

1. LÉKAŘSKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE

SEBEVRAŽDA JAKO HLEDÁNÍ ŽIVOTA

Disertační práce

Mgr. Stanislav Žák

Praha 2010

Na tomto místě je mojí milou povinností poděkovat svému školiteli Doc. ThDr. Václavu Venturovi, ThD za odborné vedení při vypracování mé disertační práce i za trpělivost, laskavost a čas, které mi věnoval. Rád bych také poděkoval svému kolegovi z 1. lékařské fakulty UK Doc. MUDr. Janu Panovi, PhD za cenné a pro mě inspirativní rady. Na závěr chci také upřímně poděkovat všem, kteří mi mou práci pomohli dovést ke zdárnému konci.

O b s a h :

Úvod 3

Sebevražda v lidských dějinách 6

Iniciační tradice 10

Transkulturální rozdíly v chápání a posuzování smyslu smrti 14

- a) Sumersko-akadská kultura 14
- b) Starověký Egypt 16
- c) Zoroastrismus 17
- d) Judaismus 18
- e) Křesťanství 19
- f) Islám 22
- g) Náboženství staré Indie – védské a povédské období 24
- h) Bráhmanismus a hinduismus 25
- i) Buddhismus 26
- j) Keltská kultura 27
- k) Řecké náboženské a filosofické názory 27

Názory řeckých a římských filosofů na smrt a sebevraždu 30

- a) Sokrates 30
- b) Platon 31
- c) Aristoteles 44
- d) Stoikové 46
- e) Aurelius Augustinus 51

Názory moderních filosofů na smrt a sebevraždu 55

- a) Arthur Schopenhauer 55
- b) Sören Kierkegaard 63
- c) Albert Camus 70
- d) Gabriel Marcel 75
- e) Jean-Paul Sartre 79
- f) Karl Jaspers 84
- g) Émile Durkheim 91
- h) T. G. Masaryk 95
- i) Jan Payne 98

Příčiny suicidálního jednání v dílech současných odborníků 100

- a) Psychiatrické zdůvodnění příčin suicidálního jednání 100
- b) Raboch, J., Zvolský, P.: Psychiatrie 102
- c) J. Vymětal 103
- d) Josef Viewegh 105
- e) James Hillman 109
- f) Stanislav Grof 115

Psychologické prožitky blízkosti smrti a jejich vliv na suicidální jednání 118

Co je svoboda 122

Krize poznání 123

Etika člověka a její kořeny 126

Hledání svobody 137

Definice pojmu život 139

Definice pojmu smrt 140

Chápeme-li život jako dar, jak chápeme smrt? 141

Existenciální krize – naděje sebepochopení 143

Smysl života v utrpení 146

Smysl utrpení a smrti 150

Definice pojmu sebevražda 152

Sebevražda jako existenciální seberealizace 156

Stádium sebehodnocení 162

Přerušování souvislostí 164

Sebeobnovení 166

Résumé 168

Literatura 173

Úvod

Život a smrt jsou pro většinu z nás zásadními protiklady mezi nimiž nelze dělat žádné kompromisy. Slovem život označujeme naši fyzickou existenci na této zemi, slovem smrt pak ukončení této fyzické existence. Co je život a co smrt? Jsou to skutečně tak protikladné pojmy jak se na první pohled zdá nebo mají něco společného? Život chápeme jako něco jednoznačně pozitivního, co by se mělo chránit, ale proč? Smrt je pro nás zmar a bída lidské existence o které by se nemělo ve slušné společnosti vůbec mluvit, ale proč? Má život vůbec nějaký smysl? A má-li ho, musí mít přece smysl i smrt. Jaký? Je vůbec možné smysl života pochopit bez pochopení smyslu smrti? Domnívám se, že nikoliv. Hovořit o pozitivitě života a negativitě smrti, aniž se budeme snažit pochopit existenciální smysl těchto dvou pojmů je totéž, jako když hovoříme o dobru a zlu a přitom nevíme, je-li vůbec něco takového z absolutního něco jednoznačně může a něco jiného zas jednoznačně nesmí a zase se můžeme ptát proč? Je dobrovolný odchod ze života něčím abnormálním, co má příčinu ve zdravotním, psychickém či sociálním stresu člověka nebo tomu tak být nemusí? Je-li příčina lidské sebevraždy výsledkem jakékoliv porušenosti organismu, proč počet sebevražd nejvíce vzrůstá tam, kde péče o zdraví člověka je na nejvyšší úrovni a kde je kulturně - historicky sebevražda považována za jeden z nejhorších prohřešků lidského života? Nemohou být příčiny sebevražedných sklonů člověka také jinde, než ve zdravotním, psychickém či sociálním kolapsu lidského organismu? Na tyto otázky se snažím hledat odpověď ve své práci. Člověk je bytost velmi složitá, která pro své přežití potřebuje nejen dobré podmínky zdravotní a sociální, ale také duchovní. Je tragédií přírodovědně zaměřeného vědeckého přístupu moderní doby, že výzkum „čtvrté dimenze“ lidské existence odmítá vzít doposud na vědomí. „Každá přírodní věda je tam, kde už nemůže postupovat experimentálně, popisná, aniž přestává být vědeckou. Empirická věda však znemožňuje sebe samu, pokud vymezuje svou pracovní oblast podle teoretických pojmů. Duše nekončí tam, kde přestává platit dosah fyziologických nebo jiných předpokladů, to znamená, že v každém jednotlivém případě, který vědecky posuzujeme, máme brát v úvahu celkový jev duše.“¹ ovlivnění kulturně historickým Často také zapomínáme kontextem moderní civilizace, že svým „vypjatě racionalistickým“ přístupem k poznání si hlediska a je-li vůbec nějaké absolutní hledisko. Listina lidských práv a svobod zaručuje všem právo na život. Existuje, je přípustné také právo na smrt? Je člověk člověkem svobodným nebo k pochopení a poznání pravdy o skutečnosti v celé její šíři vlastně

¹JUNG, C. G. *Člověk a duše*. Praha: Academia, 1995, s. 21.

uzavíráme cestu. „Omezení na materiální skutečnost vykrajuje z celku světa sice nesmírně velký kus, ale je to právě jen část, a tím se vytváří temná oblast, kterou bychom museli označit za neskutečnou nebo nadskutečnou. Východní obraz světa například nezná tento omezený rámec a proto ani nepotřebuje žádnou filozofickou nadskutečnost. Naše svévolně a libovolně odměřená skutečnost je stále více ohrožována ‚nadsmyslnem‘, ‚nadpřirozenem‘, ‚nadlidským světem‘ a podobnými jevy. Východní skutečnost to všechno samozřejmě zahrnuje.“² Svou práci jsem pracovně nazval „Sebevražda - jako útek před smrtí.“ Název vypadá na první pohled značně nelogicky, ale položme si otázku: Nemůže být jednou z hlavních příčin suicidálního chování strach před smrtí a nevědomá touha po „existenci“ zdánlivě trvalé, neomezené a zároveň podvědomá potřeba se tomuto stavu ducha co nejrychleji přiblížit? Jak jinak si vysvětlit vzrůstající počet sebevražd u lidí prokazatelně zdravých, duševně normálních, bez jakýchkoliv psychických poruch, bez sociálních stresů? Mnozí z lidí, kteří si v minulosti vzali život, se pohybovali v sociálně bezproblémovém prostředí, někdy takřka ideálním. Je zřejmé, že v takovýchto případech není reálnou příčinou sebevraždy zdravotní, psychický či sociální stres. Nicméně k ní došlo. Proč vlastně, když podle všech lékařských, psychologických i sociálních konvencí zde žádný důvod k suicidálnímu chování nebyl? O čem vlastně vypovídá prožitek skutečnosti tohoto světa, který je u každého jednotlivce tak různý a existuje vůbec něco jako duchovní rozměr bytí? V této souvislosti je nutné si připomenout text zakladatele humanistické psychologie Carla R. Rogerse: „Všechny tyto výpovědi nasvědčují tomu, že nezměrný a tajemný vesmír, který je naším vnitřním světem nebo snad duchovním světem, jehož jsme všichni nevědomou součástí, pravděpodobně existuje. Tento vesmír představuje poslední zdrcující úder naší bezstarostné víře, že ‚přece všichni dobře víme, co je skutečný svět‘. K čemu mne mé myšlenky, týkající se objektivního světa skutečnosti, dovedly?

Reálný svět zcela jistě nenacházíme v předmětech, které můžeme pozorovat, cítit a dotýkat se jich.

Není přítomen ani v technologii, kterou tak obdivujeme.

Nelze ho nalézt v pevné zemi či mihotajících hvězdách.

Nenachází se v praktickém vědění lidí kolem nás.

Nelze ho nalézt v organizačních strukturách, zvycích či rituálech žádné známé kultury.

²JUNG, C. G. Člověk a duše. Praha: Academia, 1995, s. 20.

Není dokonce ani v našich intimních světech.

Je třeba brát v potaz tajemné a dosud neuchopitelné ‚oddělené skutečnosti‘, které jsou pronikavě odlišné od našeho objektivního světa. Dospěl jsem, spolu s mnoha dalšími, k tomuto novému obrazu reality: Jedinou realitou, kterou znáš ty, je svět, jejž vnímáš a prožíváš v daném okamžiku³. Je tedy pravděpodobné, že realitu světa si nosíme sami v sobě. Ukazuje se také, že tzv. ‚reálný svět‘ vnímatelný smysly může být pro mnohé z nás méně reálný než náš ‚vnitřní‘ svět, který si nosíme v sobě. Pro ilustraci uvedu výrok fyzika sira Jamese Jeanse, člověka exaktně založeného: ‚Vývoj lidského poznání nevyhnutelně spěje k nemechanické skutečnosti: Vesmír se začíná podobat spíše jedné velké myšlence než velkému stroji‘⁴. Podobné prožívání, vnímání reality světa však má a musí mít své nevyhnutelné psychologické a etické důsledky. Zkusme si tento problém rozebrat do hloubky. Vnímáme-li skutečnost jako dobře sestrojený mechanismus, máme sklon vztahovat vše co se týká našeho života, konání, ‚dobra‘, ‚zla‘ i lásky člověka k člověku jakoby k vnějším příčinám. I důsledky vlastního jednání vytěsňujeme ve svém vědomí i svědomí mimo sebe a je pro nás těžké přijmout myšlenku, že ‚dobro‘ a ‚zlo‘ má své prvotní příčiny v nás samých a nikoliv v cizí, námi neovlivnitelné realitě, jejíž příčiny leží zcela nebo z větší části mimo náš dosah. Podobá-li se však vesmír, jak říká sir James Jeans, spíše velké myšlence než velkému stroji, je tomu právě naopak. Vesmír, skutečnost, existenci prožíváme jako vnitřní realitu, ve které spočívají kořeny veškerého bytí a tedy i ‚dobra‘ a ‚zla‘. Cítíme plnou zodpovědnost za své činy a zároveň prožíváme naději, že tento vesmír a jeho vývoj můžeme ovlivňovat. Musíme však připustit myšlenku společného základu bytí nás všech, potažmo společného základu bytí jako takového. V člověku je tedy obsaženo něco, co nás láká jakoby k základu bytí nás samých, k touze po poznání, k cestě jinam. V lidském hledání se také odráží snaha po úplnosti, celistvosti, jednotě a dokonalosti. O neodolatelné touze a prožitku mystéria úplnosti píše také Mircea Eliade ve své knize ‚Mefisto a androgyn‘.⁵ Jedním z těchto cílů je také touha po dokonalosti, projevená v lidském myšlení, potažmo jednání na tomto světě, vyrůstající z prožitku, tedy poznání, jednoty bytí. Poznání by mělo být snahou o poznání jednoty bytí, bez kterého je snaha o dokonalost jednání nemyslitelná. Takto definovaná snaha o dokonalost nám však klade otázky o svobodě lidského jednání, o smyslu svobody a o ceně svobody. Přemýšlíme-li o smyslu lidského života, o jeho možné dokonalosti, první co se v našich myšlenkách objeví, je touha po dokonalé svobodě. Jedině dokonalá svoboda, která je zároveň absolutním dobrem, může být předmětem a smyslem lidského snažení. Hledání absolutního dobra je vlastně hledáním ‚svobody,

³ROGERS, C. R. *Způsob bytí*. Praha: Portál, 1998, s. 97-98.

⁴Srov. výrok sira Jamese Jeanse

⁵Srov. ELIADE, M. *Mefisto a androgyn*. Praha: Oikoymenth, 1997, s. 93.

dokonalosti“ v tomto světě i v sobě. Jak píše Nikolaj Berďajev: „Nebe a nebeský život, jimiž se počíná dějinný vývoj, nejsou přece ničím jiným než jen nejhlubším niterným duchovním žitím, neboť nebe není jen kdesi nad námi, není nám vzdáleno jako jakási téměř nedostižná transcendentální sféra, ale je také nejhlubším duchovním základem našeho duchovního života“.⁶ Snažíme-li se poznat, co to je správné myšlení, potažmo správné jednání, snažíme se nalézt duchovní základ našeho bytí, „Nebe“. Výrazem tohoto hledání je věčná touha člověka po dokonalosti a tedy po absolutní hodnotě. Je vlastní všem lidem bez rozdílu názoru na život, náboženské zaměření a kulturní prostředí. Snaha o hledání poznání může být úspěšná jenom tehdy, je-li založena na hledání absolutní hodnoty, dokonalosti přes dokonalé poznání, respektive sebepoznání. Jinak etické principy nelze nejen obhájit, ale ani poznat a pochopit. A je-li etika tím co býti má musím to nejdříve poznat. Jak to však souvisí s otázkou smrti a problémem sebevraždy a co je dokonalost nebo svoboda? Než na tyto otázky odpovím, udělejme si jakýsi historický exkurs do minulosti a podívejme se, jak otázku smrti a sebevraždy chápali lidé různých kultur a náboženství v minulosti a jaká názorová stanoviska zastávají filosofie, psychologie a psychiatrie dnes.

Sebevražda v lidských dějinách

O sebevraždě v dějinách lidské civilizace je známo už relativně mnoho, avšak příčinu, proč lidé sebevražděné činy považují za jedno z možných východisek svého života, není těmito znalostmi možné objasnit. Je nepochybné, že postoj k sebevraždě v současnosti i minulosti velmi ovlivňoval názor na život, tedy filosofie života a ten zas ovlivňuje náboženské a kulturní hodnoty prostředí, v němž člověk vyrůstá. „Pro některé národy, které nemají Boha, je smrt jen rychlý, banální konec na nějž čekáme, aniž bychom na něj mysleli. V Ohňové zemi, u některých domorodých australských kmenů či u Zuňiů v Novém Mexiku je sebevražda věcí naprosto neznámou. V Indii, u Nágů nebo Rengů, také prakticky neexistuje. U jiných kultur je sebevražda častá. Svět předků je cílem. Smrt přivolává Bůh nebo bozi. Tak je tomu u Itelmenů, Kamčadalců na Sibiři a u amerických indiánů, zejména u Řemenů, Kríků nebo Černonožců. Často, jako Dogoni v Mali, odcházejí lidé do džungle bez potravy, aby tam zemřeli hladu nebo zůstávají v ledové koupeli dokud nenastane smrt, aby se shledali s předky nebo se reinkarovali. Smrt je pro ně spíše změnou stavu, cestou či metamorfózou, než destrukcí.“⁷ Jak nám nejedna zkušenost ukazuje, smrt nemusí být pro lidi z některých

⁶BERĎAJEV, N. *Smysl dějin*. Praha: Oikoymenh, 1995, s. 40.

⁷MONESTIER, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 307.

náboženských a kulturních prostředí ani tragédií, ani neštěstím. Může jim, pro nás až nepochopitelně, naopak přinášet pocit štěstí a uspokojení aniž by to muselo být výrazem typické nekrofilie. Tím spíše stávají-li se lidé, jako v některých náboženských tradicích, po smrti bohy. „Tak je tomu u polynéských Kanaků, v jejichž jazyce dokonce není ani slovo, kterým by se dalo přesně přeložit slovo ‚zemřít‘. V tom smyslu, jak ji chápeme my, je myšlenka smrti pouze radikální metamorfózou. Člověk ztrácí jednu funkci a získává jinou. Kanak osvobozený od pozemských nahodilostí světa živých, přechází do světa bohů. Když se stane bohem, může působit na živé. Díky této dvojznačnosti existuje mezi světem živých a mrtvých neustálá komunikace, díky níž je zde sebevražda častá - mnohdy ovšem není ničím jiným, než hledáním nové existence za lepších podmínek. Proto je u Kanaků sebevražda svým způsobem žádoucí a neznamená nic jiného, než výpravu za novými hranicemi či lepšími podmínkami, životem v jiné formě, kterému se nebojí kráčet vstříc.“⁸ Člověk tedy smrtí vlastně nic neztrácí, ale naopak „získává“. Z toho je jasně vidět, že na filosofii života a smrti je závislý i vztah k sebevraždě, její uznání či radikální odmítnutí. Různé názorové okruhy vyjadřující vztah ke smyslu života, smrti a také k sebevraždě se zdají být téměř nevyčerpatelné. „U řady etnik je sebevražda pokládána za pouhý přestup z jednoho života do druhého. Existuje také přesvědčení podle něhož, pokud se nemění mrtví lidé v bohy nebo ve věčné zatracence platí, že duše přechází neustále z jednoho těla do druhého. Člověk se rodí neustále znovu, pokaždé v jiné podobě. Když byl člověk ve svém životě dobrý, narodí se jako člověk; v opačném případě se převtělí do těla zvířete. Eskymáci si myslí, že po každé smrti je čeká vždy lepší osud. Ba co více, v případě násilné smrti, zejména sebevraždy, přechází podle nich duše do rajskeho prostoru, do jednoho ze tří světů, kde podle jejich představ duše pobývají a čekají na novou pozemskou schránku. Mají-li takovéto pojetí života pak lze pochopit, že sebevražda nepředstavuje pro Eskymáky úzkostnou zkoušku a že míra sebevražd je u Eskymáků v Grónsku, na Sibiři i na kanadském severu nejvyšší na světě. Starci páchají často sebevraždu, když mají pocit, že jsou své rodině na obtíž. Životní podmínky jsou v Arktidě takové, že tam není místo pro staré a slabé jedince. Dokonce i u kmenů obrácených na katolickou víru je míra dobrovolných smrtí stejná jako u kmenů, které nekonvertovaly.“⁹ Na takovýchto situacích je však zvláštní, že člověku z této kultury, který se rozhodl pro sebevražedný čin nečiní nikdo výčitky, nepřemlouvá ho, nelituje, ale ani nad ním netruchlí. „Možná, že u Eskymáků je nejpodivuhodnější potřeba zapojit do vlastní sebedestrukce ostatní, společenství; a také poté, co budoucí sebevrah vyhlásil svůj záměr, zůstává jeho okolí naprosto pasivní. Tyto případy nejsou výjimečné. Jsou součástí mystické a náboženské eskymácké filosofie, pojetí lidské existence,

⁸MONESTIER, M. *Dějiny sebevražd* Praha: Dybbuk, 2003, s. 308.

⁹MONESTIER, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 309-310.

jež je vlastní dalekému severu.“¹⁰ Z toho je zřejmé, že na morální přípustnost a oprávněnost sebevražděného jednání se různé kultury a náboženské tradice dívaly z různých úhlů pohledu a soudobý názor západní kultury není ani zdaleka samozřejmý. Platí to i v případě jednoho z pilířů tzv. křesťanské kultury, pro tradici řeckého myšlení, která nám je v současné době v mnohém mentálně bližší než tradice hebrejsko-křesťanská. Co však je velmi zajímavé a co mají různé kultury a náboženské tradice společné je skutečnost, že sebevraždu ve své převažující většině nepovažovaly za negaci a konečnou destrukci života, ale naopak za jedno z možných východisek života. V zásadě to neznamenovalo nic více a nic méně, než že sebevrah zaujal jiný přístup k nadcházejícím událostem svého života než bylo běžné a obvyklé. „Je zajímavé zjištění, že řecká mytologie, pohádkové příběhy bohů a hrdů, nikdy sebevraždu neodsuzovala. Naopak, při mnoha příležitostech ji oslavovala. Filosofická dogmata a mravní postoje se projevují v příbězích bohů, žijících nad obyčejnými smrtelníky, pro něž byla podle okolností útočištěm život a smrt.“¹¹ Jak se však k otázce sebevraždy staví pozdější filosofické školy? Řecký a římský stoicismus sebevraždu připouštěly, stejně jako epikureismus a zejména kynikové. O nich se říká, že ze svého učení dokonce učinili jakousi apologii sebevraždy. Jejich názory na sebevražděné jednání a na smrt vůbec byly z dnešního hlediska těžko pochopitelné. Domnívali se, že: „Za dobro může život považovat jen hlupák, moudrý jej sleduje lhostejně, rovněž smrt se mu může zdát žádoucí. Pozemská smrt pro ně nebyla ničím, neboť vlastní člověka byl celý vesmír. Pozemský svět tak opustili Diogenes ze Sinópy, Stilpón z Megaru, Menippos, Metroklés či Peregrinos, jenž se nechal na vrcholu pocty a slávy zažít upálením, aby naučil lidi pohrdat smrtí a utrpením. Poprvé nabízeli lidem smrt z jiných důvodů než z přinucení okolnostmi a pro záchranu cti.“¹² Názory stoiků na sebevražděné jednání probereme později. I Skandinávci věřili na nesmrtelnost duší a nikdy nekončící život v různých podobách a tvarech. Na štěstí a radost v budoucím životě věřili i Keltové ze severu Evropy a z Británie. Zesnulí vedli po smrti v keltském ráji idylický život. Mrtví tak měli osud lepší než živí. Keltové však měli velmi zajímavý přístup k životu a smrti. Nerozlišovali mezi nimi. Pohřby se slavily veselými zpěvy a narození vítali pláčem. Rovněž nedělali rozdíl mezi „vnitřní“ a „vnější“ skutečností. Mezi hmotou a duchem, subjektivním a objektivním. Záhrobím pro ně byl již život na této zemi a život po smrti byl jen jednou z mnoha forem života. Jasný a jednoznačný vztah k sebevraždě však neměla ani prvotní křesťanská společnost. Pozdější velmi vyhraněný vztah k sebevraždě jak ho známe dnes, neplatil od počátku křesťanství. „Podobně jako u některých barbarských kmenů, jejichž příslušníci obětovali svůj pozemský život, aby se mohli podílet na věčných oslavách bohů, také pro první křesťany bylo

¹⁰MONESTIER, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 311.

¹¹MONESTIER, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 316.

¹²MONESTIER, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 319-320.

mučednictví zárukou ráje, neboť jim poskytovalo jistotu vykoupení, protože smazalo všechny pozemské hříchy.¹³ Nebylo to však jenom tím, ale specifickým pochopením, respektive nepochopením křesťanské zvěsti tak, jak byla v té době šířena. „Svá muka pokládali křesťané za pouhý krok, který musí učinit na cestě k nebeské blaženosti. Prvotní církev učila, že život je nanejvýš sotva snesitelný, pokud to není přímo peklo slz, pokušení a zoufalství a že skutečné štěstí a věčná sláva se nacházejí mimo pozemský život.“¹⁴ Můžeme říci, že až překvapivě mnoho křesťanů smrt vytrvale a zarputile vyhledávalo. Příčin však bylo více. „Například Tertullianus kategoricky zakazoval pokoušet se uniknout pronásledování. Mučedníky stimuloval k dobrovolné smrti i fakt, že církevní Otcové ji oslavovali, vychvalovali posmrtnou slávu a jejich ostatky byly uctívány.“¹⁵ Je vidět, že ani rozvíjející se křesťanství a jeho vztah k sebevraždě nebyl tak černobílý jak je často interpretován církevními dějinami. Historik Gibbon ve svém „Úpadku a pádu říše římské“ napsal, že sklon k mučednictví byl charakteristickým rysem doby. „Lidé byli dychtiví, žádostiví a mnozí se dali pokřtít jen proto, aby se okamžitě poté dali popravit nebo spáchali sebevraždu. Hraničilo to se šílenstvím nebo s fanatismem.“¹⁶ Tato náboženská praxe dosáhla ve 4. a 5. století takového rozsahu, že svatý Augustin napsal: „Zabít se z úcty k mučednictví je jejich každodenní zábavou.“¹⁷ Byl zde však velký problém s theologickou napadnutelností sebevražedného jednání, neboť Starý ani Nový Zákon je výslovně neodsuzovaly. Sám Augustin uznával, že „dokud byla sebevražda s cílem vyhnout se hříchu dovolena, směřovalo k ní chování každého novokřtěnce.“¹⁸ Neaktivněji však vystupoval proti sebevražednému jednání právě svatý Augustin, kterému se s pomocí církevních hodnostářů podařilo přesvědčit tehdejší veřejné mínění o nepřípustnosti takového jednání. Avšak v církevním právu tyto názory našly ohlas, tj. byly kodifikovány až v průběhu 6. století n. l. Nejprve rozhodl koncil v Orléansu roku 533 upírat nábožensky motivovaným sebevrahům právo na církevní pohřeb. Roku 562 byl tento zákaz rozšířen na všechny sebevrahy a na koncilu v Troyes roku 578 byla tato ustanovení potvrzena a upřesněna v tom smyslu, že každý sebevrah je ke svému činu ponoukán ďáblem. O vztahu různých kultur a náboženských směrů k sebevraždám je se možno rozepisovat ad libitum, smyslem a účelem této práce ale je ukázat, že sebevražda jako etický a duchovní problém není snadno pochopitelná a nalézt příčiny sebevražedného jednání není snadno vyřešitelným úkolem. Jak jsem demonstroval na několika příkladech z různých kulturních a náboženských prostředí, nebylo tomu tak ani v minulosti a je stále více zřejmé, že každé známé kritérium, podle kterého

¹³MONESTIER, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 334.

¹⁴MONESTIER, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 335.

¹⁵MONESTIER, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 335.

¹⁶MONESTIER, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 335.

¹⁷MONESTIER, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 336.

¹⁸MONESTIER, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 336.

bychom mohli posuzovat přípustnost či nepřípustnost sebevražděného činu, je snadno zpochybnitelné. Poznání příčin sebevraždy je pro nás však velmi důležité, zvláště snažíme-li se pochopit nikoliv druhotnou, ale fundamentální příčinu sebevražděného jednání, která byla, je a z dosud neobjasněných důvodů asi i v budoucnu bude tvrdou realitou tohoto světa. Na rozdíl od Jamese Hillmana, který ve své vynikající práci nazvané „Duše a sebevražda“¹⁹, přikládá veliký důraz individuálnímu významu sebevraždy pro každého jedince, se domnívám, že zde působí možná nevědomá, ale přece jenom všem lidem společná příčinná skutečnost, která nám může objasnit proč v lidské společnosti může docházet k něčemu tak zdánlivě nelogickému jako je sebevražda. S individuálním významem sebevraždy pro každého jedince samozřejmě souhlasím, ale jen pokud se týká sekundární příčiny sebevražděného jednání. Dosavadní zkoumání příčin sebevražd skoro vždy skončilo sociologickým tříděním způsobů, druhů, „příčin“, respektive druhotných příčin sebevražděného konání a málo se posuzovala otázka, jaký smysl má v lidském životě smrt, má-li nějaký. Bez této důležité otázky si nebudeme schopni odpovědět ani na otázku, jaký smysl má život. A bez odpovědi na ni nemůže nikdo kvalitní život prožít. Smyslu smrti se v různých kulturních oblastech věnovaly náboženské iniciační tradice.

Iniciační tradice

S iniciačními obřady se setkáváme už v prehistorických dobách ve všech kulturách a na všech kontinentech. Popisovat zde příklady rozličných šamanských obřadů v různých kulturních oblastech by bylo zbytečné, neboť již byly popsány v mnoha vynikajících monografiích. Některé příklady uvádím i ve své práci. V této souvislosti bych rád upozornil na práce Mircea Eliadeho, Holgerta Kalweita, Lévy-Bruhla, Martina Monestiera, Arnolda van Gennepa a dalších.²⁰ Inicie jsou v různých náboženských tradicích v pravém slova smyslu tajnými obřady. Jsou dobře známy již u tzv. „primitivních kultur“. Pro nás budou však zajímavější iniciační koncepty vyspělejších náboženských tradic, u nichž lépe vynikne souvislost mezi iniciacemi, otázkou významu a smyslu

¹⁹srov. HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius, 1997, s. 48.

²⁰Srov. ELIADE, M. *Inicie, rituály, tajné společnosti*. Praha: Computer Press 2004.

KALWEIT, H. *Svět šamanů a vnitřní vesmír*. Praha: Eminent 2005.

LÉVY-BRUHL, L. *Myšlení člověka primitivního*. Praha: Argo 1999.

MONESTIER, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dubbuk 2003.

GENNEP van, A. *Přechodové rituály*. Praha: Nakl. Lidové noviny 1997.

smrti i tématem práce o sebevraždě. Dobře to lze demonstrovat na kultuře indické, která jak se v posledních desetiletích ukazuje, v minulosti měla a má i dnes nezanedbatelný vliv i na kultury geograficky od sebe velmi vzdálené, na řecké náboženské a kulturní tradici, která podstatným způsobem ovlivnila myšlení západního světa i na tradici židokřesťanské o které lze říci totéž. Začneme nejzákladnější iniciací známou z indické náboženské a kulturní tradice, povinnou pro tři nejvyšší kasty brahmánů, tj. obřadem upanajama – uvedením chlapce k učiteli. Tento obřad je znám i z jiných velmi starých náboženských tradic a kultur. Předpokládá absolutní sexuální zdrženlivost a novic je poután slibem čistoty. K tématu práce o lidských suicidálních sklonech se tyto iniciační zkoušky vztahují svým mythologickým výkladem. Učitel svého žáka „přemění v embryo“, tři dny ho nosí v těle a pak mu umožní se znovu „zrodit“. Jedná se samozřejmě o duchovní znovuzrození, jehož analogie známe i z jiných náboženských tradic včetně křesťanské. Aby se však člověk mohl znovu zrodit musí nejprve zemřít a právě výkladem pojmu „smrt“ jsou iniciace zajímavé. Není totiž vyloučené, že mnozí sebevrazi považují suicidální čin za prostou „iniciační zkoušku“ svého života. Přesněji řečeno - prožívají ji tak. „Myslím, že je to tak, jak říkají šamani: Jedině pocit hrozící smrti tě může uvolnit z momentálních připoutání a strachů, ze tvého zájmu o program, který sis stanovil. A proto čaroděj vítá smrt jako konec životního stylu, kterému dávno došla pára. Šaman ve smrti nenachází tragédii a selhání, ale proměnu a extázi.“²¹ Druhé „narození“ je tím skutečným zrozením k „nesmrtelnosti“. Je tomu tak ve všech kulturách včetně kultury indické a převzal ho i buddhismus, takže tento názor můžeme považovat za celoidický. Analogickým iniciačním rituálem v indické náboženské tradice je rituál díkša – vstup do dospělosti. Je znám v mnoha provedeních z různých náboženských a kulturních tradic a v moderní době nepřesně interpretován jako přijímání dítěte do společenství dospělých. I zde však je zdůrazněn význam duchovního zrození a iniciačně potvrzeno, že skutečné zrození člověka k životu je jediné duchovního rázu. Fakt, že smrt a umírání byly v některých kulturách skutečně považovány za iniciační zkoušku, můj názor jenom potvrzuje. Ve všech starých kulturách byla nejdůležitější iniciační zkušeností zkušenost mystické smrti a vzkříšení. Respektive probuzení lidského vnímání v paralelní neboli transcendentální rovině vědomí. Domnívám se, že i dnes je potřeba takové zkušenosti pro život člověka psychologicky velmi naléhavá, přestože ji v naší době již nepovažujeme za součást reality a přestože ji nebudeme nazývat iniciační zkušeností. Definice smrti je na rozdíl od minulosti v naší době značně jednodušší, avšak vnitřní zkušenost si, narozdíl od oficiálně respektovaných názorů, nedá poroučet. Zejména v případě člověka procházejícího psychospirituální krizí. Takový člověk se snaží porozumět záhadám života a trojrozměrný svět se pro jeho životní prožitek stává vězením. Nejzajímavější z hlediska tématu

²¹MINDELL, A. *Šamanovo tělo*. Olomouc: Dobra & Fontána, 1999, s. 164.

iniciace jsou iniciační zkoušky, které učí přechodu od vědomí o tomto světě k vědomému vnímání světa „transcendentálního“. „Rituály, které tyto obřady tvoří však byly dobře zkoumány jen jako sympatetické rituály množení nebo plodnosti a nátlaku na kosmický nebo zemský mechanismus. Jejich sekvence však nebyly vůbec zkoumány, ačkoli studium některých moderních obřadů, které jsou známé do nejmenších podrobností (Austrálie, Pueblané), jakož i starobylých ritologických knih Egypt, Indie) dokazuje, že pořadí v jakém po sobě rituály následují a v jakém mají být prováděny je v obecných rysech vždy a v meších detailech někdy už samo o sobě magicko-náboženským prvkem zásadního dosahu.“²² Smyslem iniciačních praktik rozličných národů i náboženství je zásadní proměna člověka prostřednictvím poznání mystické „smrti“. Význam této praxe je zcela analogický různým šamanským tradicím, indické, řecké, židovské, křesťanské a islámské duchovní tradici, tj. osvobození člověka od psychologické závislosti na životě i smrti a zdůraznění různých paralelních rovin bytí v rámci koloběhu života, což je také skutečným cílem jakékoli iniciační zkoušky od počátku lidstva.

Řecké iniciační rituály

Důležitou inspirační hodnotu pro dnešní kulturu by mohla mít řecká duchovní tradice mystérií pokud bude správně pochopena. Tradiční řecká mystéria můžeme rovněž zařadit mezi iniciační zkoušky, přestože v hlubším smyslu slova. I když nejsme podrobně informováni o všech detailech mysterijních procesů, můžeme oprávněně předpokládat, že tradiční řecká mystéria byla, stejně jako v jiných duchovních kulturách, iniciací prostřednictvím zážitku „smrti“. Pojmy „iniciace“ (telesthai = být zasvěcen) a „mrtvý“ (telentan) se ve vzájemném vztahu tradičně používaly. „Zemřít znamená být zasvěcen“,²³ říká již Platón. O řeckých mystériích, jako prostředku iniciační zkušenosti, se však neví zdaleka všechno. „Ví se alespoň, že iniciace zahrnovala – a) cestu síní rozdělenou na temné oddíly, z nichž každý představoval část podsvětí; výstup po schodišti; příchod do silně osvětlených prostorů, vstup do megaronu a předvádění posvátných předmětů (sacra); b) předvádění únosu Koré s prvky, které nezasvěcenci neznají a které nejsou obsaženy v legendě známé veřejnosti ... novicové jako zemřelý pro profánní svět procházejí Hádem a pak obživnou, ale v posvátném světě.“²⁴ Moderní člověk a současná západní kultura, která z mnoha důvodů zapomněla na zmíněné duchovní techniky a kdysi tak rozšířenou iniciační praxi, umožňující prožitek psychospirituální zkušenosti smrti, je proti minulosti značně znevýhodněna. I když to vypadá absurdně a nesmyslně, lidé vyhledávající mezní

²² GENNEP, A van. *Přechodové rituály*. Praha: Nakl. Lidové noviny, 1997, s. 87- 88.

²³ ELIADE, M. *Iniciace, rituály, tajné společnosti*. Praha: Computer Press, 2004, s. 181.

²⁴ GENNEP, A van. *Přechodové rituály*. Praha: Nakl. Lidové noviny, 1997, s. 89-90.

zkušenosti života neznají v současné době nic jiného než sebevražedný pokus. Svědčí o tom i četné adrenalinové „sporty“, těšící se neobyčejné oblibě a neobvykle vysoký počet náboženských sebevražd. Obé má však psychologické kořeny v naší kulturní tradici a v myšlení z ní vycházejícího. Například v mystériích Isis Apuleios podstupuje „dobrovolnou smrt“, aby dosáhl svého duchovního zrození. Stejně tomu bylo při zasvěcování do orfismu v mystériích Dionýsových, Mithrových, Attidových, Adónisových, Osiridových, mystériích Velké fryžské matky a jiných. Vždy je však nezbytnou podmínkou pochopení perspektivy života. Prožitek smrti, jehož prostřednictvím smrt překračujeme, nám umožní získat vědomí o své „nesmrtelnosti“. Dospíváme tak k poznání své pravé identity. Význam řeckých mystérií spočívá v dokazování nezbytnosti duchovní zkušenosti smrti jako mezního existenciálního stavu pro život člověka. Důležitou úlohu hraje tato zkušenost při rozhodování o suicidálním činu a jeho smyslu a významu.

Křesťanství

Ale ani v křesťanství tomu není jinak. „Křesťanství si toho tolik vypůjčilo od egyptských, syrských, maloasijských a řeckých mystérií, že bychom mu těžko porozuměli, kdybychom je nebrali v úvahu.“²⁵ Ježíš umírá dobrovolnou smrtí na kříži a jak pozdější teologie vysvětluje, obětuje svůj život pro spásu lidstva za jeho hříchy. Doslovný, logický ani analogický výklad tato definice nemá. Přijatelným výkladem může být pouze výklad symbolický, který se prostřednictvím Ježíšova příběhu snaží vyjádřit význam smrti jako mezního okamžiku v lidském životě a stejně je tomu v příběhu o Ježíšově zmrtvýchvstání jako cestě hodné následování. Stejně je tomu v kultu Attise a Adónise, které osahují – „1. dramatické znázornění smrti s pohřebními tabu a nářkem; 2. mezní období, kdy se běžný život zastavuje; 3. vzkříšení nebo spíše znovuzrození. Vzhledem k tomu, že Attis umírá a pak se znovu zrodí, lze pochopit, že iniciační rituály jeho budoucího uctíváče rovněž nechávají zemřít a znovu se narodit.“²⁶ I křesťanská tradice hlásá, že smyslem života je život věčný, kterého člověk může dosáhnout až po prožité zkušenosti smrti. Tedy zrození obrozeného člověka. Dalším z iniciačních symbolů křesťanství realizovaným ještě během lidského života na této zemi je křest, interpretovaný rovněž jako „smrt“ starého a „zrození“ nového člověka. Křest však znali nejen křesťané, ale před nimi i jiná židovská náboženská hnutí, například Esejci. Paralely můžeme nalézt i v mysterijních rituálech a jinde. Víme například o velmi rozšířeném křestním hnutí na území Sýrie mezi lety 150 až 300 po Kr. Jiným iniciačním prvkem křesťanství je přijímání „krve“ a „těla“ Páně“

²⁵GENNEP, A van. *Přechodové rituály*. Praha: Nakl. Lidové noviny, 1997, s. 87.

²⁶GENNEP, A van. *Přechodové rituály*. Praha: Nakl. Lidové noviny, 1997, s. 91.

jako symbolu vyvolenosti pro spásu „duše“ po fyzické smrti. I zde je nepřímě, ale jednoznačně vyjádřen názor, že bez překročení hranice fyzického života a jeho omezenosti není spása možná a to ani pro „Spasitele“, o čemž svědčí jeho životní příběh. V různých kulturách a náboženských tradicích podstupovali adepti iniciací zkušenost náročného utrpení i „smrti“ s cílem dosáhnout nového „vzkříšení“ a obnovy života. Stejně je tomu ale i u podstatně starších náboženských tradic šamanů. Šamanské tradice, nauky, mýty, učení a pověsti hovoří o zkušenosti smrti jako o iniciačním prožitku. Je tomu tak u Dolňanů, Evenků, Tavgů, Samojedů, Burjatů aj. V této souvislosti si musíme opět položit otázku, zda přijatelnou „iniciací“ tohoto typu nemůže být pro mnoho lidí v moderní době i sebevražda, zejména pro lidi citlivé a přemýšlivé, kteří se snaží pochopit smysl svého života nebo pro lidi procházející životními traumaty a psychospirituálními krizemi, kterým již nestačí racionální odpovědi na jejich otázky. Sebevraždy nutně nemusí být jen „zoufalými“ činy, jejichž prostřednictvím se lidé snaží rychle a bezhlavě vyrovnat se svými životními problémy, ale paradoxně „racionální“ snahou o hledání „pozitivního“ životního východiska. Chtěli-li bychom se věnovat otázkám iniciací a jejich významu pro pochopení smyslu smrti museli bychom takové práci věnovat daleko více místa. Já jsem však chtěl jen upozornit na význam a pochopení smyslu smrti a sebevražedným činem při rozhodování o vlastní „perspektivě“.

Transkulturální rozdíly v chápání a posuzování smyslu smrti

a) Sumersko-akadská kultura

První známou civilizací v Mezopotámii je civilizace starých Sumerů. Přes mnohé vědomosti o této kultuře získané za posledních sto let, je známo o sumerské kultuře a náboženství stále velmi málo. Zvláště pokud se týká vztahu Sumerů ke smrti a jejímu chápání z hlediska filosofie života. Do jisté míry je však možno na tento vztah usuzovat a odvodit jej z kultur na Sumery navazujících, tj. kultury Babylonu a Asýrie i z literárních děl, která v tomto období vznikají, především z Eposu o Gilgamešovi. V tomto díle byla spatřována dramatická ilustrace lidského údělu, který je definován nevyhnutelností smrti, ale i potenciální nesmrtností lidského života. Ani pozdější nábožensky orientovaná literatura nenechává člověka bez šance na sebezpřekročení směrem k nesmrtnosti. Smysl života je tedy spatřován v lidské „nesmrtnosti“. „Akkadské náboženské myšlení tak sice klade důraz na člověka, ale současně staví před oči hranice lidských možností. Vzdálenost mezi lidmi

a bohy se zdá takřka nepřekročitelná. A přece člověk není opuštěn ve své vlastní samotě. Má podíl na duchovním prvku, který můžeme označit za božský: je to jeho ‚duch‘ ilu (doslova ‚bůh‘).²⁷ Jakýsi božský duch. Pro nás bude jistě překvapivé, uvědomíme-li si, že životní hodnoty starých Babyloňanů a jejich vztah k životu se nápadně podobají našim, na křesťanské tradici založeným hodnotám a je dobré si říci, že ona podobnost není jen čistě náhodná. Babylonské náboženství zdůrazňovalo hodnoty jako dobrotu, pravdu, lásku, zákon a pořádek (řád), spravedlnost a svobodu, vědění a studium, odvahu a loajálnost. Tedy hodnoty vlastní jak židovské a křesťanské kultuře, tak kultuře řecké, na něž navazuje tradice našeho myšlení. Co se smrti a posmrtného života týká, rovněž se v Babylonu modlili ke svému Bohu (Mardukovi) a prosili ho o spásu. Spása znamenala stejně jako v dobách pozdějších život věčný. Plyne z toho, že již tak staré kultury jako sumerská a babylonská nechápaly smrt těla jako konečné stádium života a hledaly pochopení života a významu smrti v přesahu vlastní existence k principu bytí jako takovému. Analogický způsob chápání významu života a smrti měly i další staré náboženské a kulturní tradice. Fenomén smrti nebyl pro mnohé z nich ničím co by odrazovalo, pro nás až nepochopitelně, ale naopak bezprostřední nadějí života. Života věčného, „skutečného“. „Ale babylonská věda zůstala ‚vědou tradiční‘ v tom smyslu, že vědecké poznání si uchovávalo ‚celistvou‘ strukturu, tj. že zahrnovalo určité kosmologické, etické a ‚existenciální‘ předpoklady.“²⁸ Je zde určitý rozdíl oproti současnému chápání ‚světa‘, které daleko více než v minulosti od sebe odděluje svět člověka a přírody, ‚vnitřní‘ a ‚vnější‘, ‚nebeské‘ a ‚pozemské‘ než tak činily starověké kultury. Nehledě na to, že existenciální souvztažnost mezi životem a smrtí nejen že nejsme schopni pochopit a uznat, ale ani s ní teoreticky pracovat. „Je příznačné, že babylonské objevy, které se měly stát nejpopulárnější, spočívají více či méně přímo na souvztažnosti mezi nebem a zemí či mezi makrokosmem a mikrokosmem.“²⁹ Život i smrt byly součástí existenciálního celku a hodnota i smysl jednoho byly v úzkém vztahu k hodnotě a smyslu druhého. Stejně velkorysé myšlenky o životě a smrti můžeme nalézt v tradici starých Egyptanů.

²⁷ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení I*. Praha: Oikoymenh, 1995, s. 88.

²⁸ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení I*. Praha: Oikoymenh, 1995, s. 89.

²⁹ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení I*. Praha: Oikoymenh, 1995, s. 89.

b) Starověký Egypt

Egyptané se smrtí a „oním světem“ zabývali více než ostatní národy na Blízkém Východě a stejně jako příslušníci některých jiných starověkých kultur věřili, že smrt těla znamená začátek nového života. Pro faraóna znamenala smrt začátek jeho nebeské cesty a jeho „zvěčnění“. Staroegyptské chápání smrti jako skutečnosti, kterou nic ani život nekončí, ale kterou se proměňuje, nás upozorňuje na zvláštní chápání života a smrti ve starém Egyptě. Po smrti se duše připojovaly k hvězdám a sdílely jejich věčnost. Nebe se chápalo jako Bohyně Matka, smrt se rovnala novému zrození ve světě hvězd. Mrtvý musel být zrozen podruhé jako nebeské stvoření a byl kojen Bohyní Matkou, která byla znázorněna symbolem v podobě krávy. Symbol krávy stejně jako jiné symboly zde použité, nejsou ničím originálním. Jsou rozšířeny v rozličných kulturách po celém světě. Totéž lze říci o symbolech posmrtného života „podsvětí“ a „nebe“. Tyto symboly se liší pouze vnější formou, nikoliv obsahem. Obsahově jsou totožné a popisují skutečnost bytí mimo pozemský svět. I když se jedná o popis faraónovy posmrtné cesty, faraón je zde jen symbolem člověka krácejícího královskou cestou k novému životu. Vráťím se však ještě k názoru, že mrtvý člověk musí být zrozen podruhé. Toto „dvojitě zrození“ je rovněž velmi zajímavým symbolem obnovy života po smrti. Tento starý symbolismus přejal i pozdní judaismus a zejména křesťanství v podobě křtu (starý člověk umírá a nový se rodí). Zavražděný bůh Usir se rovněž stává v egyptské kultuře symbolem smrti a znovuzrození. Zvláštní text, který nám ukazuje vztah Egyptanů ke smrti říká: „Usire, odešel jsi, ale opět ses vrátil; usnul jsi, ale byl jsi probuzen: zemřel jsi, ale opět žiješ.“³⁰ Usir nicméně ožije jako duchovní osoba (= duše) a životní energie. Bůh Usir zde symbolizuje zdroj plodnosti, obnovy, života a růstu. „Jde o odvážné zhodnocení smrti, která je napříště přijímána jako jakási povznášející přeměna pozemské existence. Smrt dokonává přechod z oblasti bezvýznamného do oblasti významného. Pro nás je významné, že se Usir postupně stává vzorem nejen pro panovníky, ale pro každého jednotlivce. Kromě faraóna se totiž k rituální účasti na Usirově dramatu a apoteóze hlásí i mnozí jiní.“³¹ Jedná se o úplně nový pohled na perspektivu vlastního života a smysl smrti. „Usirovská tradice tak zavedla nový způsob bytí: z bezmocného stínu se stal ‚někým‘ kdo ‚ví‘, náležitě zasvěcenou duchovní bytostí. Je pravděpodobné, že helenistická mystéria Isidy a Osirida rozvíjela podobné myšlenky.“³² Na helenistická mystéria navazovala gnóze a z gnóze vycházely mnohé myšlenkové směry, které později ovlivnily náboženské myšlení a úvahy o životě a smrti a

³⁰ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení I.* Praha: Oikoymenh, 1995, s. 101-102.

³¹ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení I.* Praha: Oikoymenh, 1995, s. 102-103.

³²ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení I.* Praha: Oikoymenh, 1995, s. 103.

mají svůj význam ještě dnes. Například o ideových základech křesťanské zvěsti mnoho religionistů soudí, že může mít svůj původ ve starověké gnózi. Dnes už je však jisté, že egyptské myšlení o životě a smrti je daleko starší než se ještě nedávno předpokládalo. Na základě zjištění egyptoložky a astronomky Jane B. Sallersové můžeme konstatovat, že již kolem roku 7500 př. n. l. byl obsah těchto textů velmi starý. Jak starý je však jejich původ se v této chvíli dá těžko říci. Pro nás je ale důležitá poctivá snaha Egyptanů o hlubší pochopení nejen smyslu života, ale i smyslu smrti.

c) Zoroastrismus

Zoroastrismus, starověké náboženství Persie (dnešního Iránu), které hlásal Zarathuštra, hovoří o životě po smrti těla, jako o něčem zcela samozřejmém. Nikdo přesně neví, kdy se tento muž narodil a kdy působil. Dnes se doba jeho působení odhaduje přibližně kolem roku 1700 – 660 př. n. l. Zarathuštra věřil, že se mu zjevil Bůh a že jím byl vybrán, aby kázal lidem novou víru. Důsledně zavrhoval kněžské kultury a velmi důsledně proti nim bojoval. Božstva těchto kultů nazýval demony. Uznával jediného „nebeského“ boha Ahuramazdu (Ahura mazda), Moudrého Pána. Podle Zarathuštrovy zvěsti proti sobě odedávna stojí dva druhy bytí: „dobro“ a „zlo“. Tohoto existenciálního boje mezi „dobrem“ a „zlem“ se účastní veškeré stvořené bytí pozemské i nebeské. Všem, kdo bojují po boku Ahuramazdy (Moudrého Pána) sliboval Zarathuštra podíl na slávě konečného vítězství nad zlem. A nyní jsme u základní otázky, kterou si v této kapitole kladu: „Co si Zarathuštra myslel a co hlásal o osudu člověka po tělesné smrti?“ O osudu člověka se podle Zarathuštrovy náboženské zvěsti rozhodne při individuálním soudu po smrti konkrétního člověka a rovněž při všeobecném vzkříšení. Jak je vidět, zoroastrismus patří mezi nejstarší náboženské systémy, které obsahují individuální i kolektivní eschatologii. Toto eschatologické pojetí se později objevuje ještě v judaismu a křesťanství, které však velmi pravděpodobně byly zoroastrismem ovlivněny. Mezi nejstarší náboženské spisy starověku patří také posvátný spis zoroastrismu Vesta (Písmo neboli Moudrost, Vědění). Traduje se, že Zarathuštrovi byla celá Vesta zjevena, ve skutečnosti mu s klidným svědomím můžeme připisovat jen sedmnáct hymnů známých jako gáthy. Jsou to jakési Zarathuštrovy hymny. „Gáthy popisují ráj jako ‚nejlepší bytí‘, sídlo ‚nejlepší myšlenky‘, kde zář slunce (světla) nikdy nepohasne. Spravedliví zde okusí života věčného, štěstí i požehnání stvořitele Ahura Mazdy (Moudrého Pána). Avšak zlé duše nepřekročí střed mostu. Jejich

svědomí je počne trýznit a nakonec je přinutí vnořit se do řeky záhuby.³³ I zde je tedy už naznačeno jakési „nebe“, místo věčné blaženosti a peklo, kde se duše zlých věčně trápí. Co se tedy odehrává podle názoru zoroastrismu po tělesné smrti člověka? Příznačnými rysy zoroastrismu jsou: „1. duše potkává svou daéná (mladá a krásná či stará a ošklivá žena), tj. své vlastní Já, jež ji předchází, avšak které je zároveň výsledkem civilního i náboženského života zde na zemi. 2. daéná se představuje v archetypizované podobě ženy, třebaže si uchovává konkrétní rysy; jistě se jedná o indoíránskou představu, neboť se vyskytuje v Kaušitakyupanišadě I, 3-6: duši toho, kdo se dá na ‚cestu bohů‘ (dévajána) přijímají mezi jinými božstvy Mánasí (‚Důmyslná‘) a Čakšuší (‚Jasnozřivá‘); duše pak překoná jezero a řeku, doputuje do města a předstoupí před Brahma, jenž se jí táže: ‚Kdo jsi?‘. Co se však děje dál? Pak duše čtyřmi kročejí překoná tři nebeské sféry. Jsou to sféry hvězd, měsíce a slunce, v textu označené jako ‚Dobře myšlený‘, ‚Dobře řečený‘ a ‚Dobře udělaný‘, dosáhne ‚Světél bez počátku‘, tj. ráje³⁴. Charakteristické je, že u všech doposud probraných názorů na smrt je smrt brána jako něco nepodstatného i když pro další život důležitého. Přesněji vyjádřeno, je chápána jako něco přechodného, co existenci člověka neotvírá, ale ani neuzavírá. Jako součást existenciálního řádu, který nám i veškerenstvu jednoznačně prospívá. Ani ve staré Persii tedy nechápali smrt jako něco definitivního, ale jako akt, který sice konkrétní život uzavírá, ale jiný „život“ otevírá. Smrt byla nadějí „pravého života“.

d) Judaismus

Vztah judaismu ke smrti je dosti komplikovaný a v otázce individuální smrti až nejasný. Byl zčásti ovlivněn názory okolních kultur na tuto problematiku a jejich náboženskými přístupy. Smrtelnost člověka má „neoddiskutovatelnou“ příčinu v Adamově prvotním hříchu a v jeho touze vyrovnat se Bohu. Již toto pojetí i způsob vyjadřování o posmrtném životě nás upozorňuje na víru v určitou formu posmrtné existence. Židé však věřili v absolutní moc Boží, která není ohraničena ani smrtí. „A přece je Jahve silnější než smrt: chce-li, může člověka vytrhnout z jeho hrobu. Některé žalmy činí narážky na tento div: ‚Vyvedl jsi mě z podsvětí, Hospodine, zachovals mě při životě, abych

³³SÚMIÁNOVÁ, F. M. *Život po smrti v učeních světových náboženství*. Brno: Jota, 1996, s. 32.

³⁴ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení I*. Praha: OIKÚMENÉ, 1995, s. 308.

nesestoupil v jámu' (Ž 30, 4); ‚Nezemřu, budu žít (-) Hospodin mě přísně trestal, ale nevydal mě smrti‘. (Ž 118, 17-18) Toto jsou jediné poukazy na vzkříšení mrtvých před babylonským zajetím (587-538 př.n.l.), kdy se část populace ocitne pod vlivem íránské eschatologie. Je vidět, že už i v této rané době izraelských dějin hraje víra v posmrtný život svou důležitou roly. Myšlenka zmrtvýchvstání nicméně už byla připravena teologií (všemohoucnost Jahveho) a některými kenaanskými představami a rity.³⁵ Nesmíme však ještě zapomenout na židovské apokalyptické myšlení a jeho teorie o smrti a zmrtvýchvstání všech na konci věků. Již kniha Izajáš se zmiňuje o zmrtvýchvstání („Tvoji mrtví obživnou, má mrtvá těla vstanou!“). Na konci věků bude soud za přítomnosti Nejvyššího („Věkovitého“) a budou otevřeny knihy (života a smrti). „Po soudu bude navždy vymýceno zlo, zkaženost bude překonána a všude se prosadí pravda. Představa eschatologického soudu ohněm je s velkou pravděpodobností íránského původu.“³⁶ Pokud jde však o eschaton, nemá apokalyptická literatura jednotné pojetí. Oficiální židovské náboženství nemá tedy ke smrti a „posmrtnému životu“, zvláště pokud se týká smrti člověka jako jednotlivce, jednoznačný a vyhraněný vztah. Musím však upozornit, že židovské náboženství nebylo a není žádným věroučným monolitem. Již odnepaměti se snaží hledat odpovědi na všechny religiózní otázky tohoto světa včetně smyslu života, smrti a „zmrtvýchvstání“. Často se zapomíná, že židovské myšlení se vždy v minulosti snažilo ve svých ortodoxních i neortodoxních názorových směrech absorbovat a sjednotit různé myšlenkové proudy z blízkých i vzdálených duchovních kultur a dobrat se tak pravdivého řešení důležitých otázek. Pro nás je však důležitá víra Židů, že bude-li stvořitel (Hospodin) chtít, i když zemřu budu žít a víra v možnost života věčného z vůle Boží. To jest víra v jakousi existenci přesahující život zde na zemi.

e) Křesťanství

V křesťanství zůstává zachováno staré židovské chápání smrti, víra v možnost života věčného z vůle Boží, ale daleko víc je zdůrazňován význam konkrétního života pro spásu a život věčný. Na rozdíl od některých religiózních tradic Dálného východu (např. indických), zdůrazňuje křesťanství „neopakovatelnost“ života a rozhodující význam okamžiku smrti pro „budoucnost“ člověka. „Židovsko-křesťansko-islámská tradice zná jen jeden jediný lidský život, v němž se ohledně věčnosti

³⁵ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení I*. Praha: OIKÚMENÉ, 1995, s. 315.

³⁶ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení II*. Praha: OIKÚMENÉ, 1995, s. 239-240.

rozhoduje vše. Hinduistická tradice naproti tomu zná více životů, ve kterých se člověk může stále znovu očišťovat a zdokonalovat.³⁷ I když i v prvotních dobách křesťanského vývoje byly náznaky podobného chápání mezního okamžiku života - smrti, v pozdějším uvažování křesťanských theologů se většinou neuplatnily. Smrt má i nadále pro křesťana význam mezního okamžiku jeho existenciální transformace. Okamžiku, který se již neopakuje. Po smrti ho čeká spása, významná duchovní proměna, anebo definitivní ztráta všeho - ztracení. Zjednodušenému chápání významu smrti se v křesťanské tradici přizpůsobila větší část theologie, čímž došlo k nepochopení skutečného významu smrti v lidském životě. Křesťanská tradice tak ničím významným neobohatila výklad pojmu „smrt“ a možný význam smrti pro život člověka. Kulturní a náboženské tradice minulosti i současnosti vykládají smysl smrti často odlišně, než do hloubky málo pochopená křesťanská tradice. Tento názor zastávají i někteří významní křesťanští theologové. „Křesťanští theologové obvykle tuto otázku neberou příliš vážně. Opakování života, reinkarnace (znovu-ztělesnění, znovu-zrození) či stěhování duší (metempsychóza, transmigrace): obecně to pokládají za směšnou kuriozitu, za typickou pověru. Přitom ovšem přehlížejí dvě věci: 1. Nejen hinduisté, ale vůbec velká část lidstva věří po celá tisíciletí v reinkarnaci čili znovuzrození. Věř v ni nejen četné přírodní národy, u nichž tato víra v mnohém souvisí s animismem a totemismem. Vedle 600 milionů hinduistů v ni věří rovněž asi 300 milionů buddhistů v Číně, Japonsku a celé jihovýchodní Asii. Indický vliv na rané řecké myslitele není sice prokázán, ale je nanejvýš pravděpodobný. V každém případě je jisté, že toto učení, jasně formulované z velkým předstihem v Indii, zastával jako první na Západě Ferekydés ze Syru už v 6. století, poté orfici, Pythagoras a Empedokles, nakonec i Platón, Plótinus a novoplatonici (stejně i římské básníci jako Vergilius ve své Aeneadě), což mělo vliv na křesťanskou gnosi, ale i na středověké sekty, kupříkladu na katary.“³⁸ Z novověkých básníků a filosofů v reinkarnaci věřili Kant, Lessing, Lichtenberg, Lavater, Herder, Goethe, Schopenhauer a někteří další. Otázky související s karmickou teorií i s křesťanskou teorií milosti a spásy po víceméně bezchybně prožitém neopakovatelném životě jsou otázkami filosoficky velmi složitými. Často se staví proti sobě, jako by se bezpodmínečně vylučovaly. Přesto se nevylučují a dokonce si ani neprotiřečí. Na obou stranách se však vylučují jejich primitivní pojetí. Křesťané se často domnívají, že v učení o znovuzrození není třeba se obávat žádného soudícího Boha. Hinduisté ale soud svým způsobem také respektují. „A lidské dějiny jsou soudem nad člověkem, mohl by říci hinduista, který věří v karmanový zákon.“³⁹ I

³⁷KÜNG, H., von STIETENCRON, H. *Křesťanství a hinduismus*. Praha: Vyšehrad, 1997, s. 139.

