

Za etiku bez teologie

K článku Marka Váchy o eutanazii

Tomáš Hříbek

Filosofický ústav AV ČR, Praha

1. Proč se u nás nedaří sekulární etice

Článek Dr. Marka Váchy *Je vůbec ještě možná etika v „postetickém světě“?*¹ je cenný přinejmenším tím, že je to jediná studie na téma etiky eutanazie, která vyšla na stránkách našeho nejvýznamnějšího filosofického periodika, alespoň co já pamatuji. Možná je to jiné v náboženských revuích, kam Dr. Vácha, jenž je i katolickým knězem, přispívá rovněž, ale takové publikace nám nejsou moc platné, jak vysvětlím později. Pokud jde o etiku jako *sekulární* disciplínu, tak té se u nás prostě příliš nedaří. Zní to jako špatný (sexistický) vtip, ale setkal jsem se v naší vlasti i s míněním, že etika je dobrá leda pro dámy. Pár jednotlivců se věnuje více méně historicky orientovaným studiím, vyšla monografie o metaetice a pár učebnic z oblasti aplikované etiky – zvláště té lékařské, kam spadá i Váchovo téma eutanazie –, avšak ani dobrou učebnici nelze považovat za *tvůrčí* filosofický počín.² Zatímco se objevily původní práce z logiky a filosofie jazyka a vědy, kdo dokáže jmenovat jedinou původní domácí monografii z normativní nebo aplikované etiky, publikovanou během uplynulých dvaceti let? Významný detail: knihovna Filosofického ústavu ani neodebírá *Ethics*, základní časopis oboru, nemluvě o dalších. Bez takových zdrojů nelze udržovat kontakt s vyvíjejícím se oborem.

Lze se pak těžko divit, že když se nějaké morální téma dostane na přetřes v médiích – ať už jde o čisté ruce politiků, ochranu životního prostředí nebo etiku zrození a smrti –, výsledkem je jen konfrontace různých osobních názorů a jako „expert na morálku“ – pokud je nějaký přizván – vystupuje

1 Vácha, M., *Je vůbec ještě možná etika v „postetickém světě“?* *Filosofický časopis*, 58, 2010, č. 2, s. 273-279.

2 Bohužel, vyhovující je asi jen standardní učebnice H. Haškovcové *Lékařská etika* (3. vyd., Praha, Galén 2002). Další domácí příručky jsou obvykle odborně plytké a řemeslně odbyté textové koláže: např. J. Kořenek, *Lékařská etika* (Praha, Triton 2002); M. Munzarová, *Zdravotnická etika od A do Z* (Praha, Grada 2005); a táž, *Eutanazie, nebo paliativní péče?* (Praha, Grada 2005). Některé z těchto příruček mají nepokryté náboženský charakter. Ačkoli kritika teistické etiky, zvláště teistické etiky eutanazie, je hlavní téma mé stati, v případě uvedených učebnic je to ten nejmenší z jejich nedostatků.

kdo ví proč duchovní. Filozofy, nebo takové, kteří se za ně označují v denním tisku, občas slyšíme o těchto tématech moralizovat, ale moralizování není morální filozofie.

Přemýšlel jsem o důvodech skomírání naší etiky a jako nejvýznamnější mě napadají dva. Oba souvisejí s českou filozofickou tradicí. Prvním důvodem je naše zakotvení v německé filozofické tradici obecně. V německé filozofii po Kantovi se normativní etika obvykle neodděluje jako zvláštní disciplína, ale je součástí nějakého grandiózního metafyzického systému, což nepřispívá ani k vyjasnění povahy etiky, ani k dosažení potřebné přesnosti a konkrétnosti. Druhý důvod je odkaz zvláště jednoho německého filozofa – Karla Marxe. Marx chápal veškerý diskurs o hodnotách za součást „ideologické nadstavby“, tj. přísně vzato za lež v zájmu upevnění panství vládnoucí třídy. Jak známo, Marx sám neměl jasno ohledně normativních základů svého projektu kritiky politické ekonomie, neboť vedle ekonomické terminologie používal ke kritice kapitalismu i morální termíny (např. „nespravedlnost“).³ Vlivem tohoto intelektuálního odkazu lze patrně vysvětlit i prohlášení některých našich ultraliberálů, kteří se sice prezentují jako zásadní odpůrci marxismu, ale přesto je slyšíme reagovat na zmínku o morálních hodnotách s otevřenou skepsí, protože „ekonomika je důležitá až v první řadě“.

2. Teista o eutanazii

Proto tedy oceňuji Váchovu iniciativu vrátit důležité morální téma na stránky odborného filozofického periodika. Považuji rovněž za zajímavý onen aspekt, na nějž Vácha soustředil svoji pozornost – tj. že významné procento žadatelů o eutanazii v Holandsku, zatím jednom z mála koutů světa, kde je eutanazie přinejmenším tolerována, uvádí jak důvod nikoli fyzickou bolest, ale spíše osamělost, strach, že budou na obtíž, a podobné psychologické, či snad spíše „existenciální“ důvody.⁴

Zde však s chválou skončím, neboť s dalšími věcmi tolik spokojen nejsem. Nejobecněji řečeno, chtěl-li Dr. Vácha vrátit téma eutanazie z povrchního prostředí masových médií na pole filozofie, kam patří, nepovedlo se mu přísně vzato napsat *filozofickou* studii. Víím, že existují nejrůznější filozofické tradice, ale standardní metodou v hlavním proudu současné filozofie, což rozhodně platí i o etice, je racionální argumentace. Filozof si musí dát práci pokud možno jasně formulovat závěr, o němž chce své čtenáře přesvědčit,

3 Tím nepopírám, že morálka může mimo jiné hrát ideologickou roli. Více o tom např. S. Lukes, *Marxism and Morality*. Oxford, Oxford University Press 1985.

4 James Hill mě sice varuje, že Vácha interpretace zmíněných empirických dat je tendenční, ale rozhodl jsem se vzít autorova tvrzení za bernou minci.

a musí podpořit svůj závěr premisami, které by měly být pokud možno přesvědčivé pro každého, koho se týká dané téma. Některé argumenty, např. ve sféře filosofie vědy, ve zvýšené míře závisejí na premisách vyžadujících speciální znalosti o empirických faktech i teoriích, ale v tom případě by měl mít čtenář alespoň v principu možnost nezávisle si ověřit jejich pravdivost. Zda premisy podporují závěr, je samozřejmě věc logiky, ale většina současných filosofů od svých čtenářů neočekává znalost nijak zvlášť pokročilé logiky. V rámci argumentace navíc nejspíš dojde na definice, pojmové nuance různého druhu, atd. atp.

Tyto elementární věci shrnuji proto, že v článku Dr. Váchy je marně hledám. Nejasná je už samotná teze, již se autor snaží hájit. Ta je nejspíš vyjádřena v následující větě: „Smyslem tohoto textu je dokázat myšlenku, že žádosti o eutanazii nejsou podmíněny pouze zdokonalenou lékařskou péčí, která sice umí léčit nemoci, ale neumí zabránit stárnutí, ale především neschopností pacientů vidět jakýkoli smysl či důvod svého utrpení.“⁵ Nejasnost je dvojího druhu. První je logická: v citované větě se na jedné straně hovoří o „důkazu“, takže čekáme deduktivní argument; na straně druhé ale čteme o „podmíněnosti“ žádostí o eutanazii jedním faktorem (neschopnost pacientů přikládat hodnotu utrpení) spíše než jiným (neschopnost lékařů zabránit stárnutí), což vypadá jako spor řešitelný dalším empirickým výzkumem. Druhá nejasnost je etické povahy: když Dr. Vácha hovoří o neschopnosti pacientů ocenit vlastní utrpení, má tím na mysli, že pokud zjistíme důvod našeho utrpení, pochopíme, že toto zlo slouží nějakému dobru? Nebo se domnívá, že takové utrpení je přímo jistým druhem dobra? Tuto druhou, etickou nejasnost zatím ponechme stranou a soustředme se na onu logickou. Protože ve zbytku článku se nám žádných dalších faktů o motivech holandských žadatelů o eutanazii nedostává, přikláním se k tomu, že Dr. Váchovi šlo skutečně o deduktivní argument. Jistý náznak, že tak tomu bylo, vidím v posledním odstavci článku, kde čteme: „Jedná se možná o diagnózu nikoli jednoho nemocného, nýbrž celé evropské společnosti [...] Jsme-li kusy hmoty vzniklé evolucí, pak život sám nemá v bezesmyslném světě smysl, důstojnost člověka se bortí a nelze ji od nynějška ničím zajistit.“⁶

Zdá se mi, že tato věta vyjadřuje schéma Váchova argumentu (pokud zde o něčem takovém lze hovořit). Vácha tedy usuzuje následovně: Platí-li materialismus (tj. jsme „kusy hmoty vzniklé evolucí“), pak neexistuje objektivní morálka (tj. „důstojnost člověka se bortí“). Z Váchovy dikce je zjevné, že považuje absenci objektivní morálky za tragický rys současnosti – předpokládám, že tato nemilovaná současnost začala osvícenstvím –, takže bychom

5 Vácha, M., Je vůbec ještě možná etika v „postetickém světě“?, c.d., s. 273-274.

6 Tamtéž, s. 278.

od něj čekali, že se pokusí zpochybnit antecedent citované věty, tj. tezi materialismu. Sice by to k ničemu nebylo, protože celá implikace je nepravdivá (viz dále), ale byl by to aspoň pokus dokončit argumentační práci.

