného a v jeho*

¹⁷ Tamtéž, s. 18.

¹⁸ Patočka, J.: *Péče o duši I*. Praha: Oikúmené 1996, str. 91.

¹⁹ Nietzsche, F.: *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia 1995, str. 63.

totalitě nikdy plně nezachytitelného bohatství ducha.“²⁰ Tak bohatý duch Sókratův nasadil si svou smrtí korunu filosofického života. Sebevražda není druh smrti, nýbrž lidský čin! Sókratés ukázal, jak dobrovolná smrt může být. Samozřejmě, že nemůžeme přesně a do detailů rekonstruovat jeho smrt, jako následek předchozích příčin. Nejenže nemůžeme, ale nesmíme! Sókratés, ani žádný jiný sebevrah není věc. Není to soubor fyzikálních určení, ale lidská bytost. Že příčinnou jeho statečného přijetí smrti, byla víra v nesmrtelnost duše, poslušnost Athénských zákonů, které respektoval a ctil a naděje, že odchází za lepším, není vše. Je v tom více, mnohem více. Sókratés není jenom tím, čím byl. Sókratés je především tím, čím je pro nás, tím, čím být může. Myslím si, že Sókratova dobrovolná smrt nám odhaluje veliký fenomén, kterým je zkušenost svobody. Zkušenost o svobodě. „*Tato zkušenost není pasivní, vnucující se zkušenost, jako je jí celá smyslovost; neboť zkušenost, kterou máme, je vždy zároveň zkušeností, která má nás. Z tohoto důvodu též není tak všeobecná a samozřejmá, jako je jí pasivně sensuální zkušenost, která ji vždy časově předchází – zkušenost svobody je zkušeností dobytí, získání svobody, nikoli jejího klidného majetnictví.*“²¹ , myslí si Jan Patočka. Svoboda není možnost pohybovat se mezi jsoucnými a všelijakými způsoby s nimi nakládat. Autentickou svobodu je třeba si vydobýt. Z toho také plyne, jak říká Jan Patočka, že jsou: „*...nejen možní, ale dokonce mnohem početnější a samozřejmější lidé, kteří o svobodě žádnou vlastní zkušenost nemají.*“²² Tito ji pak samo sebou zaměňují za onu a chtějí ji pak vnucovat nejrozličnějšími způsoby. Z královského trůnu, koňského sedla, kazatelen, kateder, státnických pracoven, výzkumných ústavů, ale i z náměstí či z dobré vůle. Zkušenost svobody se nedá jednoduše načerpat z daností a sensuálních fakt. „*Proto jsou pro zkušenost svobody rozhodující „negativní“ zážitky, které ukazují, že veškerý obsah pasivní*

²⁰ Patočka, J.: *Péče o duši I.* Praha: Oikúmené 1996, str. 91.

²¹ Patočka, J.: *Péče o duši I.* Praha: Oikúmené 1996, str. 322.

²² *Tamtéž.*

zkušenosti je mizivý, uplývající, nicotný...“²³, píše Patočka. Takovou zkušeností nám může být smrt Sókratova či Ježíšova. Oba jaksi negovali svůj empirický život, protože to byl poslední možný způsob jak říci pravdu, na otázku po tom „kdo je člověk?“.

Oba zemřeli, z vůle své obce. Teď jde o to, ustavit obec, ve které by Sókratové a Ježíšové nemuseli umírat, ale to nechť je předmětem jiného zkoumání.

Chtěli jsme jen ukázat, na příkladu Sókrata, co taková sebevražda může znamenat. Že sebevražda na nás může naléhat nárokem po zkušenosti o svobodě. Avšak o svobodě, která není pozitivní, není ničím a nikým někam kladena, je to svoboda, která je bezpředmětná a bezobsažná. Říci, že takováto svoboda je tedy prázdná a nesmyslná znamená hluboce se mýlit. Protože jak píše Patočka: *„Zkušenost o svobodě je vždy zkušenost celková, zkušenost o celkovém ‚smyslu‘ – pokud zde není zkušenost svobody, otázka celkového ‚smyslu života‘, jak se říká, je bezvýznamná.“*²⁴

Sókratovi je tedy jeho vlastní svědomí tj. vědomí bytostné svobody, nejvyšším božstvem. Sókratova dobrovolná smrt je tak vrcholem jeho dialektiky.

3. 1. 2 Platón

Platón, když navrhuje zákony ideální obce, se ptá: *„A kdo usmrtí člověka ze všech nejbližšího – co tomu se má stát? Míním toho, kdo usmrtí sám sebe...“*²⁵ Z jeho otázky vyplývá, že sebevražda i v jeho době nebyla něčím výjimečným. Platón uvažuje o trestu pro sebevraha.

²³ *Tamtéž.*

²⁴ *Tamtéž.*

²⁵ Platón: *Zákony*. Praha: Oikumené 1997, s. 255.

Sebevrahem však míní toho kdo: „...*se, násilně připravuje o úděl prisouzeného života, ačkoli mu to ani obec rozsudkem neuložila, ani nebyl k tomu donucen tím, že by byl na něho dopadl nadmíru bolestný a neuniknutelný osud, ani se mu nedostalo nějaké bezvýchodné hanby, s kterou by nebylo možno žít, nýbrž z lenosti a z nemůžné zbabělosti sám sobě uloží bezprávný trest.*“²⁶ Platón tedy sebevraždy striktně rozlišuje. Ten kdo spáchá sebevraždu, dle Platóna z malicherných důvodů, ať je pohřben mimo obec. Avšak ten, kdo spáchá dobrovolnou smrt, pro blaho obce, ať je oslavován a ctěn. Jedinec, jako například Sókratés, který je ochoten obětovat svůj život, ve prospěch polis je pro Platóna nositelem těch nejvyšších ideálů. Takový jedinec pak vlastně koná funkci, která je v souladu s logem světa, neboť jedinečné je tu ve službách obecného.

Ale i k těm, jež páchají sebevraždu ze sobeckých důvodů, je Platón v podstatě shovívavý. Platón naopak radí, že jestliže se opravdu nedá vydržet tlak nešťastného osudu, bolestivé nemoci, či hanby: „...*pak, považ, že krásnější je smrt a odejdi ze života.*“²⁷ Platón se domnívá, že jsou jisté okolnosti, za nichž, je správné vzít si život, a tento názor později přejali i stoici. Důvody nešťastného osudu, bolestivé nemoci (dnes tolik diskutované eutanazie) jsou nám vcelku srozumitelné. Co však dnes mnohé zarazí, je okolnost „bezvýchodné hanby“. V horizontu dneška se nám zdá být nepochopitelné, jak může někdo kvůli potupě spáchat sebevraždu. Proto je nanejvýš namístě zde uvést příklady, jejichž prostřednictvím bychom mohli porozumět i této okolnosti. Bohuslav Brouk ve své eseji O pošetilosti života i smrti uvádí, jak se dva bratři Athenis a Bupalos – řečtí sochaři, žijící v šestém století př. Kr., rozhodli postavit sochu, jenž měla zesměšnit básníka Hipponaxe, známého svou ošklivostí, ale básník se jim pomstil, tak dokonalými jamby, že se oba bratři, raději rozhodli pro sebevraždu. Podle Brouka však to, jak lidé ve

²⁶ *Tamtéž.*

²⁷ *Tamtéž*, s. 235.

starověku byli citliví na svou čest, nejlépe vystihuje zpráva: „...podle níž filosof Metroklés upustil jen na nátlak kynika Kratéta od sebevraždy, kterou chtěl provést toliko proto, že chybil v nějaké diskuzi.“²⁸ Tyto příklady neměli být úsměvné, ba naopak. Dle mého soudu ukazují, na vztah člověka k sobě samému v období řeckých městských států ve starověku. Oni výše zmínění jedinci, byli natolik hrdí, že jsou příslušníky řeckého národa, že už jim nezbývala jiná možnost, jak si zachovat důstojnost, než že podstoupili smrt, která by byla hodna hrdého-řeckého člověka.

3. 1. 3 Aristotelés

Ve své Etice Nikomachově Aristotelés o sebevraždě píše: „*Přivodit si však smrt, abychom se vyhnuli chudobě nebo hoři lásky anebo vůbec nějakému zármutku, nenáleží člověku statečnému, nýbrž spíše zbabělci; jest totiž změkčilostí vyhýbat se protivenství, i nepodstupuje sebevrah smrt proto, že jest to krásné, nýbrž proto, že se vyhýbá zlu.*“²⁹ Pro Aristotela je tedy sebevrah zbabělcem, neboť nedokáže ustát příkoří osudu. Takovýto člověk se neusmrcuje pro nějaké vyšší principy, jen se chce vyhnout dočasným nepřízním. Považovat sebevraha za zbabělce, se Landsbergovi zdá, jako názor typicky měšťácký a píše k tomu že: „*Lidí, kteří se nezabijí, protože jsou na to příliš zbabělí, je jistě mnohem víc, než těch, kteří se zabíjejí ze zbabělosti.*“³⁰ K tomuto říká Nietzsche: „*Leckdo nikdy nezeslábne a již v létě uhnívá. Zbabělost je to, jež ho poutá na jeho větvi. Přespříliš mnoho lidí žije a přespříliš dlouho visí na*

²⁸ Brouk, B.: *O pošestlosti života i smrti*. Praha: Volvox Globator 2009, s. 24.