³⁸KÜNG, H., von STIETENCRON, H. *Křesťanství a hinduismus*. Praha: Vyšehrad, 1997, s. 139-140.

³⁹KÜNG, H., von STIETENCRON, H. *Křesťanství a hinduismus*. Praha: Vyšehrad, 1997, s. 144.

křesťané mohou klást svým partnerům v diskusi mnoho otázek: Je-li život opravdovým utrpením, proč ho vůbec žít? „Není tento soudce s nímž se tu počítá, soudcem pramálo milostivým, jestliže člověka zcela automaticky odsuzuje k nešťastnému životu?“⁴⁰ Co je však šťastného na definitivním soudu nad životem člověka, po němž své chyby už nemůže napravit, byť by sebevíce chtěl? Je nezvratné, že takto kladenými otázkami problém života, smrti a jejich „perspektivy“ řešit nelze. Nelze vystačit s pouhou důvěrou v pravdivost či nepravdivost jakýchkoli teorií. To je základním problémem vztahu křesťanství k smrti a její „perspektivě“ - posmrtnému životu - v lidských dějinách. O neujasněnosti pojmů „spása“ a „milost“ netřeba ani psát. Současní křesťané často argumentují racionální nedokazatelností karmanového řádu, ale cožpak „ráj“ (nebe) je skutečností racionálně obhajitelnou? V jedné věci se však křesťané a hinduisté shodnou: „Vpravdě morální světový řád nutně předpokládá představu života po tomto životě.“⁴¹ Předpokládá vědomé bytí bez uzavírající klauzule. Život hledá sám sebe v existenciální perspektivě. „Reinkarnace tedy slouží přiměřené odplatě za všechny skutky, dobré i zlé, a stejně tak mravnímu třibení člověka! Anebo, jak bychom to mohli lépe vyjádřit v duchu indických představ: Jen když už se nehromadí žádná karma a když se zničí ta, která tu je, lze vystoupit z cyklu vzníkání a zanikání, ze sansáry. Učení o karmě a znovuzrození dovoluje proto člověku zvrátit narušení světového řádu, které způsobil vlastními činy nebo nečinností, a nakonec vystoupit ven z věčného koloběhu znovuzrozování. „A jen mimochodem se zeptejme: Není křesťanské učení o očistci vedeno podobným pomyšlením na nějaký další život, po němž následuje třetí („věčný život“), i když oba tyto „životy“ náležejí do nadzemských sfér?“⁴² Jde vlastně o dvě různé formy vyjádření pojmu milosti. Milosti jako vystoupení z koloběhu utrpení. Na rozdíl např. od hinduismu a některých jiných náboženských tradic, pro křesťanství nemá smrt skutečnou hodnotu ani jasně definovaný smysl. Proto se stává předem „hodnotou“ s negativním nábojem. Co křesťan nezvládl během „správně“ prožitého života, po smrti již nezvládne. Skutečnou hodnotu pro křesťany má jen tělesný život, protože i když důvěřují v posmrtný život, nemají o něm žádnou racionálně odvoditelnou představu o níž by své chápání života po smrti mohli opřít. Je proto paradoxní, když právě křesťané se snaží zviklat argumenty, které chápou život jako proces poukazem na nevědeckost takového učení. „Stejná skepse se rovněž týká tvrzení, že jako duše existuje po těle, tak existuje i před tělem. Podobně jako domněnka o preexistenci, ani domněnka o postexistenci separátní, na tělesném substrátu nezávislé duševní substance neodpovídá našim zkušenostem ani

⁴⁰KÜNG, H., von STIETENCROON, H. *Křesťanství a hinduismus*. Praha: Vyšehrad, 1997, s. 144.

⁴¹KÜNG, H., von STIETENCROON, H. *Křesťanství a hinduismus*. Praha: Vyšehrad, 1997, s. 144.

⁴²KÜNG, H., von STIETENCROON, H. *Křesťanství a hinduismus*. Praha: Vyšehrad, 1997, s. 144-145.

výsledkům moderní medicíny, fyziologie a psychologie, které dnes všeobecně vycházejí z psychosomatické jednoty člověka. Také ve Starém a Novém zákoně – jinak než třeba v platónském dualismu – se setkáváme s celostním pochopením člověka. Rozhodující však je, že navzdory četným zprávám o znovuztěsnění či transmigraci neexistují žádná vědecky nesporná, všeobecně uznávaná fakta.⁴³ Nutně mě napadá otázka, je-li jiná než tělesná smrt, kterou křesťanství důsledně hlásá, vědecky prokazatelnou a ověřitelnou zkušeností? Je smrt pro křesťana utrpením, a vlastně proč, pokud je víra v Boží milost samospasitelná a zbavující utrpení? Jsou si „trpící Bůh“ a trpící člověk rovni? Má-li smrt pro křesťana vůbec nějaký význam, pak v lepším případě jen jako mezník mezi definitivním koncem života a definitivní spásou. Jako významný mezník lidského života nemá smrt pro křesťany žádný skutečný smysl. „Křesťanská teologie učila ve světle zkušenosti Ježíšovy smrti a vzkříšení, jak Boha nově myslet a zakoušet jakožto Boha spolutrpicího, zasaženého, solidárního. Objevilo se tak nové pojetí Boha, kvalitativně jiná zkušenost s Bohem, která otázce utrpení dodává novou teologickou hloubku.“⁴⁴ S touto otázkou však úzce souvisí další otázka: Je každá dobrovolná smrt sebevraždou, i smrt, která je zamýšlena jako oběť? A je-li rozdíl mezi sebevraždou a obětí, je rozhodující jak si tyto dva pojmy vyložím „já“ individuálně nebo rozdíl spočívá v něčem jiném? V „mé“ víře a theologických představách, či v prožité (a tudíž poznané) jistotě? Ve vztahu křesťanství k problémům smrti a sebevraždy se naskýtá ještě množství dalších podnětných otázek, ale bez zásadní změny názoru na perspektivu lidského života je nelze zodpovědět.

f) Islám

Islámská společnost se zdá být proti sebevraždě často imunní zejména proto, že zaujala prakticky od počátku vůči sebevraždě nekompromisní stanovisko a jednoznačně ji na rozdíl od prvotního křesťanství věřícím muslimům zakázala. Sebedestrukce je odsuzována bez jakýchkoli výjimek. Stejně tak jako sebevrah-křesťan ani sebevrah-muslim nemá nárok na poslední modlitbu, jeho pohřeb probíhá v utajení a pouze za přítomnosti nejbližších příbuzných. Smrt je v islámu přípustná pouze

⁴³KÜNG, H., von STIETENCROON, H. *Křesťanství a hinduismus*. Praha: Vyšehrad, 1997, s. 147-148.

⁴⁴KÜNG, H., von STIETENCROON, H. *Křesťanství a hinduismus*. Praha: Vyšehrad, 1997, s. 151.

z vůle Boží. Jednoznačný důraz na vůli Boží, která do nejmenších detailů určuje všechno vesmírné, pozemské a tedy i lidské dění může vést a také paradoxně vede ke zcela opačnému jednání, než by se od muslimského věřícího, kterému je suicidální jednání tak důrazně zapovězeno, dalo očekávat. Přes jednoznačně negativní vztah islámu k sebevraždě může dojít a také dochází k tomu, co je možno nazvat „svatou sebevraždou“ neboli sebevraždou z „vůle Boží“, čehož jsme často svědky u některých věřících muslimů i v současné době. Za určitých okolností může nastat pro muslima situace, kdy dobrovolná smrt ke „slávě Boží“ znamená přímý přístup do „onoho světa“, který je pro každého upřímného věřícího mnohem lepší možností, než sebelépe strávený život na tomto světě. Takto chápou své životní poslání i současní islámští fundamentalisté a takto chápaná vůle k smrti je pro ně jakýmsi „duchovním posláním.“ Forma sebevražedné oběti uskutečňované i dnes v rámci toho, co někteří muslimové považují za posvátnou nezbytnost, je velmi starého data. Z hlediska interpretace islámského náboženství a jeho vztahu ke smrti a sebevraždě je pro mou práci podstatná jedna z větví ismá'ilítů, jejichž centrem bylo „velitelství“ v Alamútu (hradní pevnost v horách na území Persie, jihozápadně od Kaspického moře). Ismá'ilité, kdysi nazývaní hašašínové (assassinové), neboli požívači hašiše a zejména jejich vůdce Hasan el-Sabbáh, který se považoval za vtělení Boží, pokládali tuto „Boží oběť“ za správné pochopení a odhalení jednoho ze skrytých významů Koránu. Tito fanatici víry šířící hrůzu po celé tehdejší Asii (po r. 1192), stejně jako dnes ji šíří muslimská al-Káida, byli zvyklí poslouchat na slovo a podřizovat se ve „vyšším zájmu“ jakémukoli příkazu svého vůdce („duchovního mistra“). Hasan el-Sabbáh se stavěl na roveň Muhammadovi, když hlásal učení o divech ráje v růžových barvách a o relativní bezcennosti života. Lze proto porozumět důvodům, které stavěly hodnoty pomyslného ráje nad hodnoty jakéhokoli pozemského života. „Chápeme, proč pozemský život pro assassiny znamenal tak málo a že od založení sekty se její věřící zabíjeli po stovkách a odcházeli s veselou myslí vykonat své smrtící poslání opovrhující nebezpečím i mučením. Existovalo zasvěcování po stupních a po jeho dokončení mohl být věřící poslán tisíce kilometrů daleko, aby se tam usadil, žil a očekával, až od velmistra přijde povel k vykonání osudové mise.“⁴⁵ Budeme-li chtít shrnout vztah muslimů k sebevraždě do konkrétní a zcela jednoznačné generalizace, těžko se nám to podaří. Nejen proto, že islám je velmi členité, složitě strukturované náboženství, ale i proto, že sám pojem sebevražda se v rámci islámu může vykládat různě. Není to výlučně problém islámu, ale něco podobného lze zaznamenat i v křesťanství, judaismu a dalších náboženských směrech. Důležitá je především samotná definice pojmu sebevražda. Lze tedy konstatovat, že i přes velmi negativní vztah oficiálního islámu k sebevraždě názory různých skupin muslimských věřících tak jednoznačně vysvětlitelné nejsou, což jasně vyplývá z praxe sekty

⁴⁵MONESTIER, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 350-351.

assasinů. Tato praxe je jak lze vidět dodnes v muslimském světě velmi působivá i když není typická pro islám jako celek.

g) Náboženství staré Indie – Védské a povédské období

Pro nás jsou z hlediska názorů na smrt a nesmrtelnost nejzajímavější zmínky o Bohu Sómovi a jeho nápoji nesmrtelnosti. Mluví se o něm především v Rgvédu. Bůh Sóma a jeho nápoj sóma je dárce nesmrtelnosti. „Sóma je vzýván, aby prodloužil ‚čas našeho žití‘, neboť je ‚strážcem našeho těla‘ a veškerá ochablost a nemoci se dají na útěk“. Sóma podporuje myšlení, oživuje odvalu válečníka, zvyšuje sexuální výkonnost, uzdravuje nemocné. Je-li popíjen společně s kněžími a bohy, pak přibližuje zemi k nebi, posiluje zdraví a prodlužuje život, zajišťuje plodnost. Extatický prožitek totiž současně odhaluje životní plnost, význam neomezené svobody, vlastnictví sotva tušených tělesných a duševních sil. Odtud onen pocit společenství s bohy, ba přináležítosti k božskému světu, jistota ‚nesmrti‘, tj. na prvním místě jistota plného, do nekonečna prodlužovaného života.“⁴⁶ Překvapivé účinky sómy jsou spjaty s extatickými prožitky po jejím použití. V přesvědčení lidí védské doby se jednoznačně prosazuje názor, že jednou z možností člověka je život věčný, život neomezených možností a tedy zcela svobodný. „Člověk-bůh“ však zůstává v názorech starověké Indie nejdůležitějším motivem. „Jeho ideál je obdivuhodně vyjádřen v modlitbě, kterou obsahuje nejstarší z upanišad, Brhadáranjaka (I,3,28): ‚Od nebytí (asat) ved’ nás k bytí (sat), od temnoty ved’ nás ke světlu, od smrti ved’ nás k nesmrtelnosti !‘“⁴⁷ Dalším důležitým prvkem indického myšlení o životě a smrti je objev zákona příčiny a následku (karmanu). Starověcí Indové dospívají k názoru, že má-li v tomto světě všechno svoji příčinu i následek, musí je mít i činy a myšlení člověka za jeho života zde na zemi. Docházejí tak k přesvědčení, že nesmrtelná „duše“ se vrací do světa „příčiny a následku“ tak dlouho, dokud nedojde k vyčerpání následků jejích skutků. Jediným cílem hodným mudrce je dosáhnout vysvobození z pout karmanu. Začíná se uvažovat o soteriologické hodnotě poznání a tím se opět navazuje na důležité aspekty véd a bráhmanů. Indové však šli v náhledu na život a tedy i smrt ještě dál. Ztotožnili prvotní bytí, Brahma, které je nemyslitelné, nepředstavitelné, neohraničené a věčné nejen s veškerenstvím, ale i s vnitřním „já“, kde Brahma přebývá jakožto átman. Konstatováním, že Brahma = átman chtějí indiští mudrcové vyjádřit názor, že existuje rovnost mezi pravou osobní podstatou a universálním bytím. Jedno a Všechno v indickém pojetí představují dva spojitě principy a na poznání jejich vzájemné souvztažnosti záleží i naše osvobození.

⁴⁶ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení I.* Praha: Oikoymenh, 1995, s. 202-203.

⁴⁷ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení I.* Praha: Oikoymenh, 1995, s. 227.

„Důležité je především to, že paradoxní koexistence dvou protikladných modalit prvotního bytí dovoluje dát smysl lidské existenci a kromě toho umožňuje vysvobození.“⁴⁸ Konkrétní život a smrt byly tedy v indickém myšlení jen prvky v řadě mnoha jiných životů a smrtí, které byly dobré ke konečnému vysvobození z pout existenciálního utrpení. Je zde vidět jako v mnoha jiných kulturách snaha nalézt přesah vlastní konkrétní existence a definovat tak význam života i smrti. Je však třeba ještě říct, že smrt sama o sobě a tedy ani sebevražda proto nemohla být východiskem k jakékoliv existenciální transformaci, jak se s tím můžeme setkat u některých jiných kultur.

h) Bráhmanismus a hinduismus

Bráhmanismus a o několik století později hinduismus se šířil bezprostředně poté, co bylo dovršeno poárijštění subkontinentu. Přechod od bráhmanismu k hinduismu je poměrně nepozorovatelný proces. Některé hinduistické náboženské prvky zde byly přítomny už ve védské době. Pro náboženské elity se skutečně oproti upanišádám od základu změnil duchovní obzor. „Všechno je strastiplné, všechno je pomíjivé!“ prolašoval Buddha. „Lidská zkušenost, ať už je jakékoli povahy, plodí utrpení. Tělo je bolest, protože je sídlem bolesti; smysly, předměty (smyslů), vjemy jsou utrpení, protože vedou k utrpení; sama rozkoš je utrpení, protože utrpení po ní následuje.“⁴⁹ Toto utrpení se samozřejmě týká i života a smrti. Tedy života jako utrpení a smrti jakožto formy utrpení. Z toho vyplývá i vztah hinduismu ke smrti a životu jako něčemu co není definitivní, ale podléhá vývoji. Jediným prostředkem, jak dosáhnout svobody a blaženosti je stáhnout se ze světa, vzdát se materiálních statků a ctižádostí a úplně se tak od světa izolovat. Mohlo by se však mylně zdát, že propagování takových názorů by mohlo vést k obhajobě sebevraždy. Bylo by to vzhledem k již výše zmíněné tradici indického myšlení zdání chybné. A i když je tento názor na kvalitu a přijatelnou perspektivu života názorem jen určité skupiny lidí, kteří se ve své době vyjadřovali k pojmům život a smrt, není názorem zanedbatelným. „Už pouhý fakt bytí v čase, dočasného trvání, přináší utrpení.“⁵⁰ Z těchto názorů je jasně patrné, že stejně jako pro mnohé jiné historické kultury v lidských dějinách, nebyly ani pro hinduismus v období po Buddhovi život, smrt a jejich smysl snadno řešitelným problémem. Ostatně lidstvo nemá tyto otázky vyřešené dodnes. Na celé toto duchovní bohatství indické tradice navázal a svým skutečně významným přínosem ji obohatil buddhismus.

⁴⁸ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení I*. Praha: Oikoymenh, 1995, s. 232.

⁴⁹ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 49.

⁵⁰ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 49-50.

i) Buddhismus

Problematika smrti v buddhismu je na první pohled ještě složitější než v jiných náboženských soustavách. Často se přemýšlí o možnosti „zániku“ v nirvāṇě a o tom, zda se jedná o konečný zánik existence nebo o blažený stav bytí. Nejen chápání smrti jako konce života, ale i definice života samého se v buddhismu výrazně liší od vyjádření západní filosofie a theologie a rovněž způsob objasňování tohoto problému je v buddhismu výrazně jiný. „Buddha přirovnal dosažení nirvāṇy k vyhasnutí plamene. Bylo však již v minulosti často upozorňováno na to, že v indickém myšlení vyhasnutí ohně neznamena jeho zničení, nýbrž návrat do jakéhosi potenciálního stavu.“⁵¹ Kdy tedy bytost, například člověk podle buddhistického pohledu na realitu ve skutečnosti existuje a kdy již nikoliv? Je to totéž, jako když my řekneme, že člověk zemřel a myslíme tím, že jeho existence definitivně zanikla? Buddhismus vyjadřuje názor, že existenciální realita je zásadně a jednoznačně realitou nepodmíněnou a žádoucím účelem je naopak jakoukoli podmíněnou realitu zrušit, překonat, respektive poznat jako nereálnou. Samozřejmě se to týká také života a smrti. Podtrhuji, že buddhismus má pro úvahy dnešních lidí o postmortálních stavech ještě jednu nezanedbatelnou výhodu oproti některým jiným náboženským a kulturním tradicím. Používá racionální slovník a psychologický přístup, který je blízký myšlení současných lidí. „Připomeneme-li si ještě, jak důležitá je pro indické myšlení (a pro tradiční archaické myšlení vůbec) rovnomocnost ‚kosmos-dům-lidské tělo‘, dokážeme ocenit revoluční novost cíle vytčeného Buddhou. Proti starobylému ideálu ‚usadit se v trvalém přibytku‘ (tj. dobrat se určitého existenciálního stavu v dokonalém kosmu) Buddha staví dobový ideál duchovní elity: zánik světa a transcendenci jakéhokoli ‚podmíněného stavu‘.“⁵² Zdůrazňuje skutečnost, která je také duchovní zkušeností, že se změnou vědomí se ruší verbální konstrukce i myšlenkové struktury. Buddhismus nevidí rozdíl mezi „koncem života“ a jiným způsobem bytí. Tradice indického myšlení je nevyčerpatelnou studnicí filosofického a duchovního myšlení od védské doby až podnes. Platí to i pro hinduismus v době po Buddhovi. Podívejme se, jak se k životu a zvláště ke smrti staví nám historicky i kulturně bližší civilizace jakou byli staří Keltové. Přestože o keltské duchovní kultuře víme stále ještě málo, dostačuje to alespoň k rámcovému poznání keltských názorů na život, smrt a jejich vztah.

⁵¹ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 100.

⁵²ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 101.

j) Keltská kultura

„Smrt je první vážná skutečnost života. Smrt je tajemství života. Smrt je původ života. To Keltové poznali a povýšili smrt na svůj první filosofický úkol.“⁵³ Tak tomu bylo konec konců ve všech historických kulturách minulosti. Výjimku tvoří pouze velmi zmatené a neucelené názory „moderní doby“. „Jak se zdá, Keltové ani neznali žádnou vědu o zásvětí. Přesněji řečeno nezajímalo je zásvětí existující mimo hmotný svět: zásvětím pro ně byl již tento svět. Jejich líčení přírody byla současně líčením metafyzických duchovních zákonů. Byla-li zaklínána příroda, byl současně zaklínán i její duchovní původ. Byla-li vzývána nějaká květina, potom jako duchovní bytost. Zdá se, že Keltové neznali pro nás tak samozřejmý a hluboko do našich myslí vrytý rozdíl mezi vnitřkem a vnějškem, zásvětím a tímto světem, duchem a hmotou. Hmotný svět byl pro ně čistým duchem, duch byl oděn v šat zvaný svět, vše hmotné bylo zároveň božské.“⁵⁴ Rozdíl mezi námi a Kelty je v tom, že my „smrt a život považujeme za dva zcela protikladné pojmy. Při reálné konfrontaci s myšlenkami starých kultur a tedy i s Kelty, kteří se o problematiku života i smrti velmi intenzivně zajímali a pro které bylo vyřešení tohoto problému základní filosofickou otázkou života, se musíme sami sebe tázat jaký je vlastně rozdíl mezi životem a smrtí a je-li vůbec nějaký? Keltové ze svých úvah o tomto problému vyvodili zcela jednoznačný závěr: „Smrt a život jsou totéž.“⁵⁵ Smrt je pro většinu starých kultur i náboženských tradic základním problémem života a otázka končí-li či nekončí život smrtí těla základní filosofickou otázkou, která zároveň může pomoci řešit otázku podstaty života a bytí jako takového. Keltové proto chápali smrt jako naději života a „posmrtný život“ jenom jako jednu z mnoha jeho forem.

k) Řecké náboženské a filosofické názory

Jestliže z židovského a později křesťanského světa známe pro nejvyšší představu jen jeden pojem: Bůh, u Řeků tomu bylo jinak. Jejich bozi mohli být nazýváni podle svých vlastností věčnými, věčně žijícími, nebo podle sídelních míst, např. olympští. Dva výrazy pro božstvo však byly hlavní. První výraz byl „ho theos“ – bůh (s mužským členem), „hé theos“ – bohyně (s ženským členem). Výraz druhý „daimón“, rovněž odlišující boha a bohyni pomocí členu. S tím souvisí i známý výraz daimonion (střední rod), který označoval působení boha i samo božstvo. Řecká náboženská soustava

⁵³KALWEIT, H. *Keltská kniha mrtvých*. Praha: Eminent, 2003, s. 54.

⁵⁴KALWEIT, H. *Keltská kniha mrtvých*. Praha: Eminent, 2003, s. 70.

⁵⁵KALWEIT, H. *Keltská kniha mrtvých*. Praha: Eminent, 2003, s. 52.

je po všech stránkách velmi komplikovaná. Pro náš účel, tj. pro ujasnění vztahu řeckého náboženství ke smrti budou však asi nejzajímavější názory dvou skupin tehdejšího řeckého světa: orfiků a pythagorejců. Zajímavé jsou především tím, že již v době svého vzniku a působení, ale i v dobách pozdějších měly nesmírný vliv na ujasnění a formulaci názorů na smrt a „posmrtný život“. Názory orfiků i pythagorejců se týkaly především stvoření světa, lidského života, smrti a toho, k čemu dochází po smrti. Jejich názory však byly spekulativní a blížily se tu více tu méně mythologii, ale i filosofii, s níž je sblíží zvláště nauka o odplácející spravedlnosti. Kosmogonie obou skupin byla velice složitá a zdá se, že do ní časem pronikly i egyptské a perské představy. „Lidská nesmrtelná duše je podle orfiků uložena ve svém těle jako v hrobě. To vyjadřovalo spojení ve skutečnosti spolu nesouvisejících slov sóma (tělo) = séma (hrob). Po zániku těla ve smrti opouští nehynoucí duše tělo a v podsvětí je souzena a podstupuje tresty. V desáté knize Platónovy Ústavy máme působivý obraz podsvětí silně ovlivněný orfismem. Po očistění se po dlouhé řadě staletí vrací opět na svět, když na sebe vzala lidskou nebo zvířecí podobu. To ozřejmuje, proč orfikové odmítají pokrmy ze zvířat.“⁵⁶ Pěvec Orfeus byl také pokládán za „zakladatele iniciací a mystérií.“ Co se dělo při těchto posvátných mystériích se lze v současné době jen dohadovat. „Neznáme podstatu iniciací, které Orfeus údajně ‚založil‘. Známe z nich pouze některé úkony, které jim předcházely: vegetariánství, asketismus, očišťování, náboženské poučení. Známe také jejich theologické předpoklady: stěhování duše a v důsledku toho i její nesmrtelnost. Osud duše po smrti představoval, jak jsme již viděli, cíl eleusinských mystérií, avšak i kulty Apollóna a Dionýsa se týkaly údělu duše.“⁵⁷ Asi v 6. století př. n. l. si náboženští a filosofičtí myslitelé začínají klást otázku „jednoty“ a „mnohosti“ a rovněž otázku, jaký je mezi nimi vztah. Jaký je vztah mezi každým jednotlivcem a všeobjímajícím, nekonečným a nesmrtelným Bohem? A jak lze dosáhnout jednoty mezi člověkem a Bohem? Jak tyto otázky souvisejí s osudem člověka po smrti u orfiků? Několik Platónových zmínek nám dovoluje poodhalit souvislosti orfické koncepce nesmrtelnosti. Duše je uzavřena v těle jako v hrobě. Vtělené bytí připomíná spíše smrt a smrt je nadějí pravého života. Duše se však po určité době znova převtěluje až do úplného očistění od všech hříchů. Stejně jako v Indii po upanišádách se jedná o víru v nesmrtelnost duše, jež je odsouzena ke stěhování až do svého konečného vysvobození. Spásu bylo možné získat pouze „iniciací“, tj. zjevením kosmologického a theosofického řádu. To znamená, že z koloběhu neustálých inkarnací a smrtí bylo možno se osvobodit jedině poznáním. Dalším a velmi zajímavým názorovým systémem, který se mimo jiné zabýval podstatou života a smrti je pythagoreismus. Jeho zakladatelem byl Pythagoras ze Samu, který „má velkou zásluhu na tom, že položil základy ‚celistvého vědění‘ s holistickou strukturou, v němž vědecké poznání je včleněno do

⁵⁶HOŠEK, R. *Náboženství antického Řecka*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 149.

⁵⁷ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení II*. Praha: Oikoyomenh, 1996, s. 167.

souboru etických, metafyzických a náboženských principů, které jsou doprovázeny různými ‚technikami těla‘. Celkově vzato, toto poznání mělo funkci gnoseologickou, existenciální a soteriologickou zároveň.⁵⁸ Podle tradice byl tento muž vzdělaný v učení egyptských kněží, chaldejských mágů a snad i indických mudrců. Pythagorejci stejně jako orfikové věřili v koloběh lidské duše převtělující se po smrti za jistých okolností i do zvířete, což byl charakteristický názor nejen pro pythagorejce a orfiky, ale i pro platónisty a novoplatónisty. Pythagorejci byli názoru, že člověk může za určitých okolností přejít mezi bohy a ukončit tak posmrtný koloběh duše (stejně jako v buddhismu). Věřili totiž v nesmrtelnost lidské duše (viz. později křesťanství), která má stejnou podstatu jako bohové. Domnívali se také, že lidská duše se za života skládá z párových protikladů a vyváženost, harmonie těchto protikladů je příčinou zdravého těla i ducha, jež v člověku vytváří příznivé fyzické i psychické podmínky pro překonání těchto protikladů a nalezení jednoty bytí, jak nás o tom poučuje pythagorejský lékař Alkmaión z Krotonu (viz počátky řecké medicíny 6.- 5.stol. př.n.l.). I Platón říkával, že: „Smrt je návratem k prvopočátečnímu a dokonalému stavu bytí, kterého člověk reinkarnací pravidelně pozbývá a filosofie je ‚přípravou na smrt‘ v tom smyslu, že učí duši, jak se má, až jednou bude vysvobozena z těla, nastálo udržet ve světě idejí, a tak se vyhnout novému převtělení.“⁵⁹ Názory orfiků a pythagorejců na osudové určení člověka ve vesmíru se sobě navzájem velmi podobají. Je pozoruhodnou skutečností, že podobné názorové systémy tradovali Egypťané, Indové, Foiničané a mnozí jiní, např. tzv. „šamanské kultury“. Je však důležité říci, že jako inspirační zdroje nového náboženství a kultury se později objevují právě orfismus, pythagoreismus a Platónovo učení, které bylo oběma předchozími systémy velmi ovlivněno. Budeme-li se blíže zabývat nejen názory těchto myšlenkových systémů na smrt, ale pokusíme-li se z nich rekonstruovat i názor na fenomén sebevraždy, musíme nutně dojít k názoru, že život těla, kterého se sebevražda týká, neměl v jejich názorovém pojetí příliš velký význam. Je však třeba také připomenout, že z názorů na život těla jako vězení ducha, který se jen díky smrti může z tohoto vězení osvobodit, ještě nemusí vyplývat pozitivní vztah k suicidálnímu jednání. Další vývojovou etapou pohledu na smrt a suicidium jsou názory staré řecké filosofie a jejich šíře. V názorech většiny řeckých filosofů nikde nenajdeme jednoznačné stanovisko k problému sebevraždy jímž se v této práci zabývám. Musíme se je tedy pokusit odvodit z jejich názorů na smysl života a smrti. Platí to i pro Sókrata, Platóna a Aristotela nejvýznamnější představitele staré řecké filosofie.

⁵⁸ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 177.

⁵⁹ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení II*. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 180.

Názory řeckých a římských filosofů na smrt a sebevraždu

a) Sókrates

Sókratovy názory na smrt můžeme dnes rekonstruovat prostřednictvím některých Platónových rozhovorů, v nichž vystupuje Sókrates jako hlavní postava a kde vyjadřuje své názory na tuto problematiku. Jde zejména o dialogy Obrana Sókratova, Kritón, Menón, Faidón a Faidros. Můžeme-li alespoň částečně věřit Platónovu podání Sókratových názorů v závěru Obrany Sókratovy, myslitel zde vyjadřuje přesvědčení, že jsou v životě situace, kdy je lepší zvolit smrt a nepovažovat ji za horší východisko nežli život. „Nyní mám pro to závažný důkaz: není možno, že by se mi to obvyklé znamení nebylo postavilo na odpor, kdybych nebyl měl před sebou něco dobrého. Uvažme však i takto, že je velká naděje, že to je něco dobrého. Smrt je totiž jedno z dvojího; buď je totiž jako nebytí a mrtvý nemá o ničem žádného pocitu, nebo to je podle toho co se vypravuje, pro duši jakýsi přechod a přestěhování z toho místa na jiné místo. A jestliže tedy není žádného vnímání, nýbrž je to jako spánek, když spící člověk nemá žádného snu, byla by smrt podivuhodný zisk. Pakli však je smrt naopak jako přestěhování odsud na jiné místo a je-li pravda, co se vypravuje, že totiž tam jsou všichni, kdo zemřeli, jaké by bylo větší dobro nad toto, soudcové?⁶⁰ Sókrates tedy přijímá smrt za určitých okolností jako dobro a dokonce jako větší dobro než život. Nepovažuje smrt za něco samo o sobě negativního a z jeho života víme, že se smrti sám nebránil i když byl nespravedlivě odsouzen a mohl před smrtí utéci, raději volil dobrovolnou sebevraždu. Sebevraždu tedy nechápal jako konec své existenciální perspektivy. Z toho pro mě vyplývá určitá shoda názorů na suicidium se sebevrahy, o nichž píšete v této práci. Předpokládejme, že Platónovo podání Sókratových názorů je věrohodné a pokusme se v jeho díle nalézt i jeho vlastní stanovisko k této problematice.

⁶⁰PLATÓN. *Obrana Sókratova* I, 40-40e. Česky: PLAÓN. *Obrana Sókratova*. Praha: Oikoymenth 2000, s. 70-71.

b) Platón

Oprávněně můžeme předpokládat, že Platónovy názory na život, smrt a jejich cenu nebudou daleko od názorů jeho učitele Sókrata. I jeho názory, stejně jako názory celého tehdejšího řeckého světa, byly velmi ovlivněny poměrně uceleným názorovým systémem. Většina odborníků se domnívá, že typickým představitelem Platónových názorů na život smrt, ale i posmrtný život a smrtelnost či nesmrtelnost duše je jeho dialog *Faidón*. Platón zde, jako obvykle Sókratovými ústy, říká svůj jednoznačný názor na tuto problematiku a podrobně své názory také zdůvodňuje. „Podobá se totiž – co ostatním lidem zůstává skryto – , že ti, kteří správně chápou filosofii, nezabývají se sami ničím jiným než umíráním a smrtí. Jestliže tedy je to pravda, bylo by přece podivné po celý život se nestarat o nic jiného než o to, ale když vskutku přijde, oč se odedávna starali a čím se zabývali, aby se proto mrzeli.“⁶¹ Je zde představen názor, který jinými slovy říká, že chceme-li pochopit podstatu a smysl čehokoliv, musíme nejprve pochopit podstatu (původ) a smysl života a smrti a protože jsme lidé také především podstatu a smysl lidského života a smrti. Jinak nemá smysl klást si jakékoliv jiné filosofické otázky, například o vzniku vesmíru, protože řešení těchto otázek je bez pochopení smyslu života a smrti neřešitelné. Filosofie je tedy přípravou na smrt, která nám umožní to, oč jsme celý život pracně usilovali prostřednictvím filosofie, tj. čiré poznání sebe jako skutečnosti. „Nuže, kdypak duše dosahuje pravdy? Neboť kdykoli se snaží něco zkoumati spolu s tělem, je patrné, že tehdy jest od něho klamána. ... Zdalipak to není v rozumové činnosti, ač je-li to vůbec někde, že se jí jasně objevuje něco ze skutečných jsoucen? ... Rozumově pak myslí asi nejlépe tehdy, když jí přitom nic z těchhle věcí neobtěžuje, ani sluch ani zrak ani žádná bolest ani libost, nýbrž když je co nejvíce sama se sebou, nechávajíc tělo být, a pokud možno bez jeho účasti a bez styku s ním se snaží dosáhnout jsoucna.“⁶² Z některých Platónových názorů je možné odvodit, že tělesný život člověka nejen že není k ničemu dobrý, ale naopak je překážkou na cestě k pravé moudrosti a poznání, na cestě k pravému a skutečnému životu. Ještě jasněji to Platón vyjadřuje na jiném místě svého dialogu: „Ze všeho toho tedy nutně vzniká u pravých filosofů asi takové mínění, že si mezi sebou říkají asi toto: Podobá se, že nás při zkoumání za účasti rozumu vede k cíli jakoby nějaká úzká stezka, protože pokud máme tělo a naše duše je smíšená s tímhle zlem, nikdy nedosáhneme náležitě toho, po čem toužíme; a ten předmět naší touhy jest, jak tvrdíme, pravda. Neboť tisícové starosti nám způsobuje tělo pro nutnou výživu; k tomu pak, padnou-li na nás nějaké nemoci, překázejí nám v naší honbě za

⁶¹PLATÓN. *Faidón* I,64a. Česky: PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh 2000, s. 21.

⁶²PLATÓN. *Faidón* I,65b-c. Česky: PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh 2000, s. 22 – 23.

jsoucnem. A naplňuje nás láskami a žádostmi a strachy a všelijakými přeludy a mnohými malichernostmi, takže nám pro ně doopravdy a vskutku nikdy není možno, jak se říká, mít ani jednu rozumnou myšlenku. Vždyť i války a rozbroje a bitvy nezpůsobuje nic jiného než tělo a jeho žádosti. Neboť všechny války vznikají pro mnohé statky a statky jsme nuceni získávat pro tělo, sloužící jeho potřebám; a tím se nám pro tohle všechno nedostává času na filosofii. A nejhorší ze všeho je to, že i když máme od těla na chvíli volno a dáme se do zkoumání něčeho, tu nám zase při samém hledání všude vpadá do cesty, způsobuje pobouření a zmatek a rozrušuje nás, takže pro ně nemůžeme viděti pravdu. Vskutku se nám ukázalo, že chceme-li někdy něco čistě poznati, musíme se od něho odloučiti a dívati se samou duší na samy věci; a tehdy, jak se podobá, dostane se nám toho, po čem toužíme a čeho jsme podle svých slov milovníci, moudrosti, totiž až zemřeme – jak ukazuje ta úvaha – , zaživa však ne. Jestliže totiž nelze ve spojení s tělem nic čistě poznati, je možno jedno z dvojího, buď že vůbec nijak není možno získati si vědění, anebo až po smrti; neboť tehdy bude duše sama o sobě bez těla, dříve však ne. A pokud budeme žít, budeme, jak se podobá, nejbližší vědění tak, jestliže se nejraději nebudeme vůbec nic stýkati s tělem a míti s ním společenství, leda pokud to je naprosto nutné, a nebudeme se nakažovati jeho přirozeností, nýbrž zůstaneme čisti od styku s ním, dokud nás bůh sám od něho neodpoutá. Jsouc pak takovýmto způsobem při svém odloučení čisti od nesmyslnosti těla, budeme, jak lze čekati, mezi stejně čistými a budeme poznávati sami skrze sebe všechno ryzí, a ryzí je bezpochyby pravda; neboť nečistému čistého se dotýkati myslím, že asi není dovoleno.⁶³ Je možné se však domnívat, že Platón případně jeho učitel Sókrates připouštěli sebevraždu jako přímou cestu k čistému poznání? Z Platónových názorů na cenu a význam života i smrti bychom mohli ukvapeně odvodit vstřícný vztah k suicidálnímu jednání a dokonce naléhavý apel na milovníky opravdového poznání a tedy i pravého života ke skoncování s tělesným životem tak rychle, jak jen to bude možné. Byla by to ovšem v tomto případě opravdu přehnaná úvaha. I když Platón v dialogu *Faidón* vyzývá k hledání přímé cesty k poznání a skoncování s životem těla ve jménu „pravého života“ a dokonce prohlašuje filosofii za přípravu na smrt, je zde také jiný názor ... „a nebudeme se nakažovati jeho přirozeností (těla), dokud nás bůh sám od něho neodpoutá“, který vyjadřuje jakousi existenciální pokoru vůči skutečnosti projeveného bytí a kosmickému řádu. Ani z takto jednoznačně vyslovených názorů nemůžeme proto s jistotou posoudit Platónův vztah k sebevražednému jednání a nikde v celém jeho díle nenajdeme podporu pro jednoznačně kladné či záporné posouzení suicidálního činu. Vraťme se však ještě na okamžik k Platónovu dialogu *Faidón*, kde na konci posledně citovaného textu Platón Sókratovými ústy říká: ... „a budeme poznávati sami skrze sebe všechno ryzí, a ryzí je bezpochyby pravda; neboť nečistému čistého se dotýkati myslím,

⁶³PLATÓN. *Faidón* I,66b-I,67b. Česky: PLAÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh 2000, s. 24 – 25.

že není dovoleno“. Co však Platón myslí čistotou a očistou se dozvíme vzápětí. „Tou očistou je jistě to, co se odedávna hlásá, totiž odlučovati co nejvíce duši od těla a zvyknouti ji, aby se sama o sobě odevšad z těla sbírala a shromažďovala a přebývala co možná i v nynějším životě i v budoucím samotná o sobě, vyprošťujíc se z těla jako vězení“.⁶⁴ Z tohoto citátu však jednoznačně vyplývá, že staří řečtí filosofové si pod pojmem „pravý“ nebo „skutečný“ život nepředstavovali jenom „život“ po smrti těla, ale také stav „duše“ v těle, duchovní život, jemuž jak jsem se zmínil již výše pomáhá co nejvíce „odlučování duše od těla“. Je zajímavé, že tuto praktickou zkušenost, kterou zde Platón nazývá odlučováním duše od těla najdeme v nějaké podobě ve všech kulturách na všech kontinentech a prokazatelně působila na změnu a prožitek individuální životní perspektivy člověka. O této zkušenosti píše na jiném místě své práce v souvislosti se sebevraždou moderního člověka a upozorňuje, že lidé v současné západní kultuře ho nejsou již schopni akceptovat jako jedno z možných východisek existenciální krize.⁶⁵ Platónův dialog *Faidón* se zabývá otázkou vztahu života a smrti, nesmrtelností „duše“ a etickými důsledky, které z toho pro život člověka mohou vyplývat. Celý rozhovor se uskutečňuje v situaci, kdy Platónův učitel Sókrates byl odsouzen k smrti a bylo mu nařízeno, aby vypil číši bolehlavu. Sókrates se bez odporu podřídí a v rozhovoru se svými přáteli, kteří jsou tím velmi překvapeni obhajuje své rozhodnutí. V této práci ve které se zabývám příčinami sebevražd nelze tento klasický případ opomenout. Zvláště proto, že Sókrates odchází ze světa dobrovolně přestože ne z vlastního rozhodnutí, tedy sebevraždou. Hledáme-li jakousi prvotní příčinu sebevražd, pak existuje-li vůbec, má své hluboké kořeny v lidském vědomí o skutečnosti bytí jako takové a míře jeho prožitku, tedy míře poznání skutečnosti. Vycházím-li z pro nás dnes někdy až absurdního předpokladu, že dobrovolná smrt, tedy sebevražda může pro některé lidi znamenat naopak existenciální naději vrátím se ještě k některým Platónovým dialogům a pokusím se porovnat Platónovy (Sókratovy) názory s tímto předpokladem. Jednoznačně však prohlašuji, že nechci být jedním z lidí, kteří Platónovy názory vykládají jednostranně a bezohledně je přizpůsobují svým potřebám. Jak už se zmínili mnozí jiní autoři je nepochybně pravda, že například v Platónově dialogu *Faidón* je možno najít mnoho argumentů jak pro sebevraždu, tak proti ní a také k tomu v různých obdobích rozvoje filosofického myšlení docházelo. Dnes vidíme příčiny sebevražd v mnoha dle mého soudu dosti povrchních sociologických příčinách a v jejich vzájemném propojení. Tam ovšem žádnou pravou příčinu suicidálního jednání nalézt nemůžeme.

⁶⁴PLATÓN. *Faidón* I,67c-d. Česky: PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh 2000, s. 25. Zde i kdekoliv jinde mluví Platónův Sókrates o „staré“ nauce, je to narážka na učení orfické, jehož myšlenek a výrazů Platón užívá ve svých filosofických výkladech. V tomto případě to jsou pojmy „katharsis“ a „ekstasis“. Srov. Platón – *Faidón*, Oikoymenh, Praha – *sebeepochopení*, s. 1362000, (Poznámky-str. 96)

⁶⁵Srov. kap. *Existenciální krize-naděje*.

Můžeme-li se vůbec pokusit nějakou příčinu všeobecně lidského sklonu k sebevraždě nalézt, je možné ji hledat v hlubších vrstvách lidské psychiky, které jsou bohužel těžko zkoumatelné i moderními metodami klinické psychologie. Z tohoto hlediska se pokusme vrátit ještě jednou k Platónovu dialogu *Faidón* a rozeberme si zde vyslovené názory a postoje k tématu dobrovolného odchodu ze života. Sókrates se snaží před svými přáteli obhájit své rozhodnutí dobrovolně odejít: „Nuže, pravil Sókrates, chci se pokusit přesvědčivěji se před vámi obhájit, nežli jsem udělal před svými soudci. Věřu, Simmio a Kebéte, kdybych se nedomníval, že přijdu předně k jiným bohům, moudrým a dobrým, a pak k zesnulým lidem lepším, než jsou ti zde, jednal bych nespravedlivě, kdybych se nemrzela na smrt; takto však, dobře vězte, doufám, že přijdu k dobrým mužům – ovšem tohle bych tak zcela jistě netvrdil -, ale to, že přijdu k bohům, pánům naprosto dobrým, to je, dobře vězte, něco co bych jistě tvrdil, jestliže bych vůbec tvrdil něco z takovýchto věcí. Proto z toho důvodu se již tak nemrzím, nýbrž mám dobrou naději, že jest něco pro ty, kdo skončí tento život, a že to je, jak se také již odedávna vypravuje, mnohem lepší pro lidi dobré nežli pro zlé.“⁶⁶ Platón zde Sókratovými ústy vyjadřuje poslední naději lidí všech věků a generací v lepší bytí a spravedlnost daného kosmického řádu.⁶⁷ Tato naděje je vlastní všem lidem bez rozdílu a nezáleží na tom, zda žili před dvěma a půl tisíci lety nebo dnes. I když si to často ani neuvědomujeme, postoj lidí doby Platónovy ke smrti nám může být v mnohém bližší než postoj lidí naší křesťanské kultury před dvěma sty lety. Proč? Hlavně proto, že současný vědecký světový názor stejně jako názor doby Platónovy vychází z předpokladu poznatelného, ale daného kosmického řádu. A i když vědecké myšlení nepracuje s předpokladem smyslově či přístrojově nevidovatelné roviny existence, je nepochybné, že lidská psychika s touto rovinou pracuje. Musí se s ní pod větším či menším tlakem životních okolností vyrovnat každý a záleží už jen na tom, k jakým výsledkům myšlení konkrétní člověk dospěje a jaký existenciální prožitek ve svém životě uplatní. Neplatí to jen pro běžného společensky založeného jedince, jak nám zkušenosti ukazují i lidé výrazně vědecky založení často psychicky trpí jednostranným pohledem na lidské bytí a jeho možnou perspektivu. Část těchto velmi racionálně myslících lidí se snaží hlubokou potřebu bytostného existenciálního prožitku vyrovnávat běžnou religiozní praxí a někteří také snahou o hlubší sebepoznání. „Všechna věda je funkcí duše a v ní má původ veškeré poznání.“⁶⁸ Zabýváme-li se sebevraždou, dobrovolným odchodem ze života, tedy smrtí, je na místě položit si důležitou otázku: „Co je to smrt?“ Sókrates sám v dialogu se svými

⁶⁶PLATÓN. *Faidón* I,63b-c. Česky: PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh 2000, s. 19-20.

⁶⁷Srov. kap. *Hledání svobody*, s. 130.

⁶⁸JUNG, C. G. *Člověk a duše*. Praha: Academia 1995, s. 20.

přáteli klade tuto otázku: „Myslíme něco slovem smrt?“⁶⁹ A sám si na tuto otázku také odpovídá: „A to se nazývá smrt, to vyproštění a odloučení duše od těla.“⁷⁰ Vrátime-li se však k současnému pohledu na život i smrt, musíme si s jistým zklamáním připustit, že slovo život pro nás má jediný význam „život“ tělesného organismu a stejně tak i smrt je smrtí, tedy kolapsem tělesných funkcí. Je však možné v této souvislosti položit ještě mnoho otázek, které zatím naše poznání nebylo schopno zodpovědět. Existuje něco, co tělesný organismus oživuje? Jaký je vztah mezi životem a smrtí a je smrt tělesného organismu smrtí jako takovou? Jsem si však dobře vědom, že vědecké poznání si otázky klade jinak. Snaží se především správně poznat a pochopit, jak již existující projevený kosmos funguje a nikoliv poznat, proč tak funguje. Základním psychologickým problémem každého člověka je, že on na tyto otázky odpověď hledá, hledat musí a bytostně hledat potřebuje. Zvláště v souvislosti s životem, smrtí a sebevraždou jsou odpovědi na tyto otázky nezbytné. Pokusíme-li se alespoň o základní odpověď na první otázku tj. existuje něco, co složitý tělesný organismus oživuje nabízí se klasická a zdánlivě jednoduchá odpověď: „duše“. Je však jednoduchá opravdu jen zdánlivě. Pokusím se ukázat právě v souvislosti s řešením této otázky v Platónově dialogu, jak k jejímu řešení přistupovali už staří Řekové a že měli v této souvislosti i mnoho pochybností, z nichž pro ně vznikaly často neřešitelné problémy. Uvidíme však také, že některé jejich názory jsou až překvapivě dobové a konkrétní. Vraťme se ještě jednou k výroku Platónova Sókrata, že duše musí být před smrtí očištěna a k tomu dochází, když se duše zdržuje co nejvíce mimo tělo. Tento záhadný Sókratův výrok nám dnes může připadat absurdní a nelogický. Co má však na mysli pochopíme vzápětí, když říká: ... „i sama rozumnost jest jakási očista.“⁷¹ Slovem rozumnost však staří Řekové měli pravděpodobně na mysli něco jiného než my dnes, tj. vypjatou racionalitu. Nasvědčuje tomu následující Sókratův výrok: „A skoro se zdá, že i ti, kdo nám zařídili různá zasvěcení, nejsou jen tak bez významu, nýbrž že vskutku již odedávna naznačují, že kdo přijde do Hádu neuveden do zření a nezasvěcen, bude ležeti v bahně, kdežto očištěný a zasvěcený, až tam přijde, bude bydliti s bohy.“⁷² Rozumností a zároveň očistou Platónův Sókrates rozumí jakýsi vhled do kosmického řádu a to zároveň vysvětluje slovo zření a dává je do jasné souvislosti se slovem očista. „Tou očistou je jistě to, co se odedávna hlásá ...“⁷³ Poznání můžeme dosáhnou hlubokým vhledem do skutečnosti, zřením, a toho zas jediné tak, že se budeme cvičit v odlučování duše od těla, které nám zas zabraňuje

⁶⁹PLATÓN. *Faidón* I,64c. Česky: PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh 2000, s. 21.

⁷⁰PLATÓN. *Faidón* I,67d. Česky: PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh 2000, s. 25.

⁷¹PLATÓN. *Faidón* I,69c. Česky: PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh 2000, s. 28.

⁷²PLATÓN. *Faidón* I,69c. Česky: PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh, 1995, s. 28.

⁷³Srov. Zde i kdekoli jinde mluví Platónův Sókrates o „staré“ nauce; je to narážka na učení orfické, jehož myšlenek a výrazů druhy Platón užívá ve svých filosofických výkladech. Na našem místě to jsou pojmy „katharsis“ a „ekstasis“. (poznámky Františka Novotného k Platónově dialogu *Faidón* s. 96, poz. 31)

podlehnout zdánlivému a šálivému a umožní nám tak hledat pravdu a to má být smyslem života každého opravdového filosofa. Jelikož však smrtí se rozumí odloučení duše od těla, je filosofie přípravou na smrt. Smrt je zde tedy chápána jako výslovně pozitivní východisko, které nás osvobozuje od všech omezení, jež nám přináší pozemská existence. Víme-li však, že na Platónovy názory měli nezanedbatelný vliv pythagorejci a i on sám prezentuje pythagorejský názor, že nic se nemá násilím urychlovat ani smrt, protože vše musí dozrát ke svému cíli, můžeme se domnívat, že předčasnou smrt neschvaloval. Je zde ovšem důležitá otázka co to je předčasná smrt? V této souvislosti se musím ještě zmínit o termínu „theorie“ ve vzájemném vztahu ke zření tj. pojům „khatarsis“ očištění, očišťování a „ekstasis“ vytržení ducha. „Pythagorovi je také připisováno prvenství v užití pojmu „theorie“. To je původně termín pro poselství na náboženskou slavnost do jiné obce, zvláště pro „theorii“ na Délos – a pak i termín pro svědectví, které zpřítomňuje smysl této slavnosti. „Theoretik“ je takovýto divák slavnosti, hry nebo dramatu, který pak podává zpřítomňující svědectví. Theorie je „spatření“ a pak myšlenková reprezentace spatřeného. Filosofické a protovědecké zhodnocení tohoto výrazu, tak důležitého pro vývoj řeckého a evropského myšlení je patrně opravdu pythagorejské, i když opět nevíme, zda pochází od Pythagory samotného.⁷⁴ Diogenes Laertios o Pythagorovi vypráví: „Život prý přirovnával ke slavnosti. Jako tam totiž jedni přicházejí soutěžit o cenu, druzí za obchodem a třetí a nejlepší jako theoretici, tak se v životě otrocké duše rodí jako lovci slávy nebo bohatství, filosofové však jako lovci pravdy.“⁷⁵ Theoretik, filosof je tedy člověk, který za pomoci své očištěné duše ve vytržení spatřil/zřel pravdu a snaží se ji zpřítomnit svým současníkům. Člověk pravdu nazírající. V této souvislosti jsou zajímavá i starořecká mystéria, která má ve svých promluvách na mysli jistě i Platónův Sókrates. K zasvěcení docházelo tím, že za pomoci určitých praktik, které však neznáme, nechávali adepty projít zkušeností „zřením“ na smrt. Já se však domnívám, že zkušenost nabytá při mysterijním zasvěcení mohla být i zkušeností počátečních stádií smrti. Že to nemusí být tak úplně vyloučeno, o tom svědčí i moderní vědecké výzkumy lidí, kteří prošli tzv. postmortálními stavy nebo i poznatky transpersonální psychologie. Než se vrátím k Platónově Sókratovi v jeho dialogu Faidón a k jeho názorům na duši, rád bych učinil ještě jednu poznámku. Jak kdosi kdesi řekl - filosofie a filosofování je kladení otázek a bytostná potřeba hledat na ně adekvátní odpověď. Zatímco se však staří řečtí filosofové většinou drželi pythagorejského názoru, že není správné věci násilím urychlovat, a to ani život a cestu k poznání pravdě, což jim, na rozdíl od nás, bránilo v ukvapených a nevratných životních rozhodnutích i v případě, že byli upřímně přesvědčeni, že pravé poznání a tedy i štěstí mohou uskutečnit teprve po

⁷⁴PORFYRIOS, JAMBLICH, KRATOCHVÍL, Z. *Pythagoras ze Samu*. Praha: Trigon 1999, s. 45-46.

⁷⁵DIOGENES LAERTIOS VIII 1,8.

smrti. Zásadní filosofické otázka o smyslu života, smrti, jejich vzájemném vztahu a ceně jsou pořád stejné, ale životní filosofie současného člověka je právě opačná. Psychika současného člověka je podvědomě přesvědčena, že vše co má nějakou cenu mu utíká pod rukama. Dojdu-li k pochopení a možnému zlepšení, které se týká mého bytí jako celku, musím je realizovat hned. Zde již je jasné vidět úzký vztah mezi poznanou pravdou a možnou sebevraždou v současném světě. Dojdou-li někteří lidé k podobným názorům jako staří řečtí filosofové jsou na základě svého racionálního uvažování náchylnější k suicidálnímu jednání než filosofové starého Řecka. Nehledě na to, že řečtí filosofové stavěli své poznání na vhledu do skutečnosti, zření za pomoci své očištěné duše a moderní člověk, natož pak intelektuál ovlivněný novodobou koncepcí vědeckého poznání ani jedno, ani druhé již neuznává a ke zodpovězení svých otázek používá racionálního, vlastně jen logického myšlení. Vraťme se však ještě k pojmu duše, který v otázce smrti i sebevraždy hraje tak důležitou roli a pokusme se pochopit, co měl Platón na mysli, když hovořil o duši a její existenci. Z následujících ukázek uvidíme, že pochybnosti o „duši“ u starých Řeků byly opravdu velmi podobné názorům a pochybnostem současných lidí. „Po této Sokratově řeči ujal se slova Kébés a pravil: Sókrate, ostatní věci jsou podle mého zdání dobře řečeny, ale to, co se týče duše, vzbuzuje v lidech velkou pochybnost, že snad, když se odloučí od těla, již vůbec není, nýbrž hyne a zaniká onoho dne, kterého člověk umírá; tu že hned, odlučujíc se od těla a vycházejíc z něho jako dech nebo dým, se rozptýlí, rozletí a zmizí, a již není nikde nic. Ovšem, kdyby někde byla sama o sobě shromážděna a odloučena od těchto zel, která jsi právě probral, byla by velká a krásná naděje, Sókrate, že jest pravda, co ty říkáš; ale tohle vyžaduje ještě asi nemalého přesvědčování a dokazování, že duše po smrti člověka jest a že má nějakou sílu a rozum.“⁷⁶ Po dlouhých pochybnostech o realitě duše a přesném logickém výkladu o vzájemné propojenosti bytí jako takového Sókrates Kébetovi nabízí první rámcovou definici „duše“. „Nuže pozoruj, Kébeta, zdali nám ze všeho, co bylo řečeno, vychází tohle, že duše je nejpodobnější božskému, nesmrtelnému, rozumovému, jednoduchému a nerozbornému, tomu, co je stále v témž stavu a stejné samo se sebou ...“⁷⁷ Současný člověk stejně jako člověk Platónovy doby by jistě mohl položit otázku, existuje-li vůbec něco stálého a „nesmrtelného“, vždyť empirická zkušenost nás každý den přesvědčuje o opaku. Další otázkou, která se sama nabízí, je otázka co je to realita a můžeme jakoukoliv realitu včetně reality „duše“ nesporně dokázat? Přesně a výstižně na takovéto otázky reagoval Carl Gustav Jung: „Psychické bytí je opravdu jedinou kategorií bytí, o níž bezprostředně víme, poněvadž nic nemůže být známo, pokud se to nejeví jako psychický obraz.

⁷⁶PLATÓN. *Faidón* I,70-I,70b. Česky: PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh 2000, s. 28.

⁷⁷PLATÓN. *Faidón* I,80-I,80b. Česky: PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh, 2000, s. 44.