V článku však nic takového nenajdeme. Místo toho většinu textu tvoří srovnání dvou schematicky charakterizovaných realit: naší přítomnosti, kterou Vácha označuje jako „postetický svět“, a jakési idealizované, ještě „etické“ minulosti. Zdá se, že oním lepším „etickým světem“, který jsme ztratili, je pro Dr. Váchu baroko katolické protireformace. Vácha o tomto světě píše poetically: „Židovská a křesťanská představa řádu světa vidí život jedince jako cestu, která vede odněkud někam. Člověk je stvořen k Božímu obrazu, je povolán k tomu být svatý, tak jako Hospodin, jeho Bůh, je svatý. „Být k Božímu obrazu“ je chápáno jako celoživotní úkol. Rovněž svět okolo člověka je smysluplný, nebesa vypravují o Boží slávě a dílo jeho rukou zvěstuje obloha. Barokní pouti k poutním kostelům, typicky stavěným na vrcholcích kopců, nemohly poutníkům nepřipomínat příběh vlastního života. Život je cesta, někdy radostná, jindy méně, ale v každém okamžiku smysluplná, cesta vedoucí nakonec k Bohu.“⁷ Naproti tomu v našem postetickém světě je člověk „náhle vnímán toliko jako produkt evolučního dění, není již ničím obrazem, nikam nespěje, ani nesměřuje. Jsme kusy hmoty vzniklé evolucí a nacházíme se uvnitř skladiště věcí, kterým neproblematicky vládneme. Vždyť svět, který se evolucí stvořil sám, není ani dobrý, ani špatný, svět je [...] Nebesa jsou od nynějška němá, nic nezvěstují, a když tak jen svou prázdnotu a mrazivou nesmírnost. Absence hodnot znamená absenci cílů [...] Člověk sám se stal garantem hodnot, ovšem ve světě, kde žádné hodnoty nejsou – kde by se taky vzaly.“⁸

Co si má čtenář z těchto popisů „etického“ a „postetického“ světa odnést? Váchovy charakteristiky obou světů jsou samozřejmě tendenční: zatímco barokní etický svět poutníků, svorně stoupajících k Santiniho Zelené hoře, je líčen tak, že je nám v něm milo, při četbě o postetické současnosti se zachvějeme zimou (viz „prázdnota a mrazivá nesmírnost“). Že byl Váchou favorizovaný věk katolické protireformace výsledkem náboženských válek, perzekucí jinověrců a honů na čarodějnice, je nám taktně zamlčeno, neboť tyto výjevy se do nostalgii zbarveného obrazu „etického“ světa jaksi nehodí. Navíc již máme empirickou evidenci na podporu názoru, že společnosti, které jsou dosud pod vlivem tradičních náboženství, jsou nemorálnější než ty sekularizované.⁹ Dr. Vácha nás tudíž o tom, že současná společnost je buď

7 Tamtéž, s. 274.

8 Tamtéž, s. 274-275.

9 Mezi teisty a ateisty samozřejmě neexistuje dokonalá shoda v názoru na to, jaké akty zahrnout do množiny morálního, resp. nemorálního jednání – např. neexistuje shoda v názoru na akty, o něž nám jde v této studii především, tj. na eutanazii (a potažmo sebevraždu). Tohoto bodu se opět dotknu ve třetí části této studie. Nicméně všichni z nás zřejmě považují za paradig-

zbavena morálky, nebo se do morální katastrofy rychle řítí, musí přesvědčit něčím víc než velmi schematickými a tendenčními popisy současnosti a katolického baroka.

Především však zaráží, že vzhledem k tomu, že ostentivně se jedná o pojednání na úzké téma etiky eutanazie, volí Dr. Vácha tento velmi obecný přístup. Ani ti autoři, kteří sdílejí Váchovu teologii, se nespokojují se schematickým náčrtem kontrastu mezi teistickým a materialistickým obrazem světa. Tito autoři sice, podobně jako Dr. Vácha, formulují své specifické teistické pojetí života a smrti, ale to je jim východiskem ke konkrétním analýzám a distinkcím. Například v užitečném syntetickém článku o katolickém stanovisku k asistované sebevraždě se na začátku deklaruje teze podobná Váchově charakterizaci barokního názoru, že „Život je cesta [...] vedoucí nakonec k Bohu“: „Smrt není v křesťanském kontextu porážkou nebo prohrou. Spíše je proměnou z pozemského ve věčný život. Jako taková je nutným a integrálním aspektem života, zároveň vyznačujícím i umožňujícím dokončení procesu, který začíná i končí v Bohu.“¹⁰ Na základě této teologické koncepce smrti jako součásti Božího plánu pak katoličtí autoři zdůvodňují distinkce mezi „usmrcením“ (*killing*) a „ponecháním pacienta zemřít“ (*letting die*), „záměrem“ (*intending*) a „předvídáním“ (*foreseeing*), „zapříčiněním“ (*causing*) a „umožněním“ (*allowing*) atd. První termín každé z těchto a podobných distinkcí má charakterizovat morálně zakázané chování: lékař nesmí pacienta zabít; nesmí mu odepřít léčbu, podat léky utiňující bolest nebo vypnout ventilátor se záměrem usmrtit jej; nesmí zapříčinit smrt pacienta atd. Druhý termín dané distinkce naopak vyznačuje morálně přípustné chování: lékař smí nechat pacienta zemřít; smí mu podat utiňující léky, ačkoli předvídá, že vysoká dávka těchto léků povede k pacientově smrti; smí umožnit pacientovu smrt atd. Tyto distinkce mají respektovat přirozenou teleologii, která je implikována premisou o životě jako součásti Božího plánu. Jediněc, jenž se rozhodne – ať už z jakéhokoli důvodu – k sebevraždě, narušuje tuto teleologii, interferuje do přirozeného vývoje, jenž vyplývá z Božího záměru. Pokud by při pacientově sebevraždě dokonce asistoval jeho lékař – např. tím, že by svému pacientovi na jeho žádost podal smrtící dávku morfia –, podílel by se na tomto narušení přirozeného řádu. A podle odpůrců „sebevraždy za asistence

matické příklady nemorálního jednání vraždy, ozbrojené loupeže, atd. A vypadá to, že podle zatím dostupných empirických dat vedou v počtu těchto nemorálních činů tradičně náboženské společnosti nad těmi sekulárními. Viz data shromážděná v knize: Spilka, B. – Hood, R. W. – Hunsberger, B. – Gorsuch, R., *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York, Guilford 2003.

10 Paris, J. J. – Moreland, M. P., *Catholic Perspectives on Ending Life*. In: Battin, M. P. – Rhodes, R. – Silvers, A. (eds.), *Physician-Assisted Suicide: Expanding the Debate*. London, Routledge 1998, s. 327.

lékaře“ (*physician-assisted suicide*) odtud vede cesta do pekel: k „dobrovolné aktivní eutanazii“ (*voluntary active euthanasia*), kdy už nevykoná – třeba proto, že nemůže – poslední kauzální krok vedoucí ke své smrti sám pacient, ale lékař, a odtud k „nedobrovolné eutanazii“ (*involuntary euthanasia*), při níž za pacienta učiní rozhodnutí o zkrácení jeho života sám lékař. Argument, že rekvalifikací alespoň „sebevraždy za asistence lékaře“ jako morálně přípustného – ne-li za určitých podmínek morálně obligatorního – typu jednání, a jeho následnou legalizací, bychom se ocitli na „kluzkém svahu“ vedoucím k uznání morální přípustnosti a legality *prima facie* problematičtějších typů milosrdné smrti, však obvykle není považován za korektní.¹¹ Zastánci asistované sebevraždy a dobrovolné aktivní eutanazie zpochybňují i platnost shora zmíněných morálních distinkcí: např. tvrdí, že at je záměr lékaře jakýkoli, jeho rozhodnutí nepokračovat v léčbě terminální nemoci v každém případě způsobí pacientovi smrt, takže tak jako tak jde o „pasivní eutanazii“ (*passive euthanasia*).¹² K těmto věcem se však ještě vrátím podrobněji ve čtvrté části této studie, kde načrtnu obrysy jedné sekulární etiky eutanazie.