²⁹ Aristotelés: *Etika Nikomachova*. Praha: Rezek 1996, 1116^a 10-17.

³⁰ Landsberg, P. L.: *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad 1990, s. 169.

svých větvích.³¹ Nietzschevi totiž vadí, že: „Mnoho lidí umírá příliš pozdě, a někteří příliš záhy.“³²

Domnívám se, že takový člověk, jakým byl Aristotelés, to rozhodně nemyslel tak, že by každý sebevrah byl zbabělec. Zbabělcem míní spíše toho sebevraha, který se zabije kvůli tomu, aby se vyhnul něčemu nepříjemnému. Dále Aristotelés píše: „*Ten však, kdo se usmrcuje ze zlosti, činí dobrovolně proti správnému úsudku to, čeho zákon nepřipouští; jedná tedy nespravedlivě. Ale proti komu? Snad proti obci, proti sobě však ne? Neboť trpí dobrovolně, nikdo však dobrovolně křivdy netrpí. Proto to také obec trestá a jakési bezectí lpí na tom, kdo se sám utratil, jako na člověku, který křivdí obci.*“³³ U orfiků a Sókrata byl člověk ještě majetkem bohů, u Aristotela je majetkem obce. Sebevrah tedy škodí obci. Tento názor plyne z Aristotelova pojetí etiky, neboť ta je teoretickou přípravou na život v polis. Politika, pak je uváděním etiky v praxi, a právě to sebevrah nedělá, čímž poškozují svou obec. Dle učení Aristotelova, je přeci pro člověka nejlepší být zajedno se svou přirozeností, kterou je rozum. A touto aktivní snahou, snažit se žít podle toho co je v nás nejvyšší tj. rozumu, se dosahuje blaženosti. Takový život pak je životem ctnostného člověka. A vést ctnostný život, je ta nejlepší péče o polis. Nutno však podotknout, že zde Aristotelés myslí sebevraždu, která je učiněná ve zlosti. A že naopak člověka, který nepřikládá životu takovou hodnotu, aby ho za každou cenu zachovával, nazývá „velkodušným“.

³¹ Nietzsche, F.: *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia 1995, s. 64.

³² Tamtéž, s. 63.

³³ Aristotelés: *Etika Nikomachova*. Praha: Rezek 1996, 1138^a 6-14.

3. 2 helénismus a jeho pokračování v Římě

„*Stoicismus byl nejvlivnější náladou filosofickou v době helénistické.*“³⁴, píše Emanuel Rádl. Proto se ve stávajícím oddílu budeme věnovat převážně jemu. Nejdříve se však zmíníme, o některých jiných myšlenkových hnutích této doby, které se zmiňují o našem tématu.

Dle Díogéna Laertia, považoval Antisthénés, zakladatel školy kynické, „*zemřít v štěstí*“³⁵, za největší blaženost v životě lidském. Jeho následovník Díogénés ze Sinópy prý: „*Ustavičně říkal, že do života je třeba mít připravený buď rozum, nebo provaz.*“³⁶. A filosof Kratés předepisoval lék, na nešťastnou lásku, tímto dvojverším:

*A lásku tiší hlad a ne-li tedy čas;
když to ti nepomůže, užij provazu!*³⁷

Názor kyniků na sebevraždu, není propracovaný, jako je tomu u stoiků. Doporučovali ji však tehdy, bylo-li člověku znemožněno žít dle rozumných zásad. Nebo jen jako jednu z cest vedoucích ze života. Tak například filosof Mennipos, když přišel o všechny své peníze, se v zoufalství oběsil, a Métroklés prý: „*Zemřel stářím, zadržev v sobě dech.*“³⁸

Hégésiovci tvrdili, že vůbec nic nemá cenu, ani životu sám. A tak je opravdovému mudrci lhostejné zda žije či ne. Sám Hégésias, byv nazýván Peisithanatem (Přemlouvající k smrti), prý vykládal, tak živě a přesvědčivě, že mnoho jeho žáků páchalo sebevraždu, dokud mu nezakázal císař Ptolemaios na toto téma přednášet.

³⁴ Rádl, E.: *Dějiny filosofie I. starověk a středověk*. Praha: Votobia 1998, str. 227.

³⁵ DL VI, 5.

³⁶ DL VI, 24.

³⁷ DL VI, 86.

³⁸ DL VI, 95.

3. 2. 1 stoicismus

Starší stoikové např. Zenón z Kýtia, Kleantehes a Chrisippos a s nimi i Epikúros se k životu a smrti nestavěli lhostejně, jako kynikové, nýbrž s jakýmsi smířlivým vnitřním klidem. „*V žití není totiž nic hrozného pro toho, kdo jasně pochopil, že není nic hrozného v nežítí.*“³⁹, píše v dopise Epikúros Menoikovi a o smrti jakožto zlu hovoří: „*A tak nejobávanější zlo, smrt, není vzhledem k nám ničím, protože když jsme tu my, není tu smrt, a když je tu smrt, nejsme tu již my.*“⁴⁰ Sebevražda je prostě jedna z možností, které člověk má. A je správná, pakliže byla spáchána z rozumných důvodů. Starší stoici v podstatě vyzdvihli a přeformulovali některé etické momenty, které jsme již zmínili u Platóna a Aristotela. Nejdůležitější pro ně je, zdali jsou okolnosti za nichž dotyčný spáchal sebevraždu rozumné. Jestliže ano, pak takovýto odchod ze života doporučovali. Člověk by měl prostě odejít ze života, jakmile mu to rozum, za daných okolností, doporučí. Zároveň však věřili na nezměnitelný osud. Například o Zénónovi z Kitia se vypráví, že vyšel z domu, zakopl a zlomil si prst. Uhodil rukou do země, a řekl: „Už jdu, proč mě voláš?“ a na místě se zabil. Je ovšem otázkou, nakolik je to jen dobová historka. Každopádně můžeme říci, že rozumnými důvody pro ně byly: obětovat se ať už pro své přátele či vlast, nebo se zabít kvůli nesnesitelným bolestem či dlouhodobým nemocem. První argument křesťané přijali, druhý již nikoli. Toto rozlišení však provedli až stoikové následující. A s ním tematizovali i jednu z nejpůvodnějších a nejhlubších filosofických otázek, kterou je otázka po svobodě.

Cicero v Tuskulských hovorech oslavuje smrt Catonovu, který se zabil, protože nebyl s to, se smířit se zánikem republiky. Odvahu prý si dodával čtením Platónova Faidóna v předvečer své smrti. V

³⁹ DL X, 125.

⁴⁰ Tamtéž.

Cicerově dialogu O nejvyšším dobru Katon říká, že: „*Ctnost nedrží totiž na světě ty, kteří ji mají, a naproti tomu ti, kteří žijí bez ctnosti, nejsou proto nuceni hledat smrt. A často je povinností mudrce rozloučit se s životem, ačkoli je na vrcholu blaženosti, jestliže se mu naskytne vhodná příležitost.*“⁴¹ A Cicero s ním nepolemizuje. Nemoudří a tedy nemravní nenajdou nikdy důvod ani příležitost k tomu spáchat sebevraždu, nikdy to neuznají za vhodné, jednoduše proto, že je to ani nenapadne. Není nic, co by přesahovalo jejich utilitární zájmy a smyslový způsob života a o smrti vědět nechtějí, protože z ní mají strach. Je však tento způsob života životem opravdovým, hlubokým, který by byl hoděn člověka? „*Přečetní lidé se uboze potácejí mezi strachem ze smrti a mukami života: žít nechtějí, zemřít nedovedou.*“⁴², taková je zkušenost Senekova a proti strachu ze smrti doporučuje o ní stále přemýšlet. Vznešená myšlenka Senekova je i tato: „*Je třeba dát přednost nejnečistší smrti před nejskvělejší otročením.*“⁴³ Tu se nám Seneka objevuje jako veliký myslitel lidské svobody a důstojnosti s nárokem, kterému jen málokterý člověk umí učinit zadost. Seneka však není v žádném případě filosofem sebevraždy, jak se mnohdy nesprávně soudívá. To dokládají tyto Epikurovy citáty, jež posílá, jako rady, svému mladému žáku Luciliovi: „*Je směšné chvátat k smrti z omrzlosti života, když jsi právě tento chvat zavínil způsobem svého života.*“⁴⁴ A dále: „*Tak velká je lidská nerozumnost, ba šílenost, že strachem ze smrti, jsou někteří k smrti doháněni.*“⁴⁵ A takových podobných posílá Luciliovi mnoho, na něž se zde nemůže dostat, jako příklad nám snad postačí dostatečně.