Bezprostředně dokazatelná je jen psychická existence. Nevezme-li na sebe svět podobu psychického obrazu, prakticky neexistuje.⁷⁸ Že však řešení otázky existence či neexistence „duše“ je složitou otázkou i pro přátele Sókratovy vyplývá z dalšího pokračování dialogu, který velmi koresponduje i s pochybnostmi moderního člověka. Simmias se obrací na Sókrata: „... i já ti řeknu, v čem si nevím rady, i tuhle Kebés, po které stránce nemůže přijmouti podaný výklad. Mně se zdá, Sókrate, snad stejně jako tobě, že určité vědění o takovýchto věcech je v nynějším životě buď nemožné nebo velice těžké ...“⁷⁹ ... „Viz tedy, co řekneme na tento soud, jestliže někdo bude tvrditi, že duše, jsouc smíšenina stavů obsažených v těle, při tak řečené smrti první zaniká.“⁸⁰ Tato otázka Simmiova i odpověď Platónova Sókrata je těžko vyložitelná i pro filosofy, kteří se zabývají pojmem duše u Platóna. Zmiňuje se o tom i Jan Patočka ve své monografii o Platónovi: „R. Demos, jeden z těch, kdo velmi podrobně studovali pojem duše u Platóna, rozeznává trojí podstatný, zásadně důležitý aspekt této představy. Duše je především to, co trvá a působí pohyb; dále je to pohyb řízený, zaměřený k cíli; konečně je duše vždy čímsi stvořeným, je směsí, a to ve všech svých ‚formách‘ a projevech, od nejnižších k nejvyšším. Z toho všeho vyvozuje tento komentátor, že pojetí duše u Platóna není ‚morální‘, nýbrž naturalistní: duše není princip života mravního, nýbrž princip života vůbec. Vskutku tak tomu doopravdy je, a přece by Demosova opozice ‚mavní-naturalistní‘ mohla svádět ze správné cesty. Neboť právě to je příznačné pro Platóna, že u něho veškerý život (tudíž veškerý pohyb) je postaven pod zorný úhel, chceme-li, mravní; tyto tituly, které sice pocházejí z Platónovy školy problémy a oblasti filosofie však příliš škatulkují. Je sice pravda, že duše je právě tak pramenem zlého jako dobrého, ale žádný její pohyb není hodnotově neutrální, indiferentní. A důležité je pro nás, že všechny tři aspekty, které zde rozlišuje Demos, z pojetí duše jakožto dialektiky přirozeně vyplývají. Jakožto dialektika je duše zcela podstatně pohyb, neklid, napětí, nikdy neztrácí, jak jsme viděli, vztah k druhému pólu, a to je hlavně, co ji odlišuje od toho, co je věčné samo o sobě, od ideálního univerza samého o sobě. Teleologičnost, cílesměrnost duše jakožto pohybu vyplývá z toho, že pohyb duše je pohybem mezi pevnými mezemi, že je omezen, že nejde nikdy do prázdna.“⁸¹ Vidíme zde jasnou snahu přece jen „duši“ nějak definovat a určit jí místo v projeveném světě a nikoliv ji popřít jako něco, co zde místo nemá. Z psychologického hlediska je velmi zajímavé, že právě pro člověka současného světa, který nemá velkou potřebu zabývat se „skutečnostmi“ racionálně nedokazatelnými, se pojem duše stává stále větší potřebou. V případě sebevraždných sklonů je i pro současného člověka duše „skutečností“, která má a může překonat nedostatky

⁷⁸JUNG, C. G. *Člověk a duše*. Praha: Academia, 1995, s. 24.

⁷⁹PLATÓN. *Faidón* I,85c. Česky: PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh 2000, s. 51.

⁸⁰PLATÓN. *Faidón* I,86d. Česky: PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh 2000, s. 52.

⁸¹PATOČKA, J. *Platón*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1992, s. 231-232.

konkrétního tělesného života. Na základě rozhovorů, které jsem ve svém dosavadním životě vedl na toto téma i s velmi vzdělanými lidmi jsem zjistil, že ani „moderní“ člověk se nedokáže této „představy“ zbavit a zvláště lidé prožívající existenciální krizi s ní často počítají jako s něčím samozřejmým. Nedomnívám se však, že příčinou je logicky nezdůvodnitelná poslední naděje, ale intenzivnější zaměření na smysl vlastního života a z něho odvozený existenciální prožitek svobody, o kterém v souvislosti se smrtí mluví i Platónův Sókrates. „Extrapolace na stranu věčnosti a soustředěnosti proměňuje takový život v cosi zcela pevného a věčného, v čem každá jednotlivost, rozevlátost a necelost smyslového života je právě tak zapomenuta, jako je zapomenuto věčné na naší naivní a bezprostřední úrovni. Zapomenuta, nikoli zcela nepřítomna: neboť ani potom nemůže duše být něčím jiným než vztahem, a ježto se i ve své podstatě musí ustavičně vztahovat k tomu, co není věčné, k tomu, čemu se na této úrovni opírá definitivně, náleží povždy k její podstatě cosi jako pohyb, jako spontánní samočinnost, jako svoboda: právě osvobozený jest ve vyšším smyslu svobodnější nežli ten, kdo se teprve osvobozuje. Svobodný duch je tedy duše, ve které naprosto zvítězila, naprosto převládá stránka věčnosti: je to duše, která sama se odebrala do říše věčného, která se stala blízce sourodou ideám.⁸² Není to tedy v pravém slova smyslu individuální nesmrtelnost, co kyne platónskému mudrci: všecko individuální, vše osobní je zůstaveno spolu s tělem na druhém břehu. Všecky nahodilé složky individuality patří k tomu, od čeho duše vlastním vnitřním napětím, rozkyvem své dialektiky, překonávající bezprostřednost, se posléze musí očistit. Napětí od časného k věčnému, od bezprostředního k reflektovanému, od bezpodstatného k pozitivnímu a plnému, kterým je duše, nemůže setrvat v říši tělesnosti, jelikož čistá tělesnost je jeho konec: může však zůstat plně samým sebou v říši věčného, ba je s jeho bytím spjata nutně a nerozlučně.“⁸³ Duše je tedy vztahem mezi časným a věčným, mezi nedokonalým a dokonalým, je existenciálním napětím bez kterého se nemůže nic projevit, to znamená ani být. Už proto ne, že podle Platónova názoru každá skutečnost vzniká ze svého protikladu. Vztáhnou-li to k tématu své práce, smrt vzniká ze života a život ze smrti. I tato naděje známá starým Řekům je vizí, která často ovládá „naději“ sebevrahů, tedy nejen touha po dokonalém „životě“ na „onom“ světě, ale i představa návratu do života na této zemi za jiných a lepších okolností, než se kterými jsou nuceni se vyrovnávat nyní. Z tohoto hlediska může mnoho lidí chápat sebevraždu (násilné a dobrovolné ukončení života) jako „naději“ svého života, zvláště pak v civilizaci, která se domnívá, že „moje vůle“ je vůlí, která má právo rozhodovat o mém životě a smrti, jedině „já“ mohu ovlivnit nebo urychlit dobré i špatné ve svém životě a argument o znamení bohů, o kterém Platónův Sókrates hovoří v dialogu Faidón jako o legitimním potvrzení toho, co mám či nemám konat, je pro současný

⁸²Srov. *Hledání svobody*, s. 130.

⁸³PATOČKA, J. *Platón*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1992, 1. s. 23.

svět směšným argumentem. Co však, kupodivu, pro mnoho lidí směšné není je snaha hledat naději „života“ v sebevraždě a sami před sebou se ji snažit odůvodnit argumenty podobnými Platónovým argumentům v dialogu *Faidón* i když Platón samozřejmě neobhajuje sebevraždu a jeho práce má široký filosofický a existenciální záběr. Je všeobecně známo, že již někteří stoikové byli velmi náchylní k takovéto argumentaci a dialogu *Faidón* k obhajobě sebevraždy často používali. Položíme-li si ještě otázku co pro nás „duše“ znamená a jak ji chápali staří Řekové, nejen Sókrates a Platón, uvidíme, že ani v tom se naše definice tohoto pojmu výrazně neodlišuje od názorů doby Platónovy. „Duše, toť pro řeckého člověka to, čím se mrtvé tělo liší od živého. Duše tedy, argumentuje dál Platónův Sókrates, je v podobném vztahu k životu jako trojka k lichosti: je bez života nemyslitelná. Protikladem života je však smrt: přiblíží-li se k člověku, vstoupí-li do jeho bytosti, musí tedy ustoupit nejen život, nýbrž celá bytostná skladba živého člověka, totiž jeho duše. Umírat tedy může jen člověk. Jen člověk za stavu přítomnosti duše přechází do stavu její nepřítomnosti, zatímco duše sama nikdy nemůže ustávat v životě, tak jako trojice nikdy neustane být lichou a oheň horkým.“⁸⁴ Je však nutné se zmínit ještě o jedné nezanedbatelné skutečnosti, která je podvědomou součástí života moderního člověka. Důležitým problémem pro současného člověka je otázka reálnosti či nereálnosti, skutečnosti a neskutečnosti čehokoli. Zdůrazňována je tedy otázka: „Přemýšlím-li o něčem, je to o čem přemýšlím jen moje představa a tudíž blud anebo to má či může mít reálný základ? Kritériem pravdy a skutečnosti je pro nás smyslové vnímání, případně prodloužená ruka smyslového vnímání, přístrojová detekce skutečnosti, která je pro nás rovněž kritériem „objektivní“ skutečnosti. „Duše“ je však skutečností takto neověřitelnou. Co s tím? „Všechna psychologická fakta, která se nedají zjistit pomocí přístrojů a exaktními přírodovědeckými metodami, jsou výpovědi a mínění, které jsou psychicky skutečné.“⁸⁵ Často skutečnější než objektivní skutečnost uznávaná za nezpochybnitelnou. Vrátime-li se k Sókratově rozmluvě s přáteli a postoupíme-li k poslední důležité otázce dialogu, zdali je duše nesmrtelná a nezničitelná dostaneme se, po dlouhé a podrobné argumentaci k Sókratově resumé: „Když tedy to, co je nesmrtelné, je také nezničitelné, nemusíme snad soudit, že duše, je-li nesmrtelná, je také nezhubitelná? Zcela nutně. Když tedy přichází na člověka smrt, tehdy smrtelná jeho složka, jak se podobá, umírá, ale nesmrtelná odchází pryč neporušena a nezničena, ustoupivši smrti. To je patrné. Tedy nade všechnu pochybnost, Kebéte, je duše nesmrtelná a nezničitelná a vskutku budou naše duše v Hádu.“⁸⁶ Platónův názor na duši, její nesmrtelnost a nezničitelnost je důležitý nejen jako hledání a pochopení smyslu života i smrti, ale i jako důležitý argument lidí se sklonem k sebevražednému jednání založeném na filosofickém myšlení. I když Platónovi samému

⁸⁴PATOČKA, J. *Platón*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1992, s. 282.

⁸⁵JUNG, C. G. *Člověk a duše*. Praha: Academia 1995, s. 24.

⁸⁶PLATÓN. *Faidón* I,106e. Česky: PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh 2000, s. 80.

jde o něco jiného, promítnout perspektivu života do nesmrtelné a nezničitelné „reality duše“ a zdůraznit tuto potencialitu každého lidského jedince. Dobře to vystihl Jan Patočka: „Člověk ovšem není božstvo, ale je přece na cestě k němu; filosofická katharsis (očištění) je tato cesta; lidská autonomie, lidská svoboda je cesta do říše nadlidského. Lidský život je rozhodnutí, je volba pro filosofii, nebo proti, ale v této volbě se kráčí za něčím, co samo o sobě je již klidné, čisté a bez hnutí, co v podstatné povznesenosti trvá nad časem, a tedy nad vši volbou. To všecko Platón chce mít přítomno v duši, toto univerzální nadlidské, co pravou, tj. očištěnou lidskost zakládá; to všecko musíme mít na mysli při jeho boji o nesmrtelnost.“⁸⁷ Pro Platóna, jak říká Jan Patočka, je autonomie a lidská svoboda cestou do říše nadlidského. Často je však autonomie a svoboda člověka zvláště dnes, ale nejenom dnes vykládána jako nezávislost lidské bytosti na čemkoli, především na svém životě a ochotě jej žít. Neexistují již motivační kritéria Platónovy doby a mým svobodným rozhodnutím tedy je žít nebo zemřít, „je to moje právo“. „Seneca považuje sebevraždu za konečné potvrzení svobody člověka, a snad dokonce za jediný skutečně svobodný čin.“⁸⁸ Tyto názory však navazovaly na úvahy dob předcházejících. Po celý klasický starověk byla sebevražda nejen běžná, ale též přijatelná a ospravedlnitelná řadou různých okolností. Bylo to však v různých dobách rozdílné. „Zdá se, že problém svobodné vůle začal být spojován s problémem sebevraždy z důvodů částečně ryze historických, částečně pak na základě zvyku, jenž byl značně rozšířen v době Ciceronově a později, podle dochovaných svědectví však ne dříve, využívat jako odrazového můstku k teoretickým rozpravám o sebevraždě Platónova dialogu *Faidón*.“⁸⁹ I dnes se tímto dialogem často argumentuje, zvláště se s takovouto argumentací můžeme setkat v rozhovoru s poměrně vzdělanými lidmi, kteří sami pro sebe hledají silný důvod k názoru proč život na této zemi nemá žádný smysl. U lidí moderních a racionálně založených k tomu ještě přistupují „racionální“ údajně „nevyvratitelné“ argumenty, které pracují se smyslově ověřitelnou zkušeností a logickým přístupem k poznání a teoretické poznatelnosti skutečnosti. Je zde však jedna důležitá skutečnost. „Pravda poplatná smyslům může stačit rozumu, ale nikdy nedává smysl lidskému životu, který uchvacuje a vyjadřuje i nitro člověka. Síly tohoto nitra jsou však velmi často činiteli, které hlavně a s konečnou platností rozhodují, ať v dobrém či zlém. Nepřispěchají-li však tyto síly našemu rozumu na pomoc, ukáže se většinou bezmocný. Ochránil nás snad rozum a dobrý úmysl před světovou válkou nebo před nějakým jiným katastrofálním nesmyslem?“⁹⁰ Naučili jsme se nebrat na vědomí „iracionální“ nebo ještě lépe řečeno, neracionální skutečnost našeho bytí, která je však nejen většinou zkušeností

⁸⁷ PATOČKA, J. *Platón*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1992, s. 284.

⁸⁸ RIST, J. M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 243.

⁸⁹ RIST, J. M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 243.

⁹⁰ JUNG, C. G. *Člověk a duše*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 31.

našeho každodenního života, ale také neopomenutelnou součástí celku bytí. I názor na smrt, máme-li si vůbec nějaký názor udělat a má-li mít nějakou vypovídající existenciální hodnotu, nevystačí s úzce racionálním přístupem. Máme-li tedy argumentovat ve prospěch či neprospěch sebevraždy, jsme pouze s racionálními argumenty v koncích. Budeme-li sami sebe dobře pozorovat, což dokáže málokdo, časem zjistíme, že devadesát pět procent rozhodnutí neděláme na základě svých dobře zdůvodněných racionálních úvah, ale iracionálních skutečností v nás. Uvedu příklad. První a základní otázkou je v této souvislosti otázka: „Co je to smrt?“ Jak ale na ni racionálně a logicky odpovědět? Proto se od nepaměti používala tzv. variantní odpověď, která sice na takto položenou otázku nemohla podat zcela uspokojivou a jednoznačnou odpověď, ale umožňovala člověku podle jeho založení se k nějaké odpovědi přiklonit. Avšak to, k čemu se člověk přikloní či nepřikloní nezáleží ani tak na racionálních úvahách, ale na jeho vnitřních sklonech, které jsou jednoznačně iracionálními vztahy v nitru člověka. I příklon k racionální odpovědi na otázku „Co je to smrt?“ může mít neracionální důvody. Stejně tak jako obhajoba smrti a sebevraždy, často používaná na zdůvodnění si pozitivního vztahu k této skutečnosti a zdůrazňování jejich předností jako pozitivního „životního“ východiska může mít velmi racionální zdůvodnění, ale iracionální příčinu. Ať tak či onak, žádná snaha o racionální pochopení skutečnosti smrti nám, bohužel, tuto zásadní existenciální otázku nezodpoví. Jako příklad uvedu ukázkou části závěrečné řeči před soudem z Platónova dialogu „Obrana Sókratova“. Platón se ústy Sókratovými v této kritické chvíli svého života vyjadřuje k otázce co je to smrt a je-li to něco pozitivního či negativního. Přičemž je jasné, že to co říká, nejsou v případě Platónově argumenty na podporu sebevraždy. „Já vám to povím: skoro se zdá, že tato příhoda, která se mi stala, je pro mne něco dobrého, a my jistě nesoudíme správně, pokud se domníváme, že zemřít je něco zlého.“⁹¹ ... „Uvažme však i takto, že je velká naděje, že to je něco dobrého. Smrt je totiž jedno z dvojího; buď je to totiž jako nebytí a mrtvý nemá o ničem žádného pocitu, nebo to je podle toho co se vypravuje, pro duši jakýsi přechod a přestěhování z tohoto místa na jiné místo. A jestliže tedy není žádného vnímání, nýbrž je to jako spánek, když spící člověk nemá ani žádného snu, byla by smrt podivuhodný zisk. Já si totiž myslím tak: kdyby měl někdo vybrat tu noc, v které tak tvrdě spal, že se mu ani nezdál žádný sen, a kdyby měl s touto nocí srovnat ostatní noci a dny svého života a pak po úvaze říci, kolik dní a nocí prožil ve svém životě lépe a příjemněji než tuto noc, tu by podle mého mínění i velký král, neřku-li obyčejný člověk, shledal, že jich je poměrně velmi málo proti ostatním dnům a nocím. Jestliže je tedy smrt něco takového, pokládám ji já za zisk; vždyť takto se veškeren čas nejeví ničím víc než jako jediná noc. Pakli však je smrt naopak jako přestěhování odsud na jiné místo a je-li pravda, co se vypravuje, že totiž tam jsou

⁹¹PLATÓN. *Obrana Sókratova* I,40b-c. Česky: PLATÓN. Euthyfrón, *Obrana Sókratova, Kritón*. Praha: Oikoymenh 2000, s. 70.

všichni, kdo zemřeli, jaké by bylo větší dobro nad toto, soudcové ?“⁹² ... „Já aspoň jsem ochoten mnohokrát zemřít, jestliže je to pravda.“⁹³ Nutně nás napadne otázka zda to, co říká Sókrates v Platónově Obráně Sókratově myslí vážně, když na jiném místě v dialogu Faidón⁹⁴ (61b – 62d) to je jakoby popřeno. Platón probírá sebevraždu ve dvou pasážích: ve výše zmíněném Faidónu a v zákonech (873c-d). Podle Faidóna vzít si život je nezákonným činem, protože jednat tak znamená neoprávněně si přivlastňovat to, co po právu patří bohům. Bohové dali řád našemu lidskému světu a životu a bylo by chybou opouštět je. Právě tak jako se neopouští dobrý pán. V Zákonech⁹⁵ pak nalezneme Platónovo zdůvodnění proč a jak zacházet se sebevrahy. Zde jsou pravé kořeny křesťanského vztahu k sebevrahům a sebevražďám později zprostředkované hlavně Augustinem. „Jeden bod však Sókrates ponechává bez vysvětlení a tento bod byl středem diskuse o etice sebevraždy po celý klasický starověk i později, kdy se znovu objevuje v první knize Augustinova pojednání ‚O boží obci‘. Sókrates dochází k závěru, že není nerozumné domnívat se, že člověk jenž je součástí majetku boha, by se neměl sám zabíjet, dokud mu bůh nepošle nějakou nutnost, jako je ta, která nyní doléhá na mne.“⁹⁶ Sókrates jak se zdá označuje svou vlastní smrt za sebou samým způsobenou. Rozpory v názorech na sebevraždu v Platónově díle nemusí být tak zásadní, jak se na první pohled zdá. Je možné, že se Platón snažil obhájit názor o „intimním“ vztahu života a smrti, který člověku určuje veškerý smysl jeho života. Dokud však člověk tuto důležitou vazbu mezi životem a smrtí nepozná, nezbaví se zotročujících představ o životě, ale i o smrti. Nic, ani sebevražda mu nemůže pomoci, tím méně ho osvobodit od zničujících otrockých závislostí. Naopak je škodlivá, protože člověka zbavuje příležitosti k hlubšímu sebepoznání, které život člověku dává. Touto příležitostí je podle Platóna filosofie, ale filosofie snažící se o vhled do skutečnosti, o zření prapodstaty bytí. Je nutné si ovšem uvědomit, že i v Platónově době se vedly četné teoretické diskuse o překročení lidských možností zbavením se tělesné schránky sebevraždou. Podobné názory na sebevražedné jednání vyjadřuje ve svém díle v novější době také Arthur Schopenhauer a dokonce je i podobně zdůvodňuje. Na druhou stranu však Platón nevyvrací názor, který hájím v této práci, že se lidé často snaží nalézt ve smrti záchranu ani ne tak před utrpením života, ale vyřešit si tak různé pro ně „neřešitelné“ existenciální problémy. Hledají ve smrti naději života, ale definovaného jinak než je moderní člověk zvyklý.

⁹²PLATÓN. *Obrana Sókratova* I,39c-40e. Česky: PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. Praha: Oikoymenh 2000, s. 70-71.

⁹³PLATÓN. *Obrana Sókratova* I,41. (česky PLATÓN. *Euthfrón, Obrana Sókratova, Kritón*. Praha: Oikoymenh 2000, s. 71.

⁹⁴Srov. PLATÓN. *Faidón* I,61b-62d. Česky: PLATÓN. *Faidón*. Praha: Oikoymenh 2000, s. 18.

⁹⁵Srov. PLATÓN. *Zákony* II,c-d. Česky: *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997, s. 255.

⁹⁶Srov. RIST, J. M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 224.

c) Aristoteles

Nejvýznamnější z Platónových žáků svými názory zásadně ovlivnil vývoj západního myšlení na mnoho století dopředu. Na rozdíl od svých předchůdců má poměrně neurčité názory na smysl života a smrti. Jedinou výjimku tvoří Aristotelův názor na sebevraždu, kterou však podobně jako do určité míry Platón posuzuje ze společenského hlediska. Duch je nesmrtelný a nezaniká s tělem. Jak ale čistý duch existuje před zrozením a po smrti a jakým způsobem se v živém člověku sjednocuje s nižšími funkcemi v jednotu osobnosti, o tom již Aristoteles neříká nic. Názor o nesmrtelnosti Ducha, který nezaniká s tělem je, jak jsme viděli výše, tradičním názorem starší řecké filosofie. „Aristoteles, stejně jako kterýkoli jiný Řek nepochybuje o tom, že pro člověka je nejvyšším dobrem blaženost. Dokonalost každého živočicha spočívá v dokonalém rozvinutí činnosti, která je mu vlastní. Protože člověk je především bytostí rozumovou, je pro něj dokonalostí nejvyšší rozvinutí této bytostné povahy. V tom spočívá lidská zdatnost (ctnost). Podle dvojí přirozenosti člověka rozlišuje Aristoteles dva druhy zdatností. Etické zdatnosti (ctnosti) spočívají ve vládě rozumu nad smyslovými pudy. Dianoetické zdatnosti spočívají ve vystupňování a zdokonalení samého rozumu. Tyto druhé zdatnosti jsou tedy pro Aristotela vyšší.“⁹⁷ Kde však je kritérium rozumného myšlení a jednání? Již dříve jsem upozornil na to, že za nanejvýš rozumné myšlení člověk může za určitých okolností považovat i sebevražedné jednání.⁹⁸ Několikrát jsem vyjádřil názor, že kritériem správného myšlení nebo jednání může být jenom absolutní kritérium, ať už si pod tímto pojmem představíme cokoli. Platí to samozřejmě i pro rozumnost lidského konání pokud ho budeme chápat jako vrchol toho, čeho je člověk na tomto světě schopen. Záleží tedy na tom, jak si definujeme kritérium rozumnosti, podle Aristotela maximálního cíle ke kterému může člověk ve svém životě směřovat. Kdybychom zde prezentované Aristotelovy názory dovedli do důsledku, museli bychom dojít k závěru, že smyslem lidského života, smrti i posmrtného života, je-li nějaký, je pro člověka dovedení jeho rozumu a rozumnosti k absolutní dokonalosti. Což je samozřejmě závěr přijatelný a vzhledem k tomu, že se Aristoteles domnívá, že Duch je nesmrtelný, musí to platit i pro „život“ člověka po smrti. Tady už se však nabízí neodbytná otázka: Je-li duch skutečně nesmrtelný, může člověk svého určení, rozumnosti dosáhnout zde na zemi a nemůže-li, jak je třeba posuzovat jednání, které v zájmu dosažení tohoto vytknutého cíle se uchýlí k sebevražednému jednání? Je přece je jednoznačně prokázáno, že v historii se tak mnohokrát dělo. Poněkud jasnější, protože také jednodušší, jsou Aristotelovy

⁹⁷ STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon 1991, s. 137.

⁹⁸ Srov. kap. *Přerušeni souvislostí*, s. 159.

názory na sebevraždu jako takovou. Komplikované otázky po příčině tohoto individuálního i společenského jevu si Platónův žák narozdíl od svého učitele neklade. Jedinou výjimkou je Etika Nikomachova, ve které se však, jak už jsem výše upozornil, zabývá sebevražedným chováním z hlediska zájmů tehdejší řecké polis a individuu je zde v zásadě upíráno právo na jakékoliv samostatné rozhodování o vlastním životě. „Z toho co bylo řečeno, jest zřejmé, zda jest možno sám sobě křivditi, či nikoli. Právem jest totiž zčásti to, co se vzhledem ke každé jednotlivé ctnosti nařizuje, například zákon nepřikazuje usmrcovati se, to však, čeho nepřikazuje, zakazuje. Dále, kdykoli někdo působí škodu proti zákonu – aniž se tím odškodňuje – dobrovolně, jedná nespravedlivě, dobrovolně pak jedná, když ví, proti komu a čím; 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.“⁹⁹ Prvním kritériem správného či nesprávného myšlení a jednání je tradiční řecký respekt k zákonům a obci. Jak víme z historických souvislostí, v některých řeckých polis byla sebevražda možná, ale jen se souhlasem obce. Aristoteles posuzuje sebevražedné počínání jednotlivců z hlediska práva a spravedlnosti vůči společnosti (obci). Nikoliv podstatu a „smysl“ takového jednání pro jednotlivce, jak bychom to posuzovali dnes my. Co obec nedovoluje, je nespravedlnost a bezpráví. Bez souhlasu obce nemůže být takovéto počínání ani správné ani spravedlivé. „V přeneseném významu a podle podobnosti není práva osoby k sobě samé, ale jenom k někomu ze svých, a to ani právo celé, nýbrž pouze právo pána k otroku anebo právo hospodářské; neboť v těchto poměrech se rozlišuje složka duše rozumné od složky nerozumné. K tomu se tedy hledí a tu se zdá, že jest křivda proti sobě samému, poněvadž tu je možno něco trpěti proti své touze; jako tedy jest nějaké právo mezi tím, kdo vládne, a mezi tím, kdo jest ovládán, tak i mezi těmito složkami.“¹⁰⁰ Aristoteles však důsledně ignoruje hlubší duchovní příčinu takového počínání a zapomíná, že takto jednající člověk nemá nikdy pocit křivdy, ale prospěchu, stejně tak jako by asi odmítl názor pozorovatele, že trpí a tvrdil by, že prožívá štěstí. Aristotelovy názory opravdu nejsou hlubokou analýzou problémů sebevraždy s jakými se můžeme setkat v případě jiných otázek řešených filosofem jeho významu. Sám Aristoteles však kladl veliký důraz na život a jeho zachování, který pokládal za jednu z nejvyšších hodnot. Odmítl se podrobit nespravedlivému soudu jako Sókrates a raději volil útěk ve jménu záchranu života, jak o tom svědčí i jeho životní příběh. „Duše je

⁹⁹ARISTOTELES. *Etika Nikomachova* V/15, 1138a5-10. Česky: ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Praha: Vydal Petr Rezek 1996, s. 147.

¹⁰⁰ARISTOTELES. *Etika Nikomachova* V/15, 1138b5-10. Česky: ARISTOTELES. *Etika Nikomachova*. Praha: Vydal Petr Rezek 1996, s. 148.

formou živého těla, je energií. Nemůže proto existovat bez těla, ani tělo nemůže žít bez duše. Duše není žádná věc, ale právě formující energie živého těla.¹⁰¹ Cílem a tedy i smyslem lidského života je mu „blaženost“. Co však vede k tomuto cíli? „Cestou k ní je působení rozumu, a to díky ARETÉ, ‚zdatnosti, ctnosti‘. V učení se však Aristoteles projevuje jako ryzí empirik: nepředepisuje, co vše ke ctnosti náleží, ale hledá, co je za jakých okolností dosažitelné. Základem je schopnost ‚zachovávat střed, míru‘. Tato prastará zásada řecké morálky je u Aristotela rozvedena do prakticky uskutečnitelné, i když značně intelektualizované etiky.¹⁰² Pragmatické a empirické uvažování dovedlo Aristotela také ve všech případech, kdy bylo nutno rozhodnout se o eticky oprávněném či neoprávněném nakládání se svým životem, pochopitelně také k pragmatickým výsledkům. „Když činí sebevraždu předmětem zákonodárství, Platón předpokládá, že člověk musí vést život podřízený chápání občanské povinnosti. Stát je přirozeným jevem a bohové jsou s ním spjati. Zločiny proti státu jsou proto zločiny proti bohům a naopak. Když se člověk zabije bez dobrého důvodu, nebo jak by řekl Platón bez boha, sesílajícího na něj nějakou (ánágké), páchá zločin, který má stát právo potrestat. Neboť samotným zločinem je státu způsobena škoda.“¹⁰³ Dodejme ještě, že podobným způsobem uvažuje o sebevraždě i Aristoteles. Avšak stejně jako jeho učitel Platón i Aristoteles pravděpodobně připouští, že existují okolnosti, za nichž je přípustné a snad i správné vzít si život. V Etice Nikomachově zdůrazňuje, že je změkčilé či spíše zbabělé vzít si život proto, abychom se vyhnuli lásce, zármutku nebo chudobě (EN 1116a).¹⁰⁴ I Aristoteles pravděpodobně souhlasil s názorem, že existují okolnosti za nichž je sebevražda přípustná a snad i správná. Podle Aristotelova názoru je cílem života štěstí. Největší potíže nám však způsobí otázka, co je to štěstí. Aristoteles trvá na tom, že člověka nelze nazvat šťastným dříve, než je mrtev, a že jeho štěstí, aktivita jeho duše v souladu s ctností, musí trvat po celý život (EN 1101a 16n.).¹⁰⁵ Zde se už dostáváme k nejdůležitějšímu bodu ne zcela jasného Aristotelova názoru na sebevraždu. „V první kapitole Etiky Nikomachovy Aristoteles dokazuje, že musí existovat nějaké první dobro neboli cíl, který lidé volí kvůli němu samému. Tvrdí, že pokud by žádný takový cíl neexistoval, došlo by k nekonečnému

¹⁰¹KRATOCHVÍL, Z. *Mýtus, filosofie, věda I. a II.* Praha: Hrnčířství a Nakladatelství 1993, s. 77. 77.

¹⁰¹RIST, J. M. *Stoická filosofie.* Pra

¹⁰¹KRATOCHVÍL, Z. *Mýtus, filosofie, věda I. a II.* Praha: Hrnčířství a Nakladatelství 1993, s. 77.

ha: Oikoymenh 1998, s. 246.

¹⁰²KRATOCHVÍL, Z. *Mýtus, filosofie, věda I. a II.* Praha: Hrnčířství a Nakladatelství 1993, s. 77.

¹⁰³RIST, J. M. *Stoická filosofie.* Praha: Oikoymenh 1998, s. 246.

¹⁰⁴ARISTOTELES. *Etika Nikomachova* III/11, 1116a10. Česky: ARISTOTELES. *Etika Nikomachova.* Praha: Vydal Petr Rezek 1996, s. 85.

¹⁰⁵RIST, J. M. *Stoická filosofie.* Praha: Oikoymenh 1998, s. 14.

regresu. Musí tedy existovat radikální rozdíl mezi tímto cílem a vším ostatním, neboť se vším ostatním, ať je to jakkoli ‚dobré‘, lze zacházet jako s prostředkem k dalšímu cíli, jako s tím, co je dobré k dosažení tohoto cíle.¹⁰⁶ Je-li tedy pravda, že cílem, smyslem života je štěstí a blaženost, jak říká Aristoteles a že tento cíl máme za všech okolností sledovat a zároveň trvá na tom, že člověka nelze nazvat šťastným dříve, než je mrtev, zdá se to být v jasném rozporu s výše uvedeným Aristotelovým názorem na sebevraždu. Existuje-li opravdu nějaké první dobro nebo cíl, který mají lidé volit kvůli němu samému a lze-li se vším ostatním zacházet jako s prostředkem k dosažení tohoto cíle, pak z toho nutně vyplývá, že i lidský život a smrt mohou být jen prostředky k dosažení nejvyššího dobra. Dovede-li člověka jeho touha po nejvyšším „dobru“ a blaženosti k názoru, že má právo, či dokonce povinnost se k tomuto dobru dopracovat co nejdříve, neboť jenom mrtví jsou skutečně šťastní, má právo spáchat sebevraždu? Aristotelovy názory na tuto problematiku nejsou proto vždy zcela jednoznačné a některé otázky byly opomenuty i v Etice Nikomachově. Jak sebevraždu jako individuální i společenský jev posuzovat bylo skoro neřešitelným problémem i pro Aristotelovy filosofické současníky. Ale teprve s příchodem stoické filosofie se sebevražda stává důležitou otázkou nezávislosti a svobody lidské existence.

d) Stoikové

Po celý klasický starověk byla sebevražda nejen běžná, ale také přijatelná a ospravedlnitelná řadou různých okolností.¹⁰⁷ „Z řady důvodů, z nichž některé jsou průkazné, bývá ospravedlnění tohoto činu považováno za něco typicky stoického. Alespoň v římském období bylo mezi slavnými sebevrahy opravdu mnoho stoiků nebo rádo by stoiků; a zejména ve spisech jednoho římského stoika se sebevražda jeví jako téměř hlavní předmět filosofova zájmu. Seneca považuje sebevraždu za konečné potvrzení svobody člověka, a snad dokonce za jediný skutečně svobodný čin.“¹⁰⁸ Ze sebevraždy se stává nikoliv už jen jedno z možných rozhodnutí o životě a smrti, ale je také kritériem a mírou svobody člověka. Zde je možné zahlédnout jednu z příčin uvažování o sebevraždě jako existenciálním východisku pro člověka západní kultury, o které se také zmiňují ve své práci. Senekův postoj bývá obvykle pokládán za víceméně totožný s postojem starších stoiků.

¹⁰⁶RIST, J. M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 14–15.

¹⁰⁷Srov. K sebevraždě ve starověku viz. R. Hirzel, *Der Selbstmord*, in: *Archiv für Religionswissenschaft*, 11, 1908.

¹⁰⁸RIST, J. M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 243.

Přínejmenším se neustále tvrdí, že od nejranějších dní stoické školy je problém sebevraždy, řečeno Benzovými slovy, problémem svobodné vůle.¹⁰⁹ Nesnáz tohoto přístupu k dané otázce spočívá ovšem v tom, že v období staré Stoy sebevražda podle všeho nebyla problémem; bylo považováno za samozřejmé, že je přípustná z řady důvodů. Na obranu sebevražedného jednání byl v této době často využíván Platónův dialog Faidón. „Na první pohled je zvláštní, že Platón byl využíván jak pro ospravedlnění sebevraždy, tak jako prostředek pro tlumení toho, co nelze nazvat jinak než kultem sebevraždy.“¹¹⁰ Zakladatelem stoicismu byl Zénón z Kitia na Kypru (336-264 př.n.l.) původně fénický kupec, který při námořní katastrofě přišel o veškerý majetek. „Když se pak blíže seznámil s athénskými filosofi, hlavně s kynikem Kraténem, měl prý prohlásit: „Dobře jsem doplul, loď ztroskotav.“¹¹¹ Již tento životní postoj naznačuje jeden ze základních důrazů budoucí stoické školy, zásadu oproštěnosti a pohrdání bohatstvím i nezávislost na většině pozemských hodnot včetně života. Stoikové kladli velký důraz na možnost svobodného rozhodnutí včetně svobodného rozhodnutí o vlastním životě. Ani pro stoiky však není sebevražda tak jednoduchou záležitostí, jak by se na první pohled mohlo zdát. I jejich různá, často velmi komplikovaná zdůvodnění přípustnosti sebevražedného jednání jsou však velmi zajímavá a mění se a rozvíjejí v průběhu času. „Stoikové si uvědomovali, že sebevražda je jednou z možností, kterou člověk má; bez námitek přijali nepsaný zvyk panující v tomto bodě v řecké společnosti. Nikdy se nezmiňují o žádném stanovisku, které by zakazovalo vzít si život za všech okolností. Tím co je zajímavá jsou situace, v nichž je rozumné spáchat sebevraždu. Samotný čin tak jako všechny ostatní činy ve stoickém světě je bezvýznamný; na čem záleží je záměr. Záměr musí být rozumný. Proto jsme svědky toho jak Diogenes Laertios při tlumočení stoického učení vypočítává následující rozumné důvody, pro které by si člověk mohl vzít život: učiní tak pro svou vlast nebo své přátele nebo tehdy, bude-li stížen nesnesitelnou bolestí nebo nevyléčitelnou nemocí. Jde očividně o důvody dvojího druhu. Smrt si lze přivodit buď kvůli někomu jinému, nebo, za zvláštních okolností, kvůli sobě samému.“¹¹² S tím však můžeme v moderní době srovnat intenzivní diskuse o oběti a euthanasii. Mezi těmito důvody lze rozlišovat, jak se později i dělo, ale starší členové stoické školy takovéto podrobné rozlišení pravděpodobně neprováděli. Stejně jako starší řecké filosofické školy kladli stoikové veliký důraz na ideál mudrce (sofos). „Stoická etika dokonce tímto ideálem mudrce vrcholí. Mudrc byl člověk, který „dosáhl nejen nezávislosti na

¹⁰⁹Srov. E. Benz, *Das Todesproblem in der stischen Philosophie – Tubinger Beitrage zur Altertumswissenschaft*, 68, Stuttgart 1929, str. 68. Srov. R. Hirzel, cit. str. 282; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III. 1, 314; A. Bonhoeffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, str. 38; A. Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa*, Berlin 1897, str. 242.

¹¹⁰RIST, J. M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 243.

¹¹¹TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení*. Praha: Paseka 2000, s. 109.

¹¹²RIST, J. M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 249.

vnějším světě, ale který potlačil i své vnitřní vášně (pathé) a dosáhl stavu nenáruživosti (apatheia), klidu (hésychia), neotřesitelnosti (ataraxia), a takto celkově pravé svobody a soběstačnosti (autarkeia). Afekty, vášně chápali stoikové jako nerozumný a nepřírozený pohyb duše nebo nadměrný pud. Vášně jsou nemocemi duše, proti nimž má filosofie posloužit jako lék. Mezi vášněmi mají nejvyšší místo: zármutek jako nerozumná sklíčenost mysli (např. soustrast, žalost, zoufalství), strach jako očekávání zla (obava, váhavost, stud, zděšení, zmatenost, úzkost), žádostivost jako nerozumná snaha (potřebnost, nevinnost, svárlivost, hněv, láska, zášť, prchlivost) a rozkoš jako nerozumné vzrušení při věci zdánlivě žádoucí (okouzlení, škodolibost, potěšení, rozptýlení). I zde došlo ke zmírnění: místo strachu byla připuštěna opatrnost jako rozumné vyhýbání se nebezpečí, místo žádostivosti vůle jako rozumná snaha, místo rozkoše radost jako rozumné vzrušení (DL VII, 113-115). Proti ideálu mudrce, jenž dosáhl ctnosti, stavěli stoikové druhý typ člověka, jenž ctnost nemá, a je proto nejen špatný, nýbrž i hloupý, pošetilý (afrón). Mezi mudrci, kteří se vyskytují velmi zřídka, a pošetilci, k nimž patří zbývající drtivá většina lidí, není jakýchkoli přechodů. Jen mudrc je svoboděn, kdežto pošetilci jsou otroky; svoboda je totiž možnost samostatně jednat, kdežto otroctví je zbavení této možnosti (DL VI, 121-122). Ke svobodě náleželo podle stoiků i rozhodnutí dobrovolně odejít ze světa.¹¹³ Žádný zákaz sebevraždy nemohl rozhodně vycházet stejně jako u Platóna a Aristotela pouze z občanských ohledů. Již kynikové říkali, že je nutné vzít v úvahu mravní charakter moudrého člověka. Nemůže-li prý člověk žít rozumě, je pro něj sebevražda tou nejlepší možností. Kde jsou ale kritéria rozumnosti a rozumného života? Je tímto kritériem absolutní hodnota? Jak ji však poznat, abychom si byli jisti, že naše jednání je veskrze rozumné či nerozumné? To je otázka pro skutečně moudrého člověka. Nebo tímto kritériem může být snesitelnost případně nesnesitelnost obtíží našeho života? Podle těchto kritérií zase často soudí lidé ukvapení a pošetilí. Když toto vše dobře uvážíme, mohli bychom dojít k závěru, že sebevraždu může spáchat jen člověk skutečně moudrý anebo velmi pošetilý. Stoické názory na tento problém jsou poměrně jasné. „Pro moudrého člověka je sebevražda východiskem, k němuž se obrátí jen tehdy, bude-li to nutné; je užitečným právem, které lidem náleží. Jeho užití je však v jistém smyslu nahodilé. Není středem, kolem něhož by kroužilo myšlení moudrého člověka. Sebevražda není ani zdaleka středem etické teorie starých stoiků, ale je naopak zmiňována jakoby mimochodem. Moudrý člověk není roven bohům díky tomu, že by rozhodoval o svém vlastním životě a smrti; je jim roven díky svému mravnímu zaměření.“¹¹⁴ Se zvláštním případem výkladu sebevraždy se setkáváme u nové Stoy, konkrétně u Seneky. „Senekovo pojetí sebevraždy jako svobodného činu, představuje v rámci stoicismu přinejmenším nově položený důraz a jeho opomíjení požadavku božského znamení

¹¹³TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení*. Praha: Paseka 2000, s. 112-113.

¹¹⁴RIST, J. M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 251 – 252.

představuje radikální rozchod s dosavadní tradicí.¹¹⁵ Jeho názory však nebyly v té době přijímány tak jednoznačně, jak by se zdálo. Jednoznačně nebyl rovněž přijat ani následující názor ve kterém nám Seneca sděluje: „Zdá se, že volba sebevraždy se nejen nabízí každému, ale také člověku propůjčuje zvláštní důstojnost – což je u stoika zcela nové pojetí. Pošetilec se dobře uváženou a příhodnou smrtí může zjevně změnit v mudrce.“¹¹⁶ Sebevražda je tedy pro Seneku nejvyšším projevem lidské svobody. Senekovy názory na sebevraždu však svádějí k různým výkladům a objasněním jeho filosofických postojů. Jedním z takových pokusů o objasnění Senekových názorů je práce J. N. Sevenster. „Kdo“, ptá se Sevenster, „nám dává svobodu (svobodu zemřít), ten dar, za který mohou být lidé vděční? Je to Bůh, jenž nám tímto způsobem a v takové chvíli ukazuje, jak velice se stará o člověka? Nebo je tato svoboda vtělená v přirozeném řádu věcí, takže člověk může užívat možností obsažených v přirozeném řádu, kdykoli si to přeje? Věřím, že Seneca měl na mysli tuto druhou možnost.“¹¹⁷ Rovněž stoik Epiktétos věnuje smrti velkou pozornost, ale jeho záměrem je zdůrazňovat její indiferentní povahu. Jeho názory na sebevraždu jsou však názorům Senekovým velmi vzdálené. „Dokonce i když se Epiktétos maximálně přiblíží Senekovi opomíjením božího pokynu k odchodu – a není zcela jasné, jak to máme vykládat –, je zcela oproštěn od přemrštěného kultu sebevraždy, od uctívání smrti jako svobodného činu par excellence, který znovu a znovu propagují dopisy Luciliovi.“¹¹⁸ Bonhoeffer správně řekl, že pro Epiktéta je sebevražda v případě tělesného utrpení přípustná pouze tehdy, dosahuje-li toto utrpení krajního stupně.¹¹⁹ Na druhou stranu byl Epiktétos názoru, že „je-li život pro člověka příliš obtížný, má se ho právo vzdát. Pronesl prý výrok: „Smrt je přístav pro každého člověka“.¹²⁰ Poslední z velkých stoiků Markus Aurelius měl však na otázku sebevraždy často rozporné názory. Na jedné straně přijímal starý kynický názor, že pokud člověk nemůže žít rozumně, měl by se zabít; rozum jej nechal na holičkách.¹²¹ Na druhé straně však tvrdí, že sebevražda je přípustná jedině po zralém uvážení konkrétních a podrobných okolností našeho života.¹²² Marcus Aurelius považuje mravní jednání za chování plné důstojnosti. I sebevražda byla pro Marca Aurelia důstojným způsobem umírání i když říkal: „Neměli bychom umírat jako křesťané z pouhé zatvrzelosti.“¹²³ „Odvěké sepětí sebevraždy s hrdostí, u Epiktéta téměř výslovné, je

¹¹⁵RIST, J. M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 258.

¹¹⁶RIST, J. M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 259. (Seneca, De ira, III,15, 3-4.)

¹¹⁷SEVENSTER, J. N. *Paul und Seneca*. Leiden 1961, s. 58.

¹¹⁸RIST, J. M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 262.

¹¹⁹Srov. BONHOEFFER, A. *Die Ethik des Stoikers Epictet*, s. 33.

¹²⁰Srov. RIST, J. M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 262.

¹²¹Srov. MARKUS AURELIUS – Med. X, 32.

¹²²Srov. Tamtéž, XI, 3.

¹²³RIST, J. M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 264.

zde předvedeno v té nejobnaženější podobě.¹²⁴ Ani mezi stoiky nebyly názory na sebevraždu zcela jednotné. „Závěrem bychom tedy měli konstatovat, že neexistuje jediná stoická teorie sebevraždy, přestože můžeme nalézt mnoho do velké míry nevyslovených předpokladů sdílených mnoha stoiky. Chceme-li najít jejich alespoň částečnou kritiku, musíme hledat mimo stoickou školu.“¹²⁵ Po tomto základním přehledu stoických názorů na sebevraždu lze konstatovat, že jsme se jistě dozvěděli mnoho o podmínkách, přípustnosti a nepřípustnosti sebevraždy, tak jak je chápala stoická filosofie, ale prakticky nic se nedozvíme o pravé příčině sebevražedného chování. Vrátime-li se ještě jednou k ideálu stoického mudrce, který dosáhl nezávislosti na vnějším světě, potlačil své vnitřní vášně, dosáhl stavu nenáruživosti, klidu, neotřesitelnosti, pravé svobody a soběstačnosti a připustíme-li, že stoický názor na svobodu mudrce je správný, musíme též přiznat, že touha člověka po dosažení svobody jako jednoho z předpokladů absolutní hodnoty života je pro každého jedince psychologicky nepřekonatelnou podmínkou jeho životní naděje a perspektivy. Je-li to pravda, potvrzuje se tak názor, který se snažím obhájit ve své práci, že příčinou některých sebevražd nemusí být existenciální nebo psychické obtíže života, ale hledání svobody a životní naděje. Budeme-li však respektovat další stoický názor, z něhož vyrostla celá stoická etika, která chápala svět (kosmos) jako výraz jednoty daného světového řádu a úkolem člověka je žít nejen v souladu s tímto řádem, ale také s vlastní přirozeností, což pro něho jako bytost rozumnou znamená žít v souladu s rozumem, musíme nutně dojít na rozdíl od mnoha historických stoiků k názoru, že sebevražedný čin sám o sobě člověka osvobodit nemůže a to ani v případě, že by transcendentní realita mohla být pro člověka stejně reálná jako ta pozemská. Nicméně není vyloučeno jak uvidíme později, že se mnoho sebevrahů touto nadějí může utěšovat. Bylo tomu tak v minulosti a je tomu tak i dnes. Jako v mnoha jiných oblastech, také zde nám některé z nejzajímavějších názorů k starověkým postojům k sebevraždě předkládá Augustinus.¹²⁶

e) Aurelius Augustinus

Z výrazně rozdílných pozic než řečtí a římské stoikové posuzuje problém sebevraždy Augustin. Hodnotí tento problém z různých stran a posuzuje oprávněnost či neoprávněnost sebevraždy a to i v případě, že člověk byl k sebevraždě dohnán někým jiným. „Nejde nám tu ani tak o odpověď jinověrcům, jako spíše o útěchu našincům. Budiž tedy především řečeno a zaručeno, že ctnost,

¹²⁴RIST, J. M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 264.

¹²⁵RIST, J. M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 264.

¹²⁶Srov. AUGUSTINUS, A. *De civitate Dei I. Česky: O obci Bboží I*. Praha: Karolinum, 2007.

strůjkyně správného žití, dává tělesným údům rozkazy ze sídla duše a že tělo se posvěcuje užíváním vůle; a dokud ta zůstává neochvějnou a pevnou, tu všechno, co tělem nebo na těle učiní někdo jiný a čemu se člověk bez vlastního hříchu vyhnouti nemohl, zůstává mimo vinu trpícího¹²⁷ Pro křesťany v té době byla otázka sebevraždy velmi naléhavou a je třeba říci, že na ni nepanoval jednotný názor. Bylo také jasné, že každá sebevražda nemůže být posuzována stejně. Podrobně byla zvažována otázka, může-li si člověk vzít život například z hrdosti, pro druhé nebo ze strachu před ztrátou panenství. Při plenění Říma docházelo ke znásilňování jeptišek a některé daly přednost sebevraždě před tímto ponížením. Jeroným se například domnívá, že dívky mohou spáchat sebevraždu pro záchranu svého panenství¹²⁸ a stejného názoru je i Ambrosius.¹²⁹ I Augustinus se k tomuto závažnému problému vyjadřuje a má na něj poměrně jednoznačný názor. Na rozdíl od Jeronýma a Ambrosia však říká, že zabít se není správné za žádných okolností. „A jestliže některé ženy na sebe vložily ruku, aby se jim nic takového nestalo: který člověk se srdcem v těle by nebyl ochoten jim odpustit? A pakli se některé zabít nechtěly, aby se cizí mrzkosti nevyhnuly vlastním zločinem: tu každý, kdo jim to bude klásti za vinu, sám bude vinen nerozumem. Vždyť na základě soukromé moci jistě není dovoleno zabít člověka, třeba zločince, když žádný zákon nedává volnost ho usmrтит; potom ten, kdo sám sebe vraždí, je ve skutečnosti vrahem, a zabije-li se, je viníkem tím větším, čím nevinnějším byl v té věci, pro kterou měl za nutno se zabít. Neboť zavrhuje-li právem skutek Jidášův a odsuzujeme-li ho, pravda (Mat. 26, 24), že oběsiv se na osidle spíše zvětšil nežli smyl hřích své zločinné zrady, jelikož zoufaje v záhubné lítosti nad Božím milosrdenstvím nenechal si žádného místa pro lítost spásitelnou: pak se má tím spíše zdržet sebevraždy člověk, který na sobě nemá, co takovým trestem pokutovat! Když se totiž usmrtil Jidáš, usmrtil zločince; a přece učinil tomuto životu konec nejen jako vrah Krista, ale jako sebevrah, protože – byť i pro svůj zločin – byl usmrčen svým vlastním zločinem.“¹³⁰ Augustin si klade otázku, je-li cudnost ctností kterou nelze ztratit? Ospravedlňuje ztráta cudnosti sebevražedný čin? „Cudnost je ctností ducha a jde ruku v ruce se statečností, se kterou je ochotna raději podstoupit jakékoliv útrapy nežli souhlasit ze zlem; jenže nikdo hrdinský a cudný nemá moci nad tím, co se děje s jeho tělem, nýbrž pouze nad tím, k čemu svou myslí svolí nebo nesvolí; proto člověk s touž neporušenou myslí se nesmí domnívat, že ztrácí cudnost, jestliže se chtíč, který není jeho, zmocní jeho těla, znásilní je a ukojí se na něm!“¹³¹

¹²⁷AUGUSTINUS, A. *De civitate Dei* I.16. Česky: AUGUSTINUS, A. *O obci Boží* I. Praha: Karolinum, 2007, s. 53.

¹²⁸Srov. HIERONYMUS. *Commentarius in Ionam prophetam I*; srov. *Adversus Iovinianum* I, 41.

¹²⁹srov. AMBROSIUS. *De virginibus III*, 7,32.

¹³⁰Op. cit., s. 53-54.

¹³¹Op. cit., s. 54.

Augustin také zdůrazňuje, že na rozdíl od „moudrého člověka“, kterého upřednostňují Platón, stoikové a stará řecká filosofie, je křesťan ochoten podstoupit utrpení a ponížení a až do své přirozené smrti odevzdaně trpět. Resumé jeho úvah na toto téma tedy zní: „Tedy byla-li žena bez nejmenšího svého souhlasu znásilněna a zprzněna cizím hříchem, nemá, co by na sobě dobrovolnou smrtí trestala; tím méně před tím, než k tomu dojde! Také to není náhodou, že v svatých kanonických knihách nenalzáme božský příkaz nebo dovolení, abychom si sami způsobili smrt, třeba pro dosažení samé nesmrtelnosti nebo pro odvrácení či odstranění nějakého zla. ... tedy nezbyvá, než výrok ‚Nezabiješ‘ vztahovat na člověka, druhého i sebe. Neboť ten, kdo se zabíjí, nezabíjí nic jiného než zase člověka.“¹³² Zde už se objevuje první důležitá otázka, která se týká křesťanského názoru na sebevraždu: Chce Bůh, aby byl člověk svobodný? A chce-li to, existuje tato svoboda člověka i v případě nakládání s vlastním životem nebo ne? Další otázkou je, co může křesťan hledat v sebevražedném činu nebo je-li oprávněná naděje některých sebevrahů, že jejich čin může pro ně mít pozitivní důsledek. Těmito i některými dalšími otázkami, které se týkají sebevražedného jednání, se Augustinus do důsledku nezabývá. V jeho posuzování sebevraždy a sebevrahů jsou však cítit ozvěny aristotelovských názorů. Přes zásadní odpor k sebevražednému jednání dokáže mít Augustinus velké pochopení pro jiné posuzování tohoto problému. „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 velkým se může právem nazývat ten duch, který dokáže strastnému životu spíše čelit nežli uhýbat a který dovede v jasu a čistotě svědomí pohrdat soudem lidí, zvláště davu, který je obyčejně pohřížen v temnotách omylu. Proto máme-li si už myslit, že sebevražda svědčí o duševní síle, nalzáme tuto sílu ducha spíše u Theobrota; ten prý se po přečtení Platónovy knihy o nesmrtelnosti duše vrhl střemhlav s hradeb a tak unikl z tohoto světa do onoho, který považoval za lepší. Jej totiž netrápilo žádné neštěstí či obvinění ani skutečné ani domnělé, jehož nemoha snést by se zahubil; ale k sebevraždě a ke zlomení sladkých pout tohoto života ho přivedla jen síla ducha. Že však jeho skutek byl spíše velkorysý nežli správný, to mohl svému čtenáři dovodit sám Platón; ten by to byl ve skutečnosti učinil především a nejspíše sám, nebo by k tomu radil, nebýt jeho důmyslu, kterým se nejen domyslně nesmrtelnosti duše, ale jímž také nahlédl, že se to dělat nemá, ba že se to dokonce má zakázat.“¹³³ Augustin zde píše o sebevraždách způsobených silou ducha a nadějí v lepší existenciální seberealizaci i když podle jeho názoru způsobených nesprávnou úvahou. Navzdory jeho jednoznačně

¹³²Op.cit., s. 57, 58.

¹³³Op.cit., s. 59.

formulovaným názorům je zřejmé, že Augustin byl otevřen i názorům odlišným a že o nich také opravdu přemýšlel. Svědčí o tom příklad Theobrota, který Augustinus uvádí ve svém spise „O obci boží“ a který nese svědčí jenom o Augustinově otevřenosti, ale je zároveň důkazem teorie, kterou zde hájím, že od nepaměti hledali lidé v sebevražedném aktu nejen definitivní zmar, ale i pozitivní, tedy „lepší“, realizaci vlastní existence. Aurelius Augustinus uzavírá své úvahy o přípustnosti, správnosti či nesprávnosti sebevražedného jednání důležitou otázkou v celém tehdejší antickém světě: Jak se má člověk zachovat v případě božího pokynu a projevené vůle? „Ale některé svaté ženy, v době pronásledování, prchající před pronásledovateli své cudnosti, vrhly se do řeky, aby je strhla a usmrtila, a takto zemřely a jejich umučení se slaví v katolické církvi s největší úctou. O nich se neodvažují žádného všetečného tvrzení. Nevím totiž, zda nepohnula svou církev nějakými hodnověrnými svědectvími božská autorita k tomu, aby jejich památku tak ctíla; a je možno, že je tomu tak. Co když totiž učinily na Boží příkaz, ne z lidského pochybení, ne pobloudění, ale z poslušnosti? ... 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!“¹³⁴ Je tedy jasné vidět, že ani tak zapřísáhlý odpůrce sebevražedného chování jako sv. Augustin si s některými otázkami a problémy týkajícími se rozhodování sebevrahů, zda svůj čin uskutečnit nebo volit jiné životní východisko neví zcela rady. Jako upřímně věřící křesťan respektoval Boží vůli jako to, co si zaslouží jednoznačný respekt a co je nutné bez výhrad poslechnout. Divina auctoritas (Boží jistota, příkaz) se musí vždy uposlechnout – „Kdo tedy slyší, že člověku není dovoleno sám se zabít, nechť to učiní, jestliže tak poručil ten, jehož příkazů se nedbati nesmí“.¹³⁵ Vliv starého řeckého myšlení je zde jasně rozpoznatelný. I Sókrates, Platón, Zénón, Caton, Epiktétos a někteří další filosofové uznávali hlas nebo pokyn boží za jasný důvod k sebevražednému jednání. Otázka jak s určitostí rozpoznat jde-li o božskou autoritu, duševní poruchu nebo jasné poznání skutečnosti jako takové nebyla doposud rozřešena.

¹³⁴Op.cit., s. 62,63.

¹³⁵Op.cit., s. 63.