Na tomto místě považuji za důležitější upozornit na to, že Dr. Vácha ve svém článku s žádnými ze zmíněných morálních distinkcí nepracuje a nerozlišuje ani různé typy eutanazie. Spíše odmítá eutanazii *en bloc* jako zdánlivou odpověď na skutečný problém fyzické bolesti, kdy se ve skutečnosti ukazuje, že eutanazie je výrazem zoufalství pacientů, kteří se obávají, že jsou na obtíž lékařům i příbuzným. Správnou odpovědí na problém fyzické bolesti, provázející některé terminální nemoci, je prý ve skutečnosti tzv. „paliativní péče“ v hospicích, jejichž obětaví pracovníci nabídnou pacientům nejen léky, ale i pocit sounáležitosti – a nejspíš hlubší společenská a duchovní reforma, která změní náš poměr k utrpení a smrti. Vácha ovšem nijak nedokládá ani tezi, že staří a vážně nemocní lidé jsou dnes opuštěnější než kdykoli v minulosti, ani svůj předpoklad, že paliativní péče, která život o něco prodlouží, namísto eutanazie, která ho o něco zkrátí, je pro každého pacienta vhodnější volbou. Tvrzení, že „[p]aliativní léčba již dnes postoupila tak daleko, že je možno konstatovat, že pacient, který by trpěl delší dobu nesnesitelnými fyzickými bolestmi, je pacient, který je nesprávně léčen“,¹³ je bez další evidence pouhé dogma. Navzdory této své kritice ale věřím, že poznámky Dr. Váchy o paliativní péči jako alternativě vůči eutanazii zvláště – a katolická kritika eutana-

11 Viz G. Dworkin a R. G. Frey v kapitole *The Fear of a Slippery Slope* v knize: Dworkin, G. – Frey, R. G. – Bok, S., *Euthanasia and Physician-Assisted Suicide: For and Against*. Cambridge, Cambridge University Press 1998.

12 Viz např. Rachels, J., *The End of Life: Euthanasia and Morality*. Oxford, Oxford University Press 1986, s. 94.

13 Vácha, M., *Je vůbec ještě možná etika v „postetickém světě“?*, c.d., s. 273.

zie obecně – obsahují racionální jádro. Vrátím se k němu na konci čtvrté části této studie.

Ačkoli tedy Dr. Vácha ponechává zcela stranou tradiční diskusi o etice eutanazie, přesto s ní cosi sdílí – totiž předpoklad přirozené teleologie (v tezi o „životě jako cestě vedoucí k Bohu“). I Dr. Vácha má tedy zřejmě za to, že eutanazie je zásadně morálně nepřípustná, protože interferuje do přirozeného řádu věcí, zamýšleného Stvořitelem. Tento řád je přirozený, protože jsme ho nevytvořili, a nemáme tedy právo jej měnit; především nám nepřisluší určovat okamžik naší smrti. Domnívám se, že tuto teorii brilantním způsobem dekonstruoval již David Hume ve svém eseji o sebevraždě. Některé Humeovy argumenty vycházejí z deistické verze křesťanské teologie, populární v 18. století: Hume například tvrdí, že řídí-li se běh vesmíru neosobními zákony, které stanovil Stvořitel, bylo by absurdní předpokládat, že si pro sebe vyhradil odpravování lidí jako záležitost, která se má vymukat působení těchto obecných zákonů. Avšak nikoli všechny Humeovy argumenty předpokládají deistickou teologii. Hume totiž zároveň tvrdí, že je-li svatokrádeží sebevražda, pak jsou svatokrádežné i pokusy uměle prodlužovat život: „Kdyby bylo ukončení lidského života natolik rezervováno jako výsadní oblast Všemohoucího, takže lidé, kteří by si zkracovali život, by si uzurpovali Jeho právo, pak by bylo stejně zločinné jednat jak za záchranu života, tak za jeho zničení. Když odsunu kámen, který padá na mou hlavu, naruším běh přírody a vniknu do výsadní oblasti Všemohoucího tím, že prodloužím svůj život mimo období, které mu prostřednictvím obecných zákonů hmoty a pohybu udělil.“¹⁴ A o něco dále: „Je bezbožné, říká moderní evropská pověra, učinit konec vlastnímu životu a tím se vzbouřit vůči vlastnímu stvořiteli. A proč není bezbožné, říkám já, stavět domy, obdělávat půdu, a plavit se po oceánu? Ve všech těchto jednáních používáme schopnosti naší mysli a našeho těla k tomu, abychom vytvořili v běhu přírody něco nového, a v žádném z nich nečiníme nic jiného. Všechny z nich jsou proto stejně nevinné nebo stejně zločinné.“¹⁵ Jinými slovy, snaha o umělé zkrácení života a snaha o jeho prodloužení jsou obě stejně „nepřirozené“, a tudíž zcela ekvivalentní typy jednání. Hume nepíše o eutanazii, ale je evidentní, že stejný argument se vztahuje i na zkrácení života za pomoci lékaře. Je-li nepřirozené žádat lékaře za jistých podmínek o zkrácení vlastního života, je nepřirozené jej žádat o antibiotika, chemoterapii nebo umělou ledvinu. Takže kritiku eutanazie není možno stavět na pojmu přirozenosti. Odpůrce eutanazie by musel splnit nemožný úkol

14 Hume, D., Of Suicide. In: *týž, Writings on Religion*. Ed. A. Flew. La Salle, Ill., Open Court 1992, s. 44.

15 *Tamtéž*, s. 46.

rozlišení mezi údajně legitimními „přirozenými“ metodami prodlužování života a nelegitimními „nepřirozenými“ metodami jeho zkrácení.

S Humeovou kritikou přirozené teleologie jsem se zdržel proto, aby se ozřejmilo, do jaké míry je nyní Dr. Vácha stoupencem skotského agnostika. Zní to neuvěřitelně, ale důkazem je Váchův článek *Jak přirozené je přirozené plánování rodičovství?*, v němž odmítá oficiální katolickou doktrínu o tzv. „přirozených metodách zabránění početí“. Jak známo, katolická církev zakazuje běžné antikoncepční metody a povoluje pouze přizpůsobení pohlavního soužití manželů menstruačnímu cyklu ženy apod. Z článku cituji klíčovou pasáž: „[k]ondom se snaží separovat gamety prostorově, PPR časově. O kolik je kondom nepřirozenější než teploměr? Kladu otázku – je mezi oběma metodami morálně vnímatelný rozdíl? [...] Kondom je zcela jistě nepřirozený, stejně jako jsou pro tělo nepřirozené brýle nebo umělá ledvina. I antibiotika jsou nepřirozeným zásahem do organismu, stejně jako umělý kloub, nemluvě o plastické chirurgii. [...] Pokud smíme používat umělé prostředky, abychom vylepšili či léčili svá těla, a pokud smíme užívat rozum, abychom se vyhnuli početí, proč nesmíme používat rozum a umělé prostředky, abychom se vyhnuli početí?“¹⁶ Z citované pasáže je evidentní, že Dr. Vácha pochybuje o pojmu přirozenosti stejně jako Hume, a dokonce i podobným způsobem argumentuje.

Odtud však pro pozici Dr. Váchy ohledně eutanazie plynou dva devastující důsledky. Za prvé, pokud se nadále míní opírat o pojem přirozenosti ve věci eutanazie, ačkoli ho odmítl v rámci kritiky PPP, dopouští se vnitřní nekonzistence. Ale v tom případě – to za druhé – má tato inkonzistence navíc otřesný praktický dopad: Dr. Vácha pak totiž nemůže obhájit dokonce ani používání utišujících prostředků v rámci paliativní péče. Má-li bolest, jak Vácha tvrdí, „smysl“ – vůči němuž jsou žadatelé o eutanazii údajně slepí –, je to totéž jako říci, že utrpení je přirozené. Zmírňování bolesti zasahuje do přirozeného řádu věcí. Naopak, je-li používání utišujících prostředků, jak asi věří i Dr. Vácha, legitimní, pak z toho plyne nutnost odmítnout pojem „smyslu“ utrpení, který spočívá na doktríně o přirozeném řádu věcí, garantovaném Stvořitelem.