Stoicismus v čele se Senekou ani v nejmenším nenabádá k touze po smrti, soudí „jen“, že každý člověk, ať otrok nebo císař, má právo spáchat sebevraždu, protože je to jedna z možností, která je mu dána

⁴¹ Dialog a satira: Cicero: *O nejvyšším dobru*. Praha: Odeon 1997, str. 281.

⁴² Seneka, L., A.: *Výbor z listů Luciliovi*. Praha: Svoboda 1987, s. 12.

⁴³ *Tamtéž*, s. 108.

⁴⁴ *Tamtéž*, s. 41.

⁴⁵ *Tamtéž*, s. 42.

přirozeným řádem věcí. O těch, kteří s ním nesouhlasí a tvrdí, že člověk nemá být svým vlastním zhoubcem a má čekat na svůj konec tak jak mu určila příroda, míní: „*Kdo toto tvrdí, nevidí, že si uzavírá cestu ke svobodě. Věčný zákon nezařídil nic lépe, než že nám dal jediný vchod do života, ale východů mnoho.*“⁴⁶ Seneka chce člověka vyvázat, z domnělé přírodní nutnosti, ve které žijí zvířata, a říká: „*Kdo touží uniknout a vyjít ze svého těla nemá překážky. Příroda nás ve vězení nestřeží.*“⁴⁷ Na to by se dalo namítnout, že příroda nás opravdu nestřeží. Člověk ačkoli vyšel z přírody, stojí nad ní. To ale neznamená, že když člověka nestřeží svět nutnosti, že ho nestřeží svět jiný např. svět mravního povinování, jak by podotkl Kant. A vytkl by mu, že Seneka chce pro člověka svobodu, ale jen negativní. Má však člověk jinou? Naproti tomu s dalším Senekovým výrokiem, že: „*Dobrem není žít, nýbrž dobře žít. Proto mudrc žije jen tak dlouho, jak má, ne jak může.*“⁴⁸, by Kant určitě souhlasil.

Marcus Aurelius už jen doplňuje, když říká, že: „*Opravdový muž nemá na životě lpět.*“⁴⁹, neboť se to neshoduje se starořímským pojetím mužnosti (virtus). Důstojnost člověka je důležitější než jeho život a tak namísto ponížení volí smrt, která však musí být provedena po důkladné racionální úvaze. A tak mnozí Římané, jako například Celsus, vytýkají křesťanským mučedníkům, že se zabíjeli z pouhé vášně a fanatismu, navíc pro jakéhosi boha, který snad ani neexistuje.

Takový argument, že je sebevražda správná, protože Bůh nás stvořil takové, že ji spáchat můžeme, je projev až stoicismu úpadkového. Křesťan by na to řekl: „Ano, člověk je sice bytost, která se zabít může, ale nemá.“ Pro Seneku, ale i jiné mnohé filosofy, je však důležitý fakt této objektivní schopnosti se zabít, který je třeba brát jako uvědomělou možnost, která může dojít svého naplnění. Moudrost stoikova spočívá

⁴⁶ *Tamtéž*, s. 107.

⁴⁷ *Tamtéž*, s. 109.

⁴⁸ *Tamtéž*, s. 104.

⁴⁹ Marcus Aurelius: *Hovory k sobě*. Praha: Mladá fronta 1999, str. 74.

v tom, že je to člověk sám, kdo se rozhoduje o svém žití či nežití. Člověk, který je rozumný, je dle Seneky natolik svrchovaným pánem svého jednání, že má právo disponovat i svým vlastním životem. Je vůči svému životu autonomní a na něm v podstatě nezávislý. Docházíme tím, k hluboké filosofické tezi, že totiž člověk není totéž co jeho život! Člověk není identický se svým životem. Toto je vrchol stoické racionalistické koncepce a absolutizace lidské svobody. Dále se už dojít nedá.

S úplně odlišným pojetím člověka, přichází velké myšlenkové hnutí, jímž je právě křesťanství, které však muselo nejprve svést svůj boj o vědomí člověka se stoicismem. A jednou z takových třecích ploch je i právo na sebevraždu, jež však je derivátem sporu o povahu svobody. Zůstává však faktem, že stoicismus svým učením značně prokypřil půdu tehdejšího civilizovaného světa, v níž mohlo později křesťanství vzklíčit.

3. 3 křesťanské pojetí sebevraždy

„Všichni víme, že křesťanství, stejně jako každá morální teologie, považuje sebevraždu za smrtelný hřích a v žádném případě ji nepřipouští jako oprávněnou. To vše je zcela jasné a zdálo by se, že k tomu není co dodat. Sebevražda je zakázána autoritou boží. To by nám mělo stačit.“⁵⁰, píše německý filosof Paul Ludwig Landsberg ve *Zkušenosti smrti*. Spolu s Landsbergem a mnoha dalšími filosofy se však domnívám, že nestačí. I hluboce věřící člověk, by přeci měl usilovat o to, lépe porozumět tomu, čemu věří. Nikdo nechce být ve své víře klamán. „Fides quaerens intellectum“, by mělo být mottem, člověka opravdu hledajícího. Proto se domnívám, že je nejen právem, ale i povinností každého věřícího prolamovat zdánlivou zapovězenost tázání se. A právě otázka po

⁵⁰ Landsberg, P. L.: *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad 1990, s. 167.

sebevraždě byla v dějinách křesťanství (ale nejen jeho!) jednou z nejzapovězenějších, protože byla zdánlivě vyřešenou autoritou Boha i Písma. Jak jsme řekli, autorita sama pro hlubší porozumění a tedy i jednání nestačí. Křesťanské myšlení musilo nejdříve soupeřit se stoicismem – tehdejším představitelem filosofie a také až v tomto zápase zřetelně zformulovalo své důvody, pro něž odsuzuje dobrovolnou smrt.

Z povahy naší práce, se samozřejmě nemůžeme zabývat pohledy na sebevraždu u jednotlivých křesťanů, proto se naše pozornost soustředí, mimo Písma Svatého, na další dvě nepochybné autority a pilíře západního křesťanstva, jimiž jsou sv. Augustin a sv. Tomáš Akvinský.

3. 3. 1 Bible

Ve dvacáté kapitole, třináctém verši druhé knihy Mojžíšovi se píše: „*Nezabiješ*“. Zdá se, že Boží zákon hovoří jasně a vztahuje se tak absolutně a bezpodmínečně na všechno stvoření, tedy i na zvířata a všechen život vůbec. To je samozřejmostí například pro buddhisty, naproti tomu židovská ani křesťanská tradice tomu nevěnovala sebemenší pozornost. Smlouva je jednoduše uzavřena mezi člověkem a Bohem, avšak člověkem, jenž je vrcholem a tak pánem tvorstva, nikoli duší, která je jen momentálně inkarnovaná v člověku. Tu se obě tradice značně rozcházejí.

Biskup Hipponský o tomto přikázání, ve svém slavném díle *O obci Boží*, říká následující: „*Proto když v oné záповědi ‚Nezabiješ‘ bez jakéhokoli dodatku, není vyjímán nikdo a jistě ani ten, komu se přikázání dává, je tím pochopitelnější, že člověku není dovoleno, aby se sám zabil.*“⁵¹ A dále: „*...Tedy nezbyývá, než výrok ‚Nezabiješ‘ vztahovat na člověka, druhého i sebe. Neboť, kdo se zabije, nezabije nic jiného než zase*

⁵¹ Aurelius Augustinus: *O Boží obci I*. Praha: Karolinum 2007. Kniha I. kap. 20., s. 57.