Názory moderních filosofů na smrt a sebevraždu

a) Arthur Schopenhauer

Velmi zajímavým myslitelem v jehož filosofii se objevují nejen všechna tato témata, ale i úvahy o sebevraždě jako východisku lidského údělu je Arthur Schopenhauer, jehož názory jsou dosti netypické pro evropské uvažování o člověku a jeho osudovém údělu. Velmi osobně se ho dotýkala lidská strast a utrpení a dospěl i k názoru, že nevyhnutelným údělem člověka je osamění. „Nakonec je každý jen sám se sebou. Zápas, válka a děsivé ničení, pohlcovat a být pohlcován – to je život. Život ani nestojí za to, aby byl žit. Je to podnik, který nekryje ani své náklady. A nadto náš život nezadržitelně spěje vstříc smrti. V mládí to nepozorujeme. Ještě vystupujeme na horu, na jejíž druhé straně číhá smrt. Jakmile však překročíme střed života, jsme jako rentiéři, kteří již nežijí z úroků, ale z kapitálu. A jako je naše chůze jen stále zadržovaný pád, je i náš život jen ustavičně zpomalované umírání. Existuje nějaké východisko z tohoto údolí strastí. Poznání jím není. Spíše je tu východiskem blahodárné šílenství, k němuž sahá příroda tehdy, když utrpení překračuje meze snesitelnosti. Ani sebevražda není východiskem. Zahlazuje sice individuální jev vůle, ale nikoli vůli samu. (Tady se ukazuje, jak tento Schopenhauerův názor, příbuzný indickému pojmání existence, vlastně nutně vede k myšlence znovuzrození, ba tuto myšlenku mlčky již obsahuje, neboť znamenají: sebevražda je zbytečná, poněvadž vůle si vzápětí vytváří nové ztělesnění.) A přece existuje východisko. Schopenhauer ukazuje dokonce dvě cesty. Jedna přináší přechodné, druhá trvalé vykoupení. Ta je shodná s Buddhovou cestou. K objasnění druhé, vlastní cesty k vykoupení, kterou Schopenhauer ukazuje, není třeba mnoho slov. Je to táž cesta, k níž vede i myšlení starých Indů. Schopenhauer si to uvědomuje, jeho filosofie chce pouze převést do abstraktního vědění a jasného poznání to, co mnozí lidé vědí intuitivně a co v naukách velkých náboženství i v životech jejich světců máme před očima všichni. Nejbliže je nám křesťanství. Kde je zachováno ve své ryzí podobě, tam je prodchnuto tímto duchem popírání světa. Vezmi na sebe svůj kříž! Odříkej se! Nikde není tento duch vysloven lépe než u německých mystiků. Avšak to, čemu se říká popření vůle k životu, je ještě více rozvinuto v prastarých dílech indického myšlení. Prostředkem je askeze jako záměrné překonávání vůle; cílem je stav, jež světcí, kteří dospěli k úplnému umrtvení vůle, označovali jako ‚extázi‘, ‚vytržení‘ a ‚rozplynutí já v bohu‘. Tento cíl však lze popisovat pouze negativně, jak je

tomu i v případě buddhistické nirvány.¹³⁶ Zde narážíme na komplikované otázky, které již úzce souvisí se sebevražedným jednáním. Na jedné straně často říkáme, že je vyloučeno, aby sebevražedné chování lidí souviselo s něčím jiným než s psychickým a sociálním kolapsem lidského organismu, na druhé straně zaníceně diskutujeme o názorech učenců, kteří se často domnívají, že nejlepším počínáním v životě člověka je uvědomělé a programové směřování k smrti, viz A. Schopenhauer. I když Arthur Schopenhauer zcela správně popíral smysl sebevraždy pro dosažení cílů o kterých by se mnozí sebevrazi mohli jistě domnívat, že je svým suicidálním jednáním uspiší, jeho názory byly často špatně pochopeny. Co nám tedy Schopenhauer říká: „Odvrátíme-li však zrak od naší vlastní bídy a naší zajatosti na ty, kteří překonali svět, v nichž vůle dospěla k plnému sebepoznání, našla se ve všem a pak se sama svobodně popřela, a kteří pak už jen čekají, až uvidí mizet její poslední stopu s tělem, které oživuje; pak se nám místo neúnavného puzení a usilování, místo neustálého přechodu od přání k obavě a od radosti k utrpení, místo nikdy neuspokojené a nikdy neumdlévající naděje, z níž sestává životní sen chtějícího člověka, ukáže onen mír, který je vyšší než všechno rozum, ono celkové utišení mysli, onen hluboký klid, neotřesitelná důvěra a radostnost, jejichž pouhý odlesk v tváři, jak ho podali Rafael nebo Correggio, je úplným a jistým evangeliem: zůstalo jen poznání, vůle zmizela“.¹³⁷ Autor těchto slov hovoří o překonání životní touhy a nikoliv o usmrcení těla. Smrt má pro A. Schopenhauera význam jedině v případě, že člověk dojde k novému existenciálnímu prožitku a jedině takto chápe možnost překonání smrti. Aby k tomu však došlo nemusí člověk podstoupit fyzickou smrt. Přesto k sebevraždám dochází. Zvláště v západním světě to má specifické důvody. Smrt, stejně jako v jiných kulturách zde byla vždy považována za zásadní mezník lidského života. Křesťanské náboženství kladlo největší důraz právě na život po smrti a ten byl zároveň pro každého křesťana cílem. Podle vžitých tradic má zde každý jen jednu možnost, aby svůj život získal a nebo ztratil. Jsme na světě jen jednou. Na rozdíl od některých asijských náboženských tradic, které učí, že pokud člověk nepřekoná karmu, kterou si sám vytvořil jako systém představ o skutečnosti, neexistuje pro něj skutečné vysvobození a samotná smrt těla i když je existenciálním mezníkem života každého člověka ničemu nepomůže, Evropská náboženská tradice a její často povrchní výklad zvláště v moderní době umožnila hledat východisko, naději, a překonání „nepřijatelné nebo neuspokojivé skutečnosti“ právě v sebevraždě jako „poslední naději“ života. Jednoznačným příkladem je zde mnoho náboženských sebevražd. Nebylo by to pravděpodobně možné, kdyby lidé současného zejména západního světa, ve skutečnosti svou životní perspektivu prožívali jako sebe přesahující, tedy transcendentní realitu. Domnívám se, že bych se shodl s mnoha

¹³⁶STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1991, s. 371, 373.

¹³⁷SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998, s. 325.

autory, kteří se o existenciální problémy současného světa zajímají a snaží se jejich příčiny alespoň teoreticky pochopit. Když Arthur Schopenhauer své myšlenky dále konkretizuje, říká: „Vůle, jako věc o sobě, je právě tak málo podrobena větě o důvodu jako subjekt poznání, který přece nakonec v jistém ohledu je vůlí samou nebo jejím zvnějšněním. A tak, jako si je vůle jista životem, svým vlastním jevem, je si jista také přítomností, je jedinou formou skutečného života. Nemusíme tedy bádát po minulosti před životem, ani po budoucnosti po smrti, spíše máme uzнат přítomnost za jedinou formu v níž se sobě zjevuje vůle; přítomnost vůli neunikne, ale vůle jí opravdu také ne. Koho tedy uspokojuje život, jak je, kdo ho v každém směru schvaluje, ten ho může s důvěrou považovat za nekonečný a zažehnat strach ze smrti jako klam, který mu našeptává nepřístupný strach, že by mohl ztratit přítomnost, a předstírá mu čas, v němž není přítomnost: klam, který s ohledem na čas je to, co s ohledem na prostor je onen druhý klam způsobující, že každý ve své fantazii vnímá místo na zeměkouli, které právě zaujímá, jako nahoře a všechno ostatní dole. Právě tak každý spojuje přítomnost se svou individualitou a míní, že s ním všechna přítomnost zmizí a minulost a budoucnost budou bez ní. Avšak jako je na zeměkouli všude nahoře, tak je také formou všeho života přítomnost, a bát se smrti, protože nám uchvacuje přítomnost není o nic moudřejší, než se obávat, že bychom ze zeměkoule, na níž teď šťastně stojíme nahoře, mohli sklouznout. Avšak také opačně: koho tíží břímě života, kdo by sice život snad měl rád a schvaloval ho, ale jeho muka se mu hnusí a zvláště nechce dál snášet tvrdý úděl, který připadl právě jemu: ten se nemůže od smrti nadít osvobození a nemůže se zachránit sebevraždou; jen falešným zdáním ho láká temný studený Orkus jako přístav pokoje. Země se převrací ze dne do noci, individuum umírá, ale slunce samo pálí bez přestání věčným polednem. Vůle k životu je si životem jista: forma života je přítomnost bez konce, stejně jako individua, jevy, ideje, v čase vznikají a zanikají podobny prchavým snům. Sebevražda se nám tedy už zde jeví jako marné a proto pošetilé jednání: až v našem pozorování pronikneme dále, představí se nám v ještě nepříznivějším světle.“¹³⁸ Arthur Schopenhauer říká správně: „Falešným zdáním ho láká temný studený Orkus jako přístav pokoje“. Snažíme-li se život a smrt opravdu pochopit, musíme nutně dojít k názoru, že neexistují pouze iluze života, ale také iluze smrti a tedy také iluze sebevraždy, či spíše iluze o sebevraždě. Člověk je často otrokem negativních, ale i pozitivních představ o svém životě, smrti i „posmrtném životě“. Je možné dokonce říci, že život člověka na zemi je utvářen složitým systémem představ, které zásadně ovlivňují celý náš život i smrt, včetně formy smrti pro kterou se „rozhodneme“. Jsme-li však skutečnými otroky představ, neformujeme tyto představy my, ale ony formují nás. Na míře závislosti, „otročtí“, na těchto představách závisí schopnost našeho rozhodování o nás samých, tedy míra naší svobody a zároveň pochopení svobody jako takové.

¹³⁸SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1998 s. 226-227.

Uvádím to proto, že výklad pojmu svoboda velmi ovlivňuje i naši potenciální vůli k sebevraždě nebo k jejímu opaku. Nemám však na mysli akademický výklad pojmu svoboda, ale bytostně prožitý, tedy skutečně pochopený.¹³⁹ Sama racionalita v poznání skutečnosti znamená jen málo. Nepřímo se o tom zmiňuje i Arthur Schopenhauer, když hovoří o realitě bytí jako takové. „Neboť každý je pomíjivý jen jako jev, naproti tomu jako věc o sobě je bezčasový, tedy také bez konce; ale také jen jako jev se odlišuje od ostatních věcí světa. Jako věc o sobě je vůlí, která se ve všem jeví, a smrt ruší klam, že jeho vědomí ho odděluje od ostatního; toto je přetrvávání.“¹⁴⁰ Prožitá skutečnost je základním nástrojem poznání a prostředkem realizace svobody. Uvažuje-li Thomas Mann nad dílem Arthura Schopenhauera dochází k podobným závěrům. „Ani tehdy, když způsobem nejpřesvědčenějším a nejpřesvědčivějším a nejevroucněji prožitým určujeme, co je v základech jevů, nepronikli jsme až na sám kořen věcí. To, co lidského ducha jediné povzbuzuje a opravňuje, aby se vytrvale o to pokoušel, je předpoklad, že také naše nejvlastnější bytost, to, co je nejhlouběji v nás, má své kořeny v oné prapůdě světa, že k ní patří a že tedy přece snad je možné získat z toho aspoň několik dat pro objasnění souvislostí světa jevů s pravou podstatou věcí“.¹⁴¹ Když už jsem spojil touhu po poznání a svobodě s možným důvodem sebevraždy u moderních lidí inklinujících k představě o relativní snadnosti dosažení jakéhokoliv vyčteného cíle, řekněme si, že i sebevražda může být pro mnoho lidí „snadnou“ a přímou cestou uvěřili-li v její účinnost. Uveďme příklad, jak poznání a tedy i svobodu chápe indická duchovní tradice, která názory Arthura Schopenhauera velmi ovlivnila. „Je snadné konstatovat, že átman a brahma jsou totožní. Je však obtížné zakusit toto poznání existenciálně, plně realizovat jednotu s absolutnem. Neboť to vyžaduje především překonání nevědomosti, překonání faktorů, které ukazují svět jako mnohost, a překonání veškerého spojení s touto mnohostí. Existuje několik možností, jak toho dosáhnout. Jedna z nejznámějších vyžaduje plně prohlédnout celý proces rozvinutí světa a sledovat jej zpátky krok za krokem, až se mnohost znovu rozplyne ve vlastním vědomí (to je metodika východní duchovní praxe a snahy o poznání tedy svobody¹⁴²) Tak dospěje člověk zpět k jednotě. Poznání však není žádná intelektuální hra. Poznání je něco, co předpokládá změnu lidského vědomí. Vyžaduje, jak jsme už viděli, překonání struktur našeho ‚vnitřního nástroje‘.“¹⁴³ Co však západní způsob myšlení o svobodě a dokonalosti? Budeme-li uvažovat o přirozené touze lidí po jakémsi vykoupení, tj. idealitě života a překonání všeho zlého, a víme

¹³⁹Srov. kap. *Co je svoboda*, s. 114-115.

¹⁴⁰SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998, s. 228.

¹⁴¹MANN, T. *Schopenhauer*. Olomouc: Votobia 1993, s. 8.

¹⁴²vlastní. poz.

¹⁴³KÜNG, H., von STIETENCROHN, H. *Křesťanství a hinduismus*. Praha: Vyšehrad 1997, s. 126.

současně, že naše duchovní tradice dospěla k názoru, že je to možné a potřebné avšak až po fyzické smrti člověka, může se toto časové omezení touhy člověka až do postmortálního stavu a jednoduchý výklad skutečnosti stát bezprostředním výrazem snahy o dosažení ideality existence sebevraždou. Že je to beznadějný pokus to si onen sebevrah neuvědomuje a uvědomovat nemůže, neboť touha po absolutním poznání a svobodě, tedy idealitě existence, ho vede k sebevraždě, která má časově urychlit překročení vlastních možností se všemi důsledky, které z toho vyplývají. Podobný názor na svobodu lidského jednání má i Arthur Schopenhauer. „Svoboda vůle jako věci o sobě, odhlédneme-li, jak řečeno, od výše uvedeného výjimečného případu, vůbec nepřechází bezprostředně na její jev, ani na ten, kde dosáhne nejvyššího stupně viditelnosti, tedy na rozumného živočicha s individuálním charakterem, tj. osobu. Ta není nikdy svobodná, ačkoli je jevem jedné svobodné vůle: neboť právě tím svobodným chtěním je už jako jev determinována a tím vstupuje do formy všech objektů, věty o důvodu. Rozvíjí sice jednotu oné vůle v mnohosti jednání, které se však kvůli mimočasové jednotě onoho chtění o sobě poddává se zákonitostí přírodní síly. Jelikož však to přesto je ono svobodné chtění, co se v osobě a jejím celém způsobu života zviditelňuje a má se k ní jako pojem k definici, tak každý její jednotlivý skutek je třeba připsat svobodné vůli a vědomí se bezprostředně jako takový podává. Proto se, jak bylo řečeno v druhé knize, každý

apriori (tj. zde podle svého původního pocitu) i v jednotlivém jednání pokládá za svobodného v tom smyslu, že v každém daném případě je pro něj možné každé jednání, a teprve aposteriori ze zkušenosti a úvah o zkušenosti, poznává, že jeho jednání vychází zcela nutně ze styku charakteru s motivy.“¹⁴⁴ Zmíním-li se ještě o dnes všeobecně přijímaném názoru na sebevraždu, která má příčinu v psychologickém či sociálním traumatu člověka uvidíme, že tento názor nemusí příliš odporovat názorům výše uvedeným. S tím rozdílem, že pro mě psychologické nebo sociální trauma není bezprostřední příčinou, ale důsledkem neomylně nás formujících závislostí, které jsem nazval „otročtím představ“. I v tomto bych se s názory Schopenhauerovými shodl. „Příčiny našich bolestí i radosti proto většinou nespočívají v reálné přítomnosti, nýbrž pouze v abstraktních myšlenkách: ty nám často připadají nesnesitelné, tvoří muka, proti nimž je veškeré utrpení zvířat velmi malé, neboť přes ně často dokonce ani nevnímáme svou vlastní fyzickou bolest, dokonce při prudkém duchovním utrpení nám způsobuje utrpení fyzické, pouze proto, aby odvedla od něho pozornost: proto si člověk v největších duchovních bolestech rve vlasy, bije do prsou, drásá si obličej, válí se po zemi, což je všechno vlastně jen násilný prostředek rozptýlení od nesnesitelných myšlenek. Právě proto duševní bolest jako mnohem větší způsobuje necitlivost fyzickou a pro člověka stíženého pochybami či chorobnou neuspokojeností je sebevražda velmi snadná, i když dříve, v poklidném stavu, před

¹⁴⁴SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998, s. 233.

myšlenkou na ni couval. Stejně ničí tělo starost a vášně, tedy myšlenková hra, častěji a více než fyzické těžkosti. V souladu s tím oprávněně říká Epiktétos: ‚Lidé nejsou zneklidňováni věcmi, nýbrž svými vlastními názory o věcech‘ (Rukojeť 5); a Seneca: ‚Plura sunt, quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus‘ (Ep. 5) (Je mnoho co nás děsí, tísní a my pracujeme omezení nějakým míněním).¹⁴⁵ Rozhodne-li se však člověk pro sebevražedný čin, nestačí k tomu jen velké fyzické či duševní utrpení. Musí v tomto životním rozhodnutí nalézt svou existenciální naději. Položím-li si otázku, jaký vztah lidé ke svému životu mají, budu na ni jen těžko odpovídat. Jednou z odpovědí může být: ‚Nikdo si snad na konci svého života nebude přát, jestliže je rozvážný a zároveň upřímný, aby ho prožil znovu a spíše než to, raději si zvolí celkové nebytí. Podstatný obsah světově proslulého monologu v ‚Hamletovi‘ je v souhrnu takovýto: Náš stav je tak bídný, že celkové nebytí by pro něj bylo rozhodně přednější. Kdyby nám toto skutečně nabízela sebevražda, takže by před námi v plném smyslu slova ležela alternativa ‚bytí či nebytí‘, pak by byla nepodmíněně zvolena jako nejvýše žádoucí naplnění. Je v nás však něco, co nám říká, že tomu není tak, že smrt není žádné absolutní zničení.¹⁴⁶ Na tuto otázku může být i mnoho jiných odpovědí, ale je skoro paradoxní, že tato Schopenhauerova odpověď může vyjadřovat naději jak pro životní skeptiky a pesimisty, tak životní optimisty v mezních nebo krizových okamžicích jejich života. Co se s člověkem v těchto mezních situacích vlastně děje? Již na jiném místě této práce jsem nazval transformátorem lidského vědomí utrpení, kterým každý člověk ve svém životě ve větší či menší míře prochází.¹⁴⁷ Výsledkem celého duševního procesu může být jak pokus o sebevraždu, tak zcela nový vztah k bytí jako takovému. ‚Nejčastěji musí být tudíž vůle zlomena největším vlastním utrpením, než se dostaví její sebepopření. Pak vidíme, jak člověk, který byl všemi stupni rostoucí tísně za nejprudšího odporu dohnán na samý okraj zoufalství, se náhle obrací do sebe, poznává sebe i svět, mění celou svou bytost, povznáší se nad sebe a veškeré utrpení a tím očištěn a posvěcen se s nevyvratitelným klidem, blažeností a povzneseností zřiká všeho, oč dříve tak usiloval, a radostně přijímá smrt.¹⁴⁸ To, že vztah člověka k životu, ale i ke smrti může mít velmi komplikované příčiny je zřejmé. Kde se však pozitivní či negativní posuzování života, smrti, případně sebevraždy bere? Představa soudobého světa, že lidé mají od narození ke svému životu přirozeně pozitivní vztah a teprve v průběhu života, zejména vinou sociálních faktorů společnosti se u některých lidí tento vztah

¹⁴⁵SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998, s. 241.

¹⁴⁶SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998, s. 260.

¹⁴⁷Srov. kap. *Existenciální krize-naděje sebepochopení*, s. 136-140.

¹⁴⁸SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998, s. 311.

mění na negativní je velmi jednoduchým řešením. Je víc než zřejmé, že hlavní příčiny pozitivního i negativního vztahu k životu jsou původu duchovního a nikoliv sociálního i když ani to nelze beze zbytku vyloučit, ale jediné jako nepřímý, tedy zprostředkující faktor. Empirická zkušenost nám totiž potvrzuje, že na tyto „vnější“ podmínky nereagují všichni stejně, naopak, reakce lidí je velmi individuální. Vraťme se k otázce, kde se bere tzv. „pozitivní“ či „negativní“ vztah k životu, kde je jeho příčina. Arthur Schopenhauer mluví o principu individuationis (subjektivizace bytí¹⁴⁹), který vzniká jako důsledek vůle k životu. Stupeň překonání tohoto principu ve vědomí každého člověka je pro Schopenhauera mírou duchovní vyspělosti. „Naproti tomu všechna pravá a čistá láska, dokonce všechna dobrovolná spravedlnost již vychází z prohlédnutí principu individuationis, což, nastane-li v plné jasnosti, dovede k celkové spáse a vykoupení, přičemž fenomén výše popsaného stavu je rezignace, která je doprovázena neotřesitelným mírem a nejvyšší radostí ve smrti.“¹⁵⁰ Dovedeme-li tyto úvahy do důsledku, může se ukázat, že pozitivita pohledu na sám život, jakožto vyjádření vůle k životu je pro mnoho lidí vztahem negativním, stejně jako pro jiné je jediným přijatelným vztahem neotřesitelná vůle k životu a vše ostatní je buď nihilismem nebo chorobným negativismem. Již na tomto příkladu můžeme vidět, jak nesmírně komplikovaným problémem jsou příčiny vztahu člověka k vlastnímu životu a nelze je pochopit ani sociologicky ani za pomoci současné klinické psychologie. Jedinou nadějí je schopnost hlubšího vhledu člověka do podstaty bytí. Zde už jsme u třetího jevu naší skutečnosti, který následuje dva předcházející - přirozený život a přirozenou smrt, tj. u sebevraždy. Svou práci jsem pracovně nazval „Sebevražda jako hledání života“ a základní otázkou, kterou jsem si v této souvislosti položil je, zda existují kromě mnoha „vnějších“ příčin tohoto jevu, které jsem si sám pro sebe označil za příčiny sekundární, rovněž nějaké příčiny primární, podvědomé či nevědomé. Také v tomto jsem zajedno se Schopenhauerovým názorem, že sebevražda je stejně jako láska k životu nevědomým vyjádřením vůle po životě ač to na první pohled tak nevypadá. Není tedy především touhou po sebedestrukci v absolutním smyslu slova, ale po destrukci něčeho, co neodpovídá mým představám. Typické je to u tzv. „náboženských sebevražd“, ale i u sebevražd lidí zcela nenáboženských, kteří hledají východisko z neuspokojivého stavu v představě o jiné formě bytí nebo úlevu v představě o nevědomém stavu po smrti. Obojí však vyjadřuje touhu po něčem jiném, ale něčem a nikoliv ničem. Zrcadlí se zde touha po dokonalém stavu bez utrpení a problémů, které jsou a musí být vlastní duálnímu světu jehož součástí jsme i my. Rovněž se zde odráží nevědomá touha po jednotě, po „ráji“. „Od dostatečně, v hranicích našeho způsobu pozorování, podaného popření vůle k životu, které je jediným v jevu vystupujícím aktem její svobody a proto, jak to nazývá

¹⁴⁹Srov. vlastní pojem

¹⁵⁰SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998, s. 315.

Asmus, je transcendentální změnou, se neodlišuje nic víc než svévolné zrušení jejího jednotlivého jevu, sebevražda. Tento fenomén je daleko vzdálen popření vůle k životu, je to naopak silné přitakání vůli. Neboť popření má svou podstatu v tom, že se neopovrhne utrpením, nýbrž požitky života. Sebevrah chce život a je pouze nespokojen s podmínkami, za nichž mu byl dán. Proto se vůbec nevzdává vůle k životu, nýbrž pouze života tím, že ničí jednotlivý jev. Chce život, chce bytí nezbraňující tělu a přitakání; ale okolnosti mu to nedovolují a jemu nastává velké trápení. Vůle k životu se sama shledává v tomto jednotlivém jevu tak bržděnou, že nemůže rozvinout své úsilí. Proto se rozhoduje podle své podstaty o sobě, která leží vně tvaru věty o důvodu a tím je jí každý jednotlivý jev lhostejný; zůstává tedy nedotčená veškerým vznikáním a zanikáním a je nitrem života všech věcí. Neboť stejná pevná jistota, která činí, že žijeme bez neustálého vidění smrti, totiž jistota, že vůle nikdy nemůže chybět její jev, podporuje čin i při sebevraždě. Vůle k životu se tedy projevuje právě tak v tomto sebeusmrcení (Šiva) jako v blaženosti sebezachování (Višnu) a rozkoši plazení (Brahma). Toto je vnitřní význam jednoty Trimurtis, kterou je zcela každý člověk, ačkoli v čase se zdůrazňuje hned ta, hned ona ze tří hlav.¹⁵¹ Na závěr svých úvah vyslovuje Schopenhauer zdrcující resumé o sebevraždách a sebevraždě. Sebevražda nemůže poskytnout lidem naději a lepší perspektivu, byť by na tomto světě věřili sebevíce v její účinnost a nebo se domnívali jako někteří staří stoikové, že je výrazem nezávislosti na čemkoli včetně života a tudíž i potvrzením existenciální svobody. „Neboť když tu vůle k životu je, tak ji, jako všechno metafyzické nebo věc o sobě, nemůže zlomit žádné násilí, nýbrž může pouze zničit její jev na tomto místě a v tomto čase. Ona sama nemůže být zrušena ničím jiným než poznáním. Proto je jediná cesta spásy ta, že se vůle nechá bez zábran projevit, aby v tomto jevu mohla poznat svou vlastní podstatu. Jen v důsledku tohoto poznání může vůle sama sebe zrušit a tím také ukončit utrpení, které je od jejího jevu neoddělitelné: není to však možné fyzickým násilím jako zničením zárodku nebo usmrcením novorozence či sebevraždou.“¹⁵² Arthur Schopenhauer nám tedy říká, že vůle k životu je stejnou vůlí jako vůle k smrti či sebevraždě. Potvrzuje to i můj názor, že prvotní příčinou sebevražedného jednání je snaha vyrovnat se co nejrychleji s nepřekonatelným, vědomým či nevědomým strachem ze smrti, to na jedné straně, a výrazem touhy po lepším bytí na straně druhé. „Svět je jenom zrcadlo tohoto chtění: a všechna konečnost, všechno utrpení, všechna muka, která svět obsahuje, patří k výrazu toho, co vůle chce, jsou takové, protože tak chce. Plným právem snáší tudíž každá bytost bytí vůbec, pak bytí svého druhu a své zvláštní individuality, zcela tak jak jest a za okolností, jaké jsou, ve světě, jaký jest,

¹⁵¹SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998, s. 315-316.

¹⁵²SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998, s. 317.

ovládána náhodou a omylem, časná, pomíjivá, vždy trpící: a ve všem, co se jí přihodí, ano, co se jí vůbec přihodit může, děje se jí vždy po právu. Neboť její jest vůle: a jaká je vůle takový je svět.¹⁵³ Strach z nicoty a beznaděje nás, ať chceme či ne, nutí k hledání životního východiska a osobní perspektivy. Jakým způsobem to ovšem děláme a jakých konkrétních podob může individuální hledání životního východiska nabývat, je velmi komplikovaný psychologický a duchovní problém. Jedním z projevů hledání „životní naděje“ může být proto i sebevražedný čin. Smrti se bojíme právě proto, že nás jímá panická hrůza z rozplynutí se v beztvarém nic bez konkrétní podoby, bez subjektu. „Avšak to, co se vzpírá rozplynutí se v nic, naše přirozenost, je právě jenom vůle k životu, a to jsme my sami, a to jest také svět. To, že se tak velice děsíme prázdnoty, je jenom jiný výraz toho, že tak velice chceme život a že nejsme nic než tato vůle a neznáme nic než právě ji.“¹⁵⁴ Budu-li parafrázovat názor Arthura Schopenhauera, život ani životní naději nemohu získat ani popřít sebevražedným jednáním. Oba sklony jsou jen výrazem vůle k životu. Jedinou nadějí pro člověka je překonání vůle k životu, která vede k pravému poznání skutečnosti a tudíž ke svobodě prostřednictvím nás samých jakožto poznávajícího se subjektu. „Nutnost je říší přírody, svoboda je říší milosti.“¹⁵⁵

b) Sören Kierkegaard

Další zajímavou osobností, která se celý svůj život zabývala existenciálními problémy života člověka byl Sören Kierkegaard. Je proto považován za zakladatele existencialismu. Pro Kierkegaarda nejsou v první řadě důležité obecné filosofické problémy, jako původ bytí v obecném smyslu a smysl existence jako takový atd., ale odhaluje, že skutečné životní problémy mají vždy povahu praktických konkrétních otázek. Otázka nezní zda máme, obecně vzato, konat to či ono, nýbrž zda já, konkrétní člověk v této okamžité a určité situaci, mám konat to či ono. Takové problémy nazývá Kierkegaard existenciálními. „Zatímco objektivní myšlení je lhostejné k subjektu a jeho existenci, subjektivní myslitel jakožto existující je svým myšlením zaujat, neboť existuje právě v něm“ ... „Bytostné

¹⁵³MANN, T. *Schopenhauer*. Olomouc: Votobia 1993, s. 154.

¹⁵⁴MANN, T. *Schopenhauer*. Olomouc: Votobia 1993, s. 171.

¹⁵⁵MANN, T. *Schopenhauer*. Olomouc: Votobia 1993, s. 170.

poznání je právě to, které se bytostně vztahuje k existenci.¹⁵⁶ Kierkegaardovy myšlenky provokují k úvahám o životě, smrti i utrpení jako absurditě života. Existence nemá nic společného s normálně prožívaným vnějším životem na této zemi. Existence je naopak bytostný prožitek každého člověka, prožitek jeho já jako nezpochybnitelné existenciální jistoty.¹⁵⁷ Ale toto já, řečeno Kierkegaardovými slovy z jeho *Nemoci k smrti*, je „vztah, který se vztahuje k sobě samému, anebo ona okolnost tohoto vztahu, že je vztahem k sobě samému“¹⁵⁸. O této myšlence by se dalo jistě dlouho polemizovat, ale to, že vlastní existence je nejniternějším a neuchopitelným jádrem člověka je neoddiskutovatelnou skutečností. Stejně tak je nepopíratelnou skutečností, že člověk se vztahuje především k sobě samému a tak může vůbec reflektovat vlastní existenci. Tato skutečnost pak velmi úzce souvisí s hledáním smyslu života či smrti a také s hledáním možných východisek v životě nebo smrti. Kierkegaard tuto myšlenku rozvádí a jáství člověka chápe jako proces v němž dochází k syntéze nekonečnosti s konečností.¹⁵⁹ „Člověk se takto jeví jako hluboce dějinná bytost, jejímž konstitutivním elementem je čas, ‚rozepratost‘ já až k vlastní smrti.“¹⁶⁰ Pokusím se tato slova definovat konkrétněji: „Život člověka je proces se smrtí v nekonečnu“. Je-li tato skutečnost pravdivá a koresponduje-li zároveň i s názorem Kierkegaardovým, je pochopitelné proč se právě mnoho existencialistů, kteří na něho vědomě navazovali, stavělo k sebevraždě do značné míry tolerantně, tj. jako k jednomu z možných východisek lidského života. „Pravda znamená subjektivitu, individuálnost, jedinečnost, a nejvyšší skutečnost, Bůh, není žádná Idea, jejíž by byl člověk, vtělení jiné ideje, ‚lidskosti‘, částíčkou, nižším stupněm nebo odvozeninou; nýbrž Bůh jest Osoba, zase jedinečná, tentokrát i v tom, že je nade vším určením, naprosto nesouměřitelná s člověkem.“¹⁶¹ I pro Kierkegaarda je v životě člověka důležité svobodné rozhodnutí. Pokud bychom aplikovali tento názor na rozhodování i o životě a smrti a prožitek existenciální jistoty, mělo by to samozřejmě jistou logiku. „Vášnivě a absurdně zmocní se člověk božské jistoty aktem víry bez objektivního důvodu, silou svobodného rozhodnutí: Boha si volí, jistota víry je činem svobody vrhající se střemhlav a u vědomí nebezpečí absolutní ztráty všeho do propasti nesmyslna. Život jako podstatou hřích; samota a úzkost člověka před Bohem; základní subjektivnost a jednotlivost skutečnosti; absurdní existence; závislost věčného osudu na lidské svobodě: takové jsou principy Kierkegaardovy filosofie

¹⁵⁶STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon 1991, s. 377.

¹⁵⁷Srov. KIERKEGAARD, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 165-176.

¹⁵⁸KIERKEGAARD, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 124.

¹⁵⁹Srov. KIERKEGAARD, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 137.

¹⁶⁰STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon 1991, s. 377.

¹⁶¹ČERNÝ, V. *První a druhý sešit o existencialismu*. Praha: Mladá fronta 1992, s. 15-16.

individuálna.¹⁶² Lidský osud je závislý na svobodném lidském rozhodnutí a nikoliv naopak. Takové rozhodnutí může být správné nebo chybné, ale vždy bude svobodné, a to i v případě, kdy se „svobodně“ rozhodujeme o vlastním životě a smrti. Je třeba ještě říci, že pro všechny existencialisty bylo důležité kritérium, dle něhož bychom byli schopni posoudit naše myšlení a jednání. Nazvu jej absolutním kritériem. Pro Kierkegaarda byl tímto absolutním kritériem Bůh. Nedostatkem moderního světa je právě skutečnost, že mnozí z nás vyloučili jakékoliv absolutní kritérium ze spektra uvažovaných možností. Tato skutečnost se mi jeví velmi důležitou především proto, že, řečeno Jaspersovými slovy, teprve v mezních situacích si lidé kladou otázky o možné existenci takového hodnotového kritéria. Ponechme zatím nezodpovězenou otázku zda i snaha o „pochopení“ (prožití, poznání) tohoto kritéria nemůže být důvodem k suicidálnímu jednání. Vždyť i duše člověka nemůže být podle Kierkegaarda předmětem objektivního vědeckého zkoumání, ale jedině subjektivního prožitku. „Existence v nezastupitelné svojskosti daná ‚zde a nyní‘ uniká jakémukoli vyjádření.“¹⁶³ Život nelze podle Kierkegaarda vměstnat do systému. „Vlastní Já (Selbst), útočiště vši konkrétnosti, se stahuje natolik do své jedinečnosti, že o něm nelze nic predikovat. Přetváří se tím do nejvyšší abstraktnosti.“¹⁶⁴ Subjektivní prožitek je zde chápán jako jediné kritérium poznané pravdy o skutečnosti, tedy o sobě. Tato poznaná pravda je ověřitelná jedině prostřednictvím hloubky prožitků svého Já, tj. mírou sebeporozumění. „Subjektivní filosofie manifestuje celek života v originálním průběhu zjeveného prožitku, a tím ukazuje na původní, předreflexivní porozumění vlastnímu Já. Toto porozumění je konstituováno před vznikem jakéhokoliv konceptuálního vědění a poznání, a to na rovině čistého prožívání.“¹⁶⁵ Ve vztahu k tématu této práce tj. problematice suicidálního jednání to můžeme chápat tak, že jediným kritériem rozhodnutí pro či proti je existenciální prožitek vlastního bytí, který nám umožňuje poznání o nás samých a prostřednictvím sebepoznání i poznání skutečnosti vůči nám jakoby vnější, existuje-li něco takového. Velkou inspirací byl Kierkegaard i pro Karla Jaspersa. „Již v roce 1913, na počátku psychologicko-filosofické dráhy, věnoval Karl Jaspers soustavnou pozornost Sørenovu konceptu existence a pojmu nepřímé komunikace. Jaspersovy nejnámější filosofické pojmy jako Grenzsituation nebo Existenzerhellung jsou přímo inspirovány porozuměním jedinečně prožívaného individuálního života.“¹⁶⁶ Kierkegaard měl zásadní vliv i na jiné významné filosofy 20. století například na

¹⁶²ČERNÝ, V. *První a druhý sešit o existencialismu*. Praha: Mladá fronta 1992, s. 16.

¹⁶³UMLAUF, V. *Kierkegaard (Hermeneutická interpretace)*. Brno: CDK 2005, s. 10.

¹⁶⁴Srov. ADORNO, T. W. *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966, s. 136.

¹⁶⁵UMLAUF, V. *Kierkegaard (Hermeneutická interpretace)*. Brno: CDK 2005, s. 15.

¹⁶⁶Srov. JASPERS, K. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Pieper Verlag 1922, s. 419-432.

Heideggera. „Vliv Kierkegaarda na klíčové pojmy díla *Bytí a čas* (1927) jako rozhodnutí, úzkost, existence, okamžik, opakování je nepopíratelný.“¹⁶⁷ Kierkegaardovo dílo obecně je zaměřeno hlavně na problémy lidské existence zejména utrpení a smrti. Odrazilo se to se hlavně v díle nazvaném „Nemoc k smrti“, které v mnoha ohledech koresponduje s tématem této práce. Zabývá se problémy niterného lidského utrpení ve vztahu k životu a smrti. Rovněž si klade otázky o podstatě a smyslu života a smrti, snaží se dospět k jejich filosofickému řešení. Chceme-li se do hloubky zabývat fundamentální příčinou sebevražedného jednání je rovněž nutné zabývat se obdobnými problémy, které se snaží řešit Sören Kierkegaard. Například, kde se bere to věčné lidské utrpení, co to je a může být smrt nadějí anebo beznadějí lidského života? Jeho hlavním problémem je však utrpení (zoufalství), které může mít v lidském životě různé příčiny a velmi různé důsledky. Co je to utrpení a proč musíme trpět? Kierkegaard si na tuto otázku také sám odpovídá: „Je to tak proto, že zoufalství je určení ducha a má poměr k tomu, co je v člověku věčného. Tohoto věčného se člověk nikdy nezbaví, ani na věky věků ne; nemůže to jednou pro vždy od sebe odhodit – nic není nemožnějšího.“¹⁶⁸ Kierkegaard vztahuje lidskou existenci k věčnosti, kterou chápe jako cíl lidského života i smrti. Já v člověku to je to věčné, kterého se nikdy nezbaví. „Vždyť zoufalství není důsledkem nepoměru, nýbrž poměru, jenž má poměr sám k sobě. Poměru k sobě se žádný člověk nezbaví, ani se nezbaví svého já, což je ostatně totéž, neboť já je poměr k sobě samému.“¹⁶⁹ Jak nám Sören Kierkegaard jasně ukázal, člověk si neví často rady ani s životem, ani se smrtí. Zoufalství (utrpení) může člověka dovést jak k touze žít, tak k nepředstírané touze zemřít. Již samotný pojem zoufalství je pojmem velmi komplikovaným pro výklad jeho obsahu. Nedá se totiž vyložit čistě a jednoznačně. Zoufalství často vyvolává u lidí představa, že musíme zemřít stejně tak jako představa, že musíme žít. V prvním případě trpíme myšlenkou konečnosti bytí a toužíme po nesmrtelnosti. Ve druhém případě trpíme pod tíhou života a východisko z jeho obtíží a omezení hledáme ve smrti jako překonání „konečnosti“. K podobným názorům dospívá i Kierkegaard ve své práci „Nemoc k smrti“. „Pojem ‚nemoc k smrti‘ se musí chápat zvláštním způsobem. Přímou znamená nemoc, jejíž konec a následek je smrt.“¹⁷⁰ Tedy smrt, která je určitým východiskem. Koncem utrpení je smrt po níž sice může následovat život, ale nemusí již následovat nic. „Má-li se v přísném slova smyslu mluvit o nemoci k smrti, musí to být taková nemoc, jež smrtí končí, v níž smrt znamená konec. A toto je

Srov. JASPERS, K. *Vernunft und Existenz*. München: Pieper Verlag 1987.

¹⁶⁷ UMLAUF, V. *Kierkegaard (Hermeneutická interpretace)*. Brno: CDK 2005, s. 15.

¹⁶⁸ KIERKEGAARD, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 126.

¹⁶⁹ KIERKEGAARD, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 127.

¹⁷⁰ KIERKEGAARD, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 127.

právě zoufalství.¹⁷¹ Utrpení způsobené představou absolutního konce jakékoli osobní existence. „Avšak v jiném smyslu je zoufalství nemocí k smrti ještě výrazněji. Vůbec tomu totiž není tak, že by se na ni v přímém slova smyslu umíralo, že by snad končila smrtí tělesnou. Trýzní v zoufalství naopak je, že se umřít nemůže. Podobá se tak spíše stavu člověka na smrt nemocného, jenž se smrtí zápasí a nemůže umřít. Nemoc k smrti je tedy totéž co nemoci umřít, ale ne tak, jako by ještě zbývala naděje na život; beznaděj spočívá v tom, že chybí i ta poslední naděje, smrt. Hrozí-li jako největší nebezpečí smrt, doufáme v život; když ale poznáme horší nebezpečí, doufáme ve smrt. Když však je nebezpečí tak veliké, že se i smrt stane nadějí, pak je zoufalství beznadějí, že se ani umřít nemůže.“¹⁷² Schizofrenie lidské existence je také největším psychologickým problémem člověka. Chtěl by „být“ (projevenou skutečností, žít) a zároveň by chtěl být absolutní neomezenou skutečností. Zdánlivým paradoxem může být, že je pravděpodobně obojím. V lidském nitru však v důsledku tohoto zdánlivého paradoxu vznikají konflikty a člověk tudíž hledá svoji existenciální naději v životě nebo ve smrti. Život i smrt musí být prožity, abychom vůbec věděli, že existují. Jsou proto jen vývojovými stádii existence. Stejně tak jako konkrétno a absolutno. Jasným východiskem proto není ani život, ani smrt. V obojím však můžeme své životní východisko hledat. „Tak tedy je zoufalství, tato nemoc v já, nemocí k smrti. Zoufalec je na smrt nemocen. Zcela jinak než při jakékoli jiné nemoci jsou zasaženy nejušlechtlejší části, a přece umřít nemůže. Smrt není konec nemoci, ale smrt je konec napořád. Je nemožné zachránit se z této nemoci smrtí, neboť sama nemoc a její trýzeň – smrt – je právě to, že se umřít nemůže.“¹⁷³ Co však dělat, když nechceme žít anebo naopak, když nechceme umřít? Jaké existenciální východisko člověku vůbec zbývá? „Zůstává trýzeň, že není sto sebe samého se zbavit, a že se mýlil, když se domníval, že se mu to vede. Věčnost takto jednat musí, neboť fakt, že člověk má já, je největší, nekonečná koncese, jež mu vůbec kdy byla povolena; to však také znamená, že na něho má věčnost právo.“¹⁷⁴ Člověk se tedy pohybuje, je bytostí na hranici konečna a nekonečna, je zrcadlovým obrazem absolutna. Je vědomou skutečností. „Vůbec je vědomí, tj. vědomí o sobě, rozhodujícím faktorem v poměru k vlastnímu já. Čím více vědomí, tím větší vůle, tím více máme já. Člověk bez vůle není já, ale čím větší má vůli, tím více má sebe-

¹⁷¹KIERKEGAARD, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 127.

¹⁷²KIERKEGAARD, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 127.

¹⁷³KIERKEGAARD, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 130.

¹⁷⁴KIERKEGAARD, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 130.

vědomí.¹⁷⁵ Čím má člověk větší sebevědomí, tím lépe může tvořit svůj život i smrt. Aby je však mohl tvořit, musí je umět pochopit, tj. prohloubit a realizovat svoje já, prožít je. „A přece se každé já každým okamžikem svého bytí stále vytváří, neboť já kata dynamín (podle síly, v celé síle) ve skutečnosti neexistuje, ale je pouze to, čím být má. Pokud se tedy já samo sebou nestane, samo sebou není. Nebýt sám sebou je právě zoufalství.“¹⁷⁶ Zoufalství k smrti, vedoucí často k sebevraždě. Neschopnost nebo pocit neschopnosti vyprofilovat své já vůči jiným a okolnímu světu. Proto můžeme být tak často svědky sebevražd mladých lidí v pubertě. Protože puberta je právě to období v lidském životě, kdy dochází k profilaci vůči jiným lidem a světu jako celku. Nepodaří-li se to, dochází k tragickým prožitkům nicotnosti a člověk začíná toužit po splynutí s jednotou. Zpátky už nemůže a dopředu také ne. K tomuto prožitku však může dojít v kterémkoliv stádiu života a pak lidé nacházejí východisko ve smrti, kde intuitivně hledají právě to splynutí s jednotou. Můžeme to bez zaváhání skutečně nazvat hledáním východiska, protože sebevražda není jenom bezhlavým a zmateným útekem od problémů, ale podvědomým hledáním existenciálního východiska. I když Kierkegaard říká „nebýt sám sebou je právě zoufalství“ neumí se ani on s touto skutečností vyrovnat, jako s hledáním východiska a snaží se své existenciální představy vtěsnat do předem daných forem dogmat o Bohu, duchu a duchovnosti, což by samo o sobě nevadilo, kdyby to nebyly představy vytvořené jednostranně křesťanským chápáním absolutna, ducha a duchovnosti. Svědčí o tom pasáž s knihy „Nemoc k smrti“, v níž píše: „To měli na mysli staří církevní otcové, když prohlašovali, že ctnosti pohanů jsou nádherné hříchy; chtěli tím říci, že v nitru pohanů sídlilo zoufalství a že si před Bohem sami sebe nebyli vědomi jako tvorové duchovní. Proto také (a uvádím to jako příklad, ačkoli věc sama má k této studii hlubší vztah) soudil pohan o sebevraždě tak divně a tak lehkomyšlně, a dokonce ji schvaloval; v duchovním smyslu to však je nejhorší hřích – takhle najednou opustit život; je to vzpoura proti Bohu. Pohanovi chybělo duchovní sebeurčení, proto také sebevraždu neposuzoval; přesto však dovedl mravně přísně odsoudit krádež, neřest atd. Ale u sebevraždy mu chybělo hledisko, chyběl mu poměr k Bohu a k já. ... Pohanovi totiž úplně uniká pointa sebevraždy, že je zločinem vůči Bohu.“¹⁷⁷ Kierkegaard má na jedné straně fascinující schopnost pravdivého vhledu do podstaty věcí a na druhé straně se v něm s tímto jasným pohledem sváří výchovou a dobou dané náboženské chápání skutečnosti. Není totiž pravda, že názor na sebevraždu u starých Řeků byl dán „chybějícím duchovním sebeurčením a chybějícím vztahem k Bohu, bohům“, ale právě naopak

¹⁷⁵KIERKEGAARD, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 136.

¹⁷⁶KIERKEGAARD, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 137.

¹⁷⁷KIERKEGAARD, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 151-152.

„hlasem a pokynem boha“, který zval člověka k sobě. V tom smyslu, jak o tom hovoří i sv. Augustin. Je však velmi zajímavé, že pojem „zoufalství“ ze kterého Kierkegaard odvozuje veškeré jednání člověka jak vůči jiným, tak i vůči sobě je definováno stejně, jako například v buddhismu. Zoufalství (utrpení) je dáno samotnou skutečností existence člověka. V hlubším slova smyslu je tedy život utrpením a to, ať už si to uvědomujeme nebo ne, ať už si to připustíme nebo ne. Snaha o hlubší sebe pochopení (sebeuvědomění) je duchovní snahou, proto se říká, že čím člověk lépe chápe sebe i druhé tím více trpí. „Jak už jsme řekli dříve, stupňované uvědomění potencuje zoufalství stupňované uvědoměním. O co pravdivější má člověk představu o zoufalství, když se jedná o vlastní trvalý stav, a o co zřetelněji si je uvědomuje a zároveň v něm setrvává, o to bude jeho zoufalství intenzivnější! Kdo spáchá sebevraždu s vědomím, že sebevražda je zoufalství, a tedy tak dalece má o zoufalství pravdivou představu, je zoufalý intenzivněji než člověk, který se zabije bez pravé představy o tom, že sebevražda je zoufalství; jeho mylná představa dokazuje, že čím jasnější má sebevrah vědomí o sobě samém (sebevědomí), tím intenzivnější je jeho zoufalství ve srovnání se zoufalstvím toho, jehož duše je ve zmateném a neujasněném stavu.“¹⁷⁸ Nejedná se tedy o zoufalství (utrpení) teoretické, ale prožívané konkrétním jedincem. Co se však v člověku ve stavu zoufalství děje a jak to ovlivňuje jeho jednání? „Nejprve tedy vznikne zoufalství nad pozemskostí či nad něčím pozemským, potom zoufalství kvůli věčnosti nad svým já. Pak přijde vzdor, jenž je zoufalost pomocí věčnosti, zoufalé zneužití věčnosti, sídlící v člověkově já, aby se tak zoufalé já samo sebou stalo. Ale protože si vzdor zoufá pomocí věčna, je v jistém smyslu blízko pravdě, a protože je v jistém smyslu pravdě dokonce velice blízko, je od ní také velice daleko. Pomocí věčna vzniká i to zoufalství, jež je průchodní stanicí k víře; člověkově já dostává pomocí věčna odvalu ke ztrátě sebe samého, aby se samo opět získalo. V našem případě však nechce ztrátou sebe samého začít, ale chce samo sebou být. Tato forma zoufalství znamená vystupňované vědomí o vlastním já, a tedy i větší uvědomění si, co vlastně zoufalství je i toho, že člověk sám je ve stavu zoufalství. Zoufalství si zde uvědomuje jako čin, pramení přímo z člověkově já, není dáno zvnějšku, není určeno trpně pod tlakem událostí. Oproti zoufalství nad vlastní slabostí je tedy vzdor novou kvalifikací. Chce-li být člověk sám sebou, musí mít vědomí o nekonečném já.“¹⁷⁹ Kierkegaard tedy říká „člověkově já dostává pomocí věčna odvalu ke ztrátě sebe samého, aby se samo opět získalo“¹⁸⁰, zde je, podle mého názoru pravá příčina sebevražd, kterou mám na mysli i já. Je jí snaha o překročení konkrétní existence, která je příčinou

¹⁷⁸KIERKEGAARD, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 154.

¹⁷⁹KIERKEGAARD, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 170-171.

¹⁸⁰Srov. SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998.

prožitku zoufalství (utrpení) a ochota ke ztrátě „fyzické individuality“ jako oběti za realizaci vlastního já. Kierkegaard to potvrzuje slovy „nechce ztrátou sebe samého začít, ale chce samo sebou být“. Pravda, že „chce-li být člověk sám sebou musí mít vědomí o nekonečném já“ je skutečností ke které se všichni vědomě či nevědomě vztahujeme. Že skutečnou příčinou sebevražd může být to co jsem výše popsal je psychologii dávno známá skutečnost, že člověk nepoznává svět a sám sebe jen prostřednictvím racionálních úvah, ale především sebeprožitku a následného vztáhnutí takto zpracovaného poznání k „vnější“ skutečnosti. Člověk nemusí být tedy filosofem, aby si zdůvodnil výše popsanou skutečnost a následně spáchal sebevraždu. Tento existenciální prožitek nemusí být vědomý, ale podvědomý a přesto bude determinovat naše jednání, které si pak následně zdůvodňujeme zcela povrchními důvody. „Měřítkem každého já je to, vůči čemu je já; ale toto není definicí měřítka samého. Tak jako se mohou sečítat jen veličiny stejnorodé, tak také je kvalitativně každá věc tím, čím se měří; to, co je kvalitativně jejím měřítkem, je eticky vzato jejím cílem. Měřítka i cíl jsou kvalitativně tím, čím je ono ‚něco‘, výjimkou toho, jak se věci mají ve světě svobody, v němž však bývá člověk vlastní diskvalifikací sám vinen, a to v případě, že není kvalitativně tím, co je jeho cílem a měřítkem. Jeho cíl a měřítko zůstávají ovšem tytéž; ty jej soudí a odhadují, čím není, totiž tím, co je jeho cílem a měřítkem.“¹⁸¹ Kierkegaard nachází existenciální východisko sám v sobě a sama sebe v Bohu, tedy v absolutním kritériu. Dalším, velmi zajímavým existenciálním filosofem zabývajícím se životem a smrtí byl Albert Camus.

c) Albert Camus

„Existuje pouze jeden opravdu závažný filozofický problém: to je sebevražda. Rozhodnout se, zda život stojí nebo nestojí za to, abychom ho žili, znamená zodpovědět základní filozofickou otázku. Všechno ostatní, zda je svět trojrozměrný, zda duch má devět nebo dvanáct kategorií, je až druhotné.“¹⁸² Camusův názor na důležité a závažné filozofické problémy je jednoznačně správný a pochopitelný. Jedinou důležitou filozofickou otázkou je skutečně otázka smyslu smrti a z ní přímo vyplývající řešení smyslu lidského života. K oběma otázkám a způsobům jejich řešení se úzce váže i filosofie sebevraždy, její smysl a příčina. Již Sókrates definoval účel a smysl filosofie jako smysl cesty, která je přípravou na smrt. Obecně se tak dá formulovat smysl a účel jakéhokoli poznání, protože veškeré poznání je ve skutečnosti závislé na zodpovězení těchto dvou život udržujících

¹⁸¹KIERKEGAARD, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 179-180.

¹⁸²CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995 s. 14.

otázek. Dá se dokonce říci, že jiné otázky než příčina a smysl bytí ve filozofii nikdy ani neexistovaly. Konec konců Camus sám zdůvodňuje, proč si myslí to co si myslí: „Když se táži, podle čeho rozhodnout, že jedna otázka je naléhavější než nějaká jiná, pak odpovídám, že podle činů, k nimž vede. Ještě jsem neviděl, že by někdo zemřel pro ontologický argument. Naopak však vím, že mnoho lidí umírá, protože se domnívají, že život nestojí za to, aby ho žili. Zním však jiné lidi, kteří se zcela paradoxně nechávají zabíjet pro ideje nebo iluze, jež jim poskytují důvod, proč žít (to, čemu říkáme důvod žít, je zároveň skvělý důvod, proč umírat). Proto soudím, že nejnaléhavější otázkou je otázka po smyslu života.“¹⁸³ To, co zde říká Camus, je velmi důležité. Nikdo se nerozhodne pro sebevraždu jen kvůli prosté teoretické úvaze, ale jeho rozhodnutí úzce souvisí s existenciálním prožitkem. I mnoho inteligentních lidí dnes hájí myšlenku, že sebevražedné jednání je výrazem jen individuální a společenské patologie, psychologického či společenského stresu. Nejsem o tom přesvědčen i když chápu příčiny těchto názorů, majících kořeny v přesvědčení 18. a 19. století o podstatné ovlivnitelnosti lidského myšlení vnějšími, tedy společenskými okolnostmi. Na podporu názoru o nepravděpodobnosti tohoto přímočarého vlivu na myšlení člověka mohu uvést mnoho jiných argumentů, které dospěly k podobným závěrům, například i jasně vyjádřený postoj Alberta Camuse. „Až dosud všichni pojednávali sebevraždu výhradně jako společenský jev. Ostatně tady jde pro začátek o vztah individuální myšlenky a sebevraždy. Takové gesto se chystá v tichosti srdce obdobně jako velké dílo. Člověk o tom ani neví. A jednou večer pak vystřelí nebo skočí.“¹⁸⁴ Camus odmítá myšlenku, že to co probíhá v lidském nitru lze objektivizovat. Je možné, že s názory Alberta Camuse by někteří současníci rádi polemizovali a utvořili pro lidské uvažování, hodnoty a životní prožitky přesná kritéria normality a abnormality. Člověk je však tak psychologicky složitou bytostí, že to asi nikdy nebude možné. „Začít myslet znamená začít být užírán. Společnost nemá s těmito začátky příliš mnoho společného. Červ je v srdci člověka. Tam musíme pátrat. Je třeba sledovat a pochopit onu smrtelnou hru, vedoucí od jasnozřivosti ve vztahu k existenci, až k úniku mimo světlo. Sebevražda má mnoho příčin a obecně řečeno, ty nejzřejmější nikdy nebyly nejúčinnější. Lidé jen málokdy (i když takovou hypotézu nemůžeme vyloučit) páchají sebevraždu po zralé úvaze. To, co krizi spustí, je téměř vždycky nekontrolovatelné. ... Zabít se, to v určitém smyslu znamená, tak trochu jako v melodramatu přiznat se. Přiznat se, že život je nad naše síly nebo že mu nerozumíme. Neměli bychom však zacházet v těchto analogiích příliš daleko, proto se vraťme k běžným slovům. Prostě to znamená přiznat, „že to nestojí za námahu.“¹⁸⁵ Skutečností zůstává, že žádné psychiatrické ani sociologické teorie nemohou lidské bytosti určit meze ve kterých by jednání člověka bylo předem

¹⁸³CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995 s. 14, 15.

¹⁸⁴CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 15.

¹⁸⁵CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 15, 16, 17.

odhadnutelné. A. Camus konstatuje, že takový čin (sebevražda) se chystá v tichosti srdce a já mohu už jen dodat: také v prožitku propastné hloubky lidské existence a uvědoměném strachu z možného kroku do neznáma, který na nás doléhá každé ráno hned po probuzení. Když však Camus říká, že začít myslet znamená začít být užírán musím mu dát za pravdu. Být užírán znamená trpět a lidské myšlení vzniká z nutkové potřeby klást si otázky, především základní otázky lidského života, smrti a jejich smyslu stejně tak jako otázky o bytí jako takovém. Stejně tak je neoddiskutovatelnou skutečností, že tato nutková potřeba u člověka vzniká jen na základě míry prožitého utrpení, která v něm vzbuzuje onu nutkovou potřebu o něčem přemýšlet. Utrpení je tedy jakýmsi transformátorem lidského vědomí.¹⁸⁶ Přemýšlím-li o skutečných příčinách sebevražd musím souhlasit i s Camusovým názorem, že ty nejzřejmější příčiny nebyly nikdy těmi nejučinnějšími a neobjasňují nic anebo jen velmi málo. Když Camus říká, že „lidé jen málokdy páchali sebevraždu po zralé úvaze“ není to tak jednoznačné jak by se mohlo na první pohled zdát. Především si musíme ujasnit co máme na mysli, když říkáme „po zralé úvaze“. Máme na mysli racionální, rozumový rozbor všech pro a proti nebo existenciální prožitek smyslu a účelu života na této zemi? Obojí může, ale také nemusí mít mnoho společného. Budu-li parafrázovat Camusův výrok, dá se zrovna tak říci, že lidé se jen málokdy rozhodovali „po zralé úvaze“ pro život na této zemi a nebo dokonce o důvodech proč nespáchat sebevraždu. Zde by ovšem už ztrácela diskuse jakýkoli smysl. Snažím se jen naznačit, že zaměňování racionálního uvažování za životní prožitek nemá žádný smysl a je nakonec i zbytečný, protože životní prožitek rozhoduje v konečném stádiu o našich činech a nikoli racionální úvahy. Potvrzuje to nakonec i Camusův výrok: „To, co krizi spustí, je téměř vždycky nekontrolovatelné.“¹⁸⁷ Ano, ale v čem má toto nekontrolovatelné příčinu? Existuje v lidech něco jako základní životní intuice, která nám může pomoci v našem životním rozhodování anebo bude přece jenom možné časem nalézt a pochopit kritéria objektivně správného myšlení? Tuto otázku si spolu s mnoha jinými filosofy klade i Camus: „Jaký je tedy onen nevypočitatelný cit, který zbavuje ducha spánku nezbytného pro život? Svět, který dokážeme vysvětlit, byť falešnými důvody, je důvěrně známý svět. Naopak ve vesmíru náhle zbaveném iluzí a světla se člověk cítí jako cizinec. To vyhnanství je neodvolatelné, protože je zbaveno vzpomínek na ztracenou vlast nebo naděje na zaslíbenou zemi.“¹⁸⁸ Člověk se cítí jako cizinec, protože je zbaven naděje, člověk, který je součástí projeveného bytí, ale i není. Je přírodou a zároveň ji překračuje, je kosmickým ztracencem. Jednotu s přírodou již ztratil a jednotu z absolutnem zatím nenašel, ale on tuto jednotu bytostně potřebuje a proto ji také hledá. Je jen otázkou jak? Přirozená touha všeho živého po sebe překročení a nalezení nové jednoty je zde

¹⁸⁶Srov. kap. *Smysl života v utrpení*, s. 140-144.

¹⁸⁷CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 16.