Kromě neortodoxního přístupu k pojmu přirozené teleologie, který je ovšem základem tradiční církevní kritiky eutanazie (a potažmo sebevraždy), jsem byl překvapen i dalším kuriózním rysem Váchovy koncepce. Jde o to, že náš autor necharakterizuje svůj výše citovaný popis „etického“ světa jako *pravdivý*. Schematický a idealizovaný popis barokního světa a stejně schematický a negativně laděný popis současnosti jsou nabídnuty jsou dvě *perspektivy* bez pravdivostní hodnoty, mezi nimiž si máme vybrat. Takový postmo-

16 Getsemány, 159 (březen 2005), viz <http://www.getsemány.cz/node/713>.

dernistický relativismus – nemluví se o realitě, ale pouze o různých verzích reality – je vskutku zarážející u představitele organizace, která po staletí tvrdila, že hovoří o tom, *jak se věci skutečně mají*. Jak jsem již upozornil, Vácha líčí současnost v tak nepříznivém světle, že se nám barokní svět jeví rázem atraktivnější. Odmítnutím realistického závazku se Dr. Vácha zároveň vyhne trapné tezi (1), že obraz světa podle současné fyziky a evoluční biologie je falešný a pravdu měli naopak v 17. století. Nejsem si však jistý, zda nedoporučuje podle mého názoru mravně cynickou tezi (2), že to, že svět a život v něm byly stvořeny Bohem, je třeba opakovat jako mantru bez ohledu na to, zda je to pravda nebo ne, pokud si chceme uchovat víru v objektivní morální řád. Jsem si však jistý, že náš autor předpokládá cosi jako tezi (3), podle které v etice máme jen dvě alternativy: na jedné straně objektivní morálku na teistických základech; na straně druhé naprostý morální subjektivismus na materialistických základech. Na rozdíl od předchozích dvou tezí, z nichž první měla empirický a druhá normativní charakter, (3) je spíše metafyzická. Autor však tento svůj klíčový předpoklad opět nezdůvodňuje.

Já si dám tu práci, že věnuji třetí část své studie zpochybnění teze (3). Abych anticipoval stanovisko, které tam zdůvodním: předpokládá-li Vácha pravdivost (3), pak se dopouští oné neformální logické chyby, kterou nazýváme *falešné dilema*. Není zkratka pravda, že máme na výběr pouze mezi objektivní morálkou, opřenou o teistické premisy, a totálním hodnotovým subjektivismem, pokud odvrhneme teismus a přihlásíme se k materialismu. Toto je varianta sloganu Ivana Karamazova „Není-li Boha, je vše dovoleno“. Jakkoli je tento slogan sugestivní, je falešný. Za prvé, materialismus je slučitelný s mnoha systémy objektivní morálky. (Ve třetí části se z prostorových důvodů soustředím pouze na jeden z nich.) Za druhé, lze úspěšně argumentovat, že teismus nejenže není nutným základem objektivní morálky, nýbrž je spíše její překážkou.

Na závěr však ještě upozornění na hlavní kámen úrazu Váchova pojednání, o němž jsme v předchozích odstavcích mnohokrát klopýtli, totiž na jeho teistické předpoklady. Ty nejsou na závadu, pokud je příslušný text určen čtenářům náboženských revue, kteří sdílejí světonázor autora. Ale prezentuje-li autor svůj text v periodiku, u jehož čtenářstva přece nemůže očekávat, že sdílí jeho favorizovanou teologii, oslabuje svůj argument proti eutanazii. A samozřejmě že teistický argument by nebyl o nic přesvědčivější, ani kdyby to byl argument *ve prospěch* eutanazie. Již shora jsem řekl, že autor filosofického argumentu smí užívat jen premisy, jejichž pravdivostní hodnotu si může čtenář ověřit či je racionálně akceptovat. Takže i autor, jenž je stoupcem určitého sektářského náboženství, musí jako občan světonázorově pluralitní společnosti vycházet jen ze skutečností, k nimž mají kognitivní přístup všichni členové této společnosti – zvláště hájí-li názor na takové téma,

jako je eutanazie, jež se týká všech.¹⁷ Předpoklad, že žijeme ve světě stvořeném Bohem, jenž je zároveň autorem morálního řádu, nepatří k premisám, o něž se může filosof opírat, aniž se je dokonce pokusí zdůvodnit. Autor teisticky motivovaného morálního argumentu pak totiž vnucuje svou náboženskou morálku zbytku společnosti. Ti z nás, kteří takovou morálku nesdílejí, chápou, proč se z pozice katolické církve náš svět jeví jako „postetický“. Již v titulu Váchova článku je prostě vyjádřen teistický předpoklad, že morálka je neoddělitelná od náboženství, takže sekularizované společnosti – tj. více či méně všechny současné evropské země – jsou *a priori* nemorální. Bombastické nálepky typu „postetický svět“ ale stěží přesvědčí ty z nás, kteří o závislosti morálky na náboženství pochybujeme.

3. Etika bez teologie

Viděli jsme, že Dr. Vácha naznačuje, že materialismus je neslučitelný s objektivní morálkou: kromě materiálního světa musí existovat Bůh, který do našeho světa nainstaloval objektivní hodnoty a dohlíží na jejich dodržování; jedinou alternativou je redukce hodnot na subjektivní preference, které nelze racionálně kritizovat. Rovněž jsme postřehli, že Dr. Vácha přísně vzato tuto ambiciózní tezi nezdůvodňuje. Pouze kontrastuje barokní vizi fyzického světa protknutého Božím morálním řádem s moderním pojetím světa jako souboru fyzických objektů („kusů hmoty“), v němž objektivní rozdíl mezi morálně dobrým a špatným nedává smysl. V tomto světě prý platí, že „[n]ěkdo má rád zmrzlinu, někdo ne. Někdo je pro eutanazii, někdo proti ní“.¹⁸ Váchovu obavu o slučitelnost objektivních hodnot s moderním obrazem světa lze interpretovat dvojím způsobem. Na jedné straně zní jako názor, že objektivní hodnoty nezapadají do materialistické *ontologie* – hodnoty jsou „divné“ (*queer*) entity, jak je charakterizoval J. L. Mackie, nepodobné atomům, kamenům a kočkám a jejich empirickým vlastnostem.¹⁹ Tuto obavu rozptýlil, podle mého názoru přesvědčivě, Thomas Nagel, když upozornil, že hodnoty si nemusíme představovat jako mysteriózní entity nebo kvality: „Názor, že hodnoty jsou reálné, není názor, že jsou to reálné okultní entity nebo vlastnosti, ale že jsou to reálné hodnoty: že naše tvrzení o hodnotách a o tom, jaké mají lidé důvody k jednání, mohou být pravdivé nebo nepravdi-

17 K požadavku, že normativní teorie musí respektovat světonázorový pluralismus, viz např. Rawls, J., Introduction. In: týž, *Political Liberalism*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1993.

18 Vácha, M., Je vůbec ještě možná etika v „postetickém světě“?, c.d., s. 276.

19 Mackie, J. L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth, Penguin 1977, s. 38-42.

vé nezávisle na našich přesvědčeních a sklonech.⁴²⁰ O toto pojetí objektivní hodnot se budu opírat i později.

Druhý způsob, jak interpretovat obavu o objektivní morálku, ponechává stranou ontologii a soustřeďuje se na *epistemologii*, totiž údajnou nedostupnost kritérií pro objektivní volbu mezi věcmi, kterých si ceníme. Taková kritéria prý může poskytnout jen teismus, který jsme však v moderní době zavrhnuli. Podle Dr. Váchy jsme na tom v současnosti skutečně tak špatně, že bez opory v teismu nedokážeme naše stanovisko ohledně eutanazie racionálně zdůvodnit o nic více, než bychom mohli zdůvodnit preferenci pro nějaký konkrétní druh zmrzliny. V tom případě se opravdu jeví jako přinejmenším *bezpečnější* barokní představa světa – samozřejmě pokud zapomeneme na způsoby, kterými byl tento svět vybudován. Hlavním problémem Váchova pojetí ale ani tak není evokace vyfantazírované minulosti, jako spíše opětná absence argumentu na podporu klíčového tvrzení, že morální volba je v moderní době stejně subjektivní jako volba druhu zmrzliny.