člověka.“⁵² Tento argument, patří v křesťanské tradici k nejcitovanějším. Zabít sebe je vraždou a ta je zakázána zákonem Mojžíšovým. Jenž ne všechny činy vedoucí ke smrti člověka jsou v Bibli považované za zakázané. Především ve Starém zákoně je vedeno svědectví o nespočetných „svatých válkách“, zasloužených trestech a dokonce i o sebevraždách, jež jsou považovány za chvályhodné. Přirozený cit rozhodně považuje za nemorální čin Abrahámův, jenž je připraven z „pouhé“ víry a poslušnosti obětovat svého jediného syna. Tento rozpor naléhal i na velkého dánského filosofa Sorena Kierkegaard, jenž ho řešil paradoxem víry, nakolik uspokojivě je už na každém z nás a na naší filosofické recepci. Dalším příkladem může být hrdinský čin Samsonův, jenž obětoval svůj život, aby spolu se sebou pohřbil v troskách chrámu nenáviděné Filištíny. V první knize Samuelově zase praví izraelský král Saul svému zbrojnoši: „*Vytas meč a probodni mě jím, než přijdou Ti neobřezanci, aby mě neprobodli oni a nezneuctili.*“ (1S 31,4). A dále se píše: „*Zbrojnoš však nechtěl, velmi se bál. Saul tedy uchopil meč a nalehl na něj. Když zbrojnoš viděl, že Saul zemřel, také on nalehl na svůj meč a zemřel s ním.*“ (1S 31,4-5). O dalším příkladu dobrovolné smrti se dočteme v První knize královské: „*Když Zimrí viděl, že město bude dobyto, vešel do paláce královského domu, královský dům nad sebou zapálil a tak zemřel.*“ (1Kr 16,18). Nutno podotknout, že tuto smrt si dle Bible Zamrí zasloužil, za své hříchy. Je tedy zřejmé, že ani v Bibli není názor na sebevraždu jednoznačný. A dějinné skutečnosti nám dávají za pravdu. Je známo, že první tři staletí křesťanství jsou poznamenány jeho krutým pronásledováním, ale i tím, jak se k tomuto pronásledování stavěli sami křesťané. Známe nemálo takových případů, kdy prvotní křesťané se s fanatičností utíkali k dobrovolné smrti, aby mohli být nazýváni mučedníky. Hloubku své víry demonstrovali na co nejkrutějším

⁵² Tamtéž.

způsobu své smrti. Čím bolestivější smrt, tím blíže Kristu, bylo mínění dosti rozšířené. Kde by stoik po střízlivém uvažování, si způsobil smrt co nejméně bolestivou, ještě předtím než bude vehnán do kolosea, tam se křesťan nechá, v krvavém divadle, rozsápat zuby a drápy šelem ve jménu Kristově. A Masaryk k tomu ve svém spise *Sebevražda hromadným zjevem společenským* píše: „*Chorobná touha po mučednictví vystupovala epidemicky, církev proto právem za mučednictví uznává jenom určité případy a ostatní s Augustinem přísně zapovídá.*“⁵³ Na druhou stranu je na příkladu křesťanských mučedníků patrné, že důvod, kvůli kterému považují sebevraždu za nedovolenou, není rozhodně dán, jejich přílišnou náklonností ke světskému životu. Domnívám se tedy, že prvotní křesťanství, až do vystoupení Augustinova nemělo jednotný názor na sebevraždu a jestliže ano, pak to určitě nebylo stanovisko odmítavé, spíš naopak. Už sám Augustin, veliký znalec Bible, potvrzuje, že si je nejednoznačností názorů na sebevraždu v Bibli vědom, když píše: „*Avšak z pravidla, že není dovoleno člověka zabít, určila právě tatáž božská autorita výjimky. Ale vyjímá jen ty, které Bůh káže usmrtit buďto zákonem nebo výslovným příkazem, v určitou dobu jednotlivci daným. Nezabijí však ten, kdo je rozkazujícímu povinen pomoci, a proto naprosto nepřestoupil přikázání ‚Nezabiješ‘, ti muži, kteří na Boží popud vedli války nebo potrestali zločince smrtí, ztělesňující státní moc podle jeho zákonů, tj. dle spravedlivého příkazu rozumu.*“⁵⁴ Dle Augustina tedy existují dvě výjimky, které člověku dovolují spáchat čin, jehož důsledkem je smrt člověka. Těmito výjimkami jsou trest smrti a spravedlivá válka, ale jen jestliže je to přikázání vyšší moci. „*Vždyť na základě soukromé moci jistě není dovoleno, zabít člověka, třeba zločince, když zákon nedává volnost ho usmrtit, potom ten, kdo sám sebe vraždí, je ve skutečnosti vrahem, a zabije-li se, je viníkem tím větším, čím*

⁵³ Masaryk, T. G.: *Sebevražda hromadným zjevem společenským moderní osvěty*. Praha: AV ČR 2002, s. 110.

⁵⁴ Aurelius Augustinus: *O Boží obci I*. Praha: Karolinum 2007. Kniha I. kap. 21., s. 58.

nevinnější byl v té věci, pro kterou měl za nutno se zabít.“⁵⁵, píše Augustin. Tak se Augustin vyrovnává s těmi nejproblematictějšími protiargumenty a říká: „*Abraham, Jafte, Samson...-tedy vyjímaje tyto, které káže zabít buďto spravedlivý zákon všeobecně nebo sám zdroj spravedlnosti Bůh ve zvláštním případě: každý, kdo zabije člověka, ať už sebe nebo jiného, je vinen zločinem vraždy.*“⁵⁶ Tato jeho argumentace je však velice problematická, neboť začneme-li rozlišovat činy zákonné od nezákonných, majících však stejné důsledky, můžeme stejně tak rozlišit činy, jejichž důsledky jsou rozdílné. Je přeci třeba rozlišovat násilný akt, jehož obětí je sám jeho vykonavatel anebo druhá osoba. A Landsberg k tomu píše: „*Předně, je-li život, o němž rozhodujeme, náš vlastní, je situace, v níž stojíme, podstatně odlišná, než jde-li o život někoho jiného. To, co je vůči druhému aktem násilného nepřátelství, jím nemůže být vůči nám samým, jsme-li sami tím, kdo jedná a rozhoduje. V mnoha případech vůbec není úmyslem toho, kdo se zabíjí, zničit svou osobnost – spíše je zachránit.*“⁵⁷ Tedy argument, který se neustále objevuje především v křesťanské etice, že zabít se znamená zabít člověka, a tím, že se sebevražda stává vraždou, je nedostatečný. Navíc bývá pravidlem, že vrah na rozdíl od oběti zůstává na živu. Všimá si toho i legislativa, neboť neúspěšný pokus o sebevraždu netrestá žalářem, jak by z toho argumentu vyplývalo, ale psychiatrickou léčbou a odbornou pomocí.

3. 3. 2 Augustinus Aurelius

Augustinus Aurelius se ptá, zda sebevražda může někdy být projevem duševní síly. Nás však, ještě dříve než dostaneme jeho odpověď, zajímá, proč se táže zrovna takto. Pro naše téma je to oklika jen zdánlivá, pro

⁵⁵ *Tamtéž*, kap. 18., s. 54.

⁵⁶ *Tamtéž*, kap. 21., s. 59.

⁵⁷ Landsberg, P. L.: *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad 1990, s. 167.

naši věc je nám totiž nejvíce ze všeho zapotřebí, vědět, na jakých frontách svadí Augustin svůj boj a co je mu zde největším cílem. Jedním z bezprostředních motivů je mu vyplenění Říma gótským králem Alarichem počátkem pátého století nového letopočtu. Mnozí představitelé římského patriciátu si mysleli, že se jim bozi mstí, za to, že se od nich odvrátili svým příklonem ke křesťanství a Augustin se tady ujímá jeho apologie. Většina z příslušníků šlechty římské byla prodchnuta stoickou filosofií. Domnívám se, že právě zde se Augustin pokouší o syntézu mezi, stále více, rigidnější racionální filosofií stoickou a někdy až bezhlavou věrou v Krista, která ústí do poblouzněného fanatismu některých mučedníků. Augustinova otázka po sebevraždě jakožto činu ukazujícího na mimořádnou sílu ducha je tak namířená proti oběma skupinám. A tak o sebevraždě ze cti píše: *„A všichni, kteří to na sobě spáchali, zasluhují možná obdivu pro svou duševní sílu, ale ne chvály za zdravou moudrost. Ostatně když člověk nedovede unést jakékoli nepříjemnosti nebo cizí hříchy a sám se proto zabije, nelze to po bedlivější rozumové úvaze ani nazvat duševní silou. Naopak, neumí-li lidská mysl vydržet třeba tuhé otroctví svého těla nebo pošetilé veřejné mínění, usvědčuje se spíše ze slabosti, a velikým se může právem nazývat ten duch, který dokáže strastnému životu spíše čeliti nežli uhýbati a který dovede v jasu a čistotě svědomí pohrdat soudem lidí, zvláště davu, který je obyčejně pohřížen v temnotách omylu.“*⁵⁸ Zde se tedy Augustin vyrovnává, se stoickou morálkou jejími vlastními zbraněmi tj. precizní racionální úvahou, aby ukázal, že ze stoické morálky v pozdním období Říma zůstala jen čest, která je však příliš zaměřena na svůj vlastní lesk, že se stává vyprázdňenou a formalistní, takže sebevražda bývá už jen pouhou pózou, která má za cíl učinit jméno „hrdiny“ nesmrtelným.