¹⁸⁸CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 17.

prokazatelná. Záleží však na tom, jakou cestu si zvolíme. Protože lidská „duše“ je skutečností nesmírně komplikovanou, pro mnohé „může být cestou“ i sebevražedné jednání. „Tato roztržka mezi člověkem a jeho životem, mezi hercem a jeho dekoracemi, to je ten pravý pocit absurdity. Protože všichni zdraví lidé uvažovali o vlastní sebevraždě, lze tedy bez dalších vysvětlení připustit, že existuje přímé spojení mezi tímto pocitem a touhou po nicotě.“¹⁸⁹ Když Albert Camus mluví o přímém vztahu životního prožitku a „touhou po nicotě“ dá se s tím bezezbytku souhlasit. Je však důležité si v této souvislosti dobře ujasnit, co máme na mysli pod pojmem „nicota“. Označuje nám tento pojem jakýsi zmar a konec nebo ho budeme chápat ve smyslu východní filosofie jako ne-bytí? V prvním případě již dále není o čem mluvit. V druhém případě může takováto „nicota“ pro mnohé znamenat i naději a naplnění. Zmínil jsem se o tom již výše ve spojitosti s názory Arthura Schopenhauera. Právě to je v souvislosti se sebevražedným jednáním člověka důležité. Velmi záleží jak svět a sebe sami chápeme, jak ho vnímáme, a nikoliv na tom, jak tvrdíme že jej chápeme. Albert Camus problematiku lidského myšlení ve vztahu k jednání chápe velmi podobně: „Námětem tohoto eseje je právě onen vztah mezi absurdem a sebevraždou, ta přesná možnost, kdy se sebevražda stává vyřešením absurda. Lze stanovit zásadu, že činnost člověka, který nepodvádí, je řízena tím, v co věří. Jeho chování tedy musí řídit přesvědčení o absurditě existence.“¹⁹⁰ V této souvislosti stojí za pozornost sám pojem absurda existence. A i když je známo, že si existencialisté definovali pojem absurdity velmi rozdílně, Albert Camus ve svých knihách vychází z názoru, že nesmrtelný život je nemožný a proto je lidská existence absurdní. To je také důvod proč v problému sebevraždy spatřuje jediný skutečně závažný filosofický problém. Drama člověka pak začíná ve chvíli, kdy začíná pochybovat o vlastní existenci a jejím smyslu. Může dojít k situaci, kdy někteří lidé začnou hledat smysl v životě a někteří ve smrti. „Dále se mi jeví, že lidé, kteří odpovídají ne, jednají, jako kdyby si mysleli ano. Ostatně přistoupíme-li na nietzscheovské kritérium, stejně si tak či onak myslí ano. Naopak lidé, kteří spáchali sebevraždu, si byli plně jisti smyslem života.“¹⁹¹ I když sebevraždu lze vysvětlit různými životními okolnostmi i absurdním životním prožitkem, těžko ji lze tímto způsobem obhájit. Camus se sám sebe ptá: „Máme se tedy kvůli těmto rozporům a nejasnostem domnívat, že neexistuje žádný vztah mezi něčím případným názorem na život a gestem, které učiní, aby jej opustil? Neměli bychom v tomto smyslu nic přehánět. V příklonu člověka k životu je něco mnohem silnějšího než všechny bídy světa. Soud těla se plně vyrovná soudu ducha a tělo couvá před zničením. Navykáme si žít, ještě než si navykneme myslet. V tom závodě, který nás každý den

¹⁸⁹CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 17-18.

¹⁹⁰CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 18.

¹⁹¹CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 18-19.

přibližuje smrti, si tělo udržuje nenapravitelný předstih.“¹⁹² S některými Camusovými názory bych rád polemizoval. Zvláště píše-li o lidech, kteří sebevražednou zkušeností prošli. „Lidé, kteří spáchali sebevraždu si nikdy nemohli být jisti smyslem života.“ Pokud autor míní intelektuálně dosažené pochopení smyslu života, lze s tím souhlasit. Nicméně hovoříme-li o jistotě a smyslu života, nedá se k jejich pochopení dospět pouze intelektuálně. Jedná se o druh poznání, tedy prožité jistoty. „Smrtný únik, což je třetí téma tohoto eseje, toť naděje. Naděje na jiný život, který je třeba si ‚zasloužit‘, nebo podvod lidí, kteří nežijí pro vlastní život, ale pro nějakou velkou myšlenku, jež život přesahuje, sublimuje, dává mu smysl a zrazuje ho.“¹⁹³ Naděje na nový život je zásadní otázkou sebevražedného jednání. Je či není? Můžeme si položit otázku, co vlastně tito lidé hledají? Hledají-li opravdu naději, musí doufat v pozitivní řešení své existenciální situace. Doufají-li v pozitivní řešení své situace tedy musí chápat nebo prožívat sám život jako existenciální proces. Chápu-li ale život jako existenciální proces, pak logicky pro ně nemůže být sebevražda řešením. Protože porušením funkce těla nemusí zmizet traumata a utrpení. Nechápu-li však život jako proces, pak sebevražda rovněž není řešením, neboť nemá žádné pozitivní východisko. Je však téměř jisté, že mnoho sebevrahů v pozitivní řešení prostřednictvím sebevražedného činu skutečně doufá. Typickým příkladem je naděje tzv. náboženských sebevrahů. „Lidé se zabíjejí, protože život nestojí za to, aby ho žili, to je nepochybně pravda – avšak neplodná, protože to je truismus. Je však tato urážka existence, toto popření, do něž je uvržena, je to dáno tím, že existence nemá žádný smysl? ... Mnozí lidé, někteří nesmírně pokorní, dospěli k tomuto poslednímu zákrutu, kde myšlenka kolísá. Ti se pak zřekli toho nejcennějšího, co měli, což byl jejich život. Jiní lidé, knížata ducha, se rovněž něčeho odřekli, ale rozhodli se pro sebevraždu své myšlenky v její nejčistší vzpouře. Skutečné úsilí ovšem znamená usilovně se života držet, pokud to je možné, a zblízka zkoumat přebujelou vegetaci oněch vzdálených krajů.“¹⁹⁴ Nakonec Albert Camus dospívá k pozitivnímu hodnocení života jako existenciálního východiska a jeho ceny. Jiným velmi zajímavým filosofem existence byl Gabriel Marcel, který však na rozdíl například od J. P. Sartra, odmítal nechat svou filosofii vtěsnat do předem připravených uzavřených systémů. Např. v rozhovoru s Pierrem Boutangem řekl: „Myslím, že to bylo v tom ‚ismu‘. Řekl jsem si: filosofie existence, tak, jak já ji chápu, je filosofií otevřenou, jež se nemůže nade mnou uzavírat, jak je tomu v případě kterýchkoli ‚ismů“.“¹⁹⁵ Snažil se tedy o zachování otevřeného pohledu na skutečnost.

¹⁹²CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 19-20.

¹⁹³CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 20.

¹⁹⁴CAMUS, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 20-21, 22.

¹⁹⁵srov. MARCEL, G. *interrogé par Pierre Boutang*. J.-M. Place, Paris 1977, s. 73.

d) Gabriel Marcel

Gabriel Marcel se také domníval, že samotný termín „existencialismus“ obsahuje zásadní protimluv, neboť budí dojem, že může být systematizováno něco, co se každé systematizaci vzpouzí. Často se za existencialisty považují ti, kteří přes různost názorů a filosofických přístupů mají zato, že existence předchází esenci, neboli, že je nutno vycházet ze subjektivity. Ani tomuto kritériu Gabriel Marcel plně nevyhovoval a jak sám říkal, staví se celou svou osobností proti karikaturnímu pojetí existencialismu, jenž znehodnocuje esenci a chce jí přiřknout podřízený postoj. „Marcel tu nebyl vzdálen pojetí Platónovu, pro nějž esence byly reálnější než reálný svět.“¹⁹⁶ Ani problematika smrti a sebevraždy není pro Gabriela Marcela jednoduchou a jednoznačně řešitelnou otázkou. „Každého z nás se může v jistých chvílích zmocňovat pocit, že svět je uspořádán způsobem, jenž v nás může jedině živit pokušení beznaděje.“¹⁹⁷ Hovoří-li Marcel o pokušení beznaděje naznačuje tím, že přímočaré řešení problematiky život-smrt je špatnou a zjednodušenou odpovědí na tyto otázky. Potvrzují to i jeho další slova: „Dalo by se říci, že život mi najednou ukázal děsivou tvář Medúzy, schopnou proměnit člověka v kámen, a tato fascinující moc jako by se přitom opírala o moji vůli k přímočarosti, vůli k tomu, abych si nedal nic nalhávat. Je to hodina tragického pesimismu. Ta může zajisté vyústit i ve filosofii heroismu, může však také vést buď k sebevraždě, nebo k abdikaci bytosti, jež tváří v tvář skandálnímu světu upadá. Celkově lze říci, že jsem chtěl ve svém díle zkoumat zda je možné, aniž člověk propadne nějakému klamu, oné fascinaci vzdorovat, zda je možné Medúze setnout hlavu.“¹⁹⁸ Zde bych rád předložil k úvaze otázku nemůže-li pro některé lidi mít slovo heroismus a sebevražda stejný obsah? I když to na první pohled vypadá nepravděpodobně, domnívám se, že to není vyloučeno. Soudím tak na základě rozhovorů s některými sebevrahy, které se podařilo zachránit a samozřejmě mám na mysli lidi, kteří suicidálnímu aktu přiřkládají hlubší význam a dosah, například náboženské sebevrahy. Většinou se jednoduše soudí, že lidé kteří se během svého života dostanou do „beznadějné situace“ mají jednoznačný sklon řešit tento konflikt negativně, tj. zbavit se svých problémů. Málo kdo se zamyslí nad otázkou zda na první pohled i negativní řešení problémů, například sebevražda nemůže mít pozitivní motiv. „Je však důležité upřesnit, co je pro mne autentickou podobou beznaděje. Nemám v úmyslu ji zde analyzovat psychologicky, nýbrž chci si položit otázku, čím je ve své podstatě to, co přivádí k zoufalství. Není to zřejmě vůbec nějaká myšlenka, ani nějaká představa. Je to cosi hybridního: myšlenka, která se

¹⁹⁶MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta 1998, s. 107.

¹⁹⁷MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta 1998, s. 89.

¹⁹⁸MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta 1998, s. 89.

postupně stává představou, nebo možná naopak představa, která se přeměňuje v myšlenku. Určující je tu obraz sledu generací s odpovídajícími idejemi jejich místa a funkce.¹⁹⁹ To, co přivádí k zoufalství je podle Gabriela Marcela myšlenka, která se stává představou nebo představa, která se stává myšlenku. V této souvislosti se vnučuje otázka, zda i důvodem k sebevraždě nemůže být myšlenka stávající se představou nebo představa stávající se postupně neodbytnou myšlenkou o perspektivě a „kvalitě“ života po fyzické smrti. Jak jsme viděli výše v souvislosti s různě definovanými náboženskými přístupy k této problematice by to nebylo nic mimořádného a neobvyklého. Smrt byla totiž často chápána jako podmínka transformace života na vyšší úroveň nebo jako brána ke skutečnému životu.²⁰⁰ Když se Marcel sám sebe ptá, na čem skutečně záleží, přímo a jednoznačně odpovídá: „To, na čem záleží, není moje smrt, ani vaše smrt, nýbrž smrt člověka, kterého milujeme. Jinými slovy: problém, jediný podstatný problém je v konfliktu lásky a smrti. Je-li vůbec ve mně nějaká neotřesitelná jistota, pak tedy ta, že jedině svět opuštěný láskou může propadnout smrti, ale také, že tam, kde láska přetrvává, kde triumfuje nade vším, co směřuje k její degradaci, tam smrt musí být definitivně poražena.“²⁰¹ Na tomto textu je jasně vidět, že Gabriel Marcel chápe problematiku života a smrti v transcendentálním smyslu slova. Láska jako jediná, vše překonávající, obrana proti smrti, respektive proti vnímání smrti jako nepřekonatelného a definitivního stavu. Trochu zde však zapomíná, že abych mohl někoho milovat a tedy i žet ztráty milovaného člověka, musím vědět co je to láska a mít s láskou jako osobním prožitkem zkušenost. I když tato zkušenost na první pohled vypadá samozřejmě, není tomu tak. Láska je, v Marcelovském smyslu, prožitek nebo zkušenost vedoucí k co největšímu nebo v ideálním případě k absolutnímu oproštění od egoismu. Slovo ego zde chápu ve filosofickém smyslu slova. Takto je láska definována i ve všech světových náboženstvích. V této souvislosti můžeme již říct, že takto pochopený vztah člověka k sobě i k druhým je považován za nejvyšší výkon každého lidského života. Dosažení tohoto stavu je tedy vlastně chápáno jak smrt „ega“ či duchovní znovuzrození. Je také nazýván stavem oproštění od sebe sama. Vráťím-li se k textu Gabriela Marcela musím připomenout, že abychom byli schopni žet ztráty milovaného člověka musíme mít zkušenost s adekvátní mírou lásky, tedy oproštění od sebe sama a smrt může být překonána jedině výše zmíněnou filosofií života a jeho obnoveným duchovním prožitkem. Je zde však stále výše zmíněná otázka: „Nemůže být hlavní příčinou tzv. filosofických sebevražd snaha tuto cestu urychlit a nikoliv sociální a psychologický stres?“ Gabriel Marcel si v této souvislosti rovněž klade otázku: „Jak je naděje v osvobození skloubena s nadějí v Nesmrtelnost?“ „Artikulace celého tohoto zkoumání mohla vyjít jen z toho, co

¹⁹⁹MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta 1998, s. 90.

²⁰⁰Srov. kap. *Co víme o sebevraždě v lidských dějinách*, s. 7-11.

²⁰¹MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta 1998, s. 90-91.

se mi tehdy jevilo jako objev: totiž z rozdílu mezi touhou a nadějí, z rozdílu, který často unikal i největším myslitelům. Touha je ex definitione egocentrická a tíhne k vlastnění. O druhém se uvažuje pouze se zřetelem ke mně, k požitkům, které je mi sto poskytnout, pokud jsem takových požitků lačný, nebo prostě vzhledem k službám, jež mi může prokázat. Naděje naopak egocentrická není: jak jsem napsal v *Homo Viator*, doufat znamená vždy doufat kvůli nám. Řekněme, že naděje není nikdy stavem pouhého přání (který může být vyjádřen slovy „rád bych, aby“...). Naděje implikuje prorockou jistotu, která je její skutečnou výztuhou a která zabraňuje, aby se bytost nerozpadla, především aby se vnitřně nerozložila, ale také aby se nevzdala, tj. aby neabdikovala nebo nepropadla degradaci.²⁰² I naděje doufající v Nesmrtelnost může být příčinou suicidálního jednání. Jak jsem se již zmínil na jiném místě této práce, je skutečností, že i život může člověk za jistých okolností prožívat jako beznadějný smrtelný stav a v odchodu ze života vidět nepřekonatelnou nadějí svého „života“.²⁰³ Tedy nikoliv konec a zmar, ale nejpříjemnější východisko své individuální existence. Gabriel Marcel to potvrzuje, když říká: „V předmluvě s názvem ‚Slovo mají svatí‘, kterou jsem napsal ke krásnému dramatu Magdaleny Deguyové Odsouzení, jsem upozornil, že už sám fakt, že se lidé mohou vystavit smrti pro nějakou ideu, aniž jsou podpírání nějakou osobní nadějí, nepopíratelně dotvrzuje ono poslání, ono zasvěcení absolutnu, jímž člověk transcenduje přírodu a vyjevuje svou neredukovatelnou jedinečnost.“²⁰⁴ S názory, otázkami i zkoumánými, která se týkají života na zemi a s teoretickým překonáním smrti byl jak se ukazuje seznámen i Gabriel Marcel a nebral je na lehkou váhu. „Především si nemyslím, že by bylo možné popírat závažnost uvedených zkoumání pro problém posmrtného přežití. Tato hypotéza je celkem vzato nejjednodušší a nejekonomičtější. Můžeme snad doufat, že se tady dá dojít k jakési zárodečné formě verifikace.“²⁰⁵ Samozřejmě se v této souvislosti objevuje důležitá otázka: „Dochází-li k takovýmto závěrům nejen jeden filosof, theolog, ale i exaktně uvažující vědec, není pravděpodobné, že se takto bude na ‚perspektivu‘ svého života dívat i člověk nacházející se v mezní situaci svého života?“ Marcel si na komplikovanou otázku odpovídá zajímavým, ale jak je jeho dobrým zvykem i jednoznačným způsobem. „Tento náš svět je uspořádán takovým způsobem, že všude kolem sebe mohu nacházet všechny důvody k beznadějí, vidět ve smrti obrácení v nic a žalostné slovo – klíč k nepochopitelné existenci, do níž jsem byl nepochopitelným způsobem vržen. Ale hlubší reflexi se tento svět jeví utvořen takovým způsobem, že si v něm mohu uvědomit svou schopnost toto zdání odmítnout a upřít smrti tuto její poslední a konečnou realitu. Zde je ostatně i význam onoho slova ‚neverifikovatelný‘, které jsem

²⁰²MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta 1998, s. 92.

²⁰³Srov. kap. *Přerušení souvislostí*, s. 160-161.

²⁰⁴MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta 1998, s. 92.

²⁰⁵MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta 1998, s. 102.

použil výše. Skutečnost či důsažnost smrti je závislá na způsobu, jakým o ní usuzuji, či spíše by se mělo říci, jakým ji oceňuji. Dodávám však, že se tu napořád hodlám držet mimo oblast Zjevení a příslibů Písma; metafyzická reflexe a v jistých mezích i metapsychická zkušenost mi už i tak poskytují jisté indicie, dávající zmíněnému svobodnému aktu určité minimum záruk, které potřebuji, protože vzdor všemu zůstávám sídlem kritické a polemické reflexe.²⁰⁶ Marcel zde mluví o metafyzické reflexi a metapsychické zkušenosti, kterou na určité úrovni více nebo méně vědomě prožíváme všichni. Zejména jedinci v mezních situacích života, v nichž si lidé často kladou otázku, zda žít či spáchat sebevraždu a rovněž tak otázku, má-li život nebo smrt nějaký smysl a jaký? Jejich rozhodnutí tedy neovlivňuje ani tak racionální úvaha, jako spíše existenciální prožitek. Tak rozumím tomu co naznačuje Gabriel Marcel a tak se s tím také mohu názorově ztotožnit. Co to však je čin a tedy i sebevražedný čin? Jak bychom ho mohli co nejpřesněji definovat? Marcel považuje tuto otázku za velmi důležitou a snaží se ji na základě své filosofické analýzy co možná nejvíce upřesnit a přiblížit. „A je tu ještě jeden moment, který je neméně důležitý než ty předcházející: zvláštní vlastností osoby není jenom zvažování, oceňování, čelení; je to také brání na sebe. Dost možná, že právě zde se uskutečňuje nejúplnějším způsobem silné sepětí mezi tím, co jsem řekl o činu, a tím, co nyní konstatujeme o osobě. Řekli jsme, že čin je něčím, co je třeba vzít na sebe, to znamená, že osoba se v něm má poznat. Čin je však činem jenom tím, že umožňuje tento následný krok osoby; nachází se tedy někde mezi osobou a oním krokem. V činu se realizuje nexus, jímž se osoba spojuje sama se sebou; je nutno však dodat, že osoba se nenachází vně tohoto spojování. Bytost, která by nebyla spojena sama se sebou, byla by v přesném slova smyslu odcizenou sobě samé – a tím neschopna jednat.“²⁰⁷ Aby člověk byl schopen jednat, musí dojít k jistému stupni poznání o sobě, které nemůže získat jinak než prostřednictvím hlubokého sebeprožitku, to znamená prostřednictvím sebeztožnění. Neznamená to však, že z této sebereflexe nemůže vyvodit chybné závěry. Není-li lidská sebereflexe dosti hluboká, dochází k tomu dosti často. Platí to samozřejmě i v případě sebevražedného jednání. Gabriel Marcel byl jedním z myslitelů, který se snažil do hloubky promýšlet otázku života i smrti. Nebyl však jediný a je všeobecně známo, že názory existencionalistů na tuto problematiku se často velmi lišily. Typickým příkladem je Jean-Paul Sartre.

²⁰⁶MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta 1998, s. 103.

²⁰⁷MARCEL, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta 1998, s. 58-59.

e) Jean-Paul Sartre

„Smrt se po dlouhou dobu jevila jako něco nelidského par excellence, protože byla tím co je na druhé straně „zdi“; najednou se však přišlo na myšlenku posuzovat smrt ze zcela jiného hlediska, totiž jako událost lidského života. Změnu lze snadno vysvětlit: smrt je milníkem a každý milník (ať je na začátku či na konci) je Janus bifrons, ať už jej chápeme jako součást nicoty bytí, jež je hranicí zkoumaného procesu, anebo jej odhalujeme jako to, co je připojeno k řadě, kterou ukončuje, tedy jako bytí náležející k existujícímu procesu a nějak konstituující jeho smysl.“²⁰⁸ Definuje-li Sartre smrt výše popsaným způsobem, zůstává zde mnoho nejasností. Co nazývá nicotou bytí? Má na mysli nicotu v moderním smyslu slova, jak je často chápána dnes, tedy jako absolutní konec všeho bytí nebo má Sartre na mysli nicotu bytí, jak ji chápe například buddhismus a některé jiné náboženské směry a filosofie, jako ne-bytí, tedy počátek stavu „neprojevené existence“? Další otázkou je, co má J.-P. Sartre na mysli když nazývá smrt „milníkem náležejícím existujícímu procesu a nějak konstituujícímu jeho smysl“? Hovoří-li o existujícím procesu má na mysli proces života zakončený fyzickou smrtí nebo má na mysli proces života, jehož nedílnou součástí je i fyzická smrt, tedy smrt těla, ale nikoliv života jako takového? Takto chápána smrt by totiž byla jen jedním z mnoha milníků života, ale nic tragického. Naopak by mohla být, za jistých okolností něčím z nadějí očekávaným až skoro vítaným. Že si názorem na smrt není Sartre jist vyplývá z konstatování: „Smrt se vždycky – neprávem či právem, o tom zde nemůžeme rozhodovat – pokládala za konečný termín lidského života.“²⁰⁹ Jak by se však dala smrt charakterizovat obecně a jak je nutné chápat smrt jako osobní prožitek? „Neexistuje žádná personalizující schopnost, která by náležela konkrétně mé smrti. Smrt se naopak stane mou smrtí, až když se postavím na stanovisko subjektivity; moje subjektivita, jak ji vymezuje předreflexivní cogito, mění mou smrt na nenahraditelné subjektivno, takže nelze tvrdit, že smrt dává mému bytí pro sebe nezastupitelnou ipseitu. Smrt tedy nelze charakterizovat jako mou smrt jen proto, že jde o smrt; její bytostná struktura smrti nestačí, aby se ze smrti stala ona personalizovaná a kvalifikovaná událost, již lze očekávat. Smrt kromě toho může být očekávána, jen když je zcela přesně označena jako mé odsouzení k smrti (poprava, která bude vykonána za osm dní, konec nemoci, o němž víme, že bude náhlý a krutý atd.), poněvadž smrt je vyjevením absurdity každého očekávání, včetně očekávání smrti.“²¹⁰ S tímto Sartrovým názorem na smrt a její očekávatelnost by se dalo velmi polemizovat. Je však pravda, že smrt je především subjektivní prožitek, a to i smrt těla. Bez tohoto subjektivního prožitku bychom si nemohli ani uvědomit, že k ní

²⁰⁸SARTRE, J.-P. *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 609.

²⁰⁹SARTRE, J.-P. *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 609.

²¹⁰SARTRE, J.-P. *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 12-13.

došlo. Jinak je to ovšem se „smrtí jako vyjevením absurdity každého očekávání“. Vyjevením absurdity každého očekávání nemusí být pro mnoho lidí jen smrt, ale i život a naopak smrt pro ně může být logickým a smysluplným vyústěním života. Kdyby tomu bylo jinak, sebevražda by nebyla vůbec možná. Člověk sám sebe i jako subjekt prožívá v životě a smrti jako nedělitelnou skutečnost bytí. „Možnost mé smrti však pouze naznačuje, že, biologicky vzato, jsem jen relativně uzavřený systém, relativně oddělený, tedy upozorňuje na to, že mé tělo přísluší k celistvosti existujícího.“²¹¹ Jsme tedy neodmyslitelnou součástí celku projeveného bytí navzdory tomu, že se cítíme od tohoto celku subjektivně odděleni. Čím více však tento subjektivní prožitek překonáváme, tím lépe svůj život dokážeme pochopit jako součást jednoty bytí. Pro Sartra je také důležitou otázkou nejen problém smrti, ale i její předvídatelnost. „Připustíme-li, že faktory jsou navzájem přísně podmíněné, což ale není dokázáno a vyžaduje určité metafyzické rozhodnutí, platí, že počet těchto faktorů je nekonečný a nekonečně nekonečné jsou i jejich implikace; jejich celek netvoří systém a účinek – moje smrt – nemůže být tedy z této perspektivy na základě žádné danosti předvídána, a tedy ani očekávána. Je možné, že zatímco poklidně píší v této místnosti, je stav universa takový, že se moje smrt značně přiblížila, ale je naopak možné, že se značně vzdálila.“²¹² Zaujměme tedy metafyzické stanovisko a připusťme, že faktory jsou navzájem přísně podmíněné a platí-li, že počet faktorů je nekonečný a nekonečně nekonečné jsou i jejich implikace; jejich celek netvoří systém a účinek - moje smrt - nemůže být předvídána, ale s jedinou výjimkou a tou je , že svůj život vědomě necílím k smrti jako smyslu života a konkrétní smrt pro mě neznamená bránu k „transformaci“ mé existence. V tomto případě je smrt naopak docela dobře předvídatelná a to okamžikem, kdy dospěji k názoru, že jedině smrt může naplnit smysl života pro který jsem žil. „Kdyby existovaly jen smrti ve stáří (anebo výslovným odsouzením), mohl bych očekávat svou smrt. Smrti je však vlastní právě to, že může předčasně překvapit ty, kdo ji očekávali tehdy a tehdy. Je-li možné smrt ve stáří zaměňovat s konečností naší volby, a žít ji tedy jako závěrečný akord našeho života (máme nějaký úkol a současně jsme dostali čas na jeho splnění), pak naopak náhlá smrt je taková, nemůže být v žádném případě očekávána, protože je neurčitá, a z definice ji nelze očekávat k nějakému datu: implikuje vždy možnost, že překvapivě zemřeme před očekávaným datem, a tedy že naše očekávání je jakožto očekávání klam, anebo že toto datum přežijeme, ale přežijeme sami sebe, neboť jsme nebyli ničím než jen tímto očekáváním. Náhlá smrt není kvalitativně odlišná od jiné smrti, protože jednu i druhou žijeme; neliší se od sebe ani biologicky, to jest z hlediska universa, pokud jde o příčiny a faktory, které jednu i druhou podmiňují, protože neurčitost jedné se zrcadlí v druhé; a to znamená, že

²¹¹SARTRE, J.-P. *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 13.

²¹²SARTRE, J.-P. *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 13.

očekávat smrt stářím je možné pouze v zaslepení anebo neupřímnosti.²¹³ Smrt není v žádném případě možné chápat jako závěrečný „akord“ našeho života už jenom pro to ne, že zatím nejsme schopni vyjasnit si obsah pojmu smrt. Tudíž nevíme, co to smrt je. Je samozřejmě možné chápat smrt člověka jako ukončení funkce fyzického organismu, ale i takto jednoduchý pohled na smrt není reálně dokazatelný. Stejně tak se doposud nikomu nepodařilo naplnit reálným obsahem pojem život, abychom jasně věděli, má-li smrt něco ukončovat, co vlastně ukončuje. Obdobné je to i s pojmy počátek a konec. Je možné se ptát, zda-li něco takového existuje. „Smrt tedy není mou možností toho, že již nebudu realizovat svou přítomnost na světě, nýbrž je to stále možné nicování mých možností, které je mimo mé možnosti. To však lze vyjádřit i poněkud jinak, pokud vyjdeme z úvahy o významech. Jak již víme, lidská realita je realitou označující, signifikující. Znamená to, že si dává na vědomí, co jest, skrze to, čím není, neboli že je stále na cestě k sobě. Je-li takto setrvale angažovaná ve své budoucnosti, pak ovšem říkáme, že očekává potvrzení této budoucnosti. Neboť příští čas je jakožto budoucnost předběžným náčrtem toho, co bude; jsme v rukou té přítomnosti, která právě jakožto přítomnost má moci buď potvrdit, anebo vyvrátit předběžně načrtnutý význam, kterým jsme. Protože ale tato přítomnost bude opět svobodným převzetím minulosti ve světle nové budoucnosti, nemůžeme ji determinovat, nýbrž pouze projektovat a očekávat.“²¹⁴ J. P. Sartre má jistě pravdu když říká, že „budoucnost nemůžeme determinovat, ale jen projektovat“. Dalo by se také říci: vytvářet ve své mysli. Směřovat k tomu, čím ve skutečnosti již jsme. „Svoboda omezuje svobodu, minulost čerpá svůj smysl z přítomnosti. Tím se také, jak jsme již ukázali, vysvětluje paradox spočívající v tom, že naše chování v této chvíli je nám současně naprosto průhledné (předreflexivní cogito) i naprosto zakryté svobodným určením, jež máme očekávat: dospívající mladík je si zcela vědom mystického smyslu svých chování a současně musí zcela ponechat na budoucnosti, která rozhodne, zda „prochází krizí dospívání“, anebo zda se nadobro vydal cestou víry. Naše nejzazší svoboda pokud není naší aktuální možností, nýbrž základem možností, jimiž ještě nejsme, vytváří jakoby neprůhlednost v naprosté průzračnosti, něco, co Barrés nazval „mystériem v plném světle“. Proto je nutné, abychom sebe očekávali.“²¹⁵ Očekávat sebe však znamená očekávat sebe v budoucnosti, tudíž hledat cíl a smysl svého očekávání, bytí. „Proto musíme náš život chápat nejen jako tvořený očekáváním, ale i očekáváním očekávání, která sama očekávají očekávání. A to je také sama struktura ipseity: být sebou znamená přicházet k sobě.“²¹⁶ Přicházet k sobě ovšem znamená hledat sebe. Toto hledání může ale mít různou podobu, která je dána představou o cíli a jeho

²¹³SARTRE, J.-P. *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 14.

²¹⁴SARTRE, J.-P. *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 15.

²¹⁵SARTRE, J.-P. *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 615.

²¹⁶SARTRE, J.-P. *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 616.

naplnění. Hledat cíl také předpokládá doufání v konečnou seberealizaci tohoto cíle. Předpokládá tedy absolutní hodnotu. Je-li však smrt chápána jako konec konkrétního života a život je pochopen jako cosi bránící realizaci absolutní hodnoty, je tedy jakousi poslední branou k dosažení cíle, může být, přestože chybně, sebevražda považována za prostředek k dosažení vytouženého cíle. „Všechna tato očekávání zjevně odkazují k nějakému poslednímu termínu, který by byl očekáván, ač sám již neočekává nic. Spočínutí, jež by bylo bytím, a ne již očekáváním bytí. Celá řada se upíná k tomuto poslednímu článku, který z principu nikdy není dán a který je hodnotou našeho života, tj. jak je zjevné plností typu ‚v sobě, pro sebe‘. Účet stručně řečeno, by se uzavřel.“²¹⁷ Ale kdy je účet skutečně uzavřen? Je-li život vývojovým procesem, který není dán jenom existencí biologického organismu jako prostředku, kde se život může projevit, musí mít nějaký cíl, jak říká Sartre „spočínutí, jež by bylo bytím“, ono biblické „Já jsem“, které v Bibli charakterizuje Boha jako absolutno. Konečným cílem lidského života by mělo být ono nedefinovatelné „něco“, absolutno. „Křesťané chtěli vydávat smrt právě za tento poslední moment. R. P. Boisselot mi v soukromém rozhovoru naznačil, že ‚poslední soud je právě uzávěrkou účtů, takže už nelze začít znovu, a že konečně jsme nezměnitelně tím, čím jsme byli. Objevuje se zde analogický omyl, na který jsem již upozornil v souvislosti s Leibnizem, jakkoliv je situován na druhém konci existence. Leibniz tvrdí, že jsme svobodní, protože všechny naše činy plynou z naší esence. Stačí však poukázat na to, že jsme si svou esenci sami nezvolili, abychom pochopili, že tato svoboda je v konkrétních podrobnostech jen pláštíkem naprosté služebnosti: vždyť Bůh zvolil Adamovu esenci. Dává-li však naopak uzávěrka účtů smysl a hodnotu našemu životu, pak je celkem podružné, že všechny naše činy tvořící osnovu našeho života byly svobodné: uniká nám totiž smysl, jestliže si sami nezvolíme okamžik, kdy má být účet uzavřen.“²¹⁸ Problémem křesťanského chápání perspektivy lidské existence je, že se jeho cíl vztahuje ke konkrétnímu životu, za nímž dělá definitivní účet a vyhláší „poslední soud“, kterým se stávám tím, čím jsem vždy byl a tudíž též mám být. Je však velmi důležité, jak si tento cíl definujeme. Chápeme-li ho časově nebo jako perspektivu, které má být dosaženo. Sartrovi „uniká smysl, jestliže si sami nezvolíme okamžik, kdy má být účet uzavřen“ a zhodnocen. Na jednu stranu své názory na život a smrt konfrontuje s křesťanským postojem, ale na druhé straně z tohoto pojetí vlastně vychází. „Není-li smrt svobodným určením našeho bytí, nemůže ani ukončovat náš život: jediná minuta víc nebo míň a všechno by se možná změnilo; smysl mého života mi však uniká, i když tuto minutu připočtu nebo odečtu od svého účtu, a třeba bych jí užil i zcela svobodně. Křesťanská smrt pochází od boha: ten určuje naši hodinu; obecně zcela jasně vím, že i když já sám – tím, že temporalizuji sebe sama – způsobuji, že máme minuty a hodiny, nestanovím

²¹⁷SARTRE, J.-P. *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 616.

²¹⁸SARTRE, J.-P. *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 616.

minutu své smrti: rozhoduje o ní sled událostí v universu. Je-li tomu tak, nemůžeme ani říci, že smrt dává smysl životu zvnějšku, protože smysl může přijít jen ze subjektivity samé. Protože se smrt nevyjevuje na základě naší svobody, může pouze životu každý význam vzít. Jsem-li očekáváním očekávání nějakého očekávání a najednou předmět mého posledního očekávání, jakož i ten, kdo očekává, zmizí, pak očekávání dostane v retrospektivním pohledu charakter absurdity.²¹⁹ Již výše jsem se zmínil, že velmi záleží na tom, zda smrt chápeme jako něco dosažitelného v konkrétní časové perspektivě. To znamená jako definitivní mezník našeho života, po němž vše čeho mělo být dosaženo již dosaženo bylo, tak jak to chápou křesťané anebo chápeme-li konkrétní smrt jenom jako jedno z mnoha stádií života. V prvním případě mohu mít k sebevraždě velmi blízko, může se mi zdát logická a správná. Obzvláště pokud můj přístup k životu neomezují dogmatické definice, které jsou pro mě morálně závazné. Tuto zkušenost udělalo i prvotní křesťanství. Ve druhém případě je tento postoj vyloučen, protože není ani logický ani správný. Cíle nemůže být tímto způsobem nikdy dosaženo. Sartre, protože vychází z křesťanského jednorázového pojetí života a smrti, se tedy mylí, když říká: „Smrt tedy nikdy není tím, co dává životu smysl: naopak je tím, co mu z principu bere význam.“²²⁰ Sama smrt možná není tím, co dává životu smysl, ale jedinec smrti, má-li nějaký, může určit smysl života. Nemá-li smysl smrt, nemá jej ani život. Smysl života můžeme pochopit jedinec prostřednictvím pochopení smyslu smrti. „Máme-li zemřít, náš život nemá smysl, neboť jeho problémy nebudou vyřešeny a sám smysl těchto problémů zůstane neurčitý. Marné by bylo uchylovat se k sebevraždě ve snaze uniknout této nutnosti. Sebevraždu nelze chápat jako konec života, jehož bych byl vlastním základem. Protože i ona je činem mého života, i ona vyžaduje význam, který jí může dát pouze budoucnost; protože je ale posledním aktem mého života, tuto budoucnost si odpírá, zůstává tedy zcela neurčitou. Jestliže bych smrti unikl anebo jestliže by se mi ‚nezdařila‘, neposuzoval bych později svou sebevraždu jako zbabělost? Nemůže mi událost ukázat, že jiné možnosti byly možné? Protože však ona řešení mohou být pouze mými projekty, mohou se ukazovat, jen pokud žiji. Sebevražda je absurdita, která vrhá můj život do absurdity.“²²¹ Pravdu má Sartre, když říká, že „sebevražda je absurdita“, ale jenom v případě, že život chápeme jako proces a smrt jako jeden z mnoha vývojových mezníků tohoto procesu. Pakliže chápeme život i smrt jako jednorázově danou nutnost, pak mohu sebevraždu chápat jako „východisko“. Stejně je tomu i v případě, že smrt, tedy i násilnou smrt, sebevraždu považuji za prostředek existenciální transformace. „Jak je zřejmé, tyto postřehy nevycházejí z úvah o smrti, nýbrž naopak z úvah o životě; to proto, že bytí pro sebe je to bytí, pro které jde v bytí o toto jeho bytí, a že bytí pro sebe je

²¹⁹SARTRE, J.-P. *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 616-617.

²²⁰SARTRE, J.-P. *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 618.

²²¹SARTRE, J.-P. *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 618.

to bytí, které se vždy dovolává nějakého ‚potom‘, takže v bytí, jímž jest bytí pro sebe, není pro smrt místa. Co by mohlo také znamenat očekávání smrti, ne-li očekávání oné neurčité události, která by všechno očekávání uvrhla do absurdity, včetně očekávání smrti? Očekávání smrti se samo likviduje, protože je negací každého očekávání. Můj rozvrh ke smrti je pochopitelný (sebevražda, mučednictví, hrdinství), ne však rozvrh k mé smrti jako neurčité možnosti, že již nebudu realizovat svou přítomnost na světě, protože tento projekt by byl destrukcí všech projektů. Smrt tedy nemůže být mou vlastní možností; nemůže být ani jednou z mých možností.“²²² S J.-P. Sartrem plně souhlasím, když říká, že v bytí není pro smrt místa. Dá se říci, že tento výraz nemá žádný smysl, pokud se smrtí myslí konec něčeho co někdy, někde začalo, je dokonce logickým nesmyslem. Museli bychom si nejprve definovat, co je to začátek a konec. V případě začátku a konce života i co to je život. Pokud bychom se ovšem nespokojili s biologickou definicí života. Sartre chápe tedy sebevraždu jako „absurditu, která vrhá můj život do absurdity“, bere mi perspektivu a problémy, jež jsem chtěl sebevraždou vyřešit se stejně nevyřeší. Protože však Sartre chápe život i smrt v tradičním křesťanském pojetí, to znamená, že posuzuje smysl konkrétní neopakovatelné smrti z hlediska konkrétního neopakovatelného života, nemůže dojít ani k hlubší příčině sebevražedného jednání, pakliže skutečně existuje. Hlubší existenciální zkušenost, než Jean-Paul Sartre, který ve svých úvahách na toto téma působí spíše jako formálně uvažující filosof, nabízí jeden z největších filosofů moderní doby Karl Jaspers. Díky svým životním a duchovním zkušenostem je k tomu plně oprávněn.

f) Karl Jaspers

Karl Jaspers je velmi originálním myslitelem moderní doby s hlubokým vhledem do problematiky lidského bytí. Týká se to rovněž problémů smrti a sebevraždy i jejich úlohy a příčiny v životě člověka. Často o nich hovoříme jako o největších neštěstích života. Co to však je neštěstí? „Faktické podoby neštěstí bychom mohli popisovat donekonečna. Upozorním jen na něco. Účelnost všeho živého je natolik mimořádná, že čím více ji poznáváme, tím větší je náš údiv.“²²³ Je však mimořádná i účelnost všeho toho co se děje v člověku, například lidských myšlenek, které ho mohou napadnout ať už jsou „dobré či špatné“, anebo „svoboda“ člověka je podřízena kategorii účelnosti? „Když si však takovéto neštěstí představujeme, činíme tak vždy na základě měřítka, jímž je buď krása přírody, nebo dobro v člověku, lidí, kteří žijí pospolu.“²²⁴ Je tedy v otázkách dobra a zla člověk ovlivnitelný

²²²SARTRE, J.-P. *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenth 2006, s. 618.

²²³JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 52.

²²⁴JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 53.

prostředím ve kterém vyrůstal a týká se tento vliv také názorů na sebevraždu? Historie by tomu nasvědčovala. Existují kultury, kde je sebevražda vnímána jako něco zcela normálního a dokonce za jistých okolností doporučeného, úctyhodného a respektovaného.²²⁵ Zatímco v prostředí západní kultury je považována za důkaz sociální a psychologické poruchy jednotlivce i společnosti.²²⁶ „Filosoficky jsme se v obecných formulacích pokusili ukázat neštěstí lidské existence v její základní situaci a v jejím rámci pak v mezních situacích – dnes to většinou nazýváme podle Pascala *condition humaine*.“²²⁷ Mezní situace v lidském životě zcela přirozeně vyvolávají v mysli člověka mnoho důležitých otázek, které jsme si doposud nepoložili a se kterými se, chceme-li svou životní krizi překonat, musíme tak či onak vyrovnat. Prvními otázkami jsou otázky co je to dobro a zlo a co je pro nás osobně tímto dobrem a zlem. Souvisí to i se smrtí a sebevraždou a s posuzováním jejich významu pro život konkrétního člověka. „Tváří v tvář totalitě tohoto zla, činíme odedávna základní rozlišení, které je nesmírně důležité zachovávat ve všech představách, úvahách a argumentacích, totiž rozlišení na to, co je jen neštěstí, jako ony hrůzy přírody, a na zlo v jednání člověka. Jinak řečeno: buď ona neštěstí v přírodě, nebo zlo v člověku, buď slepá nutnost dění, nebo více či méně vidoucí svoboda. V člověku jsou ovšem příroda a svoboda spojeny.“²²⁸ Spojuje-li však v sobě člověk přírodu i svobodu, spojuje v sobě také předem daný řád a zákonitost věcí s něčím, co tento řád a zákonitost sice zahrnuje, ale zároveň také překračuje. V této souvislosti se objevuje jedna velmi důležitá otázka: „Mohou někteří lidé považovat sebevraždu za techniku odchodu z řádu, tedy nsvobody, ke svobodě?“ Umožňuje svoboda člověku buď částečné nebo úplné zničení tohoto řádu a má pak ještě nějakou cenu? „Jak tvrdil Sókratés, všechno, co může lidem působit zlo, je v nich samotných. Tedy: tato přírodní danost, ať už je životní radostí či strastí, znamená jako taková spíše neštěstí nebo štěstí, v žádném případě však není zlá. Zlou se stává teprve souhlasem člověka. Když s ní člověk souhlasí, když se s ní identifikuje, když už nevidí: podléhám tomu, to nejsem já, nýbrž cítí: to jsem já, toto chci být, a oddá se jí.“²²⁹ Člověk má tedy svobodnou vůli rozhodnout se pro dobro i zlo a ztotožnit se s nimi. Má-li však možnost ztotožnit se s dobrem a zlem, má také možnost ztotožnit se s vlastní smrtí nebo s její představou. Má však člověk jako svobodná bytost možnost ztotožnit se s Bohem, absolutnem jako základem bytí? Má, ale jen za předpokladu, že nepovažuje Boha-bytí za něco vůči sobě vnějšího a nedefinuje ho antropomorfně. Tato cesta vede jen do existenciální záhuby. „Velkolepým způsobem to zachytil Dostojevskij v postavě Ivana Karamazova.

²²⁵Srov. kap. *Co víme o sebevraždě v lidských dějinách*, s. 7-11.

²²⁶Srov. kap. *Émile Durkheim, T. G. Masaryk, Názory psychologů a psychiatrů na příčiny suicidálního jednání*

²²⁷JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 53.

²²⁸JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 53.

²²⁹JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 54.

„Svět stojí na absurditách,“ oznamuje nám. „Nerozumím ničemu“, prohlašuje, „a ani ničemu rozumět nechci.“ Uvádí děsivá fakta a říká: „Není to Bůh, koho zatracuji. Jeho přijímám. Nepřijímám však svět, který stvořil. Svou vstupenku vracím zpátky; dělám vše pro to, abych odešel“, to znamená spáchal sebevraždu.²³⁰ To je však jen teoretická úvaha. K praktickým rozhodnutím dochází právě v těch výše zmíněných mezních okamžicích lidského života. K realizaci suicidálního činu nestačí jen prostá úvaha. Je podmíněn hlubokým existenciálním prožitkem. Karl Jaspers to vyjádřil slovy: „Ze všeho, co ve světě vidím, ani z těch nejhroznějších věcí, nemohu vyvodit zevšeobecnující závěr o smyslu celého světa nebo o Bohu Stvořiteli. To leží za horizontem, v němž poznávám. Co v této své vzpouře dávám najevo, je mnohem víc, než co vím a co mohu vědět; musím proto být ve svém soudu zdrženlivý. Může to však být projev vůle zoufalého člověka, který není sto žít. Je přece pravda, že na celém světě se každý den lidé sami připravují o život, což podrobujeme psychiatrickému zkoumání. Tato skutečnost má řadu souvislostí a není vůbec jednoznačná. Že je to vůbec možné a že důsledek, který Ivan teoreticky, nikoli prakticky, vyvozuje, je možný, to nelze popřít. Kdo je upřímný, musí také uznat, že to patří ke světu jako fakt.“²³¹ Zevšeobecnující názory na smysl vlastní existence nebo i existence jako takové jsou však často hlavními příčinami sebevražedného jednání. Bezvýchodný názor na smysl vlastní existence, který nepřímou vytváří „moderní“ poznání, je pro existenciálně vnímavé lidi beznadějný a zničující. Nikoliv však sám o sobě, ale především proto, že se snaží celou problematiku bytí vtěsnat do mezí racionálního myšlení. Vytváří si tak pseudorealitu, pro kterou jsou základní otázky lidské existence pseudootázkami, a proto vlastně zbytečné. „Moderní vědecké poznání nás zásobuje neustále rostoucím množstvím poznatků a možností. Pod sugestivním tlakem těchto úspěchů vidí nekritický rozum v tom, co dokáže poznat a vytvořit, veškerou realitu. Existence a transcendence jsou pro něj inexistentní, jakési Nic – o němž opojení filosofové nesrozumitelně hovoří v pojmových konstrukcích. Když nekritický rozum aplikuje svůj způsob poznávání a svých možností ve světě na svět jako celek, vytváří si domněle vědecký obraz světa. Důsledkem je odkouzlení světa vědeckou pověrou. Vědecký obraz světa neexistuje. Poprvé v dějinách to víme na základě samotných věd. Dřívější obrazy světa, které ovládaly myšlení po celé věky, byly pozoruhodnými šiframi, které nás ještě dnes oslovují. Naproti tomu takzvaný moderní obraz světa založený na způsobu myšlení, který reprezentuje Descartes, plod filosofie jakožto pseudovědy, nemá charakter šifry určené pro existenci, nýbrž jakési mechanické a dynamické aparatury určené pro rozum.“²³² Protože však vědecký obraz světa de facto neexistuje, nemůže nám nabízet jakoukoliv

²³⁰JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 65.

²³¹JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 65, 66.

²³²JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 126-127.

existenciální perspektivu a každé jiné existenciální chápání smyslu bytí je automaticky považováno za nereálné, připravuje nás moderní chápání „reálna“ zcela nereálně o existenciální perspektivu. Což může být jedna z důležitých příčin suicidálního jednání člověka, který intenzivně prožívá psychologický tlak moderní civilizace. „V kritické vědeckosti žijeme bez obrazu světa. Existenciálně máme všechny možné obrazy světa k dispozici uvnitř mnohoznačné řeči šifer.“²³³ Jakou cestou se však dáme, záleží jen na nás. Hledání základu bytí je ovšem vždy duchovním hledáním sebe sama a může za určitých okolností vést i k sebevražednému jednání. Jde totiž o způsob hledání vlastní svobody, která může být různě definována a chápána. Odráží se to i v různých názorech současných lidí na svobodu a její pojetí. „Duchovní a existenciální důsledky našeho moderního osvobození jsou dvojznačné. Osvobození vede buď od neustále přítomného počátku člověka ke svobodě tvořícímu svěbytí, nebo vede od existenciální bezmocnosti nihilismu, rodícího se z vědecké pověry a technické nadvlády, k totálnímu neštěstí racionálně ovládané nesvobody. Neboť ocitne-li se většina jednotlivců, u nichž osvobození povede ke ztrátě odporu, v zapomenutosti svobody, tím více budou slepě a bez nejmenšího tušení podléhat totalitnímu panství terorizujícího funkčního aparátu.“²³⁴ Nejen však panství terorizujícího funkčního aparátu, ale i panství zotročujících představ o svobodě a smyslu lidské existence. I sebevražda může být považována za určitých okolností za cestu ke svobodě. Otázkou je, zda oprávněně či nikoliv. Osobně se domnívám, že je to jedna z výše zmíněných zotročujících představ na cestě ke svobodě. „To, že si člověk, a jen člověk, může vzít život na základě jasného, čistého a afektem nezkaleného rozhodnutí, spíše věren sobě samému, v tom spočívá důstojnost. Všechny despotie, všechny církve, všechna moc nad člověkem, která pochází od člověka, sebevraždu perhoreskovaly: je to doklad svobody jednotlivce, člověka jakožto člověka, který uniká útlaku a zničujícímu utrpení. Připravenost k sebevraždě osvobozuje. Sebevrah překročil hranici, před níž si klademe otázky, ale nakonec zůstáváme stát mlčky v uctivé bázni. S důstojností mít v krajním případě možnost přivodit si svou smrt se střetává jiná důstojnost, kterou člověk v žádné potupě a hanbě, které mu byly způsobeny, v žádném, ani tom nejhorším utrpení neztrácí. Tato jiná ‚nedůstojná‘ důstojnost má schopnost jasně ukázat, co my lidé opravdu jsme a být můžeme, abychom poznali svou nepravdivost.“²³⁵ I stoikové hájili sebevraždu jako výraz nezávislosti člověka na čemkoli i na životě. Touha po dokonalosti existence, svobodě, lásce, pravdě a poznání vede člověka k samotnému základu bytí. Považujeme-li však smrt za hranici mezi relativním a dokonalým světem, může se pro nás sebevražda stát prostředkem k jejímu překročení. „Požadavek toho nejvyššího, co má být pro člověka možné a co reálně možné není, požadavek být dokonalý, jako

²³³JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 127.

²³⁴JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 130.

²³⁵JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 132-133.

je dokonalý Otec na nebesích, ukazuje nám lidem naši nedostatečnost a naše selhání. Pomocí takto stanoveného měřítka si musíme uvědomit, jak se neustále přizpůsobujeme a jak jsme polovičatí. Nejen naše zlo je problémem, nýbrž i náš morální život vedený s dobrou vůlí.²³⁶ Je tedy přemýšlení o transcenci životu nebezpečné? Svým způsobem jistě ano, ale bez ní se ve svých existenciálních úvahách neobejdeme. Je bytostnou součástí každé existenciální filosofie. „Ten, kdo filosofuje, věří, že člověk musí mít možnost, aby nakonec splnil úkol, před který ho postavil neúprosný osud. Věřící ale také transcenci, která se ukazuje ve ztroskotání, jež ale není jen prostým nezdarem, věří bezčasé věčnosti, které i v tomto ztroskotání stále ještě náležíme, pokud spějeme ke své existenci a milujeme. Tyto nadměrné nároky jsou břemenem, které může tížit, anebo které povzbuzuje všechny síly existence a rozumu a vyhání z beztíže nicotnosti.“²³⁷ V této souvislosti musím opět vyslovit otázky: Odkud přicházíme a kam jdeme? Proč jsou tyto otázky pro člověka tak důležité, že při hledání odpovědi je někdy schopen i položit život? Co tedy jsme? „Jsme to, co zahrnuje a v sobě uzavírá zároveň přírodu i dějiny. I když jsme se pak v této podobě stali tím, čím nyní jsme, působením přírody a dějin, je tomu přece tak, jako bychom zároveň přicházeli odněkud mimo přírodu a dějiny a jako by teprve tam byl náš původ a také cíl.“²³⁸ Jsme jakýmsi přesahem své vlastní existence. Tělem s biologickou strukturou, která nemůže obsáhnout naši existenciální podstatu. Něčím co tady je, ale co tady nezačíná a nekončí. „Člověk má hluboko v sobě ukryto ‚spoluvědomí se stvořením‘, řekl Schelling, neboť člověk byl přítomen vzniku.“²³⁹ Máme v sobě společný základ, který nás nutí ho hledat. Vracet se k počátku existence a všechno od ní odvozovat. Snažit se pochopit význam a hodnotu života i smrti a poznat jejich smysl. „Zdáme se sami sobě světlem světa, tím, v čem se teprve věci stávají jasné, protože jsou zachyceny naším myšlením a naším stykem s nimi. Ze světa chápeme sami sebe jako ten tělesný život, bez něhož nemůžeme být. Jsme s tímto životem spjatí, pohybujeme se v něm, tělesnost zakoušíme jako svou vlastní tak, že se s ní až ztotožňujeme. Vydáme-li se však přírodnímu vzniku z hmoty a života v šanc, ztratíme vědomí sebe sama, neboť ve ztotožnění se svou tělesností to nejsme ještě my.“²⁴⁰ Toto Jaspersovo poznání je zároveň poznáním a životním prožitkem mnoha pozdějších sebevrahů, kteří svůj čin vysvětlují právě jako způsob nevydání se všanc přírodnímu vzniku a hmotě. Bez ohledu na to, co si o takových úvahách myslíme je nepopíratelné, že prožívá-li jakákoliv lidská bytost přesah své fyzické existence jako realitu, budeme ji asi těžko přesvědčovat že sebevražda, tedy násilná a předčasná smrt těla nemůže být jedním ze způsobů, jak se ke svému předpokládanému cíli co nejdříve dostat. A i když se člověk

²³⁶JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 133.

²³⁷JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 136.

²³⁸JASPERS, K. Kdo je člověk?. *Křesťanská revue*, 1968, r. 35, č. 7, s. 154.

²³⁹JASPERS, K. Kdo je člověk?. *Křesťanská revue*, 1968, r. 35, č. 7, s. 154.

²⁴⁰JASPERS, K. Kdo je člověk?. *Křesťanská revue*, 1968, r. 35, č. 7, s. 154.

se svým tělem často ztotožňuje, málokdo se spokojí s biologickou podstatou své existence natožpak s přirovnáním ke zvířeti. „Naopak člověk ze své podstaty nemůže být takový, jak již jednou je. Může zabřednout do slepých uliček, zrůdností, zvráceností, sebeodcizení. Je mu třeba záchrany, uzdravení, osvobození, návratu k sobě. Ale to se neděje ve směru nějakého všeobecně známého nebo předpokládaného jedině pravého lidství. Kdo však je tento člověk, který sám sebe zná ve svém sepětí s národem, rasou, pohlavím, dobou, kulturním okruhem, společenskou a hospodářskou situací, a který se přesto dokáže odpoutat, který je schopen postavit se mimo a nad to všechno, v čem je dějinně ponořen? Všechno, co víme o člověku a co jednotlivý člověk ví o sobě, to není on sám. Je ve styku s tím, s čím je spjat, ale není s tím zcela totožný. Z oblasti jeho původu přichází otázka, jež se mu stane pákou, která ho vynese z tohoto zanoření. Z ní slyší nárok, který mu nedopřeje klidu. Z oblasti něčeho nikdy nepochopeného, k čemuž však, jak věří, bude patřit, stane-li se sám sebou, přýští naplnění jeho vědomí existence.“²⁴¹ Hledání sebe-uvědomění v prožitku bytí, které nenalézá jen ve ztotožnění se svou biologickou podstatou. Snaha o pochopení smyslu vlastní existence a empirické potvrzení nalezených cest je psychologicky náročná, existenciálně obtížná a velmi různorodá. „Člověk, zakletý do svého života, chce se dostat nad sebe. Nenachází uspokojení, když do sebe uzavřen, v klidu, nemá být ničím víc než každodenním opakováním svého života. Nemůže se cítit jako člověk, kdyby chtěl být člověkem jen tím způsobem, jak jím už je. Nad sebe nedospívá ještě člověk v pouhém citu, v prožívání mystických obrazů, blouznění, v povznášejících slovech, jako by v nich již byla skutečnost. Teprve ve svém vnitřním i vnějším jednání, v jeho uskutečňování si uvědomuje opravdu sama sebe jako něco nadřazeného životu – a tíhne nad sebe. Děje se tak dvěma směry: neohrazeným pokrokem ve světě a přítomností nekonečna, vztaženou k transcendenci. Pokrok v ovládnání přírody začíná hned s počátkem lidství: vynálezem rozdělávání ohně a nástrojů. Ale k nutící potřebě přistupuje ještě něco jiného; statečná vůle vědět a moci, odvaha k mořeplavbě, nezkrotná vůle k zkušenosti, toto nikdy neukojitelné, každou hranici překonávající puzení.“²⁴² To znamená, že člověk je tažen ke svému sebepřekročení jako k naplnění svého určení. Jak jsme viděli již v minulosti u některých gnostiků nebo stoiků, ale nejen u nich, i tělesný život se může lidem zdát jako něco, co brání člověku v realizaci jejich životního určení například dosažení absolutní svobody nebo existenciální dokonalosti. I v tomto případě byla sebevražda často využívaným prostředkem a ti, co ji použili ke „zkrácení cesty ke svobodě nebo dokonalosti“ se určitě také domnívali, že oprávněným způsobem. „Člověk se chce dostat nad sebe docela jiným směrem, ne již dále do světa, nýbrž ve své přítomnosti nad svět, ne již do neztišitelného, stále nového nepokoje svého časného života, nýbrž do klidu věčnosti, v čase napříč časem. Klid jako trvání v čase není člověku dopřán.

²⁴¹JASPERS, K. Kdo je člověk?. *Křesťanská revue*, 1968, r. 35, č. 7, s. 155.

²⁴²JASPERS, K. Kdo je člověk?. *Křesťanská revue*, 1968, r. 35, č. 7, s. 156.