Začněme úvahou o teistické etice. Teisté obvykle považují morálku za soubor Božích příkazů. Tím má být zaručena objektivita morálních hodnot, neboť jejich platnost nezávisí na subjektivním přání žádného lidského aktéra. Vzápětí ale vidíme, že to neimplikuje jejich nezávislost na preferencích *jakéhokoli* aktéra, protože podle teismu jsou hodnoty určeny preferencemi Boha. Takže například štedrost není dobrá, protože dejme tomu prospívá obdarovaným, nýbrž proto, že ji přikazuje Bůh. Vražda není špatná, protože škodí obětem, ale proto, že ji Bůh zakazuje. A totéž platí pro eutanazii. Shora jsme viděli, že Dr. Váchovi vadí sekulární etika proto, že v ní jsou morální hodnoty redukovány na subjektivní preference; nyní však tuto redukci vidíme v teistické etice, kde jsou hodnoty *zcela* určeny preferencemi Boha. Tolik tedy na podporu teze, zmíněné v závěru předposledního odstavce druhé části, že teismus nejenže není nutným základem objektivní morálky, nýbrž je s představou takové morálky neslučitelný. Možná je však tento argument nespravedlivý vůči Dr. Váchovi, neboť názor, že hodnoty jsou determinovány preferencemi Boha, hájili spíše protestanté než katolíci. Podle katolické doktríny jsou pojmy Boha a dobra na sobě nezávislé: Bůh *nedeterminuje*, nýbrž pouze *volí* to, co je nezávisle na Něm dobré. Na to odpovídám, že ačkoli takové teorii dávám jednoznačně přednost před protestantskou doktrínou, považuji tezi o nezávislosti dobra na Bohu zároveň za doznání irelevance náboženství pro etiku.

Naznačený spor samozřejmě formuloval dávno před vznikem křesťanství Platón v dialogu *Euthyfrón*, v němž se Sókratés táže, zda jsou jisté činy správné

né, protože je nařizuje Bůh, anebo je Bůh nařizuje proto, že jsou správné.²¹ Platí-li první eventualita, pak by Bůh učinil morálním jakékoli jednání – např. vraždu – jen tím, že by je nařídil, což je obłudné. Platí-li alternativa druhá, jsou dané činy správné nezávisle na tom, zda je nařizuje Bůh – jinými slovy, Boží autorita je k zajištění mravnosti těchto činů nepotřebná. A tento Platónův argument by měl stačit jako *reductio* teistické etiky. Praktickým výrazem jeho zapomenutí je zvyk našich žurnalistů, o němž jsem se zmínil v první části, považovat za experty na morálku duchovní – jako by je jejich expertní znalost určitého náboženství kvalifikovala k tomu, aby se kompetentněji než kdokoli jiný vyjadřovali k morálním problémům.

Opusťme nyní platformu teistické etiky, která eliminuje objektivitu morálních hodnot, a uvažme situaci každodenní morální volby. Zde se například ptáme, proč je vražda nemravná, a je nasnadě odpověď, kterou jsem naznačil již v předchozím odstavci: vražda způsobuje *újmu* své oběti (v případě vraždy zřejmě absolutní újmu). Proč je nemravná krádež? Opět způsobuje jistou újmu, totiž připravuje okradeného o jeho majetek. Lež je špatná proto, že omezuje schopnost obelhaného jednat na základě korektních informací. Atd. atp. Takto bychom mohli vymezit obsah „každodenní morálky“, sdílené většinou občanů moderních pluralitních společností, ať je jejich světový názor jakýkoli. Nejsme dennodenně svědky značné shody ohledně rozsahu a obsahu morálky?²² Nesouhlasí i vrah a zloděj, s výjimkou sociopatů, že způsobují svým obětem újmu? Z toho plyne, že – navzdory snaze Dr. Váchy tyto věci směřovat – existuje obecně respektovaná distinkce mezi morální volbou a volbou druhu zmrzliny. Téměř každý, s výjimkou sociopatů, dokáže zdůvodnit, proč jsou vražda, loupež, lež, atd. nemorální: způsobují neospravedlnitelnou újmu svým obětem.²³ Fakt této újmy nezávisí ani na mé osobní *preferenci* – tj. zda si přeji nebo nepřeji, aby tyto oběti utrpěly újmu –, ani na mém *přesvědčení* – tj. zda věřím nebo nevěřím, že vražda, loupež a lež způsobí svým obětem újmu. Onen fakt je tedy *objektivní* rys jednání a vyjmenované nemorální typy jednání jsou nepřípustné z objektivních důvodů, a ne jen proto, že se nám subjektivně nelíbí. Naproti tomu pro volbu mezi vanilkovou a čokoládovou zmrzlinou skutečně neexistují objektivní důvody, tj. fakta mimo subjektivní záliby zúčastněných.

21 Viz Platón, Euthyfrón. In: týž, *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. Přel. F. Novotný. 3. vyd. Praha, Oikúmené 1994, zvl. s. 25-26.

22 Jak jsem upozornil již v pozn. pod čarou č. 9, nelze očekávat naprostou shodu ohledně extenze morálky. Teisté se například často domnívají, že homosexuální vztahy jsou morálně odsouzené-hodné, protože se oškliví Bohu. Naopak ateisté homosexualitu ze sféry morálky vyřazují, protože v případě konsensuálních vztahů mezi dospělými nikdo nedochází újmy.

23 To neznamená, že každý bude takovými důvody motivován k morálnímu jednání, ale to je jiná záležitost, k níž se vrátím o dva odstavce níže.

Ale co je to *újma*, o níž byla řeč v předchozím odstavci? Jak plyne z uvedených příkladů, újmou může být smrt, bolest (mentální i fyzická), omezení nějaké schopnosti. Co je na újmě špatného? Opírám se o teorii Bernarda Gerta, jenž se ve své knize *Morality* obejde bez nějaké kontroverzní teorie hodnoty. Utilitarismus (který Dr. Vácha chybně považuje za typ subjektivistické etiky) například považuje za cennou jedině slast. Gert nepředpokládá takový hédonismus. Navrhuje považovat za špatné takové věci, jejichž volba by byla bez adekvátního zdůvodnění iracionální. Gert si je zároveň vědom toho, že kontroverzní jsou i teorie racionality, a proto vystačí s minimalistickým návrhem považovat za iracionální takové jednání, které bychom nedoporučili druhým.²⁴ Například rozhodnutí mého přítele obětovat veškerý čas a peníze hracím automatům je v tomto smyslu iracionální. Komu by bylo možné takové sebedestruktivní jednání doporučit? Avšak v případě, že přítel nemá rodinu, která by na něm byla závisela, zdá se, že jeho rozhodnutí *prima facie* nespadá do oblasti morálky, tj. je iracionální, nikoli amorální. Určité jednání spadá do sféry morálky tehdy, začne-li se týkat druhých lidí, přesněji řečeno, začne-li druhým lidem způsobovat újmu.

Stoupenci teistické etiky však obvykle namítají, že sekularismus nedokáže zdůvodnit, proč bychom vůbec měli být morální. Proč bychom se neměli chovat čistě egoisticky? Teisté tvrdí, že náboženství poskytuje přesvědčivou odpověď: morálně jednající budou odměněni nebem, kdežto egoisté skončí v pekle. Sekulární etika odpovídá dvěma způsoby. Za prvé, příslib nebe a hrozba pekla zřejmě skutečně mohou mnohé z nás motivovat k jednání *ve shodě s morálkou*, avšak nejsou to *morální* důvody. Jedná-li někdo neegoisticky jen proto, aby získal odměnu nebo se vyhnul trestu, nejedná morálně, ale *prozíravě*. Za druhé, teista, jenž se obává, že bez víry v Boží odměnu či trest není důvod jednat morálně, zaměňuje důvod s motivací. Ateista dokáže jednat morálně stejně obtížně či stejně snadno jako teista. Jinými slovy, ateista je stejně jako teista schopen jednat určitým způsobem z toho důvodu, že tak nezpůsobí újmu druhému, případně nejednat určitým způsobem z toho důvodu, že by někomu způsobil újmu. Rozhodnu-li se například neodejít z restaurace bez placení, ačkoli servírka i číšník právě odešli do kuchyně, není tomu tak proto, že tím nezpůsobím újmu *sobě*, ale proto, že nezpůsobím újmu personálu a majiteli restaurace. Avšak je samozřejmé, že ačkoli často jednáme na základě podobných důvodů, neznamená to nutně, že jsou tyto důvody zároveň *motivy* našeho jednání. Teista je na tom ovšem přesně stejně: ačkoli ví, že by bylo prozíravě zvolit si určitý kurs jednání proto, že se tak vyhne věčnému zatracení (případně si zaslouží nebe), není tento důvod pro něj dostatečně motivující. Jak ateisté, tak teisté se dokážou motivovat k ne-

24 Gert, B., *Morality: Its Nature and Justification*. New York, Oxford University Press 2005, I. část.

goistickému, morálnímu jednání, pokud jim *záleží* na druhých lidech. A většině lidí skutečně do značné míry na řadě druhých lidí záleží – velkou mírou sympatie, a tudíž ochoty kooperovat máme koneckonců proto, že poskytla evoluční výhodu našim předkům.²⁵ Teismus není k zajištění vzájemné sympatie nutný.