⁵⁸ Aurelius Augustinus: *O Boží obci I.* Praha: Karolinum 2007, Kniha I. kap. 18., s. 59.

Dále se Augustin vymezuje proti různým křesťanským sektám, především sektě donatistů, a jiným sektám majících mesianistický charakter, když píše: „*Avšak je-li také sebevražda činem zavrženíhodným a zločinem zasluhujícím odsouzení, jak hlásá zjevná pravda, který blázen by řekl: ‚Spáchejme hned teď vraždu, abychom potom snad neupadli ve smilstvo?‘ Panuje-li nepravost tak mocně, že nelze zvolit nevinnost, ale spíše si lze vybírat mezi hříchy, pak je jistě lepší nejisté smilstvo v budoucnosti než jistá vražda v přítomnosti! Není lépe spáchat hanebnost, jež by se pokáním odčinila, nežli čin, po jakém už není místa pro spasitelné pokání?*“⁵⁹

Že páté přikázání není dostatečným argumentem pro zavrhování sebevraždy, jsme již ukázali. Dále v této části Augustin vyvrací názory různých křesťanských, ale i nekřesťanských sekt. Tím názorem je, že člověk by měl sáhnout k dobrovolné smrti proto, aby se vyhnul hříchu. Augustinovi totiž vadí, že člověk volí tu možnost, jež mu znemožní pokání, čímž se zbaví možnosti litovat svých činů a cele se oddat Bohu, ostatně, jak známe z Augustinova Vyznání, je to případ jeho samého, hovoří zde z vlastní zkušenosti a neříká nic jiného než to, že vždy existuje naděje, ať sebenepatrnější, která může změnit dosavadní zdánlivě bezvýchodný stav. V souvislosti s Augustinovým učením o milosti, však člověku nejspíše nezbyvá nic jiného než čekat na milost boží, která ho z takového bezvýchodného stavu může zachránit. A tu nám opět vyvstává problém svobody, jak jsme ho výše zmínili u stoiků. Problém, který se nejen v dějinách filosofie neustále vrací. Augustin tu svádí boj se stoicismem, o podstatu a povahu svobody, tak jak ji chápe křesťanství. Je to boj, který se vede, třeba jen latentně, ale je stále přítomný ve vědomí každého z dědiců evropské tradice až doposud. Je třeba si uvědomit, že se stoicismem a křesťanstvím, nejsme ani zdaleka

⁵⁹ Aurelius Augustinus: *O Boží obci I*. Kniha I. kap. 26., s. 62.

hotovy. V každé době, i té, o které mluvíme jako o svobodné, je nanejvýš nutné nerezignovat na tento boj, tj. mít odvahu setrvávat v otázce, to nejhorší co by se mohlo stát, by byl z utilitárních důvodů vyhlášený mír.

Proti argumentu, že člověk by se měl zabít, aby se tak nedopustil dalších hříchů, Augustin dále praví: *„Kdyby vůbec mohl být nějaký spravedlivý důvod pro dobrovolnou smrt, žádný by nebyl spravedlivější než tenhle. Ale spravedlivý není ani tenhle, tedy není spravedlivý žádný.“*⁶⁰ Z tohoto důvodu Augustin dále vzkazuje člověku uvažujícímu o sebevraždě: *„Kdo tedy slyší, že člověku není dovoleno sám se zabít, nechť to učiní, jestliže tak poručil ten, jehož příkazů se nedbati nesmí, jenom ať dá pozor, zda Boží příkaz není v žádném bodě nejistý! My se o svědomí přesvědčujeme sluchem, soudu o věcech skrytých si nepřisvojujeme. Nikdo neví, co se děje v člověku, leč duch člověka, který je v něm.“* (1 K. 2,11).⁶¹ Augustin nabádá, aby člověk řádně popřemýšlel o činu, který hodlá spáchat, zda si je jist, že je k němu vyzván samotným Bohem. Pavlova citátu užívá nejspíše proto, že si je vědom, že ve Starém zákoně není v případě sebevražd nějaké nadpřirozené ospravedlnění a že přesto jsou některé z nich uznány za chvályhodné. Proto jediným soudcem si může být člověk sám. Snaží se však odradit ty, kteří by sebevraždu chtěli spáchat z malicherných důvodů, týkajících se bezprostředních zájmů v empirickém světě. A tak Augustin dále píše: *„My jen pravíme, tvrdíme a všemožně dokazujeme, že si nikdo nesmí způsobit samovolnou smrt, vyhýbaje se časným strastem, aby neupadl ve věčné: ani pro cizí hříchy, sice ten, jehož nemohl poskvrnit hřích cizí, by začal mít tento jako svůj vlastní, ani pro svoje hřích minulé, pro které je tím více třeba tohoto života, aby mohly být odčiněny pokáním, ba ani z touhy po lepším životě, v nějž po smrti doufáme, protože sebevrahy*

⁶⁰ Tamtéž, kap 27., s. 64.

⁶¹ Tamtéž, s. 63.

*lepší posmrtný život nečeká.*⁶² Augustin nabádá, ale i straší tím, že sebevrahy po smrti nic lepšího nečeká. Nutno říci, že se mu to daří, neboť ve středověku bývala sebevražda jevem naprosto výjimečným. Potvrzuje to i Tomáš Masaryk, když ve své habilitační práci píše: *„Rozšířením křesťanství sebevražednost vymizela a katolický středověk jí vůbec nezná. Ojedinelé případy, jež se uvádějí, nejsou následkem všeobecně rozšířené chorobné náchylnosti, nýbrž vysvětlují se rozličnými zvláštními, nepříznivými názory, zřízeními a společenskými poměry doby.*⁶³ A o to se nemálo zasloužil právě sv. Augustin. Vždyť i samotného Hamleta, když praví:

*„...Kdo by setrval
pod tíhou otrockého života,
kdyby v nás hrůza z toho, co
je po smrti, tam v nezbádané zemi,
odkud se ten, kdo vešel, nevrací,
nemátla vůli, kdyby nenutila
poddát se raděj přítomnému zlu
než prchat k jinému, jež neznáme.“*

, odradí od sebevraždy strach z neznámého, ba ještě horšího, jež pomáhal zasít i Augustin. Je to tato obava, která až do dnešních dnů zadrží ruce mnohých, kteří touží utéci z tohoto světa.

Závěrem, této podkapitoly, tedy můžeme říci, že je to Augustin kdo utváří vůbec první ucelený křesťanský pohled na sebevraždu, který je v různých modifikacích a obměnách konstantní až dodnes. Jisté nové argumenty přináší až o osm set let později Tomáš Akvinský, k němuž se dostáváme nyní.

⁶² *Tamtéž.*

⁶³ Masaryk, T. G.: *Sebevražda hromadným zjevem společenským.* Praha: AV ČR 2002, s. 110.

3. 3. 3 Tomáš Akvinský

Tak jako nalezl v přírodě důkazy Boží existence, nachází v ní Tomáš Akvinský i argumenty proti sebevraždě.

První argument čerpá Tomáš Akvinský z řecké myšlenky *Polis*, je to podobný argument, který užívá Platón a Aristotelés, ale i Kant. Landsberg jej nazývá *společenský argument*. Spočívá v tom, že člověk nesmí spáchat sebevraždu, protože má povinnost vůči obci, které patří a nemůže společnost nechat bez své přítomnosti. Jenže je-li to právě ta společnost, která člověka uvrhla do takových strádání, ať jsou hmotná či duchovní, že člověk zvažuje sebevraždu, proč by si nemohl zvolit dobrovolnou smrt? A má vůbec společnost právo odsuzovat ty, kteří se jí zřekli kvůli jejímu útlaku, který jim nedovoloval žít hodnotný život? A navíc, co by plynulo z tohoto argumentu, kdyby jedinec shledal, že je společnosti spíše na obtíž než, že jí pomáhá? Není snadné o tomto argumentu rozhodnout, protože není snadné posoudit, do jaké míry člověk ovlivňuje společnost a ona jeho.