Byl by to konec času. Okamžik klidu ve světě nemůže jako naplnění zůstat. Pokračuje. V naplněném okamžiku, je-li mu dopřán, září světlo věčného klidu. Tento okamžik svědčí o skrytém v nás tichu, jež není zcela vtaženo do času. Toto ticho je obsaženo v transcendenci, jíž být spolu s našimi druhy přijat, je naším smyslem. Boží neproměnnost je šifrou tohoto klidu. Sem tíhne člověk nad sebe, ne již stále dále do světa, nýbrž k transcendenci, našemu vědění uzavřené, stěží pojmenovatelné. Pokud člověk nezakusil tento otřes a nezískal ono zaměření „dále nad“ k transcendenci, není ještě vlastně sám sebou. ... Pokud budou žít lidé budou muset samy sebe dobývat.²⁴³ Člověk tedy směřuje „nad sebe“ k transcendenci, sebezpřekročení. Někteří lidé a možná že většina podvědomě, někteří však vědomě. Zde však může nastat psychologický konflikt mezi touhou žít, existovat v čase a prostoru a snahou o sebezpřekročení prostřednictvím negace časné existence jako něčeho, co nespĺňuje „mé“ požadavky na dokonalou seberealizaci. „Sem tíhne člověk nad sebe, ne již stále dále do světa, nýbrž k transcendenci, našemu vědění uzavřené, stěží pojmenovatelné“, jak píše Karl Jaspers. Je to také hlavní příčina naší životní nespokojenosti. Realitu života, vědomě či podvědomě, srovnáváme s touhou po dokonalé existenci. Dokonalost je totiž přirozenou touhou, každého lidského života a všech lidí. „Pokud člověk nezakusil tento otřes a nezískal ono zaměření „dále nad“ k transcendenci, není ještě vlastně sám sebou“.²⁴⁴ Jaspers také hovoří o odvaze zemřít a k její charakteristice používá Shakespearovo „být zralý je vše“. Odvaha zemřít je srovnávána s lidskou zralostí a vyrovnaností. Nejen k životu, ale i ke smrti je třeba odvaha. Většinou však máme na mysli odvahu k přirozené smrti. Můžeme však násilnou smrt, sebevraždu, posuzovat také měřítkem zralosti a životní vyrovnanosti stejně jako v případě odvahy v klidu a bez emocí se připravit na přirozený a nutný konec lidského života? Někdy ano. V případě Sókrata a Seneky by tomu tak bylo. „Člověk je bytostí nazírající Boha“, jak píše Karl Jaspers, tedy dokonalost. Bůh je pojem vyjadřující všechny aspekty dokonalosti a zároveň otevřenosti. Člověk je bytostí svobodně hledající sama sebe prostřednictvím atributů dokonalosti, jež může nalézt jen v jednotě bytí, v projeveném „božství“, které všichni hledáme. Aniž bychom posuzovali přiměřenost či nepřiměřenost cest k dosažení tohoto cíle, je zřejmé, že někteří lidé mohou dospět k závěru, že i sebevražda je jednou z cest vedoucích k tomuto cíli. Nejen Karl Jaspers, ale i někteří jiní filosofové věnovali této závažné existenciální problematice svou pozornost. Neopomenutelnou osobností věnující se zkoumání příčin sebevražd byl významný francouzský sociolog Émile Durkheim.

²⁴³JASPERS, K. Kdo je člověk ?. *Křesťanská revue*, 1968, r. 35, č. 7, s. 157.

²⁴⁴JASPERS, K. Kdo je člověk ?. *Křesťanská revue*, 1998, r. 35, č. 7, s. 157.

g) Émile Durkheim

Zabývá-li se problematikou sebevražedného jednání nemohu se nezmínit o názorech významného francouzského sociologa Émile Durkheima, který se kromě mnoha jiných zásadních společenských problémů zabýval také příčinami suicidálního jevu ve společnosti a možnostmi jeho prevence. Velký vliv na něj měl roční studijní pobyt (1885 - 1886) v Lipsku a Berlíně, kde se mohl seznámit s výsledky společenských věd v tehdejší Německu. Důležitý vliv na něho měla také práce významného německého psychologa W. Wundta. Roku 1887 byl Durkheim jmenován mimořádným profesorem pedagogiky a společenských věd na filosofické fakultě v Bordeaux a r. 1893 obhájil na pařížské Sorbonně doktorskou práci „De la division du travail social“. Roku 1896 byl jmenován v Bordeaux řádným profesorem a založil první francouzský sociologický časopis s názvem „L'Année Sociologique“. Na jeho stránkách později publikuje své nejvýznamnější práce včetně práce o sebevraždě „Le Suicide“ (1897). V roce 1902 ukončil své působení v Bordeaux a byl jmenován mimořádným profesorem na pařížské Sorbonně, kde se o čtyři roky později r. 1906 stává řádným profesorem. „Výbuch a průběh I. světové války Durkheimem hluboce otlásl. A to nejen proto, že byl projevem zhroucení určitých morálních hodnot, které Durkheim po celý svůj život vyznával a hlásal, ale také z důvodů čistě osobních, neboť hned na jejím počátku roku 1915 byl na frontě u Salonek zabit jeho syn. ... Válečné otřesy jistě podstatně přispěly ke zhoršení Durkheimova zdravotního stavu a k tomu, že 15. listopadu 1917 předčasně, ve svých 59 letech, v Paříži zemřel.“²⁴⁵ Durkheim je autorem s velkým morálním důrazem a mravní sílu člověka opírá o tradiční religiozitu, kterou nachází všude v dějinách. Cit pro povinnost má pro něj posvátný charakter. „Cit pro povinnost se neustále mění a ztratíme-li ze zřetele tuto proměnlivost, lze se chvílemi dokonce domnívat, že mizí, protože se proměňuje. Právě to se děje v naší soudobé francouzské společnosti.“²⁴⁶ Jeho názory na vývoj a proměnu morálky jsou aktuální ještě v současnosti zejména proto, že tato etapa ve vývoji a v chápání hodnot není ani zdaleka uzavřena. „Aby se totiž smysl pro povinnost projevoval se vši svou důrazností, k tomu je zapotřebí jasně a dobře zavedené morálky, jíž se podřizují všichni bez námitek. Jenže dnes je tradiční morálka rozvolněná a na její místo žádná jiná nenastoupila. Staré povinnosti na nás přestaly doléhat a nám zatím ještě není jasné, jaké vlastně jsou naše nové povinnosti, chybí nám jistota. Lidé jsou rozděleni protichůdnými názory. Procházíme kritickým obdobím. Není tedy nic divného na tom, že nám morální pravidla nepřipadají tak naléhavá jako v minulosti; nemohou nám připadat ani tak vznešená, vzhledem k tomu, že částečně přestala

²⁴⁵ SEDLÁČEK, J. *Východiska Durkheimovy sociologie*. Praha: Universita Karlova 1982, s. 16.

²⁴⁶ DURKHEIM, E. *Sociologie a filosofie*. Praha: Sociologické nakladatelství 1998, s. 84.

existovat. Proto nevnímáme morálku jako kodex povinností, jako určitou, pro nás závaznou kázeň, ale spíše jako tušený, ještě velmi neurčitý, ale přitažlivý ideál. Hnací silou morálního života není ani tak pocit úcty k nepopíratelnému imperativu, jako spíše jakási touha po vyšším, avšak nezřetelném cíli.²⁴⁷ Všechno to co Durkheim říká o vztahu soudobého člověka k morálce a respektu k hodnotám obecně, lze aplikovat i na vztah moderního člověka k životu jako neporušitelné hodnotě s níž, alespoň v naší tradiční kultuře, nebylo možné libovolně nakládat. Je tedy nutné se jeho názory zbývat i ve vztahu k problematice suicidálního jednání člověka v moderní společnosti. Je nezvratnou skutečností, že moderní člověk postrádá jistotu, ale položme si otázku: „Je možné tuto nezvratnou životní jistotu získat jinak, než hlubokým existenciálním sebepoznáním?“ Zatímco Durkheim odvozuje tuto jistotu z vnějších individuálních a společenských vztahů, já se domnívám, že o společenské a mezilidské vztahy a jejich vliv na člověka nelze žádnou hodnotovou jistotu opřít a dokonce k ní nelze takto ani dospět. Je nepopíratelné, že i tyto tzv. „vnější“ individuální a společenské vztahy mají vliv na vnitřní duchovní vývoj člověka a projevují se jako interakce. Parafrazuji-li výše zmíněnou Durkheimovu větu o hnací síle morálního života, musím konstatovat, že nejen hnací silou morálního života, ale života jako takového (vůbec) „není ani tak pocit úcty k nepopíratelnému imperativu“, jako spíše jakási touha po vyšším, avšak nezřetelném cíli. Tento názor lze přijmout bez výhrad. Nutno však dodat, že touha po vyšším cíli pro mne neznamena touhu po vyšším kolektivním vědomí a společenské „individualitě“ nadřazené jednotlivci, ale naopak touhu po sebezpřekročení člověka a snahu o zhodnocení individuálního života. Takto vnímaná skutečnost má nepochybně zásadní vliv na suicidální jednání člověka v moderní společnosti. Už jenom snaha přesvědčit sama sebe o pravdivosti tohoto názoru může mnoho lidí dovést k sebevražednému činu. Sám Durkheim význam spirituálního a religiozního myšlení na rozhodování člověka nepopírá. Naopak, velmi tento rozměr lidského života zdůrazňuje a konstatuje, že bez této duchovní dimenze se v lidském životě ani společnosti nelze obejít. „Ano, jistě, trvám na zachování posvátného charakteru morálky, ale na tom proto, že mám dojem, že odpovídá té či oné touze kolektivního vědomí, kterou sdílím, nebo, chcete-li, sám pocituji, ale proto, že je dána fakty. Jakmile je zřejmé, že mravní síla je prodchnuta religiozitou všude v dějinách, není možné, aby se tohoto charakteru naprosto zbavila; v opačném případě by přestala být sama sebou. Žádný fakt nemůže přijít o některý ze svých nejdůležitějších charakteristických znaků, aniž změní svou podstatu. Morálka by přestala být morálkou, kdyby v sobě neměla ani trochu religiozity. Vždyť hrůza vyvolaná zločinem je ve všech ohledech srovnatelná s hrůzou věřícího ze svatokrádeže; a naše úcta k lidské osobě je až na malé detaily téměř totožná s úctou věřících všech vyznání k věcem, jež považují za posvátné.

²⁴⁷ DURKHEIM, E. *Sociologie a filosofie*. Praha: Sociologické nakladatelství 1998, s. 84.

Domnívám se však, že ono posvátné může být vyjádřeno světskými, laickými termíny, a o to se snažím. To je koneckonců charakteristický znak mého postoje. Místo toho, abych spolu s utilitaristy zneuznával a popíral vše religiózní v morálce, místo toho, abych spolu se spiritualistickou theologií tuto religiozitu hypostazoval do jakési transcendentní bytosti, snažím se ji přetlumočit racionálním jazykem a neochudit ji přitom o žádnou z jejích specifických charakteristik.²⁴⁸ Duchovní dimenze člověka a její opak je pro Durkheima důležitou otázkou po celý život. „V této souvislosti nelze tedy nezmínit Durkheimovu koncepci ‚rozdvojeného člověka‘, ideu zvanou homo duplex, v níž je vyjádřena psychosociální premisa nejen Durkheimovy teoretické koncepce, ale celého pohledu na svět a život. ... Idea sama je dost ‚tradiční‘, ba klasická: představa, že člověk je bytost rozdělená, rozporná, ba antagonisticky rozbitá, je vlastní většině náboženství, je přítomna v mnoha mýtech a mythologiích světa; ve vývoji reflexivního myšlení filosofického a sociologického nabývá různých podob – jako svár těla a duše, jako spor rozumu a citu, jako polarita hmoty a vědomí, na úrovni ‚gnoseologické‘ jako vztah smyslového a racionálního poznání, na úrovni etické jako smyslná přání a spiritualita; známe řadu dalších dvojic jako osobní – neosobní, egoistický – altruistický, individuální – univerzální atd. Durkheim tuto polarizaci lidské bytosti, tuto její inherentní ambivalentnost, toto pascalovské ‚napůl anděl, napůl zvíře‘ nejen přijímá, ale reinterpretuje ji jako neřešitelný, věčný, trvalý antagonismus. Chce-li člověk jednat mravně, musí potlačit své zvířecí instinkty, chce-li poznávat svět racionálně, musí se občas vzdát svědectví smyslů, chce-li plně náležet společnosti, musí se vzdát podstatné části své individuality atd. Ve své psychologické premise je Durkheim kategorický dualista, který odmítá možnost budovat morálku ‚jen‘ na smyslech a který se snaží aspoň jednoznačně formulovat (když už ne řešit) svár individuálního a společenského v člověku. ... Homo duplex pak vede k formulaci kruciální durkheimovské otázky – je-li člověk nepochybně také zvířetem, jak je možné náboženství, morálka a věda?²⁴⁹ Už z takto položené otázky je vidět Durkheimova bezradnost při řešení základních existenciálních otázek, které úzce souvisí právě se sebevraždou tj. s otázkou po smyslu lidského života a smrti. Je nepochybné, že ani tak geniální vědec jakým Émile Durkheim nepochybně byl, nemohl tuto otázku vyřešit sebelépe propracovanou sociologickou metodou, tedy jako prostý společenský problém. Přestože na rozdíl od jiných vědců své doby dokázal vážně respektovat i jinou rovinu lidské existence než rovinu společenských vztahů, největší důraz kladl přece jen na ni. Zřetelně patrné je to právě při demonstraci konkrétních názorů Émile Durkheima na suicidální jednání. „Durkheim pod vlivem

²⁴⁸ DURKHEIM, E. *Sociologie a filosofie*. Praha: Sociologické nakladatelství 1998, s. 84-85.

²⁴⁹DURKHEIM, E. *Sociologie a filosofie*.(doslov-Durkheimův návrat do Čech, Petrušek, M.) Praha: Sociologické nakladatelství 1998, s. 148-149.

svého redukcionisticky pojatého sociologismu vysvětluje sebevraždnost jednoznačně vnějšími vlivy. Podle Durkheima se může stát sebevrahem v podstatě každý člověk, jestliže se ocitne v jisté nepříznivé konstelaci sociálních podmínek. Odlišné společenské formace mají však odlišné varianty nepříznivých vlivů. Rozvoji sebevraždnosti jsou příznivé takové situace, v nichž dochází k oslabení sociálních vazeb (k dezintegraci vztahu mezi individuem a jeho sociální skupinou). Podle formy narušení těchto vazeb rozlišuje Durkheim tzv. egoistickou sebevraždu vyplývající z nedostatečné vazby mezi jedincem a společností, tzv. altruistickou sebevraždu, v níž vázanost individua na skupinu je příliš těsná, takže jedinec nemá pro motivy svého jednání dostatečný odstup (do uvedeného druhu by patřila např. sebevražda motivovaná obětí pro skupinu) a tzv. anomickou sebevraždu, v jejímž pozadí stojí náhlé sociální zvraty, které podstatně naruší kontakt jedince s jeho dosavadním společenstvím. Osobní postoje a vnitřně motivované rozhodnutí sebevraha hrají podle Durkheima nepodstatnou roli.²⁵⁰ V tomto bodě se můj názor na příčinu sebevraždy od názoru Émile Durkheima zásadně liší. Vnitřně motivovaná rozhodnutí potenciálního sebevraha jsou, domnívám se, pro dotažení sebevražedného úmyslu k cíli rozhodující. Člověk není jen bezbrannou obětí mezilidských a společenských vztahů a je jisté, že každý jedinec reaguje na relativně stejné životní podmínky velmi rozdílně. Hodnoty, dle nichž každý člověk z části vědomě a z části podvědomě řídí svůj život k určitému cíli a na jejichž vývoj působí i různé vnější společenské vlivy jako výchova, sociální podmínky života, vzdělání atd. si vědomí každého člověka přetransformuje do jemu vlastního výsledku. Co může být pro určitého člověka zásadním důvodem k sebevraždě, to může pro jiného být podnětem k velkému sebepřekonání. Dle mého názoru je dnes již nepopiratelné, že upřímná snaha Durkheimova o prokázání rozhodujícího významu společenských vlivů na sebevraždu, stejně tak jako snaha pozdějších vědců, sociologů, psychologů a lékařů, podepřít své názory na sebevraždu statistickými výzkumy nevedla doposud k objasnění suicidálního jevu v lidské společnosti, ale jen k zmnožení kategorií různých druhů sebevražd a k závěru, že sebevražednost v lidské společnosti nemá jednu konkrétní příčinu, ale její původ je v různých příčinách. Většinou se sebevražedné jednání zdůvodňuje exaktně postižitelnými příčinami, mezi než „vnitřní“ prožitek člověka samozřejmě nepatří. Domnívám se proto, že právě vnitřní prožitek člověka je nejdůležitější při rozhodování o samotné sebevraždě. „Člověk je autonomní jednotkou, která podléhá – mimo jiné – i zákonitostem své vlastní individuality.“²⁵¹ V českém prostředí se otázkou sebevražedného

²⁵⁰VIEWEGH, J. *Sebevražda a literatura*. Brno: Psychologický ústav AVČR a nakl. T. Janečka 1996, s. 37-38.

²⁵¹VIEWEGH, J. *Sebevražda a literatura*. Brno: Psychologický ústav AVČR a nakl. T. Janečka 1996, s. 38.

jednání a jejími příčinami podrobně zabýval T. G. Masaryk, který ji rovněž posuzoval ve vztahu k duchovním akcentům lidského života.

h) T. G. Masaryk

Jedním z mála filosofů, kteří se u nás věnovali problému sebevraždy byl T. G. Masaryk a ve své práci „Sebevražda – hromadným jevem společenským moderní osvěty“, která poprvé vyšla ve Vídni r. 1881, vyjadřuje jednoznačný názor na příčinu a řešení tohoto společenského jevu. „Lidé musejí především ozdravět, tělesně i mravně; musíme si navyknout naprosto poslouchat profylaktických pravidel, stanovených moderní vědou. Věda dává nám prostředky, jak se chránit proti škodlivému působení přírody, a učí nás, jak si k vlastnímu prospěchu zařídit všechny ty poměry, které jsme v kapitolách o tělesné organizaci, povšechných hospodářských poměrech a o psychóze poznali; proč si jich tak nezařídíme? Protože nechceme.“²⁵² T. G. Masaryk se však již neptá, proč nechceme a víra v ochranné možnosti naší vědy, která má schopnosti, budeme-li jich dobře využívat, zbavit nás i zla sebevraždy se nepotvrdila. Že nebyly účinné ani hospodářské a politické prostředky, ve které se v době Masarykova života skládaly velké naděje, potvrzuje nakonec i sám Masaryk. „Téměř všichni teoretikové a praktikové snaží se odklizovat zla moderní společnosti hospodářskými a politickými reformami. Obecná pozornost je obrácena výlučně na tyto pokusy a také se od nich obecně velmi mnoho očekává; já však nebudu mít tuto naději. Politické a hospodářské poměry toho kterého národa jsou jen zevní vnitřního života duševního, jsou tímto duševním životem podmíněny, a proto si musí lékař všímat jeho. Často se mi zdají pokusy a spory našich parlamentárních, politiků a národohospodářů hodně malichernými a jalovými; rozhodně nezachrání společnost politické a hospodářské koncese, opravy a opravičky. Něco práv a peněz více nebo méně neodklidí pesimistickou omrzelost života.“²⁵³ Za hlavní příčinu sebevražedného jednání považuje tedy Masaryk „pesimistickou omrzelost života“ nezapomíná však, že duševní život není jenom sociologickou veličinou, ani se neskládá jen z obecně respektovaných morálních norem. Potvrzuje to i ve svém následujícím výroku. „Protože moderní sebevražednost je v poslední řadě způsobována vzrůstající beznábožností, může být zlo radikálně vyléčeno jenom tehdy, když bude odklizena nenábožnost a souvisící s ní polovičatost. Musíme vystoupit sami ze sebe, musíme ustat rýt ve svém nitru a poopravovat své srdce vlastním rozumem; musíme nabýt zájmu o vnější svět a o společnost,

²⁵²MASARYK, T. G. *Sebevražda*. Praha: Vydal Masarykův ústav AV 2002, s. 179.

²⁵³MASARYK, T. G. *Sebevražda*. Praha: Masarykův ústav AV 2002, s. 180.

musíme se naučit oddanosti: nám se nedostává opravdové a ušlechtilé lásky. Domníváme se sice, že umíme milovat, domníváme se, že jsme schopni nejjemnějších citů; to však není pravda: chorobná sentimentalita a opravdový, pravý, teplý, živý a původní cit není totéž. Chce-li kdo odklidit sebevražednost, musí v lidech rozvinout schopnost propracovat myšlenky a city, musí jim vštípit sílu a energii, dát jim mravní oporu.²⁵⁴ Kde se však vzala „beznábožnost“, která je pravou příčinou sebevražedného jednání? Vzniká jako důsledek ztráty respektu k absolutní hodnotě, kterou nazýváme Bůh. Ztráty respektu především k výkladu tohoto pojmu, kterou zapříčinila kromě jiného i Masarykem uznávaná věda svým jednostranným, tj. polovičatým výkladem skutečnosti. Vystoupit sami ze sebe nejenže nemusíme, ale ani nemůžeme, stejně jako „přestat rýt ve svém nitru a poopravovat své srdce rozumem“, vždyť právě to je ten duševní život o kterém Masaryk hovoří a který je určen tím jak „já“ prožívá „Já“, tj. skutečnost tohoto světa jako takovou. Problémem se stalo především, že jazyk náboženské zvěsti přestal být v určité době srozumitelným a tudíž jeho obsah všeobecně akceptovatelným. Což se kromě jiného projevilo i ve ztrátě důvodů proti páchaní sebevraždy. Nicméně T. G. Masaryk má na mysli důslednou duchovní obnovu, ve které nemíní dělat kompromisy. Jeho názor na tuto problematiku je zcela transparentní. „Někteří badatelé myslí – Renan, Treitschke aj. – že lid třeba vychovávat nábožensky, vzdělání že smějí zůstat volní. To však znamená schvalovat dnešní polovičatost a děje se tak i beztoho; či se má utvořit přísně odlišná aristokracie vzdělání? Kde začíná vzdělání a kde končí? Důslednější jsou ti, kdo po zničení pozitivního náboženství kladou požadavek jednotného vědeckého názoru světového. Jest však otázka, máme-li a můžeme-li beze všeho náboženství pominouti. Myslím, že člověk potřebuje k životu náboženství stejně jako k dýchání potřebuje vzduch; také dějinný vývoj ukazuje, že se vedle vývoje myšlení obdobně vyvíjí i mravně-náboženské žití a cítění. Comte se dopouští hrubé chyby, když připouští pokrok na poli náboženském jenom až po určitou mezi a když pak odtud veškerý náboženský život prostě hází přes palubu (ve své pozitivní filozofii). Mnozí shledávají v umění, jmenovitě v některých jeho druzích, náhradu za náboženství, a domnívají se proto, že umění zachrání moderní společnost. Ale to je rovněž nesprávné; podobně jako vědecký aristokratismus tak i jemný, estetický požitek umělecký nedovede učinit tíhu života snesitelnou. Tvořící umělec, jmenovitě velký umělec, nevyjadřuje jistě nic jiného než nábožensky uvědomělý člověk; ale vnímání uměleckého díla nenahradí procítění všeobecného náboženského obsahu.“²⁵⁵ Masaryk se jistě nemýlí. Umělecké dílo nemůže nahradit duchovní obsah života už jenom proto ne, že jedno je obsahem zprostředkovaným a druhé žitým, je osobní zkušeností. Ale i tradičně chápané náboženství předává jen obsahy zprostředkované a nikoli osobně žité. Uvědomuje si to i T. G. Masaryk, když říká: „My potřebujeme

²⁵⁴MASARYK, T. G. *Sebevražda*. Praha: Masarykův ústav AV 2002, s. 180.

²⁵⁵MASARYK, T. G. *Sebevražda*. Praha: Masarykův ústav AV 2002, s. 181.

náboženství, potřebujeme zbožnosti. Je nasnadě myšlenka, že tímto spásným náboženstvím je křesťanství.²⁵⁶ Hledá nová existenciální východiska, ale nezavrhuje tradici a její hodnoty. „Věřím v hlubokosti své duše a po nejzralejším uvážení, že učení Kristovo, očištěno od kněžovských mazanic a náležitě pochopeno způsobem, kterým se vyjadřujeme my, je nejdokonalější soustavou, která, alespoň dle mého soudu, dovede šířit světem klid a blaženost nejrychleji, nejúsilněji, nejjistěji a nejvšeobecněji.“²⁵⁷ Vyzdvihuje nově pochopené důrazy náboženského života a jejich všeobecně přijatelné hodnoty. „Ostatně nezáleží toliko na odklizení sebevražednosti, nýbrž jde o to, odklidit ji správnými prostředky.“²⁵⁸ Masaryk tedy doufá v jakési nové náboženství, nicméně nespolehá na ně jako na jediný prostředek řešení problému sebevražd. Připouští, že je sice přesvědčený determinista, ale nikoli fatalista. „Že musíme umřít, je nám dobře známo, smrt je fyzickou nutností, přírodním zákonem; není však přírodním zákonem, že bychom museli zemřít např. otrávením. Dopustí-li se kdo sebevraždy, nepodléhá žádnému přírodnímu zákonu, nýbrž volí smrt následkem podružných zákonů, které za jiných okolností sebevraždě zabraňují; dobré i zlé, užitečné i škodlivé koná člověk podle týchž zákonů, které tedy patrně nejsou žádným zákonem posledním, nýbrž souhrnem zákonů několika.“²⁵⁹ Sebevraždy nemají tedy příčinu převážně ve vnějších podmínkách lidského života, ale v existenciálním prožitku konkrétního člověka. „Člověk tisíci a tisíci nitkami souvisí se svým nejbližším i vzdálenějším okolím a na něm do jisté míry i závisí. Není však slepým nástrojem přírodních sil; nezávisíme úplně a výlučně na vnějším světě. Naproti vnějšímu světu stojí naše vědomí, psychický celek, který apercipuje vnější svět podle svých vlastních zákonů.“²⁶⁰ Jsme tedy víceméně svobodnými jedinci, jejichž volba se odehrává v nitru člověka. Důsledkem této volby může být život, ale i smrt, tedy sebevražda. Jsme svobodnými jedinci, jak říkali stoikové, ale svobodu často nezvládáme a nejen proto, že nevíme co je to svoboda, ale i proto, že nevíme, že jsme svobodní. „Nazpět nemůžeme a nechceme jít, musíme tedy, nechceme-li zůstat stát, tlačit kupředu. Byly-li již, praví Tocqueville, „náboženské názory v některém národu zviklány, tu není již pochybnosti, nýbrž třeba národ ten stůj co stůj pudit k osvětě; neboť, skýtá-li osvícený a skeptický národ pohled smutný, není nic hroznějšího než národ, který je nevědomý, hrubý a nevěrecký zároveň.“²⁶¹ Co se týká problému sebevraždy Masaryk vkládá hlavní naději v duchovně osvíceného člověka, tedy člověka, který chápe své existenciální určení a dokáže ho vědomě a tudíž odpovědně naplnit. Věřící v člověka duchovního v nejširším smyslu slova, který hledá svoji naději v přirozené

²⁵⁶MASARYK, T. G. *Sebevražda*. Praha: Masarykův ústav AV 2002, s. 181.

²⁵⁷MASARYK, T. G. *Sebevražda*. Praha: Masarykův ústav AV 2002, s. 181.

²⁵⁸MASARYK, T. G. *Sebevražda*. Praha: Masarykův ústav AV 2002, s. 181.

²⁵⁹MASARYK, T. G. *Sebevražda*. Praha: Masarykův ústav AV 2002, s. 182.

²⁶⁰MASARYK, T. G. *Sebevražda*. Praha: Masarykův ústav AV 2002, s. 182-183.

²⁶¹MASARYK, T. G. *Sebevražda*. Praha: Masarykův ústav AV 2002, s. 186.

kvalitě života. S takovýmto pojetím se mohu ztotožnit i já. V českém prostředí není mnoho filosofů, kteří mají co říci k problémům smrti a sebevraždy. Jedním z nich je také Jan Payne, který se věnuje otázkám smrti a všemu co s ní souvisí, jejímu chápání, významu a smyslu.

i) Jan Payne

Dalším pozoruhodným příspěvkem k problematice smrti a ve svých důsledcích i k pochopení sebevražedného jednání je nová a v mnoha směrech inspirativní práce MUDr. Jana Paynea „Smrt - jediná jistota“. Inspirativní především proto, že se autor snaží pochopit tuto problematiku především z filosofického a nikoliv z lékařského či sociologického hlediska. Když se doktor Payne vrací k námitkám proti náboženskému pojetí smrti a „posmrtného života“ z konce 19. a počátku 20. stol. říká: „Hlavní námitka proti náboženství převzatá některými ekonomy v čele s Karlem Marxem (1818/1883) a také rozvíjená hlavně pod vlivem Sigmunda Freuda (1856/1935) řadou psychologů tkvěla v tom, že člověk je vybaven nevědomím ovládajícím vědomí i tehdy, když má za to, že je pánem sebe sama. Oběma proudům je společné to, že odmítají svobodnou vůli lidské bytosti a zároveň kladou přísný determinismus do základů veškerého jsoucna; lhostejné při tom je, zda jde o determinismus psychologický, biologický či kterýkoliv jiný. Avšak s touto výhradou se filosofie vyrovnávala odedávna, přičemž pojmu nevědomí se vždy spíše vyhýbala; důvodem bylo hlavně to, že nevědomí je pouhým opakem vědomí a že vědomí samotné je pojmem též sveřepě vzdorujícím přesnějšimu vymezení.“²⁶² Je pravda, že evropská filosofie se často vyhýbala jak pojmu vědomí, tak i nevědomí. Musím však konstatovat, že v této věci dochází k základnímu nedorozumění v interpretaci. Nevědomí není opakem vědomí nýbrž skutečností, existencí, bytím v tomto okamžiku nereflektovaným vědomím. Nikoliv tedy skutečností méně skutečnou než je skutečnost reflektovaná vědomím. Zde je také podstata argumentu některých praktikujících duchovních směrů, které hovoří o možnosti rozšíření lidského vědomí i příčina možnosti lidského poznání včetně filosofického. Někteří filosofové i psychologové v minulosti skutečně využili pojmu nevědomí k obhajobě až primitivního determinismu, asi „nevědomě“, nicméně z toho nevyplývá, že ten kdo pracuje s pojmem nevědomí automaticky odmítá svobodnou vůli lidské bytosti. Vyjdeme-li z definice nevědomí jak jsem ji zde formuloval, domnívám se, že to může být dokonce naopak. Umožní nám vidět lidskou bytost a tedy i život a smrt v širší perspektivě. Potvrzuje to ve svých úvahách i doktor Payne. „Naštěstí se lze ubírat ještě i jinou cestou, totiž tou, že se podrobí zkoumání ono nevědomí samotné.

²⁶²PAYNE, J. *Smrt - jediná jistota*. Praha: Triton 2008, s. 186.

Asi by se dalo postupovat i tak, že se působení nevědomí prostě připustí, přičemž únikem z ‚relativismu‘ je pak ‚absolutno‘ tohoto nevědomí vcelku; vyjádřeno jinak, žádnou úvahu o nevědomí toto nevědomí není sto strhnout jinam, poněvadž kromě takto pochopeného nevědomí již nic dalšího není. Když se výraz pro nevědomí nahradí výrazem ‚bytí‘ s tím, že také díky ‚bytí‘ se vůbec jednotlivá jsoucna vyskytují, výsledný model již pak až po detaily náramně připomíná fundamentální ontologii Martina Heideggera. Heidegger (1889/1976) se vymezil proti moderní racionalitě a měl za to, že našel řešení krize současné společnosti v tom, že se člověk opět začne vztahovat k základům veškerých jsoucna včetně sebe sama čili k bytí samotnému...²⁶³ Vztahování se k základům veškerých jsoucna včetně sebe sama čili k bytí je předmětem i této práce o sebevraždě, v níž nastolují otázku existence fundamentální příčiny sebevražedného jednání. Domnívám se, že právě toto racionální či intuitivní hledání základu bytí je primární příčinou sebevražedného jednání. Jsem přesvědčen, že touha po dobru, pravdě, lásce, kráse, ušlechtilosti, spravedlnosti atd. jsou jen slova vyjadřující jednotlivé aspekty pojmu absolutno čili základu bytí, které je, ať už v jakékoli podobě a interpretaci, také základní „touhou“ každého lidského života. To je také jediná skutečná determinace, která v lidském životě existuje, tj. „determinace“ ke svobodě. V zenbuddhismu se to nazývá hledáním toho „Nezrozeného“ v sobě. Další zajímavou myšlenku předkládá doktor Payne, když hovoří o problematice smrti ve vztahu k pojmu „náhoda“, který byl a doposud je rovněž pojmem značně nejasným. Náhoda je zde pochopena jako hlavní příčina vývoje odněkud někam, a tedy i lidského života, smrti a bytí jako takového. „Vlastně lze mít za to, že naše civilizace najde své pokračování jen potud, pokud podrobí náhodu zkoumání a alespoň trochu pronikne k její povaze. Následující vývoj se tudíž bude ubírat ve znamení náhody s tím, že náhoda je základem konkrétního i unikátního v lidském životě a také ekvivalentem toho, co dříve zahrnoval sakrální prostor. Pouze tak se totiž podaří pochopit to, že smrt překonat lze, avšak nikoliv tím, že po smrti bude lidský život trvat ve stejné či jiné podobě dál, nýbrž tak, že člověk prostě získá svůj osobní podíl na tom, co odedávna spadalo do oblasti božského.“²⁶⁴ I na hodnotu smrti pro tento život má autor jednoznačný názor. „Ukazuje se tak, že to, aby měl náš život určitý smysl (smysl je při tom dán vznešeným cílem a nalezením prostředků vhodných k jeho dosažení), vyžaduje zabývat se vlastní smrtí vůbec, ovšem ještě k tomu zabývat se jí již v mladém věku; věnovat se totiž vlastní smrti až na sklonku života je již pozdě. Naproti tomu ten, kdo svůj život zakotví v přesném odhadu konce a kdo si v poměru k němu stanoví cíl dosažitelný a pak dosahovaný tak, aby se vyhnul pocitu marnosti z jeho naplnění i z toho, že naplnění selhalo, vybere si cíl přiměřený a díky tomu získá pro určování veškerých prostředků dar chytrosti (fronésis) vesměs vzácný. Jinak řečeno, vypěstovat si chytrost (fronésis) vhodnou

²⁶³PAYNE, J. *Smrt - jediná jistota*. Praha: Triton 2008, s. 187.

²⁶⁴PAYNE, J. *Smrt - jediná jistota*. Praha: Triton 2008, s. 189.

k čemukoliv vyžaduje zaměření se na smrt již v raném věku. Avšak soustředění se na smrt slibuje ještě další přednost: získává se tím totiž pevný bod, hlavně tehdy, když o smrti platí, že je zcela jistá;²⁶⁵ Samozřejmě to platí budeme-li hovořit o smrti s přívlastkem, např. smrti těla, budeme-li však hovořit o smrti bez přívlastku, moje pochybovačná skepse jde ještě o krok dál než skepse doktora Payna a musím konstatovat, že ani takovou smrtí si nejsem jist. Máme mít ze smrti strach nebo se na ni máme těšit anebo ani jedno ani druhé? Smrt blížící se coby umírání má, podle doktora Payna, povahu tázání.²⁶⁶ Proč mají lidé často ze smrti hrůzu a proč v jiných případech pro ně může být smrt zdrojem štěstí? Jak tyto otázky ve své práci řeší Jan Payne? „Proti důrazu Martina Heideggera na nicotu coby zdroj úzkosti a na to, že tuto úzkost je třeba vydržet, nabízí tato úvaha řešení jiné. Předně odedávna platí, že ‚nic není‘ a že to co není, nelze myslet či dokonce ztotožnit s bytím; avšak pak se to ani nedá pokládat za zdroj obav: obávat se ničeho čili toho, co *není*, by byla čirá hloupost. Zde se pak ukazuje cesta docela jiná: ten kdo se vyhne hříchu s tím, že hříchem je útěk před pochybností (skepsis) i tázáním směrem k jistotě, získá skrze ono tázání zvláštní bohatství života prostě tak, že jeho život již není nudný díky gejíru dalších a dalších postřehů všech podob. Kromě toho pak tehdy, když ho jeho vlastní umírání přece jen dožene, přivítá své umírání vstřícně a těší se na prožitky (fainomena) přesahující veškeré prožitky (fainomena) dosavadní.“²⁶⁷ Nová práce doktora Payna je jedním z mála pokusů vyrovnat se s fenoménem smrti v moderní české filosofické literatuře a stejně jako práce T. G. Masaryka o sebevraždě přináší některé inspirativní myšlenky, které by neměly být přehlédnuty. Nad problematikou smrti a zejména sebevraždy se však zamýšlejí nejen filosofové, ale i lékaři, psychologové a psychiatři.

Příčiny suicidálního jednání v dílech současných odborníků

a) Psychiatrické zdůvodnění příčin sebevražděného jednání

Moderní lékařská věda dospěla k názoru, že příčinami sebevražděného jednání jsou endogenní psychózy. Mezi endogenní psychózy patří především schizofrenie a maniodepresivní psychózy. Někteří lékaři, zejména v posledních dvaceti letech soudí, že schizofrenie stejně jako maniodepresivní psychózy a jejich projevy se liší člověk od člověka a tedy i jejich příčiny mohou být značně odlišné. „Jsou to psychotické choroby, které nejsou vyvolány zjistitelnou noxou jako

²⁶⁵PAYNE, J. *Smrt - jediná jistota*. Praha: Triton 2008, s. 150-151.

²⁶⁶Srov. PAYNE, J. *Smrt - jediná jistota*. Praha: Triton 2008, s. 151.

²⁶⁷PAYNE, J. *Smrt - jediná jistota*. Praha: Triton 2008, s. 151-152.

exogenní psychózy (zánět, trauma, tumor apod.) a nejsou ani psychogenního původu.²⁶⁸ Mezi maniodepresivní psychózy patří cyklofrenie, maniomelancholie, periodická deprese, endogenní fyzická deprese, thymofrenie, thymosa. Základním projevem psychopatologické poruchy je patická nálada. Příznaky maniodepresivních psychóz se projevují časným probouzením, špatným stavem organismu po ranním probuzení, silným pesimismem a intenzivními suicidálními sklony pacienta. „Onemocnění se projevuje v chorobných fázích. Bez dostatečných a psychologicky pochopitelných příčin se střídá syndrom depresivní a syndrom manický, nejčastěji po období zdraví. Některý nemocný má fáze časté, jiný zřídka, často i jen jednou za život.“²⁶⁹ Psychiatrii jsou názoru, že především v depresivní fázi chorobné periody hrozí uskutečnění suicidálních sklonů pacienta. Schizofrenie je jednou z dalších duševních chorob záhadného původu, která má podle výše zmíněných názorů psychiatrů přímý vztah k sebevražednému jednání. Ještě v poměrně nedávné době se předpokládalo, že schizofrenie, zejména po opakujících se schizofrenních stavech u pacienta, nenávratně poškozuje intelekt. Právě tím, kromě depresivních stavů, byly zdůvodňovány suicidální sklony schizofreniků. Avšak v poslední době se ukazuje, že i po dlouhém trvání onemocnění a opakujících se schizofrenních stavech zůstává intelekt neporušený. Po rozsáhlých výzkumech fundamentální příčiny schizofrenie dospěla moderní psychiatrie k různým teoretickým zdůvodněním. I když není interpretace jejich pozorování jednotná, je třeba považovat vliv různých faktorů včetně psychosociálních za nezpochybnitelný. „Popsané výsledky etiopatogenetických studií nasvědčují závěru, že není jediná příčina, ale více jednotlivých faktorů. Z nich ani jeden sám o sobě neobjasňuje vznik onemocnění a u jednotlivých pacientů je třeba poznat spoluúčinkování většího množství, tj. multiplikativní genezi. Je to nevyhnutelné zejména pro účinnou terapii.“²⁷⁰ Z uvedeného však logicky vyplývá, že ani u pacientů postižených stejnou duševní chorobou neexistuje nebo nemusí existovat stejná příčina suicidálního jednání jako u jiných pacientů trpících stejnou chorobou. V této souvislosti je jistě oprávněná otázka, zda sebevražedné sklony schizofrenních pacientů nemají jiné než somatické příčiny. Mezi schizofrenická onemocnění můžeme zahrnout například autismus. „Autistického pacienta není možné odklonit od jeho úmyslu, je do sebe chorobně pohroužený, žije ve svém, často bludném světě a těžko mu porozumíme. Všechno posuzuje ze svého chorobně změněného hlediska, obírá se těžce sledovatelnými abstraktními pseudoproblémy, nepřirozenými magickými souvislostmi, teoretizuje – pseudofilosoficky, neobvykle a cize.“²⁷¹ Zveřejněné poznatky doc. Molčana v knize „Psychiatrie“ to potvrzují. Zmíněné poznatky nás znovu vedou k otázce po

²⁶⁸ DOBIÁŠ, J. a kol. *Psychiatrie*. Praha: Avicenum, 1984, s. 239.

²⁶⁹ DOBIÁŠ, J. a kol. *Psychiatrie*. Praha: Avicenum, 1984, s. 240.

²⁷⁰ DOBIÁŠ, J. a kol. *Psychiatrie*. Praha: Avicenum, 1984, s. 257-258.

²⁷¹ DOBIÁŠ, J. a kol. *Psychiatrie*. Praha: Avicenum, 1984, s. 261.

skutečné příčině suicidálních sklonů u pacientů trpících schizofrenií. V této souvislosti se naskytá množství závažných otázek, z nichž bych jmenovitě zdůraznil dvě:

1. Není příčinou sebevraždných sklonů schizofrenních pacientů zásadně jiný prožitek skutečnosti, než je obvyklé u většiny ostatních lidí?
2. Nakolik je tento prožitek podmíněn somatickými změnami v lidském organismu, respektive v mozku člověka? Současná lékařská věda není zatím schopna dát na tyto otázky jednoznačnou a vyčerpávající odpověď. Nehledě na to, mohou nám odpovědi na obě otázky vyplynout porovnáním různých poznatků z oborů zabývajících se problematikou smrti a sebevraždy.

b) Raboch, J., Zvolský, P.: Psychiatrie

S jiným názorem na příčiny sebevražd se můžeme seznámit ve známé a z mnoha důvodů velmi zajímavé publikaci „Psychiatrie“ (Raboch, J., Zvolský, P. a kol.) ve které se k problémům sebevraždy vyjadřují V. Študent a I. Žukov. „Sebevražda je velmi mnohotvárný jev jak po stránce filosofických, mravních, náboženských, společenských a právních výkladů, tak po stránce jejich příčin. ... Lékařům bylo vytýkáno, že se příliš snaží uplatnit hledisko závažné, eventuálně psychotické poruchy zvláště depresivního typu a že se vůbec snaží nalézt psychiatrickou diagnózu, dokonce i tam, kde žádná není a není znám ani motiv činu. Nyní se staví do popředí představa akutních nebo chronických zátěžových situací, které mohou potkat každého, nebo lehčích depresivních a zkratových reakcí, kterých je ovšem o mnoho více než psychotických stavů. Existují konečně i bilanční sebevraždy, vycházející z každému srozumitelné motivace – uniknout neodvratnému utrpení, jako je nejčastěji nevléčitelná trýznivá choroba, internace v koncentračních nebo zajateckých táborech, kruté výslechy atd. Rozhodnutí takto postiženého nevychází z duševní odchylky či poruchy. ... Z faktorů nikoli patických má hlavní význam faktor věkový. Pokročilejší věk od 60 let výše je spojován skoro ve všech zemích s nejvyšší sebevraždností. ... Druhým rizikovým obdobím je věk 15 – 19 let. V době, kdy v ČR došlo k dosud nejnižšímu počtu sebevražd, u adolescentních chlapců se za pět let jejich počet více než zdvojnásobil; je 2 – 3 krát vyšší než u dívek. ... Odlišnosti dětského a adolescentního suicidálního chování se projevují již v rámci presuicidálního syndromu. ... Často předcházejí školní neúspěchy, záškoláctví. Suicidia mají často neuvážlivý, zkratkový charakter se širokou škálou mezi normou a poruchou. ... Na nebezpečí suicidia ze všeobecného hlediska může upozornit zmíněný presuicidální vývoj a rizikové faktory v anamnéze. První se u dospělých projevuje zužování zájmů a kontaktů, skleslostí, úvahami o smrti, jen někdy sdělovanými sebevraždnými fantaziemi až po konkrétní plán provedení, před ním až

nezvyklý klid a přerušování slovních kontaktů. Někdy však celý proces proběhne tak nepozorovaně a překotně, že se nejen nelze dopátrat duševní poruchy, ale ani motivace.²⁷² V. Študent a I. Žukov nás v této publikaci seznamují s dnes všeobecně přijímaným názorem na sebevražedné jednání a jeho příčiny, aniž by se však snažili obohatit naše poznání o nové a neotřelé myšlenky. Znovu však autoři upozorňují na to, že presuicidální projevy jsou velmi individuální a často těžko rozpoznatelné. Je možné si také, v této souvislosti, všimnout bezradnosti současné psychiatrie při řešení podstaty a příčiny suicidálního jevu v lidské společnosti.

c) Jan Vymětal

Profesor Vymětal se ve své práci „Duševní krize a psychoterapie“ snaží pochopit a rozlišit celou řadu příčin krizových stavů, které se mohou v lidském životě objevit. „Akutní krize na člověka zpravidla dolehne nečekaně, ‚jako blesk z čistého nebe‘. Jedná se o subjektivně vnímané ztráty, zklamání a ohrožení toho, na čem nám velice záleží. Může jít o ohrožení zdraví – každá vážná nemoc či úraz vyvolávají i duševní krizi –, ohrožení života vlastního i blízkých osob, ztrátu milovaného člověka vzniklou rozchodem apod. Člověk žije toho, čím žije a k čemu má hluboký vztah. Mohou to být i záležitosti pracovní, majetkové, prestižní a zájmové. Z praxe je však známo, že zhruba v 50% je duševní krize vyvolána vztahovými záležitostmi meziosobní povahy, zvláště vážnějšími neshodami mezi partnery, manželi a mezigeneračními spory (rodiče-děti). Zvláštní případ tvoří lidé, kteří se stali oběťmi násilných činů, nebo jejich svědky. Rád bych upozornil, že duševní krize se nejednou manifestuje v průběhu tělesného oslabení (horečnaté infekční onemocnění, nedostatečný příjem potravy – např. i při redukční dietě, při pracovním vyčerpání nebo nadměrném pití alkoholu).²⁷³ Současná psychiatrie i psychologie se tedy přiklání k názoru, že hlavní příčinou sebevražedného jednání je psychický a sociální stres. „Úmyslně užívám v nadpisu *contradictio in adiecto* ‚dobrovolně nedobrovolný odchod‘ k vyjádření toho, že v drtivé většině případů je suicidální jednání umožněno a většinou i vyvoláno patickou depresivní náladou. Čili jedná se o součást a projev psychické poruchy, která je léčitelná. Jsem přesvědčen, že většina lidí, kteří umírají vlastním přičiněním, umírá proto vlastně ‚zbytečně‘ a díky tomu, že se jim nedostalo odborného vedení a léčby. ‚Nedepresivní‘ sebevraždy jsou nejčastěji impulzivním, zkratkovitým jednáním v rámci přechodné poruchy vědomí ve spojení s afektem a opět jsou k nim predisponováni lidé s určitou poruchou osobnosti. Osobně považuji suicidální jednání vždy za čin mimo normu, neboť touha po životě je člověku dána

²⁷²RABOCH, J., ZVOLSKÝ, P. a kol. *Psychiatrie*. Praha: Galén 2001, s. 527, 529, 530.

²⁷³VYMĚTAL, J. *Duševní krize a psychoterapie*. Praha: Konfrontace 1995, s. 31-32.

biologicky. Bývá nazývána ‚sebezáchovným pudem‘ a ten, jak je známo, patří vůbec mezi nejsilnější a základní motivy.²⁷⁴ K tomu již není co dodat. Osobně bych však s profesorem Vymětalem polemizoval v tom, že touha po životě, ač je nejsilnějším lidským pudem je dána pouze biologicky. Součástí životního instinktu je nepochybně i jeho složka psychická, duševní a duchovní. Kdyby tomu bylo jinak, nemohlo by se stát, že z nejsilnějšího lidského pudu, tj. touhy po životě, se za jistých okolností stává pud nejslabší. Souhlasím však s profesorem Vymětalem, že musíme zásadně rozlišovat mezi motivy sebevražedného jednání. ‚Od sebevražedného jednání je třeba odlišit sebeobětování, jež je zcela jiné kvality; to však není naším tématem. U člověka, který se nalézá ve vážnější životní krizi, jež je provázena depresivními rozladami, je třeba pomýšlet na možnost sebevražedného jednání. Při déletrvajících trýznivých pocitech osamělosti, bezvýchodnosti, bezmoci, únavy a beznaděje pak přicházejí myšlenky na ukončení života jako únikové řešení zbavující jedince subjektivní bolesti a navozující v očekávání vytoužený klid. Nejlépe je již v průběhu prvního rozhovoru třeba rozeznat, zda je toto riziko zvýšené a je-li tomu tak, učinit nezbytná opatření – obrátíme se co nejdříve na krizové centrum či linku důvěry a řídíme se pokyny, které dostaneme. Možnost suicidia nepodceňujeme. I statistické údaje přinášejí varování. U nás zemře v důsledku sebevraždy ročně přibližně stejné množství lidí jako následkem autohavárie. Je to přibližně 18,5 osob na 100 000 obyvatel, přičemž výrazně převládají muži nad ženami (3:1). U dospívajících a mladých dospělých je sebevražda po úrazech druhou nejčastější příčinou smrti. Jak poznáme lidi, u kterých hrozí nebezpečí sebevražedného jednání? Vyjdeme z poznatků žijícího emeritního profesora vídeňské university E. Ringela, který se celý život touto problematikou zabýval. Je autorem tzv. presuicidálního syndromu, jenž signalizuje nebezpečí sebevražedného jednání kombinací tří znaků

- a) zúžení subjektivního prostoru,
- b) potlačovaná a proti sobě zaměřená agresivita,
- c) sebevražedné fantazie.

Zúžením subjektivního prostoru myslíme ochuzení v prožívání hodnot, meziosobních vztahů a zájmů člověka. Jedinec se cítí být uzavřen a jakoby v zajetí, ‚chodí v kruhu‘, bilancuje negativně, je ‚slepý‘ ke svým možnostem.

Potlačovaná a proti sobě zaměřená agresivita je druhým typickým znakem presuicidálního syndromu a znamená, že obviňuje sebe a vidí příčinu všeho nedobrého, ať již je skutečnost jakákoliv, jedně v sobě. Agresivita představuje určitou energii a tato energie se obrací ‚dovnitř‘, proti jedinci samotnému. Sebevražedné fantazie spočívají v intenzivním představování si konce života a

²⁷⁴VYMĚTAL, J. *Duševní krize a psychoterapie*. Praha: Konfrontace 1995, s.

v přemýšlení o něm. Zvláště jsou ohroženi ti lidé, kteří v noci sní o tom, že sami nebo někdo blízký si bere život nebo umírá jiným způsobem. Z praxe vím, že nebezpečí suicidálního jednání je akutní, jestliže je člověk v krizi ‚obtěžován‘ vtíravými sebevražednými fantaziemi, majícími až nutkavý a neodbytný charakter. Bezprostřední nebezpečí suicidia hrozí, když druhý již přemýšlí, ‚jak to udělat‘, činí přípravy apod.²⁷⁵ Vráťím-li se ještě k presuicidálnímu syndromu profesora Ringla o němž mluví profesor Vymětal ve své práci. Je třeba říci, že jeho názor na sebevražedné jednání je určen předem daným názorem na příčiny sebevraždy. Jedinec, který spáchá sebevraždu nemusí být vůbec charakterizován zúžením a ochuzením v prožívání hodnot a slepý ke svým možnostem. Důvod může být někdy právě opačný. Víra nebo prožitá naděje na maximální rozšíření těchto možností. „Na možnost sebevraždy dále myslíme, jestliže člověk v krizi již v minulosti provedl suicidální pokus, když někdo z příbuzných či známých zemřel sebevraždou, má-li dotčený sklon k alkoholové či drogové závislosti, je-li opilý, tělesně oslabený a nevyspalý. Někdy se stává, že lidé, kteří se rozhodli ‚dobrovolně‘ zemřít, vůbec nemusí být nápadněji depresivní. Tomuto rozhodnutí však předcházelo negativní bilancování a deprese. Když je rozhodnuto, úzkost mizí, nálada se zlepšuje, dotčený často dělá pořádek ve svých věcech, píše dopisy na rozloučenou; dokončuje práci apod. Proti riziku sebevraždy hovoří nějaký vážný důvod k životu (např. nezaopatřené dítě, nesplněný úkol). Také pozitivní vztah, který má člověk k tomu, kdo se mu snaží pomoci, je významným činitelem působícím proti sebevraždě. Avšak zdůrazňuji, že předchozí platí, pokud se nejedná o závažnější duševní onemocnění, pro které je příznačná hlubší a tudíž subjektivně nevládnutelná deprese. Závěrem bych znovu rád připomněl, že člověk v duševní krizi se cítí osamělý, tedy na vše sám. Mívá dojem, že situaci nezvládne, cítí se vyčerpaný a na konci se silami. Proto je tak významný zájem a pomoc nabídnutého vztahu, poskytujícího oporu a naději ve změnu k lepšímu. Blízký mezosobní vztah se tak stává vztahem zachraňujícím a životodárným.“²⁷⁶ Já se oproti tomu domnívám, že ani vřelý mezosobní vztah neoddálí již rozhodnutého sebevraha od činu pokud se podstatně nezmění jeho existenciální prožitek a tudíž lepší porozumění vlastnímu životu.

d) Josef Viewegh

Významnou osobností zabývající se problematikou smrti a sebevražd je také Doc. PhDr. Josef Viewegh, CSc., z Psychologického ústavu Akademie věd ČR v Brně. Je výzkumně zaměřen na psychologii a psychopatologii umělecké literatury, obecnou metodologii, kreativitu, filozofické otázky psychologie, thanatologie a sebevražednosti. Když se doc. Viewegh snaží definovat

²⁷⁵VYMĚTAL, J. *Duševní krize a psychoterapie*. Praha: Konfrontace 1995, s. 46-48.

²⁷⁶VYMĚTAL, J. *Duševní krize a psychoterapie*. Praha: Konfrontace 1995, s. 48-49.

sebevraždu, konstatuje že: „Většina starších i soudobých prací o sebevraždě se shoduje na dvou podstatných znacích sebevražedného jednání: a) dobrovolném úmyslu jedince ukončit svůj život, b) cílevědomě zaměřeném jednání vedoucím ke smrti. Za sebevraždu proto označujeme takový způsob autodestruktivního jednání, které zřetelně vyjadřuje úmysl jedince dobrovolně ukončit vlastní život a cílevědomou snahu zvolit k tomuto účelu prostředky, u nichž možno předpokládat, že k zániku života povedou. Tuto definici považujeme za (primárně) psychologickou, protože klade důraz na subjektivní postoj k vlastní smrti. Znalost postoje nám teprve umožňuje označit jednání a jeho výsledek (provedený čin) za sebevraždu.“²⁷⁷ Doc. Viewegh dochází k názoru, že problémy sebezabití, sebevraždy a sebeoběti spolu úzce souvisí, ale obzvláště to platí pro problémy sebevraždy a sebeoběti. „Domnívám se, že otázka sebeoběti je pro výzkum sebevraždy významnější, zejména z psychologického a kulturně antropologického hlediska, než se všeobecně předpokládá.

a) Sebevražda a sebeoběť, jako extrémní formy specificky lidského jednání, vyrůstají ze společného základu: vyjadřují – byť tragickým způsobem – člověkovu schopnost a možnost dokumentovat vědomým sebezničením určitý hodnotový postoj.

b) Sebeoběť (obdobně jako sebevražda) je souhrnným označením pro různá jednání, odlišná svým původem, motivací, svou etiologií.“²⁷⁸ S tím se dá bez výhrad souhlasit. Zvláště s názorem, že člověk svým jednáním vždy dokumentuje svůj hodnotový postoj a to i v případě, že se jedná o vědomé „sebezničení“, sebevraždu. Rád bych ovšem zdůraznil, že se to nemusí týkat pouze hodnot běžného lidského života, ale i hodnot, které tento lidský život přesahují, hodnot transcendentních. „Systematická srovnávací analýza sebevraždy, sebezabití a sebeoběti by nám patrně mimo jiné usnadnila pochopení sebevraždy v její apelativní a sociabilní funkci. Sebevražda není totiž většinou pouhým výrazem jednoznačně negativního, nihilistického postoje, nýbrž je někdy obrácena také k životu (jak ukazuje příklad Palachův), má tedy výrazný rys altruistický. Tak se mnohý sebevražedný čin blíží svým zaměřením sebeoběti.“²⁷⁹ Doc. Josef Viewegh je jedním z mála odborníků, kteří se snaží pochopit problém sebevražedného jednání v jeho komplexitě. Sebevražda skutečně není pouhým výrazem jednoznačně negativního postoje k životu a často může být i pravým opakem. Urputnou existenciální snahou nalézt a pochopit smysl bytí, tedy i lidského života. „Nic nás neopravňuje pochybovat, že vedle patologických sebevražd a ostatních způsobů autodestruktivního jednání existují suicidia u osob normálních, zdravých tělesně i duševně. Pro tuto skupinu sebevražd

²⁷⁷VIEWEGH, Josef. *Sebevražda a literatura*. Brno: Psychologický ústav AV ČR ve spolupráci s Nakladatelstvím Tomáše Janečka 1996, s. 19.

²⁷⁸VIEWEGH, Josef. *Sebevražda a literatura*. Brno: Psychologický ústav AV ČR ve spolupráci s Nakladatelstvím Tomáše Janečka 1996, s. 21.

²⁷⁹VIEWEGH, Josef. *Sebevražda a literatura*. Brno: Psychologický ústav AV ČR ve spolupráci s Nakladatelstvím Tomáše Janečka 1996, s. 22.

se ujalo označení bilanční sebevraždy. Za bilanční označujeme takovou sebevraždu, kterou provede osoba – v podstatě zcela normální – na základě rozumové úvahy, jako jistou bilanci dosavadního života a zvážení jeho kladných a záporných vyhlídek. Lze ji považovat za sebevraždu v nejvlastnějším smyslu, protože její motivační struktura odráží v nejrozvinutější podobě člověkův postoj k hodnotě vlastního života a rozhodnutí individua svobodně zvolit dobrovolnou smrt. Bilanční suicidální motivace poskytuje zejména psychologickému výzkumu široké možnosti bádání; proto lze právem v souvislosti s bilanční sebevraždou hovořit o „psychologické sebevraždě“. Bilanční sebevražda nás tedy odkazuje k jedné důležité složce lidského života – ke smysluplnosti, kterou lze považovat za korelát biologických homeostatických tendencí. Osou smysluplnosti je hierarchie hodnot. Její narušení nebo radikální změna může i u zcela zdravého individua vyvolat suicidální tendence.²⁸⁰ Kvalitní posouzení sebevražedného jednání je však komplikovaný problém. Doc. Viewegh se proto také zabývá sociologickým, medicínským či psychologickým posouzením příčin sebevražedného jednání. Jako příklad sociologizujících vlivů na tento problém uvádí Durkheimovo a Masarykovo pojetí sebevraždy, vlivné na přelomu 19. a 20. století. „Základní kritiku sociologického pojetí sebevraždy, a to z pozice psychologie, podává v novější době Deshaies.²⁸¹ Uvedeme hlavní Deshaiesovy námitky, které nám současně poslouží jako úvod k následujícímu zhodnocení úlohy statistiky ve výzkumu sebevražednosti. Deshaiesova kritika se obrací vůči třem principům sociologického pojetí suicidia:

a) Princip statistické stálosti převádějí sociologové na zákon sociality. Existuje určitá statistická stálost např. v pracovních nehodách, v úmrtích způsobených bleskem, v nedoručených dopisech, ve ztracených deštnících atd. Budeme tvrdit – ptá se Deshaies – že tato stálost náhod je sociální nebo pouze sociální povahy?... Percentuální stálost výskytu suicidia není ještě důkazem jeho sociální povahy.

b) Princip morfoetiologické homogenity vyjadřuje v podstatě názor, že to, co je sociální, nelze vyložit jinak než sociální příčinou. Takové pojetí kauzálního vztahu je však jednostranné. Např. určité běžné procedury při jídle jsou jistě socializovaným činem, sama původní potřeba jíst však není sociální, nýbrž biologické povahy.