4. Sekulární etika eutanazie

Ve třetí části jsem zpochybnil teoretická východiska Dr. Váchy, zvláště nezdůvodněný předpoklad nemožnosti objektivní sekulární etiky. V této poslední, čtvrté části se zaměřím na otázku, jak se z hlediska sekulární etiky jeví problematika eutanazie. Pokusím se ukázat, že přinejmenším sebevražda za asistence lékaře je za určitých podmínek z hlediska této morálky nejen přípustná, ale dokonce obligatorní. Problematiku aktivní dobrovolné eutanazie či nedobrovolné eutanazie musím ponechat pro jinou příležitost.²⁶ Pro stoupence teistické etiky takový argument pochopitelně znamená *reductio* sekulární etiky. Na to může sekulární myslitel namítnout, že jisté formy eutanazie jsou ve skutečnosti slučitelné i s křesťanskou etikou – přinejmenším s morálním učením samotného zakladatele křesťanství, bez ohledu na dodatečné předpoklady o jeho božském původu. Ačkoli jsem tedy v předěšlém odmítl teistickou etiku, chci v závěru této studie upozornit na styčné body, jež sdílí se sekulární etikou. Především pak ocením, jak jsem anonsoval již v první části, racionální jádro Váchovy preference pro paliativní péči.

Ve svém argumentu se chci vyhnout dvěma strategiím, které se ve filosofické diskusi o eutanazii opakují. První z nich spočívá v odhalování chyb protivníka, zvláště inkonzistencí. Sám jsem tak postupoval ve druhé části, ale jsem si vědom mezi této strategie. Jedním z čelných představitelů této

25 K evolučním kořenům morálky viz Gibbard, A., *Wise Choices, Apt Feelings*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1990; Joyce, R., *The Evolution of Morality*. Cambridge, Mass., The MIT Press 2005; a Sinnott-Armstrong, W., *Moral Psychology*. Cambridge, Mass., The MIT Press 2008. Vol. 1: *The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*.

26 Obhájce nedobrovolné eutanazie, jenž by pracoval s pojmy zavedenými ve druhé části této studie, by musel vysvětlit, jak je možné, že lékař nezpůsobuje pacientovi újmu – a to dokonce absolutní újmu –, když pacienta usmrtí bez jeho souhlasu. Jinými slovy, obhájce této formy eutanazie by musel být schopen odlišit nedobrovolnou eutanazii od vraždy. Snad se k této otázce vrátíme, až naše domácí diskuse o eutanazii dospěje k vyšší úrovni, než jakou reprezentuje např. spisek *Eutanazie, nebo paliativní péče?* (viz. pozn. pod čarou č. 2), jehož autorka prof. Munzarová uplatňuje na nedobrovolnou i jakoukoli jinou formu eutanazie ono neblahé, bohužel značně rozšířené, *reductio ad Hitlerum*: praktikoval to i Hitler; ergo, je to špatné. Abychom nahlédli chybnost této úvahy, postačí snad následující příklad: Hitler stavěl dálnice; ergo, dálnice jsou špatné. Prof. Munzarová neuzívá k označení svého falešného argumentu zmíněného trefného jména. (Jeho autorem je prý Leo Strauss.)

strategie na straně obhájců eutanazie je již dříve zmíněný James Rachels, jenž odmítá distinkce tradiční kazuistiky. Rachels například argumentuje, že intence nehraje roli při morální kvalifikaci daného činu. Lékař X i lékař Y věří, že prodlužování života jistého pacienta je pouze prodlužování jeho utrpení. Lékař X přeruší léčbu se záměrem zabránit dalšímu utrpení, ačkoli očekává, že v důsledku přerušení léčby pacient zemře. Lékař Y přeruší léčbu se záměrem, aby pacient raději zemřel, než se trápil. Podle tradiční lékařské etiky konal první lékař přípustným způsobem, druhý nikoli. Tradiční etika tudíž hájí tzv. „princip dvojího účinku“ (*principle of double effect*), podle něž se dva činy mohou morálně lišit, ačkoli jejich kauzální účinek je týž – v daném případě smrt pacienta. Rachels tento princip odmítá a tvrdí, že rozdíl v intenci vypovídá nanejvýš o osobnosti lékaře, nikoli o typu jeho činu. Navíc upozorňuje, že při volbě terapie není třeba intenci lékaře vůbec zmiňovat: stačí hovořit o tom, co je dobré pro pacienta.²⁷ Ke strategii zvolené Rachelsem mám dvě výhrady. Za prvé, tuto strategii může oslabit, staví-li na kontroverzních morálních teoriích. Například Rachels zřejmě předpokládá pravdivost konsekvencialismu. Konsekvencialista věří, že typy jednání, či dokonce jednotlivé činy lze morálně kvalifikovat *vylučně* na základě jejich účinků (pokud je konsekvencialista navíc utilitarián, pak věří, že daný čin je správný nebo špatný vylučně v závislosti na tom, zda jejich účinek je slastný či bolestivý). Málokdo asi pochybuje o tom, že morální hodnota nějakého aktu má co do činění s jeho důsledky. Avšak většina současných filosofů odmítá, že jednání lze morálně kvalifikovat vylučně s ohledem na jeho účinky.²⁸ Má druhá poznámka k Rachelsově argumentační strategii se týká její negativní povahy. Dejme tomu, že Rachels nepředpokládal pravdivost žádných kontroverzních morálních doktrín a že úspěšně podkopával platnost morálních distinkcí svých odpůrců. I v tom případě by mohla být eutanazie nepřipustná. Jinými slovy, kritika soupeřových chyb je užitečná, ale nestačí jako pozitivní důkaz kritiky teze. Ani já tudíž nepovažuji například svou kritiku Váchovy inkonzistence ve druhé části této studie za dostatečnou obhajobu eutanazie.

Druhá obvyklá strategie, které je rovněž záhodno se vyhnout, spočívá ve zpochybňování fundamentálních hodnot protivníka. Odpůrci eutanazie obviňují její stoupence z absolutizace morální autonomie, což jsme viděli i v článku Dr. Váchy. Obhájci eutanazie naopak zpochybňují absolutní hodnotu lidského života, na níž stavějí odpůrci eutanazie, zvláště vycházejí-li z teistických pozic. Myslím, že takto daleko nedojdeme. Je tomu tak proto, že většina z účastníků sporu ve skutečnosti respektuje jak hodnotu autonomie,

27 Rachels, J., *The End of Life: Euthanasia and Morality*, c.d., s. 94-95. Srv. též Thomson, J. J., *Physician-Assisted Suicide: Two Moral Arguments*. *Ethics*, 109, 1999, č. 3, s. 497-518, zvl. s. 515-516.

28 Viz Scheffler, S., *The Rejection of Consequentialism*. Rev. ed. Oxford, Clarendon Press 1994.

tak lidského života; zároveň si ale uvědomují, že obě hodnoty mohou být za určitých okolností převáženy jinými cennými věcmi. Co se týče fundamentálních hodnot, jež proklamují, liší se odpůrci a kritikové eutanazie navzájem pouze v tom, že si jinak představují okolnosti, které mohou relativizovat hodnotu osobní autonomie vs. lidského života. Odpůrci eutanazie z řad křesťanů, jako je např. Dr. Vácha, sice v kontextu debaty o eutanazii tvrdí, že lidský život je hodnota, kterou nemáme právo degradovat jen proto, že to může vyhovovat našim zájmům; zároveň ale patrně respektují vlastní tradici mučedníků, kteří obětovali své životy pro víru: to je tedy příklad hodnoty, která může i podle křesťanů převážít hodnotu života. Na druhé straně sekulární obhájci eutanazie hovoří o hodnotě morální autonomie. Odtud vyvozují právo každého jedince určit si okamžik a způsob smrti, aby se vyhnul nesnesitelné bolesti i dalším degradujícím průvodním jevům stárnutí a nevyléčitelné nemoci, jako jsou paralýza, inkontinence nebo stařecká demence. Jinými slovy, morální autonomie implikuje přinejmenším právo na sebevraždu, ačkoli obhájci sebevraždy argumentují, že dále implikuje přinejmenším právo na asistenci lékaře při sebevraždě, pokud je lékař někdo, kdo je povinen ulevovat v utrpení. Avšak i stoupcí morální autonomie většinou připustí, že sebevražda, resp. sebevražda za asistence lékaře, není ospravedlnitelná z *jakýchkoli* důvodů. Legitimní jsou citované a jim podobné důvody; pokud by však chtěl spáchat sebevraždu osmnáctiletý mladík proto, že se rozpadla jeho oblíbená hudební skupina, málokterý obhájce morální autonomie by takový důvod uznal za legitimní.