Další námitkou je, že sebevražda se přičí přirozenému sklonu člověka, přičí se přirozenému řádu a přičí se té lásce, kterou je člověk povinen sám sobě. Landsberg proti tomuto argumentu píše: „...*kdyby sebevražda byla ve všech případech něčím, co odporuje lidským sklonům, vůbec by neexistovala, anebo jen ve zcela mimořádných a patologických případech.*“⁶⁴ Jak jsme však ukázali výše, sebevražda je u nekřesťanských národů, ale i v prvotním křesťanství, zcela samozřejmou součástí života. V člověku je jak vůle žít tak vůle zemřít. Že je člověk povinen láskou k sobě, samozřejmě není. Neboť rozkvět individuality v člověku, jako jedinci, je mnohem mladší, nežli člověk sám. I v dnešní době ještě existuje několik národů, které vůbec neznají osobní zájmeno

⁶⁴ Landsberg, P. L.: *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad 1990, s. 177.

Já. Námí jsou tyto národy nazývány přírodní, neboť skrytě tušíme, že jsou přirozenému řádu věcí daleko blíže nežli my.

Třetím argumentem pro odmítnout sebevraždu, je starý orfický argument, že není na člověku, nýbrž na Bohu, aby rozhodnul o tom, kdy člověk odejde ze světa. Tento argument je platný, ale jen pro toho, kdo v takového Boha věří. Navíc stoici by řekli, že člověk si klidně život vzít může, když je Bohem postaven do takové situace, že zemřít je ctihodnější nežli žít.

3. 4 Nový věk

Dveře do novověku otevřeli myslitelé renesanční a reformační. Jedním z témat, které bylo do té doby tabu, je i otázka sebevraždy. Thomas Moor ve svém díle *Utopia* považuje eutanazii za součást ideální společnosti. I naprostá většina dalších renesančních a novověkých myslitelů a filosofů, v čele s Machiavellim, Montaignem, Montesquiem, Humem a Voltairem, vystupují, aby hájily „stoické“ stanovisko dobrovolné smrti. My se však blíže podíváme na dva filosofy, kteří sebevraždu zavrhovali, avšak ne z důvodů, které uvádí křesťanství. Prvním z nich je Baruch Spinoza, druhým Immanuel Kant.

3. 4. 1 Baruch Spinoza

Ve Spinozovi dosáhl racionalismus k jednomu ze svých nejzářivějších vrcholů. Spinozův názor na sebevraždu je derivátem jeho pojetí substance. Substance je pro něj zvláštním typem jsoucna, které existuje „ad se“ a „per se“. Spinozova substance existuje sama od sebe tím, že existuje skrze sebe. Smyslem bytí této substance je ona sama, její

zachování se. Spinoza píše: „...*schopnost neboli snaha, se kterou se věc snaží setrvávat ve svém bytí, není nic jiného než daná neboli skutečná esence této věci.*“⁶⁵ Sebeudržení, sebepotvrzení je tedy podstatou substance samé. Substance a tedy člověk-lidský život není chápán tak jako ve starověku a středověku, kdy je život člověka teleologií – postupným rozvíjením své jedinečné podstaty. Naopak, pohyb spinózovské substance je obrácený k sobě samé. Primární je zachovat svůj život. Zachovat sebe sama a své individuální dobro. „*Snaha po sebezachování je první a jediný základ zdatnosti. Nelze si myslet žádný jiný princip, který by byl přednější než tento.*“⁶⁶ A proč? Protože přeci: „*Nikdo nemůže toužit po tom, aby byl šťastný, aby dobře něco konal a dobře žil, jestliže nebude současně toužit po tom, aby byl, něco konal a žil, tzn., aby skutečně existoval.*“⁶⁷ Člověk má tedy jednat na základě racionálního egoismu; svobodné rozhodnutí tak má charakter racionálního kalkulu. Člověk je sice autonomní bytostí, ale bytostí, která svou svobodou usiluje jen o sebezachování – „*conservacio sui*“ – udržení sebe sama při životě. „*Nelze si myslet, že nějaká ctnost je přednější než tato tj. než snaha po sebezachování.*“⁶⁸ Eudaimonia spočívá v tom najít si své konkrétní blaho a směřovat k němu. Dobro je jen produktem racionální vypočítatelnosti. Bezprostředním lidským vztahem je vztah sama k sobě a veškeré jednání se podřizuje vhodným účelům. Ze Spinozova hlediska, tak vůbec není možno pochopit oběť a její smysl. Jeho filosofie je v tomto ohledu příliš teoretická a neživá. Spinozův člověk tak zkrátka žije jako letící kámen, veškerou svou sílu zakonzervuje do sebe a díky principu setrvačnosti, se udržuje ve vzduchu – přežívá, dokud nespadne. Toto Spinozovo ontologické východisko má

⁶⁵ Spinoza, B.: *Etika*. Praha: Dybbuk 2001, s. 180.

⁶⁶ *Tamtéž*, s. 181.

⁶⁷ *Tamtéž*, s. 180.

⁶⁸ *Tamtéž*, s. 181.

pro naši otázku absurdní závěry; popírá totiž skutečnost dobrovolné smrti.

Dle Spinozy totiž existují tři základní lidské afekty: žádost, radost a smutek, přičemž každý z nich je aktivní i pasivní; mimo smutku. Jak jsme již řekli, esencí každé jednotliviny je *conatus in suo esse perseverandi*, tedy snaha setrvat ve svém bytí. A proto by bylo absurdní, aby nějaká věc byla sama sobě příčinou smutku, neboť spinozovský smutek je takový stav, který se conatu přičí. Aktivní smutek by tak bylo něco, co snižuje schopnost substance zachovat sebe sama. Z toho vyplývá, přinejmenším pro filosofii, velmi problematický postoj, který potvrdil i sám Spinoza, když v jednom ze svých tvrzení řekl: „*Svobodný člověk přemýšlí ze všeho nejméně o smrti a jeho moudrost záleží v přemýšlení o životě, a nikoli o smrti.*“⁶⁹ Tímto tvrzením obrací naruby nejen Platóna, nýbrž i celou filosofickou tradici.

Jak už jsme řekli, dle Spinozi, rozhodnutí se pro sebevraždu nikdy nevyplývá z přirozenosti substance, nýbrž z vnějších příčin. „*Nikdo neodmítá jídlo z nutnosti své přirozenosti, nýbrž nucen vnějšími příčinami, a rovněž nikdo nespáchá sebevraždu, což je možno učinit různým způsobem. Někdo se totiž zabije přinucen někým jiným, který zkrouť jeho pravici, v níž je náhodou meč a donutí jej, aby meč vedl proti svému srdci. Nebo je jako Seneca nucen z tyranova rozkazu otevřít si žíly a vyhnout se podstoupením menšího zla zlu většímu.*“⁷⁰ Podle Spinozy se tedy člověk pro dobrovolnou smrt ani rozhodnout nemůže. Jestliže si myslíme, že někdo spáchal sebevraždu, aby se obětoval pro něco vyššího, pak se mýlíme, protože nevíme „...že skryté vnější příčiny způsobí takovou dispozici jeho představivosti a zapůsobí na tělo tak, že přijme zcela jinou přirozenost, která odporuje předešlé a jejíž idea v mysli nemůže existovat. (Aby se však člověk ze své přirozenosti nutně snažil

⁶⁹ Tamtéž, Kniha IV., tvrzení 67.

⁷⁰ Tamtéž, s. 180.

*neexistovat nebo změnit se v jinou formu, je stejně nemožné, jako kdyby z ničeho mělo vzniknout něco, jak každý průměrně uvažující čtenář může nahlédnout).*⁷¹

Jak vidno, Spinozova filosofie neumí myslet a tedy ani pochopit oběť a její smysl. Už v samých počátcích tak naráží novověký racionalismus na své hranice – neumí dát odpovědi na základní otázky lidské existence, protože se neumí tázat po smyslu.

3. 4. 2 Immanuel Kant

Pro Kanta určitě není sebevražda řešením jeho druhé otázky (Co mám konat?). Naopak, sebevražda je dle Kanta nemorální čin, neboť je v rozporu s jeho kategorickým imperativem, jehož jedna z verzí zní: *„Jednej jen podle té maximy, o níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.“*⁷² To však pro člověka, který se chystá usmrtit, nemusí být dostatečný argument. Je totiž dost pravděpodobné, že nemalý počet těch, kteří se sami sprovodili ze světa, byli přesvědčeni o tom, že, tak jako oni, by se měli zachovat všichni, kdyby se dostali do téže situace. Kantův morální zákona dále přikazuje, aby člověk používal lidství, nejen v osobě druhého, ale i ve své vlastní, jako účel a nikdy pouze jako prostředek. Člověk tedy nemá nikdy disponovat sám sebou (např. aby utiřil svou bolest či se vyhnul starostem). Sebevrah je pro Kanta ten, kdo utíká od svých povinností. *„...jde o pojem nutné povinnosti k sobě samému: ten, kdo chová sebevražedný úmysl, se zeptá, zda jeho jednání může spoluexistovat s ideou lidstva jako účelu samého o sobě. Jestliže sám sebe zničí, aby zachoval snesitelný stav až do konce života. Člověk však není žádnou věcí, a proto ani něčím, čeho by se dalo použít jako pouhého prostředku, nýbrž musí být v každém svém jednání*

⁷¹ Tamtéž.