²⁸⁰VIEWEGH, Josef. *Sebevražda a literatura*. Brno: Psychologický ústav AV ČR ve spolupráci s Nakladatelstvím Tomáše Janečka 1996, s. 22-23.

²⁸¹Srov. Deshaies, G. *Psychologie du suicide*. Paris: Presses universitaires de France 1947.

c) Princip sociogeneze podle Deshaiese znamená, že původní příčiny suicidia jsou kladeny do společnosti (jak to činí Durkheim nebo Halbwachs). Vezmeme-li určitý časový úsek a určité místo, např. za 1 měsíc se do Seiny vrhne 100 osob, nemůžeme tvrdit, že všichni tito lidé, rozdílní pohlavím, věkem, povoláním, zdravotním stavem, uposlechli společného sociálně podmíněného imperativu.

Deshaiesův závěr: „Jako individuální chování, vázané na žitou situaci, má sebevražda strukturu psychologickou ne sociální.“ To ovšem nevylučuje, že sebevražda – jako většina lidských projevů – je včleněna do určité sociální situace.²⁸² Rád se k tomuto hodnocení jednostranně zaměřeného sociologického důrazu při hodnocení sebevraždy, stejně jako doc. Viewegh, připojuji. Jak se však na problém sebevraždy dívá současná medicína a jak její hodnocení vidí doc. Viewegh: „V souvislosti s medicínským přístupem zcela logicky vyplyne problém patologičnosti suicidálního jednání. Musíme se proto především ptát, čím je ovlivněn značně rozšířený názor, že každá sebevražda je určitým způsobem podmíněna patologicky. V pozadí tohoto pojetí stojí vědomé i nevědomé hodnocení smrti v naší sociokulturní oblasti. Tradicí utvářený a emocionálně podbarvený postoj však nemusí nutně objektivním způsobem zrcadlit reálnou skutečnost nějakého jevu. ... Jestliže bychom suicidium považovali pouze za výsledek patologického procesu, za symptom choroby, museli bychom rezignovat na výzkum rozsáhlé a složité oblasti lidských snah po smysluplnosti; toto specificky lidské úsilí má svoje extrémní, nikoli však nutně vždy patologické formy. Přílišnou patologizací sebevraždy nám unikají širší souvislosti smysluplného vztahu člověka ke smrti a k životu, a vůbec ke jsoucnu jako celku.“²⁸³ Spáchá-li dnes někdo sebevraždu, vkládáme naději na řešení tohoto problému především do psychologie a psychiatrie. Jak jejich možnosti hodnotí doc. Viewegh, sám psycholog: „Ani psychologický výzkum sebevraždy, pokud je podnikán z pozic tradiční, empirické, zejména experimentální psychologie, se nevyhnul určitým jednostrannostem a deformacím. Pro psychologický přístup proto v podstatě platí obdobné kritické výhrady, které jsme uvedli při hodnocení sociologického pojetí výzkumu sebevražednosti.“²⁸⁴ Má či nemá psychologie lepší možnosti při objasňování příčin sebevraždy nebo je jen jednou z mnoha forem posuzování tohoto závažného problému? „Kritikou extrémních forem sociologického a medicínského přístupu jsme neustále naráželi na nevyslovený metodologický předpoklad, který se ještě zvýrazní, přistoupíme-li

²⁸²VIEWEGH, Josef. *Sebevražda a literatura*. Brno: Psychologický ústav AV ČR ve spolupráci s Nakladatelstvím Tomáše Janečka 1996, s. 39-41.

²⁸³VIEWEGH, Josef. *Sebevražda a literatura*. Brno: Psychologický ústav AV ČR ve spolupráci s Nakladatelstvím Tomáše Janečka 1996, s. 44, 51.

²⁸⁴VIEWEGH, Josef. *Sebevražda a literatura*. Brno: Psychologický ústav AV ČR ve spolupráci s Nakladatelstvím Tomáše Janečka 1996, s. 51.

k objasnění suicida z hlediska psychologického. Při vymezování psychologických podmínek lidského chování nelze většinou uplatnit (jak jsme už upozornili) kauzální model příčiny a následku, obvyklý v přírodních vědách. Složité psychické jevy často vyžadují finální objasnění, nikoli kauzální přístup. Duševním souvislostem rozumíme zevnitř - jak zdůrazňuje Jaspers – a vysvětlujeme je jako sled po sobě následujících dějů zvnějšku.²⁸⁵ Ke stručnému přehledu psychologických přístupů k výzkumu sebevraždy připojuje doc. Viewegh ještě několik poznámek a připomínek. „Psychologický výzkum – nejen z pozice psychoanalýzy – je značně ovlivněn přírodovědnou a experimentální metodologií, která preferuje kauzální hledisko a zatlačuje do pozadí hledisko finální, teleologické. Hlavní důraz je tak položen na problém ‚jak‘ probíhá suicidální proces, nikoli ‚proč‘ probíhá určitým (a nikoliv jiným) způsobem. Navíc zde vyvstává zásadní obtíž, totiž že běžnými psychologickými metodami mohou být vyšetřeni pouze zachránění sebevrazi, nikoli případy dokonaných sebevražd. ... Stále zřetelněji se ukazuje, že sebevražednost je komplexním jevem, který nelze zkoumat pouze z hlediska jediného vědního oboru. Na druhé straně však prohloubené studium speciálních stránek suicida shromažďuje materiál k budoucí rozsáhlejší syntéze, která snad jednou bude schopna odhalit obecněji platné zákonitosti.“²⁸⁶ Doc. Viewegh je badatelem, který se s obdivuhodnou otevřeností snaží pochopit příčiny sebevražd a motivy sebevražedného jednání. Jeho názory však nejsou, bohužel, pro dobové posuzování suicidálního jednání typické.

e) James Hillman

Dalším badatelem je známý psychoanalytik James Hillman, který se problematice smrti a sebevražedného jednání věnuje soustavně již mnoho let. Osobitý názor tohoto psychologa a psychoterapeuta, který publikoval ve své knize „Duše a sebevražda“ je důležitým příspěvkem k problematice sebevraždy. „Obecný závěr, který může analytik vyvodit z těchto nejrůznějších případů sebevražd, je tento: sebevražda je jednou z lidských možností.“²⁸⁷ Analytik staví přirozenou smrt na roveň například sebevraždě jako jedné z možností svobodné volby člověka. Rovněž je možné souhlasit s jeho názorem, že smysl sebevraždy, který sebevrah svému činu dává je velmi individuální. Vrátime-li se však ještě k sebevraždě jako jedné z možností svobodné volby člověka,

²⁸⁵VIEWEGH, Josef. *Sebevražda a literatura*. Brno: Psychologický ústav AV ČR ve spolupráci s Nakladatelstvím Tomáše Janečka 1996, s. 55-56.

²⁸⁶VIEWEGH, Josef. *Sebevražda a literatura*. Brno: Psychologický ústav AV ČR ve spolupráci s Nakladatelstvím Tomáše Janečka 1996, s. 62-63.

²⁸⁷HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 39.

musíme si nejprve definovat, co je myšleno pojmem svoboda.²⁸⁸ James Hillman vychází rovněž z předpokladu, že „každá smrt má určitý individuální smysl a že je možné ji nějak pochopit – mimo veškeré klasifikace.“²⁸⁹ Medicína i sociologie řešila tento problém kategorizací „různých druhů sebevražd“ a jejich formálním tříděním do jednotlivých druhových „šuplíčků“. Jak se bohužel ukazuje, k žádnému lepšímu pochopení suicidálního jednání to doposud nevedlo i když ono třídění je už dnes velmi podrobné. Je nutné přiklonit se k názoru, že lidské myšlení a z něho vyplývající jednání má nějakou příčinu a každá taková příčina může mít různé množství následků, které jsou velmi individuální a tedy lidské jednání, ať už jakékoliv má nějaký individuální smysl. Je nutno zvážit, nespojují-li se všechny tyto individuální významy a hodnoty lidských činů v konečném stadiu v nějakém společném smyslu a hodnotě lidského života. „Tento přístup je psychologický. Jinými slovy, duše je první premisou čili prvotní metaforou. Tím, že analytik zdůrazňuje odlišný individuální smysl každé sebevraždy, i té, která svými vnějšími znaky vykazuje výrazné typické rysy a je možné ji zařadit do příslušné sociologické skupiny, zdůrazňuje význam individuální osobnosti, které lze porozumět, a na základě toho pochopit i její sebevraždu. Přisuzuje intencionalitu každé lidské události. To, po čem pátrá je smysl této události.“²⁹⁰ Osobně jsem přesvědčen, že sebevražedné jednání není v životě člověka ani duševní poruchou tak jak ji dnes vykládáme, ani zmateným jednáním v jednoduchém smyslu slova. Domnívám se, že každé takové jednání má hlubokou logiku. To ovšem neznamená, že tato logika musí být správná. Uvádím to především proto, abych zdůraznil nutnost snahy každý takový čin opravdu pochopit a nikoliv podle vnějších znaků jednoduše roztřídit. Je určitě velký rozdíl v posuzování suicidálního činu z pozice vnějšího pozorovatele nebo z pozice člověka, který takový čin spáchal. Potvrzují to i moje osobní zkušenosti z rozhovorů s lidmi v mém bezprostředním okolí, kteří se o sebevražedný čin pokusili. Žádné „vědecké“ posouzení příčin sebevražedného jednání tuto problematiku nerozřeší. „Čím vědecktější je studium tohoto fenoménu, tím více je nahlížen zvenčí. Proto jsou tak sporné všechny klasifikace jak v psychiatrii, tak v sociologii a v těch oborech, jejichž hlavním cílem je pochopit chování člověka. Příkladem takového posunu z nitra navenek je dílo E. S. Shneidmana, pokládaného za nejvýznamnějšího autora v oblasti výzkumu sebevraždy. On a jeho spolupracovníci nahrazují – v okouzlení taxonomií – záměrně slovo ‚sebevražda‘ a ‚smrt‘ pojmy ‚sebedestrukce‘ nebo ‚ukončení života‘ – čili pojmy bez jakéhokoli citového zabarvení, z nichž psychologický život vyprchal. Výsledkem veškerého jejich výzkumu, případových studií a diagnostických klasifikací jsou pouhé banality. Jejich analýzy zápisků, jež po sobě zanechali sebevrazi, vyúsťující v závěr, že příčinou

²⁸⁸Srov. kap. *Hledání svobody*, s. 130-132.

²⁸⁹Srov. HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 39.

²⁹⁰HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 40.

sebevraždy byla falešná úvaha („zmatená sebevražedná logika“) a že sebevražda je ‚psychosémantický blud‘, by mohly sloužit jako příklad parodie na vědecký výzkum, kdyby to nebyl smutný doklad zcestného a dnes tak typického ‚vědeckého komplexu‘ psychologie.²⁹¹ Je naprosto vyloučené chápat sebevraždu automaticky jako důsledek sebedestruktivních sklonů v povaze člověka. Troufnu si dokonce říci, že v některých případech tomu může být právě naopak Přírozeným životním prožitkem každého člověka bez rozdílu světového názoru, náboženského zaměření i pohlaví je „vnímání“ života jako skutečnosti, která „přesahuje“ chápání života jen jako fyzikální reality. Chápání života jako něčeho, co má trvalou a nadčasovou hodnotu samo o sobě do značné míry vylučuje zjednodušené chápání sebevražedných činů jako důsledku autodestruktivních sklonů. Důležité také ovšem je, jak pochopíme nejen život, ale jak interpretujeme smrt. Je smrt prostým opakem života nebo je jen jeho mezním okamžikem? Interpretace života a smrti a jejich smyslu se úzce váže na životní prožitek konkrétního člověka a míru jeho sebeporozumění. „Cílem analytika je udržet kontakt s vnitřním světem člověka a neztratit ze zřetele svou prvotní metaforu (tj. Duši). Jinak začne vidět svého pacienta jako reprezentanta určité klasifikační skupiny, a pak bude řešit takové problémy, jako je zločinnost, psychopatie, homosexualita atd., zatímco posláním analytika je věnovat se individuální lidské duši, která vykazuje určité typické rysy svého chování navenek.“²⁹² „Udržet kontakt s vnitřním světem člověka“, jak říká James Hillman, je asi to nejtěžší v životě člověka, ať už se to týká běžných mezilidských vztahů anebo odborné úrovně ve vztahu pacient - psychoanalytik, psycholog, ale i ve vztahu k vlastnímu duchovnímu světu. „Z velkých psychologů byl Jung jediný, kdo odmítl klasifikovat lidi podle toho, jakého druhu bylo jejich utrpení. Bylo mu vtýkáno, že nevytvořil podrobnou a systematickou teorii neuróz včetně etiologie a terapie. Je to opravdu nedostatek? Možná má zásluhu na tom, že jako jediný rozpoznal naprostou nedostatečnost pouhých vnějších popisů.“²⁹³ Dostáváme se zde do zajímavých rozporů. Na jedné straně jsou na každém teoretikovi požadovány racionální důkazy (tj. smysly a přístroji dokazatelné skutečnosti) o pravdě, kterou předkládá k zamyšlení, na druhé straně jsou do jisté míry respektovány skutečnosti, které evidentně tímto způsobem tj. vědecky, dokázat nelze. „Duši“ nelze přesně definovat, ani se netěší vážnosti v soudobých odborných diskusích považovaných za skutečně vědecké. Je mnoho slov tohoto druhu, která mají smysl, ale nenašly své místo v současné vědě. To však vůbec neznamená, že věci, které tato slova označují, neexistují jen proto, že vědecká metoda je neuznává. Ani to neznamená, že vědecká metoda selhává, protože opomíjí tato slova, jež postrádají operační definici. Všechny metody mají své vymezené pole působnosti; musíme pouze dbát, aby se ho držely.

²⁹¹HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1998, s. 40-41.

²⁹²HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 41.

²⁹³HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 42.

Chceme-li porozumět co to je ‚duše‘, věda nám ji popsat nepomůže. Její smysl je nejlépe patrný z jejího kontextu a o tom jsme již z části hovořili.²⁹⁴ V tradici lidské kultury jsou výpovědi duše o duši velmi mnohotvárné a rozdílné. „To nás tedy vede k závěru, že tyto výpovědi o duši odrážejí její stav u toho, kdo o ní takto hovoří. Prozrazují, v čem je specifický jeho vlastní psychosomatický vztah, což je problém, který je, zdá se, nerozlučně spjat s psychologii a ze záhadou lidské duše, protože je to právě tato otázka – totiž jak spolu souvisejí tělo a duše – kterou nám nepřestává duše klást, ať ve filosofii, náboženství nebo umění, ale především ve zkouškách každodenního života a ve smrti. Z této charakteristiky slova ‚duše‘ vyplývá, že se nezabýváme něčím, co by bylo možné definovat; proto ‚duše‘ skutečně není pojem, nýbrž symbol. Symboly, jak víme, nemáme nikdy zcela pod kontrolou, takže nejsme schopni používat slovo ‚duše‘ jednoznačným způsobem; přesto je však vztahujeme k onomu neznámému lidskému faktoru, který umožňuje, aby věci měly smysl, aby se z události stal prožitek, který se stává pojítkem v lásce. Slovo duše je záměrně nejasný pojem vzpírající se jakékoli definici, tak jako je tomu u všech ostatních základních symbolů, z nichž vznikají prvotní metafory lidských myšlenkových soustav. Pojmy ‚hmota‘, ‚příroda‘ a ‚energie‘ jsou v zásadě rovněž nejednoznačné; stejně tak i ‚život‘, ‚zdraví‘, ‚spravedlnost‘, ‚společnost‘ a ‚Bůh‘ – představují prvotní metafory vědeckých oborů, o nichž jsme hovořili. Duše není o nic temnější než ostatní axiomatické první principy.“²⁹⁵ K výše zmíněným symbolickým pojmům bych připojil také pojem smrt. Co to je smrt? Slovo zcela běžně používané. Je smrt v obecném smyslu slova to, za co ji běžně považujeme, tedy smrtí těla? Má obsah slova smrt ve vnitřním prožitku každého člověka stejný význam? Je nějaký rozdíl mezi symbolickým obsahem slova život a smrt a jaký? Obávám se, že otázky tohoto typu byly dříve znepokojivé pro teologii a dnes jsou stejně znepokojivé pro „vědecký“ výklad světa. Je tomu tak asi proto, že připuštění takové otázky jako relevantní předem znamená možné narušení psychologických jistot, které člověku poskytují systematicky vytvořené soubory představ o sobě i o tomto světě. „Kolektivní hlediska, jež jsou vlastní sociologii, medicíně, právu a teologii, spatřují v sebevraždě něco, čemu je třeba zabránit. Přístup těchto oborů k sebevraždě, provázený strachem ze smrti, jim stěží dovoluje pochopit, v čem je jádro problému.“²⁹⁶ Strach ze smrti je dán především neschopností definovat, co je vlastně smrt a vše co neznáme v nás vzbuzuje přirozený strach. Platí to i pro život. Nevíme-li, co je život a jaký je rozdíl mezi životem a smrtí, tím více se o život bojíme. V tomto kontextu musíme také rozumět fenoménu sebevraždy. „Pochopení fenoménu sebevraždy napomáhají jen ty poznatky, které lze použít v tomto duchu. Poznatky, které lze vyčíst ze současných studií, však tomuto účelu neslouží, protože zaujímají

²⁹⁴HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 42.

²⁹⁵HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 44-45.

²⁹⁶HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 47.

k fenoménu sebevraždy apriorní postoj. Vysvětlovat sebevraždu jako projev zmatené mysli znamená znehodnotit, co se odehrává v duši člověka.²⁹⁷ A nejen to. Tento přístup je zcela neproduktivní i z hlediska pochopení smyslu života a jeho hodnot. Není schopen pracovat ani s jakýmkoliv abstraktními pojmy jako smrt a sebevražda, proto nám nemůže nijak pomoci k jejich objasnění. Poznávání člověka jakoby zvnějšku a měření jeho problémů „objektivními“ kritérii je v tomto případě zcela neproduktivní. „Protiklad mezi těmito stanovisky – na jedné straně pochopení zevnitř, na druhé vysvětlení zvnějšku – rozděluje psychologii na dvě zcela rozdílné disciplíny. Je to prastarý problém v dějinách lidského myšlení. Psychologie, která vysvětluje lidskou přirozenost zvnějšku, pouze na základě pozorovaného chování, explikačních modelů opírajících se o fyziologii, laboratorní experimenty, mechaniku a sociologickou statistiku, nutně dochází ke zcela odlišným výsledkům než psychologie druhého typu. Psychologie, která usiluje o pochopení lidské přirozenosti zevnitř, používá odlišných postupů a pojmů – jejím východiskem je jedinec.“²⁹⁸ Vynikající výsledky moderní vědy včetně medicíny jsou často ohromující. „Avšak bez psychologie usilující o pochopení smyslu toho, co se děje v hlubinách lidské duše, není možné dospět k pochopení takových problémů, jako je sebevražda.“²⁹⁹ Jakou metodu k pochopení lidské duše ale použít? Z moderních vědeckých metod uznávaných v současné době jsou snad použitelné jen praktické metody psychoanalýzy, psychoterapie a psychologické metody jako takové. „A logikou psychologie je nutně metoda spočívající v pochopení, které vypovídá o duši a promlouvá k ní, a to jejím vlastním jazykem. Čím více dokáže psychologie prohloubit toto chápání universálního vnitřního smyslu vyjádřeného archetypovým jazykem ‚vyprávění‘, tím je na jedné straně vědecky exaktnější, na druhé ‚oduševnělejší‘.“³⁰⁰ Jak to však souvisí s konkrétním sebevražedným činem? Zastávám názor, že sebevražda může být i pokusem, jak překročit omezenost života a „překonat“ smrt. Domnívám se, že je velmi důležité porozumět vnitřnímu životu lidí a významu smrti v životě konkrétního člověka. „Protože sebevražda je způsob, jak se přiblížit smrti, a protože toto setkání je provázáno těmi nejroztodivnějšími fantasiemi, znamená to, že chceme-li pochopit sebevraždu, musíme vědět, jaké mytické fantasie probudila v lidské duši.“³⁰¹ Zásadním omylem současného vnějšího pohledu na smrt, život i sebevraždu je přesvědčení, že existuje jeden výklad těchto pojmů, který je pro všechny stejný. Je prokazatelné, že se i během života konkrétního člověka obsah těchto pojmů posouvá a někdy i velmi výrazně mění. „Neexistuje žádné pravidlo, podle něhož by bylo možné obecně posoudit, zda sebevražda – nebo kterýkoli jiný problém analýzy – je ospravedlnitelná či nikoli. ...

²⁹⁷HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 47.

²⁹⁸HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 48.

²⁹⁹HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 49.

³⁰⁰HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 49.

³⁰¹HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 50.

Analytik má vlastní hodnotící kritéria. Tato kritéria vycházejí především z toho, jaký vědomý vztah zaujímá člověk ve chvíli sebevraždy k objektivním procesům nevědomí, tvořícím archetypovou strukturu chování.³⁰² Některé z názorů starých nebo odlišných kultur a náboženství na život, smrt i přípustnost sebevražděného jednání jsou pro současného západního člověka těžko přijatelné až nepochopitelné. Z toho vyplývá, že neexistuje a nikdy asi neexistoval jednotný a pro všechny samozřejmý výklad těchto pojmů. „Stojíme-li tváří v tvář nebezpečí sebevraždy, pak to, co bychom měli znát, se paradoxně týká jedné velké neznámé, totiž smrti. Nejde o poznatky medicíny, práva nebo teologie, protože ty jsou tak jako tak abstraktní. Jde spíše o zkušenost smrti, o archetypový základ smrti, jak jej nacházíme v lidské duši, o její smysl, obrazy, pocity a její význam v psychickém životě člověka, protože jen na jejich základě se můžeme pokusit pochopit, jak sebevraždu prožívá člověk během suicidální krize.“³⁰³ Pro většinu současných světsky myslících lidí je smrt koncem života a tedy beze smyslu a z tohoto hlediska je jakákoliv sebevražda nelogickým a nesmyslným činem, který je vysvětlitelný v nejlepším případě okamžitým psychickým vyšinutím. Jiné pojetí života, smrti a sebevraždy mají například křesťané, kteří chápou život jako přípravu na smrt a posmrtný život, který je pro ně tím pravým a skutečným životem o jaký stojí za to usilovat. Sebevražda je pro ně zcela nepřijatelná, protože se protíví Stvořitelově vůli, tedy vůli Boží a Bůh nám dal život. Ale toto chápání nepřijatelnosti sebevraždy se v křesťanské tradici začíná projevat až od 4. a 5. stol. po Kr. Keltové, podle toho co je známo, nedělali žádný zásadní rozdíl mezi životem a smrtí respektive mezi životem pozemským a posmrtným. Indická tradice chápe život jako proces, jehož zcela banální součástí je i smrt a sebevraždu považuje za jednu z možností každého života i když upozorňuje na skutečnost, že člověk, který spáchá jakýkoli čin ponese za něj také neodvratný následek. A takto bychom mohli dál pokračovat ve vyjmenovávání různých pojetí života, smrti i sebevraždy a to pomíjím, jak říká James Hillman individuální prožitek smrti, sebevraždy a hodnotu života pro konkrétního člověka. Měli bychom těmto zásadním existenciálním otázkám věnovat více pozornosti, neboť budou pro náš život individuální i společenský stále důležitější. „Psychologie nevěnuje smrti dostatečnou pozornost. Zatímco o různých životních banalitách existují pečlivě vypracované studie, o tématu smrti se pojednává jen zřídka.“³⁰⁴ Rovněž tak ostatní vědecké obory, které své hodnocení smrti a sebevraždy opírají o „objektivní“ kritéria, nemohou k poznání tohoto fenoménu pravděpodobně ničím významným přispět. „Hledisko přírodních věd, včetně medicíny, se od hlediska teologie příliš neliší. Tyto disciplíny zaujímají ke smrti apriorní, pevně vymezené stanovisko. Toto stanovisko má rysy moderního mechanismu; smrt je jednoduše posledním

³⁰²HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 53.

³⁰³HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 53.

³⁰⁴HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 55.

článkem kausálního řetězce. Je to konečný stav entropie, rozkladu, vyhasnutí života.³⁰⁵ A není-li tomu tak? Stále více se i ve vědě ukazuje, že mechanicky rozdělovat realitu na vnitřní a vnější je zcela neproduktivní a nevede ve svém důsledku k opravdovému poznání ani tzv. „vnější“ skutečnosti. „Ani teologii, ani medicíně se tedy nedaří přiblížit se analyticky zkušenosti smrti; daří se to však třetí disciplíně – filosofii. Filosofovat znamená tázat se po smyslu smrti a umírání.“³⁰⁶ Pochopení smyslu života předpokládá pochopení smyslu smrti. Sókratovo přesvědčení, že filosofie je přípravou na smrt zde dochází svého naplnění. Vždyť život lze prožívat jako beznadějnou smrt a ve smrti můžeme hledat naději života. „Filosofie je sto pojímat život a smrt jako jednotu.“³⁰⁷

f) Stanislav Grof

S ještě osobitějším příspěvkem k problému sebevraždy přichází americký psychiatr a psycholog českého původu Stanislav Grof, zakladatel transpersonální psychologie. Transpersonální psychoterapie zdůrazňuje spirituální dimenzi člověka. Inspiruje se mimo jiné také náboženskými praktikami starověkých i současných kultur. Zajímá se o zážitky vzniklé za změněného stavu vědomí. Stav změněného vědomí mohou být vyvolány např. halucinogeny nebo určitým způsobem dýchání (tzv. holotropní dýchání). Ve stavu změněného vědomí se mohou vynořovat různé zážitky z perinatálního či perinatálního období života nebo zážitky transpersonální povahy. Stav změněného vědomí se vyznačují jiným vnímáním času a prostoru. Úvodem holotropního dýchání dochází k hyperventilaci. Tu doprovází po celou dobu hlasitá speciálně volená hudba. Každý, kdo se hyperventilací za těchto okolností dostává do stavu změněného vědomí, má u sebe další osobu, která mu pomáhá dotekem nebo tlakem na určitou část těla (práce s tělem) zesílit proces abreakce. Navíc tento pomocník také dbá na bezpečnost jedince ve stavu změněného vědomí. Celá procedura může trvat 2 – 3 hodiny. Současně ji zpravidla absolvuje více dvojic. Po jejím ukončení jednotliví účastníci hovoří o svých prožitcích ve skupině vedené psychoterapeutem. Procedura holotropního dýchání pomáhá k hlubšímu sebepoznávání, které může být ku prospěchu i osobám bez vyjádřené psychopatologie. Tento nový a inspirativní přístup k pochopení lidské psychiky oceňují i mnozí čeští psychologové a psychiatři. „Jedná se o zajímavý teoretický koncept, který zpracovává tvůrčím způsobem zkušenost různých kultur a pokouší se o hlubší pohled na lidskou psychiku.“³⁰⁸ Je velmi užitečné, že už i v českém prostředí se našli kvalifikovaní odborníci pro které je metoda

³⁰⁵HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 56.

³⁰⁶HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 57.

³⁰⁷HILLMAN, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1997, s. 58.

³⁰⁸RABOCH, J., ZVOLSKÝ, P. a kol. *Psychiatrie*. Praha: Galén 2001, s. 473-474.

transpersonální psychologie a psychoterapie zajímavá. „Nové chápání deprese, které přihlíží k dynamice bazálních perinatálních matric, nabízí rovněž nový fascinující náhled na psychologii sebevraždy, fenoménu, který z hlediska psychoanalytických výkladů znamenal složitý problém. Jakákoli teorie, která se snaží vysvětlit fenomén sebevraždy musí zodpovědět dvě důležité otázky. První je, proč určitý jedinec chce spáchat sebevraždu, tedy čin, který je ve zřejmém rozporu s jinak závazným diktátem pudu sebezáchovy, to jest mocné síly, která pohání vývoj života v přírodě. Druhá stejně záhadná otázka spočívá ve způsobu volby prostředků k uskutečnění sebevraždy. Zdá se, že existuje těsná vazba mezi stavem mysli deprimovaného jedince a způsobem sebevraždy, o němž přemýšlí nebo se o něj pokouší.“³⁰⁹ V této souvislosti je nutno znovu připomenout, že nebezpečí sebevraždy nepodléhají jen deprimovaní jedinci. Dokazuje to i Stanislav Grof, když říká: „Sebevražedné úvahy a sklony můžeme pozorovat v kterémkoli stádiu práce s holotropními stavy. Nicméně, zvláště časté a akutní jsou v obdobích, kdy se lidé střetávají s nevědomými obsahy, jež se vztahují k negativním perinatálním matricím. Na základě pozorování z psychadelických a holotropních sezení a z příhod psychospirituální krize jsme dospěli k závěru, že sebevražedné sklony můžeme rozdělit do dvou kategorií, které vykazují velice specifickou návaznost na perinatální proces.“³¹⁰ Tedy na prožitkový stav před narozením a těsně po narození. Co však člověk prožívá před narozením a jak vnímá svoji existenciální situaci? „Nenásilná sebevražda neboli suicidium I se zakládá na nevědomé vzpomínce, že bezvýhodné situaci druhé perinatální matrice (BPM II) předcházel zážitek nitroděložní existence. Jedinec trpící inhibovanou depresí se snaží z neúnosné situace druhé perinatální matrice uniknout způsobem, jehož volba je v tomto stavu nejsnadnější, tj. návratem do původní nediferencované jednoty perinatálního prostředí první matrice. Pokud jedinec nedostal příležitost k hluboké zážitkové introspekci a schází mu nezbytný vhled, je úroveň nevědomí, na které je toto rozhodnutí učiněno, zpravidla nedostupná; proto je tento člověk v každodenním životě přitahován k situacím a prostředkům, které sdílejí určité prvky s předporodní situací. Základním nevědomým motivačním prvkem této formy sebevražedných sklonů a činů je snaha snížit intenzitu bolestných podnětů druhé perinatální matrice anebo je zcela odstranit. Konečným cílem je dosáhnout nediferencovaného stavu ‚oceánského vědomí‘, jež charakterizuje průběh embryonálního života. Nenásilné sebevražedné představy se projevují v podobě přání nebýt na světě, upadnout do hlubokého spánku, zapomenout na všechno a nikdy se neproбудit.“³¹¹ Připomíná to stav sjednocení se s bytím jako takovým, který známe z duchovní tradice některých náboženských směrů jako vytoužený cíl životního směřování. „Násilná sebevražda neboli suicidium II nevědomě sleduje

³⁰⁹GROF, S. *Psychologie budoucnosti*. Praha: Perla 2004, s. 111.

³¹⁰GROF, S. *Psychologie budoucnosti*. Praha: Perla 2004, s. 111.

³¹¹GROF, S. *Psychologie budoucnosti*. Praha: Perla 2004, s. 111-112.

vzorec situace, kterou člověk zažil během porodu. Úzce souvisí s agitovanou depresí a tudíž se vztahuje ke třetí perinatální matrici (BPM III). Pro jedince, který je pod vlivem třetí matrice, není návrat do oceánského stavu v mateřském lůně možný, protože by musel projít peklem druhé matrice, která je z psychologického hlediska daleko horší než třetí matrice, jelikož zahrnuje pocit naprostého zoufalství a beznaděje. K dispozici je však jiná cesta psychického úniku založená na vzpomínce, že podobný stav byl kdysi v okamžiku biologického narození ukončen explozivním zážitkem uvolnění a vysvobození. Abychom této formě sebevraždy porozuměli, je důležité uvědomit si, že v okamžiku biologického narození jsme se narodili anatomicky, avšak emočně a fyzicky jsme tuto nesmírně náročnou událost nepřijali a nezpracovali. Člověk, který se zabývá myšlenkami na násilnou sebevraždu je pod vlivem vzpomínky na svůj porod, kterou využívá jako návodu, jak vyřešit svůj ‚druhý porod‘, to znamená, jak se vypořádat s prostupujícími neasimilovanými emocemi a tělesnými vjemy a připravit je k vědomému zpracování. Jedinci, kteří tímto procesem procházejí, nemají, podobně jako v případě nenásilné sebevraždy, zážitkový přístup k perinatální úrovni nevědomí. Postrádají tudíž náhled, že ideální postup v jejich případě spočívá v niterném ukončení celého procesu, to znamená ve znovuprožití vzpomínky na vlastní porod a prožitkovém spojení s postnatální situací. Protože si však této možnosti nejsou vědomi, svůj proces exteriorizují a pokoušejí se tuto situaci vyjádřit ve vnějším světě způsobem, který obsahuje tytéž prvky a má podobné zážitkové složky. Základní zaměření násilné sebevraždy sleduje vzorec situace prožívané v průběhu porodního procesu – zvýšení napětí a emočního utrpení až do kritického bodu, po němž následuje explozivní vyřešení v kontaktu s různými biologickými materiály.³¹² Není však řešením protože v sobě nezahrnuje emoční vyrovnání sám se sebou a nový existenciální prožitek.³¹³ „Jestliže člověk po sebevražedném pokusu projde psychadelickou nebo holotropní léčbou a vnitřně dokončí proces smrti a znovuzrození, bude se zpětně na sebevraždu dívat jako na tragickou chybu vyplývající z nedostatečného pochopení sebe sama. Lidé většinou nevědí, že je možno dosáhnout vysvobození z neúnosného citového a tělesného napětí prostřednictvím symbolické smrti a znovuzrození anebo napojení se na stav předporodního života. V důsledku této nevědomosti a intenzity utrpení mohou být puzeni k tomu, aby ve hmotném světě vyhledávali situace, které osahují podobné prvky, což často sebou nese tragické a nenapravitelné následky. Pojednání o sebevraždě by nebylo úplné, pokud bychom se nezmínili o vztahu mezi sebedestruktivním chováním a transcencí.“³¹⁴ Podstatou alespoň části sebevražedných sklonů je nutkavá touha po sebezpřekročení a maximalizaci svých

³¹²GROF, S. *Psychologie budoucnosti*. Praha: Perla 2004, s. 112-113.

³¹³Srov. SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998.

³¹⁴GROF, S. *Psychologie budoucnosti*. Praha: Perla 2004, s. 114-115.

existenciálních možností. „Z této perspektivy se oba typy sebevražedných sklonů jeví jako deformovaná a nepoznaná touha po transcendenci a navíc vyjadřují zásadní záměnu sebevraždy a smrti ega. Nejlepším lékem na sebezničující sklony a sebevražedné nutkání je zážitek smrti ega a znovuzrození provázený následnými pocity kosmické jednoty.“³¹⁵ Tedy jednoty bytí.

g) Psychologické prožitky blízkosti smrti a jejich vliv na suicidální jednání

Rekonstrukce sebevražedných motivů z hlediska psychologického vlivu při prožitcích stavů blízkosti smrti je další důležitou zkušeností, jíž je potřebné se v souvislosti se suicidálním jednáním podrobně zabývat. Výzkumy, které jsou dnes v této oblasti již hojně rozšířeny zejména v USA a Západní Evropě, přinášejí zajímavé výsledky a proto bych se o nich rád zmínil. Na prvním místě musím upozornit na práci profesora psychiatrie a specialisty v psychosomatické medicíně na univerzitě ve Virginii Iana Stevenson, který jako první shromáždil vyprávění dospělých lidí, ale zejména dětí, které si na tyto prožitky spontánně vzpomínaly. Dalšími známými odborníky jsou psychologka Diana Denholmová zabývající se tzv. „regresní terapií“ a Dr. Joel L. Whitton PhD, psychiatr Torontské univerzity. U nás je pravděpodobně nejznámější osobností, zabývající se výzkumy postmortálních stavů nebo regresní terapií, lékař a filosof doktor Raymond Moody, jehož vědecké publikace byly v naší zemi v minulosti nejvíce vydávány. Jako příklady mohu uvést práce *Život po životě*, *Úvahy o životě po životě*, *Světlo po životě* a společně Paulem Perrym práce s názvem *Život před životem* (1991). Nejen pro Raymonda Moodyho, ale i pro ostatní vědce zabývající se tímto tématem je důležité několik základních otázek: „Mohou k objasnění tématu ‚sebevražda‘ přispět lidé, kteří se vrátili do života znovuoživovacími metodami a podali o svých zážitcích zprávy?“³¹⁶ Dr. Moody se domnívá, že analýza prožitků blízkosti smrti nemůže dát konečnou a vyčerpávající odpověď na četné otázky spojené s problematikou sebevražedného jednání. Další důležitou otázkou je otázka: „Vracejí se do života osoby ‚zemřelé‘ jiným způsobem než sebevraždou s nějak zvlášť ovlivněným postojem k ní?“³¹⁷ Poslední závažnou otázkou je otázka: „Liší se od sebe obsahem zprávy o prožitcích blízkosti smrti jako následku pokusu o sebevraždu od

³¹⁵GROF, S. *Psychologie budoucnosti*. Praha: Perla 2004, s. 115.

³¹⁶MOODY, R. *Úvahy o životě po životě*. Praha: Odeon, 1991, s.127.

³¹⁷MOODY, R. *Úvahy o životě po životě*. Praha: Odeon, 1991, s.127.

zpráv, jež neměly se sebevraždou nic společného?³¹⁸ Zvláště zajímavé je, že lidé, kteří se o sebevraždu pokusili a byli lékařskou vědou navráceni do života, bez výjimky vypovídali, že sebevražda nic neřeší. Raymond Moody uvádí jako dokumentaci četné rozhovory se svými pacienty. Výsledky výzkumů Raymonda Moodyho nás chtě nechtě vracejí k názorům Artura Schopenhauera a jeho chápání sebevraždy. Sebevražda se mu jeví jako marné, a proto pošetilé jednání. Smrt má pro Schopenhauera význam jedině v případě, že člověk dojde k novému existenciálnímu prožitku a jedině takto chápe možnost překonání smrti. Aby k tomu došlo, není nutno podstoupit fyzickou smrt. Artur Schopenhauer správně říká: „Falešným zdáním ho láká temný studený Orkus jako přístav pokoje.“³¹⁹ Opět musím zdůraznit, že snažíme-li se život a smrt opravdu pochopit, musíme nutně dojít k názoru, že neexistují pouze iluze života, ale také iluze smrti a tedy také iluze sebevraždy, či spíše iluze o sebevraždě. Člověk je často otrokem negativních, ale i pozitivních představ o svém životě, smrti i „posmrtném životě“. Je možné dokonce říci, že život člověka na zemi je utvářen složitým systémem představ, které zásadně ovlivňují celý náš život i smrt, včetně formy smrti pro kterou se „rozhodneme“. Jsme-li však skutečnými otroky představ, neformujeme my tyto představy, ale ony formují nás.³²⁰ Prožitky, kterými pacienti ve stavu regresní terapie procházejí však ani dnes nenacházejí stejné pochopení u všech lékařů a jejich výklad se velmi liší. Na rozdíl od skupiny lékařů, kteří s regresní terapií pracují a mohou potvrdit, že tato léčebná metoda má prokazatelné úspěchy, trvají ještě nyní někteří lékaři na stanovisku, že prožitky blízkosti smrti jsou formou duševní choroby. Některé typy duševních poruch, které se často s prožitkem blízkosti smrti neoprávněně spojují jsou vyšší psychózy jako schizofrenie a paranoia, některé organické mozkové poruchy jako delirium, demence a stav známý jako „dočasná lobární epilepsie“. Porovnejme si krátce tyto choroby, jejich individuální a společenské důsledky pro člověka s myšlením a chováním jedince, který prošel zkušeností blízkosti smrti nebo prožitkem regresní terapie. Psychóza je stav, v němž lidé procházejí rozpadem osobnosti a tedy také rozpadem reality a ztrácejí kontakt s vnějším světem. Pro tento stav jsou charakteristické některé symptomy: halucinace: vidění lidí nebo věcí, které neexistují, sebeklam: falešná víra, kterou si takto postižení lidé nedají vymluvit, např. prožívají sami sebe jako významnou historickou osobnost. Pro tento stav je často charakteristická velká nesoustředěnost, v níž člověk skáče od jedné myšlenky ke druhé neorganizovaným a nerozluštitelným způsobem. Tyto projevy jsou charakteristické zejména pro schizofrenní psychózy. „Přestože existují různé druhy psychóz, pravděpodobně nejznámější je schizofrenie. Je to stav, který zahrnuje ‚slyšení hlasů‘

³¹⁸MOODY,R. *Úvahy o životě po životě*. Praha: Odeon, 1991, s.127.

³¹⁹SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1998, s. 227.

³²⁰Srov. kap. ARTHUR SCHOPENHHAUER, s. 57.

(sluchové halucinace), bizarní manýrismus, volné asociování, obsahující používání bizarních, nesmyslných slov a frází, zvaných neologismy, a postupně se zhoršující apatii.³²¹ Schizofrenie má četné negativní vlivy na oslabení a rozvoj osobnosti, které mohou časem vést k jejímu totálnímu zhroucení. Bere takto postiženým jedincům schopnost fungovat v individuálním i společenském životě. Kde schizofrenní psychózy nemocnému ztěžují uplatnění ve společenském a individuálním životě, prožitek blízkosti smrti, stejně jako prožitky ve stavu regresní terapie mají právě opačné důsledky. Činí tyto jedince schopnějšími mezilidského soužití, umožňují jim lepší uplatnění ve společenském a individuálním životě, často dokonce lépe než před touto zkušeností. Proto se všichni lékaři, psychiatři, psychologové i psychoterapeuti, kteří se výzkumu v této oblasti intenzivně věnují domnívají, že názor, který přirovnává tyto stavy k duševním poruchám je velmi povrchní. Dalším typem duševních poruch s nimiž jsou prožitky blízkosti smrti srovnávány, jsou tzv. „organické mentální poruchy“. Protože mozek může při nedostatečném okysličení reagovat zvláštním způsobem, mnoho lidí se domnívá, že tyto prožitky jsou reakcí mozku na ohrožení nebo projevem stavu známého jako delirium. Na rozdíl od lidí, kteří prošli zkušeností blízkosti smrti, mají v tomto stavu velmi nesouvislé a zmatené představy, které nejen že nevykazují mnoho společných charakteristik jako v prvním případě, ale z nichž si pacienti po svém uzdravení nic nepamatují. Většina lékařů, kteří pracovali s lidmi ve stavu deliria nebo později po jeho odeznění potvrzuje, že takový prožitek nebyl pro nikoho příjemný, spíše naopak - velmi nepříjemný. Lidé s prožitkem blízkosti smrti popisují svůj stav nejen jako souvislý děj, který si dlouho pamatují, ale zároveň jako příjemnou zkušenost, ze které se jim do tohoto světa nechtělo ani vracet. Další důkaz, že ani organické mentální poruchy nemohou být příčinou takových prožitků. Zajímavým projevem lidské psychiky o němž je třeba se v této souvislosti zmínit, jsou tzv. „autoskopické halucinace“. Vědecká literatura tyto projevy zná i když se je doposud nepodařilo uspokojivě vysvětlit. Někteří skeptici je přirovnávají ke zkušenosti výstupu z těla, jak je popisují lidé s prožitkem blízkosti smrti. Mezi těmito dvěma prožitky je však zásadní rozdíl. Zatímco při autoskopické halucinaci osoba vidí samu sebe tak, jako by viděla jinou osobu, tj. jde o projekci vlastních představ do vlastní vizuální oblasti a své vědomí prožívá jako obvykle uvnitř těla, lidé s prožitkem mimotělesného bytí vypovídají o centru vědomí mimo vlastní fyzické tělo. Autoskopické halucinace jsou rovněž dosti vzácným prožitkem spojeným často s migrénou a epilepsií, ale z důvodů výše zmíněných nemohou být ani ony totožné s prožitkem blízkosti smrti. Doktor Moody uvádí typy prožitků, které jsou charakteristické pro stav blízkosti smrti: vidění svého těla z perspektivy třetí osoby, prolétnutí tunelem, setkání s dávno zemřelými příbuznými, vidění velkolepé světelné bytosti a zpětný pohled na život. Všemi prožitkovými stavy procházejí však jen

³²¹MOODY,R. *Světlo po životě*. Praha: Odeon 1991, s. 256.

někteří. Ve své práci upozorňuje na výzkum Timothy Greena a Penelopy Friedmanové ze State University v Northridgi, kteří tento problém zkoumali a porovnávali s obdobným výzkumem Kennetha Ringa. Musím však upozornit, že výzkumy byly prováděny na rozdílném počtu lidí. Penelopa Friedmanová a Timothy Green zpovídali 41 lidí, kteří prošli zkušeností klinické smrti nebo blízkosti smrti následkem nehody, nemoci nebo pokusu o sebevraždu a snažili se ověřit, kolik lidí má společné prožitky a jak se vzájemně liší. „Maje toto na paměti, uvádím zde jejich porovnání.

	Ringova studie	Greenova a Friedmanové studie
1. jádro citových dojmů (mír, klid)	60%	70%
2. prožitky mimo tělesné existence	37%	66%
3. tunel (tmavý prostor)	23%	32%
4. vidění světla	16%	62%
5. vstup do světla	10%	18%

Tato studie a její porovnání s Ringovou prací znovu zdůrazňuje varianty prožitků, obsažených v prožitcích blízkosti smrti.³²² Z moderních výzkumů vyplývá, že vnímání „skutečnosti“ má pro člověka mnohem větší rozměr než jsme si zatím byli ochotni připustit. Problémem však pro mě zůstává otázka zda a jaký vliv může mít schopnost paralelních prožitků na suicidální myšlení a jednání. Je-li člověk opravdu schopen vnímat vícerozměrnou realitu, pak tuto schopnost musí mít stále, i v situacích, kdy neprožívá psychospirituální krizi. Nevstupuje plně do vědomí a je tedy reflektována na úrovni podvědomí a nevědomí, které prokazatelně více nebo méně působí na vědomá lidská rozhodnutí. V této souvislosti vystupuje do popředí závažná otázka: Nemůže i suicidální čin, kterým je člověk ohrožen v okamžiku životní psychospirituální krize, být inspirován „voláním sirén“, přesněji řečeno okamžitou reflexí jiné reality, než je realita samozřejmá pro člověka registrujícího svět prostřednictvím vědomé reflexe? Některé typy sebevražedných činů tomu nasvědčují.

V této části práce jsme se seznámili s náboženskými, sociologickými a filosofickými názory a postoji a rovněž tak s názory psychologů, psychoterapeutů a psychiatrů na sebevraždu. V úvodu mé práce se také zmiňuji o hledání svobody a jeho etickém rozměru. Řekl jsem, že etické hledání může být

³²²MOODY, R. *Světlo po životě*. Praha: Odeon 1991, s. 299.

úspěšné jenom tehdy, je-li založeno na hledání absolutní hodnoty, hledání dokonalosti prostřednictvím dokonalého sebepoznání. Což úzce souvisí se smrtí a sebevraždou. Jinak etické principy nelze nejen obhájit, ale ani poznat a pochopit. Se smrtí a sebevraždou souvisí také přirozená touha člověka po prožitku svobody, která má v naší mysli až „božské“ atributy jako absolutní svoboda. A protože výrazem tohoto hledání je touha po dokonalosti a tedy po absolutní hodnotě, která se projevuje jako absolutní svoboda, vraťme se ještě jednou k otázce co je to svoboda a jak souvisí se sebevraždou. Nadále zůstává otázkou, lze-li svobodu přesně definovat.

Co je svoboda

Přemýšlí-li člověk o smyslu lidského života, o jeho možné dokonalosti, první co se v jeho myšlenkách objeví, je touha po dokonalé svobodě. Co to ale je svoboda a navíc ještě dokonalá, jak ji pochopit a jak definovat? Martin Heidegger ve své knize „O pravdě a Bytí“ vyjadřuje neotřelý názor: „Člověk ‚nemá‘ svobodu jako vlastnost, nanejvýš platí opak: svoboda, ek-sistentní, odkrývající pobyt zde má člověka, a to s takovou původností, že jediné svoboda poskytuje lidem návaznost na jsoucno vcelku jako takové, návaznost zakládající a vyznačující celé dějiny.“ S Martinem Heideggerem mohu souhlasit i polemizovat. Člověku je touha po svobodě přirozeně dána, je mu vlastní. Záleží však také na tom co se svou potenciální svobodou člověk udělá. Může se svobodně rozhodnout i pro nesvobodu. V takovém případě má člověk svobodu a ne svoboda člověka. A nebo to snad není svoboda? Americký kvantový fyzik Fritjof Capra v knize „Tkáň života“, v níž se zabývá osnovou nově vznikající vědecké teorie života předkládá neotřelé pohledy na tuto problematiku: „Čím více studujeme hlavní problémy naší doby, tím více si uvědomujeme, že tyto problémy nelze pochopit jako problémy jednotlivé, vzájemně izolované. Jsou to problémy systémové, to znamená, že jsou propojeny a navzájem na sobě závisejí.“³²³ Svoboda bezpochyby je jednou z nejdůležitějších otázek a problémů naší doby. V lidských dějinách asi nebylo období, kdy by si otázku svobody lidé nekladli, natožpak otázku po svobodě absolutní, dokonalé. Capra tyto problémy chápe jako různé stránky jedné jediné krize a tou je jak říká, „krize vnímání.“ „A skutečně, nyní stojíme na počátku takových zásadních změn vidění světa, a to ve vědě i společnosti, změn paradigmat, které jsou tak radikální, jako byla Koperníková revoluce. Většina našich politických lídrů k takovému chápání skutečnosti ještě nedospěla. Ani většina vedoucích činitelů různých korporací, ani státní úředníci, ani profesori našich velkých univerzit ještě nedospěli

³²³CAPRA, F. *Tkáň života*. Praha: Academia 2004 ,s. 17.

k poznání, že máme-li přežít, musíme hluboce změnit naše chápání a myšlení.“³²⁴ Capra má samozřejmě pravdu a krize vnímání světa s tím úzce souvisí. Moderní vnímání světa je kusé, separované, jakoby rozstrkané do různých „šuplíčků“ našeho omezeného vnímání skutečnosti a na rozdíl od některých starých vyspělých kultur není zde vědomá snaha o celistvé pochopení skutečnosti. Týká se to rovněž pochopení smrti a sebevraždy. S tím velmi úzce souvisí problém svobody, smyslu svobody a smyslu života, který opět úzce souvisí s životem, smrtí a sebevraždou. Život a smrt jsou dva póly jednoho projevu bytí, kde projevem touhy po životě „věčném“ může být, jak to dokládají četné „náboženské sebevraždy“ v moderní společnosti i sebevražda, jejíž některé příčiny se v této práci snažím pochopit a objasnit. Typickým příkladem v individuálním životě je tzv. bilanční sebevražda, kterou dokonce někteří psychologové a psychiatři považují za jedinou skutečnou sebevraždu hodnou toho jména.³²⁵ Součástí úzkoprsého vnímání tohoto světa jako celku je krize vnímání a tedy i krize poznání. Zdá se to být zprvu až nepatřičné v době často charakterizované jako století poznání či století vyspělé vědy. Poznatky v oboru medicíny, farmacie, chemie, fyziky, genetiky a v dalších oborech vědeckého „poznání“ jsou úctyhodné a vzbuzují naději, že mohou být takřka nekonečné. Jakápak tedy krize poznání? Nicméně právě krize poznání velmi úzce souvisí se svobodou a tedy se smyslem života i smrti. Proberme si trochu podrobněji to, co nazývám poznáním a zároveň krizí tohoto poznání, protože svoboda člověka je podmíněna poznáním jako takovým a zejména sebe poznáním, které nám umožňuje hodnocení „vnitřního“ i „vnějšího“ světa včetně míry svobody. Chtěl bych ukázat, že často zaměňujeme poznání, týkající se fundamentálních otázek bytí s poznatky moderní vědy, které nás samy o sobě nemohou k žádnému poznání dovést.

Krize poznání

Samo slovo poznání má v moderní době velmi neurčitý obsah. Chci-li hovořit o poznání, musím si nejprve definovat, co je tímto slovem (pojmem) vlastně myšleno, co jím chci vyjádřit. Lidé si v moderní době zvykli používat slovo poznání v takovém rozsahu a významové šíři, že obsah tohoto pojmu se zcela vytrácí. Paradoxně jsou ale pod tento pojem zahrnovány veškeré dílčí poznatky. Na vině je především vývoj naší západní kultury a vyprazdňování zvěstného a konkrétního obsahu mnoha pojmů ve prospěch zevšeobecnování, které se snaží nepřirozeně přizpůsobovat generalizační metodě přírodních věd. Přírodovědecká metoda poznávání je v současnosti také uznávána prakticky

³²⁴CAPRA, F. *Tkáň života*. Praha: Academia 2004, s. 18.

³²⁵Srov. VIEWEGH, J. *Sebevražda a literatura*. Brno: Psychologický ústav AV ČR a Nakl. T. Janečka, 1996.

za jedinou metodu, kterou lze legálně něco poznávat a duch doby jeví podvědomý sklon přizpůsobit se. Pro člověka již neexistuje poznání jako takové, ale poznání přírodovědné, poznání společenských věd, filosofické, theologické a náboženské poznání. Obsah slova poznání se vytratil a byl nahrazen slovem „poznatky“, jehož obsah je mylně ztotožňován s obsahem slova „poznání“. Člověk si tak podvědomě vytvořil moderní mýtický pohled na význam slova poznání. Odpovídá však toto pojetí a definice poznání pravdě? „Nazýváme-li vynořující se novou vizi reality ‚ekologickou‘ ve smyslu hlubinné ekologie, zdůrazňujeme, že v jejím středu je život. To je důležitý bod pro vědu, protože ve starém paradigmatu byla modelem a zdrojem metafor pro ostatní vědy fyzika. ‚Veškerá filozofie je jako strom‘, napsal Descartes. ‚Kořeny jsou metafyzika, kmen je fyzika a větve jsou ostatní vědy.‘ Hlubinná ekologie překonala tuto karteziánskou metaforu. I když je změna paradigmatu ve fyzice stále středem zájmu, ztratila fyzika úlohu vědy poskytující samotné základy popisu reality. Tato skutečnost však dosud nedoznala obecného uznání. Vědci stejně jako obec nevědecká stále věří, že na skutečné vysvětlení reality je nutné se dotazovat fyzika, což je ryze karteziánský blud. Paradigma vědy se dnes posunulo a jeho nejhlubší rovina reprezentuje posun od fyziky k vědám o životě.“³²⁶ Je vůbec možné mít několik druhů na sobě nezávislých poznání anebo se obsah slova poznání pro lidi moderní doby natolik vyprázdnil, že ho naplnili tímto náhražkovým významem zcela vědomě? Netrpíme jakýmsi podvědomým strachem z poznání? Chceme vůbec něčemu porozumět? Definoval bych tedy poznání jako hledání pravdy o skutečnosti i sobě jako plnohodnotné součásti této skutečnosti. Poznaná pravda je určena hloubkou mé vnitřní zkušenosti. Zde bych se však vrátil k Martinu Heideggerovi a jeho definici pravdy. „Svoboda pochopená takto jako nechání-jsoucna-být naplňuje a uskutečňuje bytostné určení pravdy ve smyslu odkrytí jsoucna. ‚Pravda‘ není nějakou známkou správné věty, kterou by vypověděl lidský ‚subjekt‘ o nějakém ‚objektu‘ a která by pak někde, neznámo kde, platila, nýbrž pravda je odkrytí jsoucna, odkrytí, skrze něž se bytostně určuje jistá otevřenost. Do jejího otevřeného pole je vystaveno veškeré lidské vztahování a chování. Pro člověka jest na způsob ek-sistence.“³²⁷ Pravda je, jak říká Heidegger, odkrytí jsoucna. Přijmeme-li však tuto definici pravdy a já ji přijímám, nevystačíme s definicí poznání jako částečným poznáním o světě. Nestačí nám mechanické shromažďování poznatků, které jsou samy o sobě poznatky mrtvými? „Kniha sama o sobě, kterou zrovna nikdo nečte není duchem; řeč právě mluvená má jen tolik ducha, na kolik je chápána. Ve rčeních ‚duch zákonů‘, ‚duch písně lidové‘, ‚duch doby‘ znamená slovo duch tolik jako pochopený obsah. Pro obyvatele Měsíce, který by nechápal života lidského, by nebylo ani ducha zákonů ani ducha doby; byl by jen chaos zjevů. Z toho důvodu přírodovědec přírody nechápe; jen přírodu vidí jako cizí, nesrozumitelnou věc; přírodu chápe jen ten, kdo z ní slyší

³²⁶CAPRA, F. *Tkáň života*. Praha: Academia 2004, s. 25.

³²⁷HEIDEGGER, M. *O pravdě a Bytí*. Praha: Vyšehrad a Mladá fronta 1993. s. 41.

hlas mluvícího k porozumění. Buďto lze vůbec přírodě rozumět, a pak je sdělením někoho, kdo jí užívá jako slov; anebo příroda nepraví nic, a pak ji lze pouze přírodovědecky popisovat. V tom je hluboký rozdíl mezi přírodovědou a duchovnědami, že tyto počítají s porozuměním.³²⁸ Citátům z textů Martina Heideggera a Emanuela Rádla předcházela otázka, je-li vůbec možné mít několik druhů na sobě nezávislých poznání. Budu-li parafrázovat Rádlova slova, problémem psychologického vztahu člověka, a to včetně velkého počtu lidí vzdělaných a vědců, k poznání je skutečnost, že duchovní vědy počítají s porozuměním a tedy s poznáním, kdežto přírodní vědy se spokojují s popisem. Jak souvisí poznání se svobodou? Zásadně a neoddělitelně. Svoboda je poznáním v hlubším smyslu podmíněna. Čím je jedinec schopen hlubšího poznání skutečnosti i sebe jako součásti této skutečnosti, tím je schopen větší svobody v absolutním smyslu slova. Četní vědci současnosti rádi prohlašují, že pravým vědeckým poznáním je jediné poznání zkušeností ověřitelné. To je samo o sobě správné, ale často zapomínáme, že ověřitelnou zkušeností není jen zkušenost smyslová potažmo její prodlouženou rukou - přístroji ověřitelná, tedy zkušenost, kterou rádi nazýváme zkušeností objektivní, ale také zkušenost, kterou bychom mohli nazvat zkušeností vnitřní a která je pro jakékoliv lidské poznání, i pro tzv. objektivní neboli přírodovědecké poznání zkušeností určující. Důležitou otázkou však je, co je to vnitřní a vnější a jaký je mezi nimi rozdíl, existuje-li vůbec. Právě zarputilá a pyšná ignorace jiného typu zkušenosti, než je zkušenost tzv. „objektivní“, je příčinou zmateného používání slova poznání v moderní době a také přímo podmiňuje špatný výklad pojmu svoboda. Tato dezinterpretace pojmu poznání by nás však sama o sobě ještě neopravňovala hovořit o krizi a krizových důsledcích této dezinterpretace, kdyby se důsledky chybného pochopení obsahu slova poznání tak markantně nepromítaly do způsobu chybného smýšlení současného člověka o skutečnosti jako takové a protože poznání má jednoznačnou etickou hodnotu i do chybného způsobu jednání, tedy do etiky. A proč je nutné se s těmito důsledky zabývat v souvislosti se sebevraždou? Protože otázky, které úzce souvisí s suicidálním chováním jsou, kromě jiného, otázkami po správném myšlení a jednání, tedy otázkami etickými.