Konečně tedy k argumentu ve prospěch asistované sebevraždy. Ve třetí části této studie jsem tvrdil, že morální úvaha začíná v momentu, kdy nějaký aktér způsobuje jinému újmu. V pozadí této koncepce nečihá konsekvencialismus, protože některé činy mohou určitým lidem způsobit újmu, ačkoli pro ně nemají žádné následky. Plavčík na plovárně může třeba léta šmírovat ženy, jež se převlékají v šatnách, a ony ani nikdo jiný se o tom nikdy nedozvědí; přestože v těchto ženách nevyvolal dejme tomu pocity hanby a ponížení, zachoval se k nim náš plavčík způsobem, který je degradoval – a tím jim způsobil újmu. Pokud jde nyní o usmrcení pacienta, při němž pomáhá lékař, pak si takové jednání *prima facie* žádá ospravedlnění, protože smrt se jeví jako *absolutní* újma. Život se zdá být dobrem, které je předpokladem všech ostatních dober: nakolik je tato teze pravdivá, platí důraz kritiků eutanazie na hodnotu lidského života. Obhájci smrti pacienta za asistence lékaře tvrdí, že lékař svým činem – řekněme podáním smrtelné dávky morfia – svému pacientovi prospívá. Jak ale může tomuto pacientovi prospět – spíše než uškodit – tím, že mu zkrátí život, který má zmíněnou fundamentální hodnotu? Zdání paradoxu zmizí, uvědomíme-li si, že kratší život, obsahující dobré věci, může být lepší, než delší život, obsahující špatné věci. Pokud daného pacien-

ta čeká několik dní, měsíců, či dokonce let vyplněných jen utrpením, pak se takový pacient smí rozhodnout – to vyplývá z jeho morální autonomie –, že na tom bude lépe, bude-li jeho život spíše kratší než delší. Jinými slovy, některému pacientovi může dřívější smrt přinést prospěch; a profesionální pomoc může takovou smrt učinit co nejnadnější. Takže lékař, jenž svému pacientovi pomáhá zemřít, mu nezpůsobuje újmu, nýbrž prokazuje mu službu.²⁹

Na tomto místě by někdo mohl namítnout, že je nesprávné žádat podobnou službu po lékaři. Někteří filosofové a mnozí lékaři namítají, že medicína je *ex definitio* profese sloužící zachování lidského života. Požadavek, aby lékař pomáhal pacientům na jejich žádost zemřít, ne-li je aktivně usmrcoval, je tudíž *nekonzistentní* s vymezením medicíny jako profese. Ale tato námitka je lichá. Lékař je často v situaci, kdy musí pacientovi způsobit menší zlo, aby pro něj dosáhl většího dobra: navzdory pokroku medicíny mají mnohé chirurgické úkony za následek postoperační bolesti; ještě drastičtějším příkladem jsou amputace končetin; atd. Pouze v tom smyslu, že může být menším zlem ve prospěch většího dobra, lze z pozice sekulární etiky také akceptovat Váchův požadavek vidět „smysl“ ve fyzické bolesti. Obávám se, že taková sekularizace jeho postřehu ale nemůže Dr. Váchu uspokojit, protože mimo teistický rámec jsou bolest a utrpení vždycky zlem. Thomas Nagel navíc ukazuje, že bolest je *objektivně* špatná, neboť nezáleží na tom, u koho nacházíme instance bolestivých stavů.³⁰ Ze sekulárního hlediska je bolest vždycky zlem – pouze je v některých situacích menším zlem než něco jiného. V předchozím odstavci jsme již viděli, že podobně může být sama smrt někdy menším zlem než život vyplněný utrpením. Pokud spadá do lékařovy profese volit menší zlo ve prospěch většího dobra, pak je ze strany pacienta legitimní, aby po svém lékaři žádal pomoc při zkrácení života, jehož zbytek by vyplňovalo pouze utrpení. Lékař, jenž odmítá poskytnout takovou asistenci s odkazem na zmíněnou definici své profese, je v situaci restaurátora, jenž odmítá pomoci strhnout budovu, která byla poškozena natolik, že přestala být památkou, s vysvětlením, že by to bylo v rozporu s jeho profesí, jejímž posláním je domy opravovat, a nikoli je bořit. Takový restaurátor se prostě *mylně domnívá*, že mu jeho profese zmíněný typ činnosti jaksi *logicky* zakazuje. Situace lékaře, jenž odmítá pacientovi pomoci zemřít, i kdyby jen poskytnutím doporučení ke kolegovi, jenž nemá proti podobné službě předsudky – neboť je jisté nesprávné *nutit* někoho k činům, jež jsou v rozporu s jeho svědomím, třebaže

29 Viz Kamm, F. F., Physician-Assisted Suicide, Euthanasia, and Intending Death. In: Battin, M. P. – Rhodes, R. – Silvers, A., *Physician Assisted Suicide: Expanding the Debate*, c.d., s. 31-32.

30 Nagel, T., *The View from Nowhere*, c.d., s. 156-162.

se mýlí –, je vlastně ještě horší. Takový lékař se totiž opírá o *morálně chybnou* definici medicíny.³¹

V předešlých dvou odstavcích jsem již naznačil argument, podle něhož je lékaři nejen morálně dovoleno pomoci pacientovi, jenž o to požádá, zemřít, nýbrž tento lékař má dokonce *povinnost* takové žádosti vyhovět. Tento argument nyní shrnu následovně:³²

- (1) Lékař je často povinen pro svého pacienta volit způsoby léčby, které tomuto pacientovi na první pohled způsobují újmu, ale ve skutečnosti jsou menším zlem v zájmu jeho většího dobra.
- (2) Ačkoli je život základní hodnota v tom smyslu, že je předpokladem ostatních dober, dřívější smrt může být menším zlem ve srovnání s delším životem, obsahujícím více utrpení.
- (3) Volba dřívější smrti před delším životem, obsahujícím více utrpení, je v kompetenci pacienta, o jehož život se jedná.

Z toho plyne, že lékař je povinen pomoci takovému pacientovi zemřít – i kdyby jen doporučením ke kolegovi, jenž netrpí předsudky proti podobné službě.

Z nabízeného argumentu by mělo být zřejmé, že lékaři nejsou povinni vyhovět žádostem pacientů, o nichž se zmiňuje Dr. Vácha, kteří netrpí nesnesitelným způsobem. Jejich důvody nemusejí být tak triviální jako důvody výše zmíněného osmnáctiletého mladíka, ale řešení těchto problémů skutečně do kompetence lékaře nespádá (viz ještě poslední odstavec). Důraz na dobrovolnost ve třetí premise má zabránit zneužití ze strany lékaře, ale někteří by právě tu mohli považovat za slabé místo. Například jeden ze sekulárních kritiků eutanazie, filosof David Velleman, přichází s konsekvencialistickou námitkou, že legalizace eutanazie povede v praxi k situaci, kdy mnozí lékaři budou mít tendenci rozhodovat za své pacienty.³³ Tato námitka má možná jistou relevanci proti aktivní dobrovolné eutanazii, rozhodně ne však proti smrti s asistencí lékaře, kdy poslední kauzální krok vykonává pacient. Jiný kritik by mohl uvést, že pacientovo rozhodnutí by nemuselo být zpochybněno, avšak daný pacient se prostě mýlil: v jeho zájmu byl ve skutečnosti delší život, brzy bude nalezen účinný lék na jeho nemoc, atd. Tuto námitku považují za skrytý paternalismus: nebezpečné sporty také nepovažujeme za správné zakázat, navzdory skutečnosti, že někteří jedinci si jimi přivodí smrtelný úraz.

31 Toto je varianta Rachelsova argumentu – viz Rachels, J., *The End of Life: Euthanasia and Morality*, c.d., s. 120-121.

32 Opírám se o podobný argument Frances Kammové. Viz Kamm, F. F., *Physician-Assisted Suicide, Euthanasia, and Intending Death*, c.d., s. 36. Kammová však svým argumentem ospravedlňuje jak sebevraždu s asistencí lékaře, tak aktivní eutanazii.