⁷² Kant, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1976, str. 62.

*považován za účel sám o sobě. Nesmím tedy nijak disponovat s člověkem v mé osobě, mrzačit ho, kazit nebo usmrtit.*⁷³ Nemá tak však jednat jen kvůli člověku jako takovému, o němž si Kant rozhodně iluze nedělá, nýbrž z úcty k mravnímu zákonu, protože: „*Morální zákon je posvátný. Člověk je sice dosti nesvatý, avšak lidskost v jeho osobě mu musí být svatá.*“⁷⁴ Jak jsme však ukázali na Sókratovi a ukážeme i dále, jsou mnohé případy, kdy je sebevrah jediným, kdo je opravdovým strážcem lidské důstojnosti; nejen ve své vlastní osobě. Dle Kanta je sice povinností zachovávat svůj život, ale úzkostlivá péče a dbaní své osobní bezpečnosti ještě nemá morální obsah, neboť tak většina nečiní z povinnosti, ale jen v souhlasu s ní, zachovávají svůj život neuvědoměle. Teprve když: „*...strážně a beznadějný zármutek odňaly někomu jakoukoli chuť k životu, jestliže si nešťastník, silný na duchu, který je spíše rozhořčený než malomyslný či zdrcený, přeje spíše smrt, nicméně zachovává svůj život, aniž by jej miloval, a to nikoli z náklonnosti nebo strachu, nýbrž z povinnosti, má jeho maxima morální obsah.*“⁷⁵ Immanuel Kant je veliký kritik sebevraždy, píše, že kdyby se člověk měl zabít, pokaždé když je nešťastný, lidstvo by velmi rychle vyhynulo. Kant sebevraždu hodnotí jako vysoce nemorální čin, ovšem ne tak nemorální jako je požívačnost a rozkošnictví.

⁷³ *Tamtéž*, s. 75.

⁷⁴ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda 1996, s. 149.

⁷⁵ Kant, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1976, str. 26.

4. Suicidium in concreto

Během naší výpravy po cestách, kterými šla filosofie v otázce po sebevraždě jsme se (jak pevně doufám) setkali s velmi rozmanitými pohledy, úsudky a názory na tento problém. Avšak z mnoha stezek a cestiček se v podstatě nejzřetelněji vykreslují jen dvě. Je to cesta souhlasu a odmítnutí. V mnoha učených pojednáních a odborných pracích se soudí, že takový rekurs je dostatečný. Domnívám se, že cesty tradičních argumentů nakonec příliš daleko nevedou. Později bychom si z našeho ohlédnutí odnesli jen, znalost toho, zda ten či onen filosof sebevraždu schvaloval či nikoli, Ti zdatnější by si pak dokonce vzpomněli i proč. Naštěstí filosofie není tak bláhová, aby tímto byla uspokojena. Cesta, kterou je nám třeba jít, je cesta příkladů. Stále jsme ještě (s výjimkou sókratovou) nedostatečně ukázali: jak je a jak může sebevražda (v tom nejobecnějším smyslu slova) být? K tomu je třeba sestoupit od abstraktního ke konkrétnímu, avšak v neustálém dialogu s ním.

4. 1 Jan Hus jakožto svědomitý rozum

Jan Hus je příkladem toho, kdy svědomí a rozum zůstávají v jednotě, kdy člověk je zajedno se sebou samým a je také příkladem toho, jak se k takovému jedinci zachová společnost, která tuto jednotu postrádá. Hus píše ve svém dopise z Kostnice, jak mu jeden teolog jménem koncilu doporučil, aby odsouhlasil vše, co mu koncil řekne (i to, že má jen jedno oko), výměnou za svou bezúhonnost. Jan Hus nesouhlasil. Souhlasu odporovalo svědomí. Svědomitý rozum Husův nemohl připustit, aby přiznal něco, o čem ví, že to není pravda. Mnoho hlasů k Husovi mluvilo:

„Přiznej se k čemukoli, co po tobě žádají, třebaže víš, že to není pravda. Bud' rozumný a odvolej.“ Ale Jan Hus nebyl jen rozumný. Chtělo se po něm, aby jeho rozum zvítězil nad svědomím. Hus však dobře věděl, že z rozumu, který vítězí, nad svědomím se stává nerozum a že z potlačeného svědomí se stává špatné svědomí. Tato základní pravda ho stála život. Jan Hus nebyl hokynář a byl si vědom, že vzdá-li se svědomitého rozumu, aby si zachránil život, pak ztratí vše, co dělá člověka člověkem – co ho zakládá. Protože vzdát se svědomí by pro Husa znamenalo rezignovat na život v pravdě a takový život by považoval za život člověka nedůstojný. Karel Kosík píše o tom, jaký je takový člověk, který se vzdal svého svědomitého rozumu, ve prospěch bezprostředního přežití: *„Takový člověk ztratil všechno a nezískal nic. Stal se nicotným člověkem, člověkem, kterého ovládá nicota. A jestliže víme, že nic znamená nihil, je člověk bez rozumu a svědomí skutečným nihilistou.“*⁷⁶

Kosík o Husově rozhodnutí píše následující: *„Český intelektuál 15. století volil proto mezi svědomím a rozumem na jedné straně a nihilismem na straně druhé. A protože rozpor mezi pravdou a nicotou je radikální, zdá se, že také jeho volba mohla být pouze radikální.“*⁷⁷ Jan Hus věděl, že odpor jeho svědomitého rozumu vůči životu v nepravdě ho bude stát život. Přesto se tak rozhodnul a ukázal, že v člověku je něco základnějšího než základní pud člověka přežít, jak se nám snaží namluvit mnohé biologické a evoluční teorie.

Husova volba klade otázky, Galileiho rozhodnutí nikoli. Galilei za svou pravdu nechtěl a ani nemusel ručit svým vlastním životem. Jeho pravda byla faktem, byla záležitostí měření, kalkulace a výpočtu, byla záležitostí rozumu, byla to pravda vědecká. Naopak Hus musel za svou

⁷⁶ Kosík, K.: *Století Markéty Samsové*. Praha: Český spisovatel 1993, s. 24.

⁷⁷ *Tamtéž*.

pravdu zemřít, chtěl-li dokázat její existenci, protože jeho pravda byla pravdou o člověku, a o té se nedá svědčit jinak, než vlastním životem.

Co rozhodne o tom, zda Jan Hus byl sebevrah, či nikoli? A jestliže byl; dokazují tuto pravdu i ostatní sebevrahové? A je vůbec důležitá tato kategorizace, anebo je podstatnější pravda lidské existence, o které sebevrazi svým činem svědčí?

4. 2 Jan Palach jakožto nepodmíněný čin

„Mládí je přitahováno ohněm a oheň v podobě blesků na sebe přivolává. Oheň, s nímž si mládí zahrává a jímž ve svém nadšení hoří, rozptyluje tmu a osvětluje, ale také jako blesk náhle udeří a přináší smrt. Když mládež dospěje a osvojí si rozumnost otců, přemění se nadšený žár v industriální oheň, který již nepovznáší, ale usnadňuje život a přináší prospěch.“⁷⁸, píše český filosof Karel Kosík ve svém pozoruhodném eseji *Jinoch a smrt*. Jan Palach nedospěl. Nechtěl. Jinošství má totiž tu výhodu, že je nestálé, má odstup od poměrů, do kterých má teprve vrůst, a v nich se rozpustit. Jinochů, na rozdíl od dospívajících, není mnoho, protože lákadla světa „dospělých“ mají korumpující charakter. Zaběhnutá společnost se touto korupcí brání před ohrožením, které přináší kritika pocházející z odstupu „nehotového“ člověka. Mladého člověka dospělí přijmou za sobě rovného, až když dostatečně prokáže, že je schopen se zařadit do stávajících poměrů fungujícího systému, v němž je schopen vykonávat potřebné funkce. K tomu je samozřejmě zapotřebí vzdát se všech svých dosavadních ideálů ať už domnělých či pravdivých- na pravdivosti nezáleží. Karel Kryl zpívá o dívkách, které si, ke „zkoušce z dospělosti“, namísto dětských snění oblékli dospělé kompromisy. A skutečně se říká, že dospívání je obdobím, kdy se mládí vzdává jako

⁷⁸ Kosík, K.: *Jinoch a smrt*. Praha: Hynek 1994, s. 26.

zajatec reálnému životu a je verbováno do jeho služeb. Mládí se musí vzdát ideálního a teoretického, aby bylo schopno reálného a praktického. Co když však, to vše – jinošství, dospívání, dospělost a mládí, není jen boj reality s chimérickým sněním, ale rozpor uvnitř skutečnosti samé? Není to ten věčný boj deziluze s iluzí? Každodennosti s dějinami?

Vraťme se však k Palachově mimořádnému činu, abychom naznačily, co nám pravda této lidské skutečnosti, sama o sobě může říci. Proč Jan Palach spáchal sebevraždu? Co je smyslem jeho oběti, na rozdíl od oběti Husovy či Sókratovy, o kterých jsme se již zmínili? Co znamená tato konkrétní sebevražda? A co může sdělit obci a sdílet s obecností? Na to nám do určité míry odpovídá filosof Kosík, když píše: *„Jinoch, který vzplál jako pochodeň, připomíná pro všechny budoucí časy nesamozřejmost života. V pozadí smrti Sókratovy a Husovy jsou jejich vlastní slova jako doprovodné zdůvodnění oběti. Čin jinocha v lednu 1969 je naproti tomu výkřik beze slov. Némá, nemluvná smrt nevyhlašuje politický program, nevybízí k pokání, nechce být obžalobou, pouze připomíná a zapřísahá.“*⁷⁹ Ale co nám připomíná a v čem nás zapřísahá? Připomíná těm, kteří v momentu nejdůležitějším nedostáli svým povinností (protože se museli vzdát ideálů, aby se stali dospělými), že zklamali a že musel přijít mladý člověk, aby je vykoupil. Polis byla rozvrácena zpronevěřilostí otců. Proto se obětoval jejich syn, aby ji znovu ustanovil. A zapřísahá generace následující, aby trhlina do každodennosti, jež svým činem způsobil, nebyla nikdy zacelena, tím, že by se nekladla otázka po smyslu jeho činu a života lidského vůbec. Jan Palach byl výjimečný člověk a pražské jaro bylo výjimečnou situací. Tehdy výjimečnost narušila samozřejmost a do každodennosti se vlomily dějiny. Palachova oběť, tak není a nebyla marná, protože: *„V případech výjimečných a krajních je riziko smrti jedinou možností, aby se vlast*

⁷⁹ Tamtéž, s. 29.

*nerozpadla a nezhroutila, aby se národ nepřeměnil na lhostejné stádo producentů, konzumentů, obsluhovateli. Heroická smrt zapřísahá a svolává k přísaze: zakládá pospolitost svobodných lidí. Z ní se rodí Obec.*⁸⁰

Co pro nás tedy může znamenat sebevražda, pohlédneme-li na ní prizmatem Palachova sebeobětování? Pro Palachův čin je charakteristické, že jeho jednání je založeno na něčem, co je podmínkou svobodného života, a že tento život není tím posledním. Palach stejně jako většina dalších světodějinných osobností samozřejmě obětoval svůj život pro konkrétní obec, ale ve jménu jakéhosi nepodmíněného požadavku, jak o něm píše Jaspers: „*V uskutečňování nepodmíněného se naše bytí stává jakoby materiálem ideje, lásky, věrnosti. Je vtaženo do věčného smyslu, jakoby pohlceno; není ponecháno rozmarům pouhého žití.*“⁸¹ Palachův apel je tedy smysluplný a radikální způsob jeho provedení byl (a je!) odpovídající, neboť: „*Teprve v mezních, výjimečných situacích může nasazení, které vychází z nepodmíněného, vést i ke ztrátě bytí a k přijetí nevyhnutelné smrti, zatímco podmíněné chce především za všech okolností a za každou cenu zůstat a žít.*“⁸² Jan Palach je tedy určitě jedním z těch, kterého by Arisotelés nazval „velkodušným“ a Tacitem by byl oslavován jako hrdinný příklad pro všechny.

⁸⁰ *Tamtéž*, s. 30.

⁸¹ Jaspers, K.: *Úvod do filosofie*. Praha: Oikúmené 1996, s. 38.

⁸² *Tamtéž*.

Závěr

Téma sebevraždy jsem si vybral proto, abych upozornil na nesamozřejmost lidského života. Pokusil jsem se fenomén sebevraždy očistit od psychologických a teologických nánosů, které, dle mého, ulpívají někdy až příliš na povrchu. Tématem sebevraždy, touto smutnou pravdou o člověku, jsem nechtěl zpochybňovat ono Horaciovo slavné *carpe diem*, chtěl jsem k němu jen přidat horizont *memento mori*.

Jsem si vědom toho, že o tom, jak je sebevražda, nám může říci mnohem více jeden verš Sofoklův či Shakespearův, že Goethův Werther a další poklady světové literatury vystihují fenomén sebevraždy daleko lépe než mnohadílné svazky odborných pojednání nebo štosy nejaktuálnějších statistik, že osudy a díla Lermontova a Jesenina nebo sochy řeckých mistrů nám o této lidské skutečnosti mohou sdělit daleko více, přesto jsem se pokusil v této skromné bakalářské práci poukázat na některé významy, kterými by nám mohl fenomén sebevraždy poodhalit roušku, která zakrývá bytostnou pravdu o člověku.

Použitá literatura:

a)

Aristotelés: *Etika Nikomachova*. Praha: Rezek 1996.

Aurelius Augustinus: *O Boží obci*. Praha: Karolinum 2007.

Bible. *Písmo svaté Starého i Nového zákona*. Podle ekumenického vydání z r. 1985. Praha: Česká biblická společnost 1991.

Brouk, B.: *O pošetilosti života i smrti*. Praha: Volvox Globator 2009.

Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Svoboda 1995.

Cicero M. T.: *O nejvyšším dobru*. Praha: Odeon 1997.

Cicero M. T.: *Tuskulské hovory*. Praha: Jaroslav Samec 1948.

Descartes, R.: *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda 1992.

Díogenés Leartios: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna 1995.

Heidegger, M.: *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikúmené 1996.

Heidegger, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: Oikúmené 2000.

Hilman, J.: *Duše a sebevražda*. Praha: Saggitarius 1997.

Hume, D.: *Dialogues concerning natural religion and the posthumous essays Of the immortality of the soul and Of suicide*. Indianapolis: Hackett 1980.

Hume, D.: *Zkoumání lidského rozumu*. Praha: Svoboda 1972.

Husserl, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: Úvod do fenomenologické filozofie*. Praha: Academia 1996.

- Jaspers, K.: *Úvod do filosofie*. Praha: Oikúmené 1996.
- Kant, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda 1976.
- Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda 1996.
- Kosík, K.: *Dialektika konkrétního*. Praha: AV ČSR 1963.
- Kosík, K.: *Jinoch a smrt*. Praha: Hynek 1994.
- Kosík, K.: *Století Markéty Samsové*. Praha: Český spisovatel 1993.
- La Mettrie, J. C. de: *Člověk stroj*. NČSAV 1958.
- Landsberg, P. L.: *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad 1990.
- Marcus Aurelius: *Hovory k sobě*. Praha: Mladá fronta 1999.
- Masaryk, T. G.: *Sebevražda hromadným zjevem společenským*. Praha: AV ČR 2002.
- Montaigne, M. de: *Eseje*. Praha: Odeon 1966.
- Nietzsche, F.: *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia 1995.
- Patočka, J.: *Péče o duši I*. Praha: Oikúmené 1996.
- Platón: *Faidón*. Praha: Oikúmené 2005.
- Platón: *Zákony*. Praha: Oikúmené 1997.
- Odehnal, I.: *Úvod do filozofie člověka*. CERM, Brno 2002.
- Seneka, L., A.: *Výbor z listů Luciliovi*. Praha: Svoboda 1987.
- Shakespeare, W.: *Romeo a Julie, Hamlet*. Brno: Atlantis 1992.
- Sokol, J.: *Filosofická antropologie*. Portál, Praha 2002.
- Spinoza, B.: *Etika*. Praha: Dybbuk 2001.
- Tomáš Akvinský: *Teologická summa*. Olomouc: Edice Krystal 1932-1940.

b)

Blecha, I.: *Filosofie (základní problémy)*. Olomouc: FIN 1994.

Machovec, D.: *Dějiny antické filosofie*. Jinočany: HaH 1993.

Rádl, E.: *Dějiny filosofie I. starověk a středověk*. Praha: Votobia
1998.

Rádl, E.: *Dějiny filosofie II. novověk*. Praha: Votobia 1998

Störig, H. J.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří:
Karmelitánské nakladatelství 2000.

c)

Filosofický slovník. Kolektiv autorů. Olomouc: Olomouc 2002.

Sokol, J.: *Malá filosofie člověka a slovník filosofických pojmů*.
Praha: UK 1996.