33 Velleman, D., *Against the Right to Die*. *Journal of Medicine and Philosophy*, 17, 1992, 6, s. 678.

V úvodním odstavci této části jsem poznamenal, že propast mezi sekulární a teistickou etikou (eutanazie) lze do jisté míry přemostit, uvědomíme-li si, že eutanazie může být slučitelná i s teistickou etikou a že preference určitých alternativ, jež jsou v opozici vůči eutanazii, kterou vidíme u stoupců teistické etiky, může mít jisté racionální jádro. V závěru této studie se chci k oběma zmíněným bodům stručně vyjádřit. Nejprve ke slučitelnosti eutanazie s teistickou etikou. Již jsem zmínil, že teistovi se jeví argument ve prospěch asistované sebevraždy jako *reductio* sekulární etiky, která něco podobného dovoluje. Jenže jisté formy milosrdné smrti jsou slučitelné i s teistickou etikou. Přesněji řečeno, s etikou doporučovanou Ježíšem Nazaretským (bez ohledu na to, jaké stanovisko zastáváme ohledně jeho božského původu). A zde nemám na mysli pouze pasivní eutanazii, kterou například katolická lékařská etika dávno toleruje pod přijatelnějším názvem „ponechání pacienta zemřít“. R. M. Hare v jednom provokativním článku podle mého názoru jednoznačně dokázal, že základní princip etiky formulované Ježíšem ve skutečnosti implikuje *povinnost* vyhovět žádosti o aktivní eutanazii – tedy ještě kontroverznější formě eutanazie, než jakou jsem hájil v této studii. Základní princip Ježíšovy etiky vyjadřuje známý citát z Evangelia sv. Matouše: „Jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jedněte s nimi; v tom je celý Zákon i Proroci“ (Mat. 7:12).³⁴ Hare aplikoval tento morální princip na skutečný případ z mimolékařského prostředí: Jistý řidič havarované cisterny zůstal těžce zraněn uvězněn v kabině svého vozu, přičemž tento vůz se mezitím vznal. Muž byl schopen vystrčit pouze hlavu na chodník a prosit shromážděné svědky nehody, aby mu některý z nich rozbil hlavu ještě předtím, než uhoří zaživa.³⁵ Hare neuvádí, jak případ skončil, ale argumentuje, že citovaný základní princip křesťanské etiky má prioritu před pozdější tradicí katolické etiky, jež formulovala naprostý zákaz eutanazie (kromě tolerance „pasivní eutanazie“). Svědkům nehody cisterny tedy křesťanská etika ukládá povinnost vyhovět žádosti raněného řidiče o milosrdnou smrt. V každém případě se tu nabízí prostor pro další interpretační práci a dosažení jisté shody se sekulárními obháji eutanazie.

Druhý bod, o němž jsem se chtěl zmínit, se týká návrhů alternativy, jež se vymezují vůči eutanazii a s nimiž zvláště stoupcem teistické etiky – mj. i Dr. Vácha – přicházejí. Soudím, že například hospice by zajisté měly být dostupné těm, kdo je preferují, ačkoli by bylo chybné domnívat se, že zájemci o asistovanou sebevraždu a eutanazii existují jedině proto, že hospice jsou

34 *Nový zákon*. Praha, Ekumenická rada církví v ČSSR 1989, s. 17.

35 Hare, R. M., *Euthanasia: A Christian View*. In: *týž, Essays on Religion and Education*. Oxford, Clarendon Press 1992, s. 72-85.

nákladné – takže v případě jejich snadnější dostupnosti by jim dávali přednost úplně všichni.³⁶ Takový skrytý předpoklad považují za další formu paterernalismu. Asistovaná sebevražda musí být dostupná těm, kdo ji preferují před paliativní péčí, zvláště pokud se obávají, že by v hospici byli vystaveni nějaké formě nedůstojné náboženské indoktrinace. Fakt, že mnozí vzdělaní příslušníci střední třídy v těch nejcivilizovanějších zemích světa chtějí zemřít dříve, než by museli, aniž trpí netolerovatelnými bolestmi, je možná spíše výrazem dospělosti naší sekulární kultury než duchovní krize, kterou bychom měli řešit návratem k nějaké kognitivní iluzi. Hospicové hnutí má však hluboký aspekt, který upozorňuje na cosi, co je v současnosti skutečně krizové a co sekulární stoupenoci eutanazie možná zatím nedocenili. Hospicové hnutí je totiž, možná ne vždy vědomě, výrazem snahy vymanit umírání a smrt z procesu tzv. „medikalizace“, jehož jsme v posledních desetiletích svědky.³⁷ Ateisté samozřejmě mohou shlížet na některé hospice jako na místa, kde jsou zvláště zranitelní jedinci vystaveni různým formám nátlaku, avšak přinejmenším stejně kriticky by měli pohlížet na expanzivní nároky moderní medicíny, s jejími lékaři v područí pojišťoven apod. S Dr. Váchou a podobně zaměřenými autory tedy nesdílím domněnku, že žijeme v době, která je na tom s morálkou na štíru více než doba minulé; že smrt za asistence lékaře a jiné formy eutanazie jsou za všech okolností nepřijatelné; a že řešením je restaurace jistého teistického světového názoru. Sdílím však jejich nedůvěru k tendenci obrátit každý lidský problém v lékařský a nakonec technický problém.³⁸

SUMMARY

For an ethics without theology

This study is a critical reflection on Marek Vácha's article on the ethics of euthanasia. In the first part the author offers a short consideration of the reasons for the moribund state of ethics in Czech philosophy, after which, in the second part, he presents a critique of Vácha's article. The article in question is, above all, lacking in a philosophical approach to the problem of euthanasia, and we find in it not so much arguments as rhetoric. The only line of argument that is detectable in the article is founded on natural theology, something that Vácha elsewhere repudiates, and it offers the reader a false dilemma between accepting theistic ethics on the one hand or total subjectiv-

36 Abych také přišel s jedním statistickým údajem: Po legalizaci asistované sebevraždy v Oregonu se 92% žadatelů rekrutuje z příslušníků střední třídy, kteří mají přístup k hospicům.

37 O medikalizaci z katolického hlediska viz Paris, J. J. – Moreland, M. P., *Catholic Perspectives on Ending Life*, c.d., s. 324-333.

38 Děkuji Wendy Drozenové, Petru Dvořákovi, Jamesi Hillovi, Vojtěchu Kolmanovi, Kamile Pacovské a Jaroslavu A. Polákovi za přečtení dřívějších verzí této studie a za opravy a návrhy na její zlepšení.

ism on the other. In reality, of course, there is a wide range of kinds of objective secular ethics. In the third part, one of these forms is summarised – a system of “everyday morality” which is founded on the concept of harm, and which treats conduct as immoral primarily when it causes unjustifiable harm to others. This form of ethics does not presuppose any controversial theory of value, and it constitutes the viewpoint from which the author then defends physician-assisted suicide. A doctor who helps a patient die – or who causes the patient’s death on his own request – does not cause that individual harm if she has only a period of life filled with pain left. In conclusion the author indentifies certain points of contact between secular and theistic ethics.

ZUSAMMENFASSUNG

Für eine Ethik ohne Theologie

Die vorliegende Studie stellt eine kritische Reflexion des Artikels von Marek Vácha über die Ethik der Euthanasie dar. Nach einer kurzen gedanklichen Einleitung über die Gründe für das Schattendasein der Ethik in der tschechischen Philosophie widmet sich der Autor im zweiten Teil der Kritik an Váchas Text. In erster Linie handelt es sich bei diesem Text nicht um eine philosophische Abhandlung, da hier Argumentation meist durch Rhetorik ersetzt wird. Das im Artikel zu findende Argument basiert zum Einen auf der natürlichen Teleologie, die Vácha selbst an anderer Stelle ablehnt, zum Anderen bietet es das falsche Dilemma einer theistischen Ethik auf der einen und eines totalen Subjektivismus auf der anderen Seite. Freilich gibt es zahlreiche Varianten objektiver säkularer Ethiken, von denen eine im dritten Teil der Studie kurz zusammengefasst wird. Dabei handelt es sich um das System der auf dem Begriff der Beeinträchtigung gründenden „Alltagsmoral“. In dieser gilt in erster Linie ein solches Handeln als unmoralisch, durch das einem Anderen eine nicht zu rechtfertigende Beeinträchtigung zugefügt wird. Diese Ethik geht nicht von einer kontroversen Wertetheorie aus. Vom Standpunkt dieser Theorie verteidigt der Autor im dritten Teil den „Suizid mit ärztlicher Hilfe“. Ein Arzt, der einem Patienten zum Sterben verhilft oder einen Patienten auf eigenen Wunsch tötet, fügt diesem keine Beeinträchtigung zu, wenn diesem Patient eine nur von Schmerzen erfüllte Lebensspanne bevorsteht. Am Ende der Studie werden Berührungspunkte zwischen säkularer und theistischer Ethik aufgezeigt.