³²⁸RÁDL, E. *Dějiny filosofie, starověk a středověk*. Praha: Votobia 1998, s. 11-12.

Etika člověka, její kořeny

Dospěl jsem tedy k názoru, že poznatky nejsou totéž co poznání, které ovlivňuje i míru lidské svobody a hledání svobody zase úzce souvisí se sebevraždou,³²⁹ což je i pro moderního člověka důležitým etickým problémem. Celé věky si lidé kladou otázku, jak správně jednat sám se sebou i se svými bližními. Často se ptáme, může-li v lidském životě být jakékoliv kritérium správného myšlení, které by nás automaticky vedlo k nezpochybnitelně správnému lidskému konání. Že o této problematice lidstvo přemýšlí odnepaměti, prokazatelně již v době vzniku staré řecké filosofie, svědčí skutečnost, že se stala samostatným tématem i prostředkem lidského sebepoznávání známým pod názvem etika. V moderní době se etika specializovala, což by ještě před sto lety nikdo nepředpokládal. Už se tolik nepřemýšlí o správném myšlení, které nás může dovést k správnému poznání a správnému konání, které podmiňuje správné jednání. Hledá se spíše aplikace tradiční morálky na jednotlivé obory lidského konání. Jako příklad uveďme etiku sociální, lékařskou, etiku pracovních vztahů atd., atd. Stále více zde chybí snaha po poznání příčiny existence projevené skutečnosti v absolutním smyslu slova. Nehledě na to se již ve dvacátém století objevuje názor, je-li v našem fyzickém světě vše relativní, tedy i etika. Psychika moderního člověka se rychle a ráda přizpůsobila jednoduchému a módnímu chápání věcí a rezignovala na snahu po poznání skutečnosti bytí jako takové, které úzce souvisí se svobodou člověka. Poznání skutečnosti nám nahrazují poznatky o skutečnosti a to jen takové, které jsou „exaktně“ ověřitelné a tzv. prokazatelné. Dobro, krása, láska a další hodnoty lidského života takto prokazatelné nejsou, takže proč by nemohly být relativní, tudíž nezávazné? A je vůbec rozpor mezi absolutními nároky na etické myšlení a jednání člověka řešitelný? Není i tato myšlenková relativita moderního člověka absolutně relativní? Začal jsme otázkou: „Co je svoboda“? Musím konstatovat, že svoboda je etickou hodnotou a rovněž je skutečností exaktně neprokazatelnou, kterou je nutno poznat jako jednu z možností lidské existence, tj. „vnitřní“ zkušeností. Nicolai Hartmann ve svém spise nazvaném „Struktura etického fenoménu“ tvrdí, že „etika nemůže být politickým zákonodárstvím“ a klade si otázku: „Je ctnost, tedy správné

³²⁹Srov. RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh 1998.

myšlení a jednání, učitelná a naučitelná ?³³⁰ Je pozoruhodné, že starověcí myslitelé řešili prý tuto otázku bez výjimky pozitivně a jak Nicolaie Hartmann dále konstatuje, nejznámější je její sókratovská forma: „Nikdo nekoná zlo kvůli zlu, každý má vždy na mysli dobro o něž usiluje. Může se jen mýlit v tom, co považuje za dobro. Vše tedy záleží jen na tom, aby věděl, poznal, co je dobré. Když to ví, pak nemůže chtít zlé, protože by tím odporoval sám sobě.“³³¹ Odporoval by existenciálnímu určení smyslu svého života, tj. poznání pravdy o sobě a prostřednictvím sebe i o ostatní projevené skutečnosti a pochopit ji jako poznání jednoty bytí. Odtud pocházejí obě zásady, které ovládly etiku starověku: Ctnost je vědění, poznání! Přímo vyplývá ze sebepoznání. A tedy : Ctnosti se lze naučit. Jaká je skutečnost - lze se ctnosti naučit a v jakém smyslu? Určitě se jí nelze naučit v tom smyslu, jak slovo učit se chápe moderní doba. Otevřít si knihu a „navrčet se“ kvantum nepřehledných informací. Ale domnívám se, že se jí lze učit přesně v tom smyslu, v jakém svůj názor chápe sókratovská škola. Učit se něčemu znamená poznávat něco. Poznání rovná se učení a protože učení v sókratovském smyslu znamená (theoria) zření, jakýsi vhled do skutečnosti, je také cestou ke svobodě. Zde bych ještě jednou rád upozornil na Heideggerovu výše zmíněnou definici pravdy jako odkrytí jsoucna. Jak dojít k poznání? Jakým jiným způsobem než prostřednictvím sebepoznání. Jiný a lepší prostředek k tomu vlastně ani nemáme. Sám Sókrates mluví o hesle, které bylo napsáno na delfské věštárně: „Poznej sebe sama“. O učení jako znovupoznání toho, co už tady odnepaměti bylo, je a vždy bude. Tedy jako o výrazu existenciálního dobra. A přestože se někteří filosofové domnívají, že pozdější křesťanské pojetí etiky přineslo v chápání podstaty zla a dobra něco zásadně nového,³³² já s jejich názorem nesouhlasím. Naopak si myslím, že svým od počátku ne dobře ujasněným pojetím a interpretací hříchu, který byl vlastně existenciálním pochybením způsobeným nevědomostí, celou problematiku poznání dobra a zla a svobody člověka v průběhu století značně zatemnilo. Vraťme se však k sókratovskému pojetí dobra a zla: „Vše záleží jen na tom, aby člověk věděl co je dobré.“ Je to pravda? A je-li to pravda, proč takový názor způsobuje zanícené polemiky? Moderní doba je zčásti charakteristická tím, že si mnoho vzdělaných lidí včetně filosofů plete vědění (myšleno poznání, dalo by se říci až jakýsi duchovní vhled, osvícení) se znalostmi v kvantitativním smyslu slova. Tyto znalosti lze získat přízemně empirickou zkušeností a praxí (zdůrazňuji, že výraz „přízemně empirický“ není v žádném případě míněn pejorativně), které nemají, téměř žádný vliv na etiku našeho myšlení a konání. Neučiní nás ani výrazně lepšími, ani nás výrazně nezhorší. Rovněž moderní způsob učení a poznávání sám o sobě pravděpodobně z nikoho přemýšlivého člověka neudělá. Nemá žádnou etickou hodnotu a k větší míře svobody nás může dovést jen velmi

³³⁰HARTMANN, N. *Struktura etického fenoménu*. Praha: Academia 2002, s. 47.

³³¹HARTMANN, N. *Struktura etického fenoménu*. Praha: Academia 2002, s. 47.

³³²Srov. HARTMANN, N. *Struktura etického fenoménu*. Praha: Academia 2002, s. 48.

zprostředkovaně. Avšak skutečnost, že už nejsme schopni ani rozlišit poznání od znalostí je eticky velmi záporná a může se nám v budoucnu vymstít. Může mít zásadní vliv na duchovní úpadek křesťanské kultury. Vědění - poznání není totéž, co vědění - znalosti. Žádné tzv. vnější znalosti nám k poznání a tudíž ani ke svobodě nemohou pomoci. Mohou nás jen více či méně inspirovat k pochopení nutnosti poznat. Ale co poznat? Přece sebe sama. Bez naplnění této sókratovské výzvy k poznání sebe sama snad žádné poznání není ani možné. Prostřednictvím člověka a jeho poznávacích schopností je umožněno veškeré poznání i jeho výklad. V tomto smyslu jsou slova starověkých filosofů o dobru a zlu, o poznání a sebepoznání hluboká a pravdivá. Staré chápání dobra a zla, pravdy a svobody nasazuje novověkému myšlení vysokou laťku. Jak se s problémem poznání a z něho vyplývající svobody vyrovnáme my a naše „exaktivizovaná“ doba, není doposud jasné. Vraťme se však k Nicolaie Hartmannovi a nechme se inspirovat jeho názorem. Nicolaie Hartmann ve svém díle píše a přibližuje se tak aristotelovskému názoru, že: „Tradice novověkého myšlení staví filosofii před tři aktuální otázky:

- a) Co můžeme vědět?
- b) Co máme činit?
- c) V co můžeme doufat?

Je to ta forma tázání, jež chce více než pouhé poznání skutečnosti (myšleno projevené skutečnosti), přitom však chce méně než to, k čemu vzhlíží lidská touha a doufání.³³³ Znamená to tedy, že tyto tři otázky tradice novověkého myšlení samy o sobě neřeší, a to ani kdyby byly jasně zodpovězeny problém poznání a z něho vyplývající svobody jako existenciálního kritéria smyslu lidského života. Pokusím se však těmto třem smysluplným otázkám předřadit další tři rovněž smysluplné otázky, související s poznáním, respektive se sebepoznáním a tedy se svobodou:

- a) Co jsme?
- b) Odkud přicházíme?
- c) Kam jdeme?

Tato forma etického tázání je už formou, která nechce méně než to, k čemu vzhlíží lidská touha a doufání, protože lidská touha a doufání odedávna směřuje k maximálnímu poznání skutečnosti, k absolutnu. A v tomto smyslu souvisí téma, které řešíme v této kapitole úzce s otázkou, zda existuje

³³³HARTMANN, N. *Struktura etického fenoménu*. Praha: Academia 2002, s. 23.

nějaká hlubší příčina suicidálního jednání, než jsou všeobecně uznávané společenské vlivy. Je však nutné si opět upřesnit, co myslíme slovy „poznání skutečnosti“. Co jsme schopni uznat za skutečné a co ne, se řídí naší momentální schopností sebepoznání. Co je tedy skutečné a co ne? Je vůbec něco méně nebo více skutečné než to druhé? Vleklé spory o vyřešení této otázky známe z dějin filosofie. Není skutečnost a neskutečnost vlastně jedno a totéž? Je to, co je skutečně skutečné verbálně uchopitelné a není-li, jak můžeme mluvit o skutečnosti? Na žádnou z těchto otázek nelze dát uspokojivou odpověď, aniž bychom se pokusili o poznání skutečnosti, přesněji řečeno o sebepoznání, tj. o poznání toho filtru, který jakékoliv poznání umožňuje a předurčuje. Vraťme se však k šesti výše položeným otázkám. Domnívám se totiž, že z otázky „Co jsme?“ přímo vyplývá odpověď na otázku „Co můžeme vědět?“, z otázky „Odkud přicházíme?“ odpověď na otázku „Co máme činit?“ a z otázky „Kam jdeme?“ odpověď na otázku „V co můžeme doufat?“. Tedy otázky, které klade tradice novověkého myšlení jsou zodpověditelné jedině tehdy, zodpovíme-li tři mnou předřazené otázky.

Co jsme?

Odvěká otázka znepokojující po tisíciletí generace a generace přemýšlivých lidí a kterou již bezpochyby mnozí z nás úspěšně vyřešili. Je zároveň problémem působícím největší zmatek v hlavách moderních lidí. Lidí „osvíceného věku vědeckého poznání“, „nepověřivých“, hrdých na to, že nevěří ničemu, co nebylo dokázáno ve fyzikální laboratoři a podpořeno desítkami matematických vzorců. Capra popisuje změnu chápání v pojetí světa, která se udála v prvních třech desetiletích 20. století ve fyzice a umožnila další vývoj vědy a nový pohled na teorii hmoty takto: „Tyto nové způsoby pojetí ve fyzice zapříčinily hluboké změny našeho pohledu na svět: od Descartesova a Newtonova mechanistického pohledu na svět k pohledu holistickému a ekologickému. Tento nový pohled na skutečnost nepřijímali fyzikové na začátku století nikterak snadno. Zkoumání atomového a subatomového světa je přivedlo do kontaktu s podivnou a neočekávanou realitou. Ve své snaze pochopit tuto novou realitu si vědci začali bolestně uvědomovat, že jejich základní představy, jejich jazyk a celý způsob jejich myšlení nestačí k popisu atomárních jevů. Jejich problémy nebyly toliko intelektuální, ale vedly - dalo by se říci - dokonce k existenciální krizi. Stálo je hodně času než tuto krizi překonali, ale nakonec byli odměněni hlubokým proniknutím do podstaty hmoty a jejího vztahu k lidské mysli.“³³⁴ „Paradoxem“ současného světa vědeckého poznání je vědomí o sobě. Stále více se ukazuje, že způsob důkazních

³³⁴CAPRA, F. *Tkáň života*. Praha: Academia 2004, s. 18, 19.

experimentů exaktních věd i způsob kladení otázek podstatně ovlivňuje kvalitu a pravdivost poznatků. Vědecká metoda poznávání je metodou zkoumání „jakoby“ vůči nám vnějšího světa a to v okamžiku, kdy ani nevíme, jaký je mezi vnitřním a vnějším rozdíl a je-li vůbec nějaký. Je proto zřejmé, že i kdybychom měli těchto izolovaných poznatků nekonečné množství, o podstatě sebe sama ani vesmíru se nedozvíme vůbec nic, pokud si nedokážeme odpovědět na otázku „Co jsme?“. Je však na takto položenou otázku vůbec možno katedrově odpovědět i když víme, že je nutné odpověď nalézt? Řekněme si nejdříve, jak nám na tuto otázku odpovídají různá světová náboženství a jak svou odpověď definuje moderní věda. Monotheistická náboženství jako je judaismus, křesťanství a islám odpovídají velmi nejednoznačně. Jsme Bohem stvořenou bytostí. My se však můžeme ptát: „Odpovídají nám vůbec?“. Náboženství a duchovní tradice Dálného Východu nás zas odkazují, stejně jako sókratovská filosofická tradice a Buddhismus, na sebepoznání, kterým podmiňují vyřešení otázky „Co jsme“. Zde by se již určitá inspirace k odpovědi na tuto otázku dala nalézt. Vědecké chápání světa v širším smyslu slova nám doposud také nedávalo velkou naději, že nám bude schopno položenou otázku zodpovědět. „Paradigma, které nyní ustupuje, ovládalo naši kulturu po několik století, během nichž utvářelo moderní západní společnost a významně ovlivnilo svět. Toto paradigma sestává z množství zakořeněných idejí a hodnot, k nimž patří představa vesmíru jako mechanické soustavy složené z elementárních stavebních částí, představa lidského těla jako stroje, představa života ve společnosti jako kompetitivního boje o přežití, víra v neomezený materiální pokrok dosažitelný ekonomickým a technickým růstem.“³³⁵ Takové chápání skutečnosti je, jak se ukazuje, zcela bezvýhodné, protože si otázku po podstatě vlastní existence vůbec neklade. Je velmi pozoruhodné a je na to v této souvislosti třeba upozornit, že nejnovější výdobytky naší teoretické vědy se v řešení tohoto problému vzácně stýkají s duchovními tradicemi naší minulosti. „Hlubinně ekologické uvědomění je uvědoměním duchovním, tedy náboženským. Jestliže chápeme představu lidského ducha jako způsob vědomí, v němž jednotlivec cítí smysl sounáležitosti, spojení s kosmem jako celkem, je potom jasné, že ekologické uvědomění je duchovní ve své nejhlubší podstatě. Nepřekvapuje proto, že tato nově vznikající vize reality, založená na hlubinně ekologickém uvědomění, je v souladu s takzvanou ‚věčnou filosofií‘ duchovních tradic, ať už hovoříme o tradici křesťanské, buddhistické nebo o tradici původních obyvatel Ameriky.“³³⁶ Na tomto místě si již musíme položit otázku: Jsou v tradici evropských snah o poznání „sama sebe“ ještě jiné cesty a formy poznání než jsou formy tradičně vědecké a tradičně náboženské? Ano, jsou zde ještě cesty tzv. mystické reflexe, pokládané často za nevědecké. V této tradici je otázka po sebepoznání, tj. otázka „Co jsem Já“? na prvním místě, stejně jako u jakékoliv jiné mystické praxe. Důležité ovšem není,

³³⁵CAPRA, F. *Tkáň života*. Praha: Academia 2004, s. 19.

³³⁶CAPRA, F. *Tkáň života*. Praha: Academia 2004, s. 20, 21.

zda jsou tyto cesty považovány za „vědecké“ či „nevědecké“, ale to, která z forem našeho poznávání nám umožní pravdivější poznání sebe sama a podstaty bytí, stejně tak jako pravdivější odpověď na otázku je-li vůbec nějaká podstata, a tím nám lépe zodpoví otázku „Co jsem Já?“ Je zvláštní, že vědecká i náboženská dedukce, vědecké i náboženské poznání pracují stejnou metodou a přitom si vyčítají nedostatečnost svých metodických postupů. Vědecká metoda pracuje s pojmy já a ty, já a on, svět, kosmos. Já - zkoumající vědec a mnou zkoumaný předmět poznávání, se mnou netotožný, jakýsi vůči mě vnější svět. Touto metodou, tímto přístupem k poznání jsou předem a jednoznačně determinovány dosah a možnosti vědeckého poznání. Stejně pozoruhodné však je, když monotheistická náboženství, vyčítající vědě často nedostatečnost a omezenost vědeckého poznání, aplikují na svůj způsob náboženského „poznávání“ tutéž poznávací metodu. Já a Ty, já a stvořený svět, vše stvořené a vůči mě vnější nestvořená existence, Bůh. Pro monotheistická náboženství stejně jako pro vědecké poznání jsem já (subjekt) nezpochybnitelnou a nevyvratitelnou skutečností, stejně jako je jí Bůh pro náboženství. Tedy já a Bůh jako sice nezpochybnitelné, ale od sebe striktně oddělené skutečnosti. Není mezi nimi podstatný metodologický rozdíl ve způsobu poznávání a jeho interpretaci a z toho důvodu nemůže být markantní rozdíl ani v možnostech jejich poznání. Přesto, nebo právě proto, mezi nimi dochází k zásadním rozepřím. Přijmu-li duální metodu poznávání, to znamená metodu poznávání protikladů a jejich vztahů, mohu zkoumat jen systém projevené skutečnosti, ale nikoliv jeho podstatu. Takto se lze sice dobrat nekonečného množství zajímavých poznatků, ale poznání nikoliv. To je pravý důvod, proč theologie, filosofie i přírodní věda mohou dojít až na sám okraj poznatelnosti systému projevené skutečnosti racionální dedukcí, ale nikoliv za něj. Nemohou proto odpovědět na otázku „Co jsem Já?“, jako jedna z projevených skutečností ve své podstatě. Ale já potřebuji vědět „co jsem“, abych mohl poznat meze anebo neomezenost svého poznání, tj. abych si mohl odpovědět na otázku „Co mohu vědět?“. Abych si však mohl na tyto otázky odpovědět, musím mít vůli k poznání. Aby má vůle k poznání měla praktický smysl a umožnila mi získat na tyto otázky kvalifikovanou odpověď, nemohu použít duální metody poznávání jako jsou theologie, filosofie a přírodní vědy, ale neduální metodu, například tzv. mystickou reflexi. Poznání, které zůstává uvnitř vztahu duálního poznávání není nikdy skutečným poznáním, ale jen relativními poznatky. Tyto poznatky lidem mohou být a jsou v praktickém životě velmi užitečné, nicméně nelze z nich nic pochopit a v žádném případě nenabízejí odpověď na otázky „Co jsem Já?“ a „Co mohu vědět?“.

Co mohu vědět?

Odpověď na otázku „Co mohu vědět?“ je přímo závislá na poznání co jsem, na poznání mé duchovní, existenciální kapacity. Bez jasné a přesvědčivé odpovědi na první otázku nelze zodpovědět ani druhou otázku. Bohužel tuto otázku nebyla doposud schopna zodpovědět ani moderní věda i když dosáhla v mnoha směrech velmi respektuhodných výsledků. Věda se totiž pohybuje v mezích výše zmíněného duálního vztahu subjekt – objekt a možnosti jejího poznání jsou tím předem determinovány. Položím však další otázku:

Odkud přicházím?

Je tato otázka správně položena? Ptám-li se odkud přicházím, chtě nechtě vytvářím dojem, jako bych šel odněkud někam, z bodu A do bodu B. Ale já jdu jakoby od sebe k sobě nebo od „domnělého sebe“ k „původnímu sobě“. Nepoznávám tím vlastně nic nového, ale objevuji to staré, již tisíckrát objevené, které tady vždy bylo, je a vždy bude. Poznání je tedy proces sebeuvědomování. Podobně jako procítáme-li ze sna k vědomé reflexi skutečnosti. Není proto náhodou, že se slovo „probuzený“ tak často používá, chceme-li o někom říci, že je osvícený. Sókrates to nazýval „rozpomínáním se“, já bych doplnil „na sebe sama“. Odpověď na otázku „Odkud přicházím?“, je vlastně stejná jako odpověď na otázky „Co jsem?“ a „Co mohu vědět?“. Přímo z ní vychází odpověď i na další otázku, která je základem etického uvažování odnepaměti:

Co mám činit?

Jak vyplývá s předchozích úvah, má se člověk snažit poznat sebe sama. Lhostejno prostřednictvím jakého druhu mystické sebereflexe. Tato praxe však musí vést prokazatelně k cíli. K „Pravdě“ nebo „Bohu“, přičemž nezáleží na tom, jak to sám pro sebe nazvu, vede mnoho cest, ale bez hlubokého sebepoznání žádná. Na otázku co mám činit, se rovněž nedá odpovědět theologickou, filosofickou, etickou ani přírodovědeckou spekulací. Zmínil jsem se již o cestách k „Pravdě“, „Bohu“ a „Poznání“. Musím si však také položit otázku: „Je lidský život opravdu hledáním existenciálního východiska, které může za určitých okolností vést k sebevraždě jako vytouženému prostředku realizace tohoto cíle?“

Kam jdu?

Na základě předchozích úvah by se tato otázka mohla zdát zbytečnou. Je zcela zřejmé, že člověk směřuje k Pravdě a k Poznání! Co je však Pravda nebo Poznání? Hledám-li Pravdu a Poznání, proč mám zkoumat sám sebe a nikoliv Pravdu jako poznání vnější skutečnost? Protože takové chápání skutečnosti vzbuzuje zdání, že jeden vnější subjekt hledá jiný vnější subjekt a takto povrchně definovaná skutečnost může vést k přesvědčení, že není důvod zdržovat se a v rámci překonávání překážek na cestě nepoužít i sebevraždu. To je však hluboký omyl, vyplývající z definice skutečnosti jen jako něčeho vůči člověku vnějšího. Kritériem veškerého poznání je proto sebepoznání. Jinak si člověk není schopen ani ověřit míru pravdivosti svého poznání. Vezmu-li otázku „Kam jdu?“ opravdu vážně, nelze na ni odpovědět jinak než „K sebepoznání.“ Následuje poslední otázka logické řady:

V co mohu doufat?

Na tuto otázku lze odpovědět zdánlivě jednoduše - V sebepoznání! Dojdeme-li na závěr naší úvahy k tomuto pochopení, stojí před námi otázka počáteční - „Co jsem Já?“

V závěru této části práce o kořenech sebevražedných sklonů člověka v moderní době a vyspělé civilizaci, za kterou naši západní kulturu automaticky považujeme, je třeba odpovědět na otázku „Co je to svoboda?“. Zdánlivě nadbytečná otázka a hledání odpovědi na ni ztráta drahocenného času. Ale člověk v moderní době se vůbec necítí svobodný, a tento stísnující prožitek je hlavním důvodem jeho stále se zvětšující deprivace. Odkud však v moderní civilizaci, v době vědeckých úspěchů a vyspělé techniky, v době rozvinuté západní demokracie („maximální společenské svobody“) pochází toto nepřehlédnutelné trauma? Důvodem je pravděpodobně omezující prožitek vlastního bytí, pocit existenciální sevřenosti, tedy „vnitřní“ nesvobody. A to je také jedna z příčin sebevražedného jednání v současné společnosti. Jak se tedy liší existenciální prožitek moderního člověka od prožitků lidí starověkých civilizací? „Moderní člověk, který přijímá dějiny, nebo to alespoň hlásá, může v podstatě vytýkat archaickému člověku, uzavřenému do mýtického obzoru archetypů a opakování, že je neschopen tvořit nebo – což je totéž – že je neschopen podstoupit riziko, jež sebou nese každá tvůrčí činnost. Neboť moderní člověk může být tvůrčí, jen pokud je historický; jinými slovy, je mu dovolena jen ta činnost, která pramení v jeho vlastní svobodě; v důsledku toho je mu odepřeno vše

kromě svobody tvořit dějiny tím, že tvoří sebe³³⁷. Nutno zdůraznit, že většina lidí západní kultury ztratila i pocit schopnosti tvořit a utvářet vlastní život, sami sebe, byť jen v historickém smyslu slova, protože cesty a praxe, které by člověka uspokojovaly a dávaly mu naději na prožitek jiného rozměru života byly v průběhu století z naší kultury takřka vytlačeny a poznatky moderní vědy a techniky takové uspokojení a bytostnou životní seberealizaci poskytnout nemohou. Mám na mysli například techniky zmiňované mystické reflexe. „Na tyto kritiky moderního člověka by mohl člověk tradičních civilizací odpovědět protikritikou, která by byla zároveň obhajobou archaického typu existence. Mohl by namítnout, že je stále spornější, zda může moderní člověk dějiny tvořit. Naopak, čím je modernější - to znamená bezmocnější vůči strachu z dějin – tím menší má on sám možnost tvořit dějiny. Neboť tyto dějiny se buď tvoří samy (díky zárodkům, které se objevily před mnoha staletími, možná i tisíciletími: připomeňme důsledky rozvoje zemědělství, metalurgie nebo průmyslové revoluce v 18. stol. atd.), nebo projevují tendenci být tvořeny stále menším počtem lidí, kteří nejenže brání mase svých současníků přímo nebo nepřímo zasahovat do dějin, jež tvoří oni (nebo on), ale kromě toho mají dostatek prostředků, aby přinutili každého jednotlivce snášet důsledky těchto dějin, to znamená žít bezprostředně a nepřetržitě v hrůze z dějin. Svoboda tvořit dějiny, jíž se honosí moderní člověk, je skoro pro veškeré lidstvo iluzorní³³⁸. To se již přímo dotýká tématu mé práce. Automaticky se nabízí otázka: Jaké možnosti má člověk v soudobém světě? „Člověk má nanejvýš svobodu vybrat si mezi dvěma postoji: 1. vzdorovat dějinám, což činí jen docela malá menšina lidí (a v tom případě se může svobodně rozhodnout pro sebevraždu nebo deportaci); 2. uchýlit se do podlidské existence nebo utéci. ‚Svoboda‘, kterou implikuje historická existence, byla možná - a i tehdy v omezené míře - na začátku moderní epochy, ale čím je tato epocha ‚historičtější‘, čímž míníme vzdálenější jakémukoliv transhistorickému vzoru, má svoboda tendenci být stále nepřístupnější. A tak pro tradičního člověka není moderní člověk ani typem svobodné bytosti, ani typem tvůrce dějin. Právě naopak, člověk archaických civilizací může být hrdý na svůj způsob existence, který mu dovoluje svobodně žít a tvořit. Je svobodný v tom smyslu, že již nemusí být tím, čím byl, že může zrušit své vlastní ‚dějiny‘ periodickým anulováním času a kolektivní regenerací. Tato svoboda vůči svým vlastním ‚dějinám‘ - které pro moderního člověka jsou nejen nezvratné, ale samy určují lidskou existenci - je pro člověka, který se rozhodl být historickým naprosto nedostupná. ... Orient jednomyslně zavrhuje myšlenku ontologické neregulovatelnosti existujícího, přestože vychází také z jistého druhu ‚existencialismu‘ (tzn. pokládá ‚utrpení‘ za typickou situaci jakéhokoli kosmického stavu). Jenže Orient nepovažuje osud člověka za konečný a neredukovatelný. Orientální techniky usilují především o anulování nebo překonání lidského stavu. V tomto ohledu lze mluvit

³³⁷ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh 1993, s. 98.

³³⁸ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh 1993, s. 99.

nejen o svobodě (v pozitivním smyslu) nebo o vysvobození (v negativním smyslu), ale i o skutečném stvoření, neboť se jedná o stvoření nového člověka, o jeho stvoření v nadlidské rovině, o stvoření člověka-boha, takového, kterého stvořit by se historickému člověku nikdy ani ve snu nezdálo možné.³³⁹ Tolik tedy k vnímání existenciálního prožitku svobody u lidí moderních a u lidí starých civilizací. Životní prožitek moderního člověka je, ač se to často popírá, prožitkem veskrze determinovaného života, v němž je v zásadě od narození až do smrti vše předem dané a my nemůžeme dělat nic jiného než jej „objektivně“ zkoumat. Je prožitkem existenciální beznaděje, která může vést k sebevraždám i u lidí zdravých a zdánlivě spokojených. Beznadějí nemám tentokrát na mysli fatální krizi, ale mezní stav, který člověka nutí hledat nové východisko v sobě, v sebepřekročení, v transcendentnu. Hledání smyslu a plnosti života, který se zde na zemi projevuje v náboženské praxi nebo také hledáním zástupných „kvazihodnot“, jež vytvořily v západní civilizaci například tzv. „spotřební společnost“. Obojí je projevem téhož, hledáním trvale nenaplněné absolutní hodnoty v životě a rovněž tak hledáním absolutní hodnoty života. Pouze ona může lidem nabídnout existenciální oporu v krizových situacích. V průběhu staletého vývoje západní kultury jsme pozbyli, aniž jsme si to uvědomili, úhelný kámen naší existence, své hodnoty, poznaný základ těchto hodnot a schopnost dopracovat se k jejich poznání. Nabyli jsme přesvědčení, že veškeré poznání se všemi důsledky z toho vyplývajícími za nás vyřeší dříve tak opovrhovaná a dnes tak adorovaná věda. Domnívali jsme se, že věda právoplatně nastoupí na místo teologie a poradí nám, co si můžeme a máme myslet, abychom mysleli správně. Stejně jako teologie, ani vědecké myšlení nás nezklamalo. Na rozdíl od dřívějších dob nám věda umožnila lépe pochopit horizontální rozměr bytí, ne svojí vinou nám však vzala druhý rozměr lidské existence, rozměr vertikální. Naše myšlení se začalo dokonale pohybovat v horizontální rovině lidské existence a o rovinu vertikální takřka ztratilo zájem. Dnes už se jednoznačně ukazuje, že myšlení jen v jedné nebo druhé existenciální rovině je myšlením invalidní kultury a projevem duchovního úpadku. Svědčí o tom psychický stav současného člověka i názory moderních lidí na sebe sama a na potenciální možnosti jejich života. Pro lidský život jsou potřebné obě prožitkové roviny lidské existence, horizontální i vertikální, které teprve společně mohou naplnit totalitu lidského bytí. Bez pocitu hlubokého naplnění lidského života budou na této zemi vždy existovat jednotlivci i skupiny lidí, kteří budou hledat životní naplnění a smysl svého života, štěstí a svobodu, v jakémsi „lepší“ světě prostřednictvím sebevraždy. Tuto pravdu si začíná uvědomovat i moderní exaktní věda a zejména medicína. „Obecně se nevěnuje pozornost tomu, že hodnoty nestojí na periferii vědy a technologie, ale že jsou samotným základem a hybnou silou obojího. V průběhu vědecké revoluce v sedmáctém století byly hodnoty odděleny od faktů a už od

³³⁹ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenth 1993, s. 99, 100.

té doby máme tendenci věřit, že vědecká fakta nezávisí na tom, co děláme, a nezávisí proto ani na našem systému hodnot. Ve skutečnosti vědecká fakta vycházejí z celé konstelace lidského vnímání, hodnot a činů - jedním slovem z paradigmatu - a nemohou být od nich oddělena. Ačkoli mnohé z detailních výzkumů možná nezávisí výlučně na vědeckém hodnotovém systému, rozsáhlejší paradigma v němž se tento výzkum provádí nebude nikdy bez hodnot. Proto vědci zodpovídají za svůj výzkum nejenom intelektuálně, ale též morálně. Názor hlubinné ekologie, že hodnoty jsou neoddelitelné od veškeré živé přírody, je založen na hluboké ekologické nebo duchovní zkušenosti, že příroda a Já jedno jsou. Neustálé rozšiřování našeho Já směrem ke ztotožnění se s přírodou je přípravou k hlubinné ekologii³⁴⁰. Na tomto místě zbývá položit si otázku: „Je výzkum sebe sama něco podřadnějšího než například výzkum jádra atomu?“ Domnívám se, že tomu je právě naopak. Nutno říci, že zkoumání čehokoliv, co je vůči nám jakoby vnější je relativně snazší. Na rozdíl od starých kultur Dálného Východu, pro které bylo zkoumání sebe sama hlavním zdrojem poznání vesmíru, západní kultura tento směr poznávání podceňovala a přehlížela. Teprve v poslední době díky překvapivým poznatkům teoretické a atomové fyziky a také díky objevitelským poznatkům v transpersonální psychologii a genetice se poznávací snahy západní vědy začínají více obracet tímto směrem. Je zde patrná snaha lépe pochopit a více zohlednit vertikální rovinu lidské existence a bytí jako takového. Již dříve jsem položil několik otázek a dospěl k závěru, že odpovědi na ně nelze hledat jen v učebnicích universitních profesorů a na kazatelkách farářů křesťanských církví. Uvedl jsem také, že odpovědět na tyto otázky bude možná, až poznám Co jsem Já? Na způsobu řešení těchto otázek záleží jednání člověka v důležitých okamžicích života včetně rozhodování o sebevraždě. Z odpovědí na předložené otázky jasně vyplývá, že vše co je pro lidský život podstatné, můžeme hlouběji pochopit jedině prostřednictvím sebepoznání, které nám zároveň umožňuje pochopit základ bytí, existence. To je ona vertikála lidské existence a druhý rozměr bytí. Odpověď na otázku položenou na začátku této kapitoly „Co je to svoboda?“ je jednoznačná: Stejně jako víra v hlubším smyslu slova, pravda, láska nebo poznání, je i svoboda prožitou jistotou. To je jeden z důvodů, proč mohou někteří lidé dojít k názoru, že smrt a tedy i sebevražda nás automaticky osvobozuje od všech omezení pozemského života a svoboda je nedosažitelná bez prožitku smrti.³⁴¹ V mezních nebo krizových situacích dospěje člověk často k přesvědčení, že život je něco, co neposkytuje žádné záruky pozitivní budoucnosti, smrt je jedinou jistotou života, proč ji tedy oddalovat. K těmto závěrům mohou dospět i lidé bez životních stresů, jen na základě „racionálních“ úvah. Domnívám se, že dospět k prožitku a tedy poznání svobody nebo se o to alespoň pokusit, je nezbytným předpokladem vyrovnaného života.

³⁴⁰CAPRA, F. 2004, s. 24. *Tkáň života*. Praha: Academia.

³⁴¹Srov. RIST, J. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh 1998.

Hledání svobody

Svoboda je poznanou možností každého individuálního života, která je závislá na hloubce prožitku vlastního bytí a z ní odvozené míry potřeby tohoto prožitku. Tedy potřeby realizace jakéhosi mystického přesahu. Je prožitou jistotou. Se skutečným steskem po „ráji“, absolutnu a svobodě se lze setkat i u mystiků archaických společností. „Během svých extází stále znovu a znovu splývali s rajským stavem mytického prapředka před ‚pádem‘. Tyto extatické zážitky měly důsledky pro celou společnost: veškeré ideologie o bozích a povaze duše, mytické zeměpisy nebes a říše mrtvých i obecně různá pojetí o ‚duchovním životě‘, ale také počátky lyrické a epické poezie a ve zvláštním případě původ hudby, to vše bylo většinou přímo závislé na extatických zážitcích šamanského typu. Můžeme tedy říci, že stesk po ráji, touha znovu dosáhnout rajského života prapředka, byť na jakoukoli kratičkou dobu a pouze extází, nacházely značnou odezvu v kulturních výtvořech archaických národů.“³⁴² Dějiny ukazují, že se jedná o obecně lidskou potřebu. Vyjádřil jsem názor, že stejně jako pravda, láska nebo poznání je i svoboda prožitou jistotou, tedy opět poznáním. Z empirické zkušenosti je známo, že míra tohoto poznání není a nemusí být u všech lidí, národů ani kultur v daném okamžiku stejná. Bylo dokázáno, že člověk archaické doby, doby mýtů, prožíval svou existenciální situaci, pocit i potřebu svobody zcela jinak než člověk moderní. Jeho život se realizoval v neustálém návratu do minulosti, doby počátku všeho, kdy bylo na této zemi vše dokonalé, čímž si tento počátek neustále rituálně zpřítomňoval. Žádná negativní změna, protože vše, co by se událo mimo tento zlatý věk bylo a muselo být jen k horšímu, ho v jeho vědomí neohrožovala. „Moderní“ člověk naproti tomu prožívá svoji existenci v jakési mýtické budoucnosti. Eschatologie moderního člověka nám říká, že vše špatné nebo alespoň horší už bylo a vše dobré nebo lepší teprve přijde. Zatímco však archaický člověk si svou zlatou minulost a „budoucnost“ neustále zpřítomňoval a tím se od ní osvobodil, moderní člověk ve svou lepší budoucnost pouze doufá a tím se stává jejím vazalem, otrokem historie. Archaický člověk si svou minulost, přítomnost i budoucnost svobodně tvořil sám, moderní člověk se stal psychologickým nevolníkem své budoucnosti, která už nemusí ani přijít. Vše záleží na tom, jak chápe život sám. Je-li v jeho očích život procesem, který vede odněkud někam a má tedy smysl ho žít nebo přesvědčí-li ho jeho „víra“ či rozum o opaku. Tedy je-li pro něj život jednorázovou zkušeností, která se neopakuje. Oba názorové postoje jsou z hlediska zkoumání příčiny sebevraždy velmi důležité a je paradoxní, že mohou vést k

³⁴²ELIADE, M. *Mýty, sny a mystéria*. Praha: Oikoymenth 1998, s. 30.

totožným praktickým důsledkům. Zastává-li někdo názor, že život je proces vedoucí odněkud někam, má smysl a vede k vytouženému cíli transcendentní povahy, může touha po dosažení tohoto cíle vést (zvláště v krizových životních situacích) k sebevražednému jednání. Zvláště v prostředí jakým je stále více i současná západní kultura, která nepřipouští možnost dopracovat se k transcendentálnímu rozměru lidské existence jinak než po smrti, pokud ovšem tento rozměr vůbec připouští. Je-li však pro člověka život jednorázovou zkušeností, která se neopakuje, může (rovněž v krizových situacích) život ztratit smysl. Potíže a utrpení, které prožívá jsou větší než cena toho „krátkého úseku života“, který mu ještě zbývá. Všechny náboženské i filosofické soustavy v lidských dějinách vznikaly jako pokus o hledání a nalézání absolutní svobody. Protože však lidstvo cítí, že výklad náboženské tradice západní kultury, tj. křesťanství ani možnosti filosofie a exaktní vědy ho k realizaci absolutní svobody nedovedou, hledá různé únikové cesty z prožitku absolutní determinace svého života. Prožitek této absolutní předurčenosti je natolik nepříjemný a stresující, že se ho snaží různými způsoby zbavit každý, ať vědomě či nevědomě. Stejně jako se archaický člověk snažil utéci před svou „budoucností“ tím, že si ji neustále zpřítomňoval, snaží se i moderní člověk přirozeně osvobodit od determinace budoucností. Vše co má mít skutečnou hodnotu, musí nastat hned a ještě dříve, jinak to ztrácí punc „hodnoty“ a zítra již není oč stát. Protože sám v sobě nerespektuje transcendentní rozměr života de facto žádnou budoucnost nemá nebo o ní alespoň neví. Neuchopitelné hodnoty jako láska, pravda a naděje tak ztrácejí na přitažlivosti. Někteří jedinci realizují svou touhu po svobodě jako absolutní hodnotě vymezováním zdánlivě nedosažitelných praktických cílů, přičemž sami sobě namlouvají, že po dosažení těchto cílů bude jejich život naplněn. Jakmile však dojde jejich touha naplnění, přestává mít dosažené cenu a na jeho místo nastupuje jiná zdánlivě nedosažitelná „hodnota“. Dochází tak k jevu často pozorovatelnému zejména u moderních lidí západní kultury: chybějící absolutní hodnoty jsou nahrazovány hodnotami zástupnými. Což je vlastně příčina vzniku spotřební společnosti v našem technicky vyspělém světě, která ovlivňuje životní styl i myšlení doby. Jiným způsobem hledání a pokusu najít absolutní svobodu je snaha přimknout se k rozličným duchovním tradicím různých kultur, jejichž způsoby hledání absolutních hodnot lépe odpovídají našemu přirozenému způsobu myšlení a cítění. Další cestou je snaha rozmanitými způsoby překonat omezenost naší pozemské existence. U některých jedinců to může být, jak se sami domnívají, i sebevražda jako výraz snahy po rychlém dosažení kýženého cíle - absolutní svobody. Vždyť i filosofie moderního života a doby nám říká, že chceme-li, můžeme potenciálně ovlivňovat život i smrt. Zkušenost však ukazuje, že ani my sami to tak necítíme. „Prožívání osobního dobrodružství jako opakování mytické ságy je především obratným odstraněním přítomnosti. Úzkost z historického času doprovázená nejasnou touhou podílet se na bájném prvotním čase se u moderních lidí někdy projevuje beznadějným pokusem o průlom jednotnosti času, aby z něj ‚vyšli‘ a splynuli s kvalitativně

odlišným časem, než jaký vytváří jejich vlastní ‚historii‘. Tak si můžeme lépe uvědomit, co se stalo s posláním mýtu v moderním světě. Moderní člověk se mnohými, ale srovnatelnými prostředky snaží vyjít ze své ‚historie‘ a prožívat odlišný časový rytmus. A přitom se setkává, aniž si to uvědomuje, s mýtickým chováním³⁴³. Zde se opět dotýkám tématu této práce: „Sebevražda jako způsob hledání života a výraz touhy po životě“. Bytostně prožívaná touha po sebepřekročení, často i nevědomá, může být u mnoha lidí jednou z příčin suicidálního chování. Sebevražda jako relativně „snadný“ způsob „naplnění lidského života“ a dosažení jeho absolutního cíle, tj. podvědomě tušené svobody a dokonalosti. Je však otázkou, zda pravým důvodem všech sebevražd bez ohledu na bezprostřední a konkrétní příčinu, není právě touha po jiné dimenzi života, po sebepřesahu a nikoliv touha svůj život jednou provždy zničit. Nevyslovená touha po jiné dimenzi života, která je patrná i u jiných kultur, než je západní křesťanská kultura by tuto úvahu potvrzovala. Nasvědčovala by tomu i touha některých náboženských sekt po rychlém překonání fyzického rozměru života na této zemi i za cenu hromadné sebevraždy. Je zajímavé, že snad ve všech náboženských tradicích včetně křesťanské, se objevuje pojem smrti jako nezbytný předpoklad obrození člověka a jeho zmrtvýchvstání. Smrt je nepřekročitelnou podmínkou nové kvality života. Nemusí to však být jen v rovině smrti fyzického těla, ale i v rovině existenciálního prožitku vlastního bytí. „U ‚primitivních‘ národů stejně jako u křesťanských světců a theologů je mystická extáze návratem do ráje; to znamená, že se projevuje zrušením času a historie (pádu) a dosažením stavu prvotního člověka“³⁴⁴. K posouzení zda je pravděpodobnější touha člověka svůj vlastní život překročit nebo zničit, je nutno si položit těžko řešitelnou otázku: Co je to život?

Definice pojmu život

Položit si otázku: „Co je to život?“ a zároveň se na ni snažit smysluplně odpovědět není právě snadné. Čím se vyznačuje a čím je určen život? Je určen množstvím energie, například v lidském těle, kterou ke svému fungování (životu) potřebuje? Jako jsou různé formy projeveného bytí na rozdílné úrovni vytvářeny logikou a dialektikou vztahů, v jakémsi existenciálním poli vytváří polylektika (vlastní pojem) vztahů to, čemu se říká vědomí. Každé vědomí je však reflexí a každá reflexe je sebereflexí a tudíž sebe-vědomím na různém stupni. Empirická zkušenost nedovoluje posoudit, zda každé projevené bytí má svou míru vědomí a proto je živým organismem nazýváno

³⁴³ELIADE, M. *Mýty, sny a mystéria*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 22.

³⁴⁴ELIADE, M. *Mýty, sny a mystéria*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 61.

projevené bytí s jistým stupněm sebereflexe a tudíž sebe-vědomí. Hovořím-li o různých formách projeveného bytí, které jsou vytvářeny logikou a dialektikou vztahů v existenciálním poli, mám na mysli například rozdílné stavy projevu hmoty, jako jsou stav „energetický“, plynný, kapalný a pevný, které jsou základem fyzikálního projevu života na Zemi. Čtyři z pěti stavů projeveného bytí, stav energetický, plynný, tekutý a pevný jsou vzájemně prostupné, proto lze oprávněně předpokládat, že totéž platí i o formě projeveného bytí zvané „vědomí“. Je možné však také předpokládat obousměrný pohyb v projeveném kosmu. Pohyb od „totálního“ vědomí k různě strukturované míře sebereflexe a tedy k různé míře sebe-vědomí projeveného bytí a zpět. Od určitého stupně sebe-prožitku, sebereflexe, sebe-vědomí, kterému se říká život, k „totálnímu“ sebe-uvědomění a prožitku sjednocení se vším. Jde o jakýsi kruhový pohyb projevené skutečnosti a tedy o jednoznačný smysl její existence, o prožitek jednoty. Vztáhnou-li tento pohled i na člověka a jeho život, lze říci, že smyslem lidského života je tedy jakási sebe-transformace neboli sebe-překročení. Lidský život je jistým stupněm projevu projevené skutečnosti na cestě k sebe-transformaci všeho projeveného k „totálnímu“ sebe-uvědomění, tedy ke svobodě. „Svoboda představuje překročení přírody, řádu, zákona, zákonů tohoto řádu, zbavení se všech jeho determinant, a to znamená dosažení transcendentna.“³⁴⁵ Jsou-li pravdivé mé úvahy o vývojové tendenci projevené skutečnosti, je tento fakt hluboce zakódován v celém našem organismu i psychice. Říkám-li však, že je něco hluboce zakódováno v celém našem organismu, nemám tím na mysli žádný determinismus. S každým vývojovým stupněm sebereflexe projeveného bytí narůstá také míra svobody v rozhodování konkrétního jedince a tudíž i míra zodpovědnosti za vlastní jednání. Je-li jeho jednání se sebou samým, a tudíž i s ostatní projevenou skutečností v souladu s vývojovou tendencí projevené skutečnosti, pak prospívá. Není-li, působí zde to, čemu se exaktní terminologií např. ve fyzice říká „Zákon příčiny a následku“, zaručující stabilitu projevené skutečnosti, tj. řádu, jako celku. To, co je nazýváno životem, respektive lidským životem, je stupněm sebe-uvědomění bytí v kosmickém smyslu slova.

Definice pojmu smrt

Dospěl jsme k názoru, že projevená skutečnost, která se nazývá život a tedy i lidský život je jistým stupněm sebeuvědomění bytí v kosmickém smyslu slova. Co je to však smrt? Je smrt protikladem života, je s ním v zásadním rozporu a je tedy absolutní nicotou anebo je jen jedním stádiem života a tudíž ji život zahrnuje? Je-li pravdivá uvedená definice života, pak je smrt ve smyslu absolutní nicoty

³⁴⁵Srov. JASPERS, K. *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 74.

vlastně logickým nesmyslem. Existuje-li život ve smyslu absolutního bytí a jiný ani existovat nemůže, není smrt tak jak je chápána, tj. ve smyslu absolutní nicoty možná, není pro ni místo. Je-li tomu naopak, pak totéž platí o životě. Budu-li diskutovat o existenci smrti, nemohu o ní mluvit jako o skutečnosti absolutní, ale jen relativní. Což již souvisí s běžnou zkušeností každého lidského života a rovněž se zkušeností medicíny jako vědního oboru, totiž že smrt nelze definovat jinak, než například jako smrt těla. Ale ani smrt těla není smrtí absolutní. Tělo, které umírá, je transformováno na jinou existenciální úroveň. Smrt by se tedy dala definovat jako prožitkové stádium života, bytí. Hovořím-li o lidské smrti, mohu ji definovat jako prožitkové stádium lidského života. Tedy nikoliv jako konec života, ale jako začátek nového stádia života, jehož „konečným smyslem“ je absolutní sebeuvědomění. Mluvím-li však o absolutním sebeuvědomění, je výraz „konečným smyslem“ vlastně nesmysl.

Chápeme-li život jako dar, jak chápeme smrt ?

Celá staletí jsme naší kulturní tradicí napomínáni, že nemáme právo si život brát, protože je to dar. Dar od Boha nebo bohů. Protože jsme si život nedali, nemáme právo ho ani odmítat. Zajímavé však je, že život i smrt v tradici starodávných kultur je úzce spjata s poznáním. Dobře to dokumentuje profesor egyptologie na univerzitě v Heidelbergu Jan Assmann ve své knize „Smrt jako fenomén kulturní teorie“, který tento fakt demonstruje na dvou mýtech, které se dochovaly ze starověkého Východu. Definují člověka jako dvojakou bytost, která je na jedné straně vybavena božským věděním, na straně druhé však není nesmrtelná. „K božskému věděni náleží věčný život, ke smrtelnosti patří nevědomost. Až excentrická bytost, kterou je člověk, narušila toto důmyslné rozdělení - spojuje v sobě totiž věděni a smrtelnost. Babylonský mýtus vypráví o Adapovi, synu boha moudrosti Ea. Ea mohl svému synovi odkázat moudrost, avšak nikoliv nesmrtelnost. Jednoho dne, když Adapa chytá ryby, mu jižní vítr roztrhne síť. Adapa vítr prokleje, a jelikož je nositelem božského věděni, jeho kletba je tak mocná, že bohu větru zlomí křídla. V tu chvíli se ukazuje neudržitelnost současného stavu. Pozemská bytost vládne božským věděním a přesto není bohem. Adapa je povolán před trůn vládce bohů Anu. Ea ho vypraví na cestu s příkazem, aby se nedotkl žádného z pokrmů, které mu bohové nabídnou – mohl by to být pokrm smrti. Proto Adapa nabídnutá jídla odmítá. Přitom se jednalo o pokrm života. Bohové totiž chtěli neudržitelný stav ukončit tím, že by Adapu učinili bohem. Takto však navěky zůstalo u onoho neblahého spojení věděni a

smrtnosti³⁴⁶. Tento krátký příběh spojuje život s poznáním jako přímou úměru. Poznání, které může být i božské, ale není absolutní je příčinou smrtelnosti. Dá se tedy odvodit, že důsledkem absolutního poznání by měla být nesmrtnost - život věčný. Druhým příběhem je biblický mýtus o pádu do hříchu Adama a Evy, kteří pojí ze stromu poznání dobrého a zlého a stanou se vědoucími „jako Bůh“. „Avšak dříve než mohou ochutnat i ze sousedního stromu života a získat též k vědění náležející nesmrtnost, jsou vyhnáni z ráje. Oba mýty definují člověka nadbytkem vědění a nedostatkem života. V babylonském mýtu se jedná o vědění kosmicko-magické, o tajemství nebes a země, v Bibli naproti tomu o vědění etické, poznání dobrého a zlého. V obou případech jde přitom o vědění, které staví vědouceho naroveň Bohu, sicut Deus. Ale navíc, ať už se jedná o tajemství nebes a země nebo dobra a zla, pouze člověk a jenom on ví, že musí zemřít. To nevědí bohové, protože jsou nesmrtelní, ani zvířata, protože neokusila ovoce stromu poznání. Člověku však hrozí, že jej toto poznání vyvede z rovnováhy, protože nastoluje neudržitelný stav. Kdo je má, ten by neměl zemřít. Kdo je smrtelný, ten by toto vědění neměl mít³⁴⁷. Rozum lidem otevírá cestu k duálnímu poznání. Je pro ně otevřena i cesta k poznání jednoty bytí, k neduálnímu poznání? A když opět zopakuji názor, že to, co je nazýváno životem, respektive lidským životem, je stupněm sebeuvědomění bytí v kosmickém smyslu slova, tedy poznáním a připomenutím-li starou definici života jako daru a vyjdu-li opět z uvedené definice života, je nasnadě otázka: Má člověk právo tento dar odmítnout? Pokud je opravdu svobodný, pak toto právo má, i když se všemi z toho vyplývajícími důsledky, které se mohou projevit v přírodě jakožto mnohostranném systému fungujícím na principu zákona příčiny a následku a v jehož omezeném rozměru lze chápat život a smrt jako život a smrt fyzického organismu, a kde tedy jakákoli otázka o přijetí či odmítnutí daru života nemá žádný smysl. Bude to jistě zřejmé, vrátím-li se ke zmíněné definici smrti jako prožitkovému stadiu lidského života. Nikoliv ke smrti jako konci života, ale začátku nového stadia života, jehož konečným smyslem je absolutní sebeuvědomění, tedy poznání. V této souvislosti je často citován Hegelův názor: „Člověk je jediná bytost na světě, která ví, že musí zemřít, mohli bychom dokonce říct, že je vědomím své smrti: vskutku lidská existence je existující vědomí smrti nebo sebe sama si vědomá smrt.“³⁴⁸ Z uvedených definic života a smrti by se mohlo zdát, že život i smrt jsou vlastně totéž, což není daleko od pravdy. Platí to ale jen v případě, že se budeme snažit smysl života důsledně pochopit. Vrátím-li se opět k otázce jak chápat smrt, je-li život pro člověka darem, musím vzhledem k uvedené definici života a

³⁴⁶ Nejstarší doklad této pověsti pochází z archivu hliněných tabulek v Tell el-Amarně v Egyptě (14. století př. Kr.). Mýtus samotný zasazuje zpráva K. Dellerova do období starobabylonského.

³⁴⁷ Assmann, J. *Smrt jako fenomén kulturní teorie*. Praha: Vyšehrad 2003, s. 11-12.

³⁴⁸ Citováno podle Thomase Macha, *Todesmetaphern*, Frankfurt nad Mohanem 1987, s. 108.

smrti odpovědět: také jako dar. Nemá-li člověk právo život jako dar odmítat, nemá právo jako dar odmítat ani smrt, i když to činí. Z hlediska novověké filosofie života je velmi těžké přijmout smrt, když je chápána jako jednoznačný protiklad života a nikoliv jako jedno z mnoha jeho stádií. Na závěr položím ještě otázku, má-li člověk právo smrt odmítat, když je to dar? Musím zopakovat – je-li svobodný, tedy toto právo má, ale platí-li zde formulovaná definice smrti, nemá jakákoliv otázka přijetí nebo odmítnutí smysl. Je-li život, respektive lidský život, stupněm sebeuvědomění bytí v kosmickém smyslu a smrt jedním z mnoha jeho stádií poznání bytí a tedy k sebepoznání, může člověku jakékoliv odmítání života i smrti působit jen veliké utrpení, i když toto utrpení jej posléze dovede opět k hlubšímu sebe pochopení, tudíž k lepšímu pochopení bytí jako takového. Utrpení v lidském životě vlastně působí jako silný a účinný existenciální transformátor v době životní krize.

Existenciální krize - naděje sebepochopení

Kdykoliv v životě použijeme slovo krize, je z toho cítit něco až nepřirozeně hrozivého. Něco, co by za normálního průběhu života nemělo nikdy nastat, k čemu by nemělo nikdy dojít. Krize je pro nás takřka synonymem pekla. Synonymem malého pozemského Armagedonu, jehož se všichni neustále bojíme a před kterým utíkáme. Použijeme-li slova existenciální krize, navodíme představu totálního zhroucení lidského života včetně všech nadějí. Zapomínáme však, že celý náš život i lidský růst je založen na zvládání těchto krizí a život člověka je jednou velkou existenciální krizí. V této souvislosti je dobré si připomenout často používaný anglický termín „spiritual emergency“ což znamená stav nouze, ohrožení, nepředvídanou událost i „emergence“ což znamená vynoření se, objevení, vývoj, vývin. Toto slovo je odvozeno z latinského emergere - vynořit, vzejít, vystoupit. Je zde přesně postižen okamžik lidského života, kdy něco staršího končí a něco nového ještě není na světě. Bod nula, který nám může mnoho vzít, ale ve kterém můžeme ještě mnohem více získat. Chtělo by se až říci okamžik „smrti“ a „znovuzrození“. Nejen z individuálního lidského života, ale i z historie máme mnoho zkušeností, že společenské krize byly nezbytným předpokladem dalšího vývoje a pozitivní naděje do budoucnosti. Existenciální krize v životě jednotlivce je často označována termínem, který se mi zdá velmi přesný a výstižný a to jako krize psychospirituální. Neznám vlastně ani žádnou jinou krizi v životě člověka, která by nebyla krizí psychospirituální v nejširším smyslu slova. Každý z nás prochází touto psychospirituální krizí v různých podobách a mnohokrát za život. Výsledkem krizového procesu je transformace lidské psychiky, která nás vede k hledání smyslu, například smyslu lidského života, existence jako takové, zkoumání hlubších

obsahů pojmů pravda, láska, dobro atd. Dokazuje to, že existenciální krize jsou sice nepříjemným, avšak nepostradatelným nástrojem lidského poznání. Transformátorem lidského vědomí, který nám umožňuje objevení a obhájení všech skutečných hodnot, jež v lidských dějinách až doposud vznikly. Samotný průběh lidského poznání respektive sebepoznání je svědectvím, že existenciální nebo psychospirituální krize jsou nepostradatelným prostředkem poznání a racionální úvahy jsou v tomto procesu až na druhém místě. Prožitek hlubšího sebepochopení nám zároveň prostředkuje lepší poznání skutečnosti jako takové. Všechny existenciální krize a jejich schopnost transformace lidského vědomí jako sebeprožitku skutečnosti bytí mají v životě každého člověka zhruba tři stádia. V prvním stádiu je existenciální prožitek skutečnosti bytí chápán jako důsledek neodvratné determinace a dokonalé předurčenosti všeho. Jednoznačné závislosti na něčem předem daném, co sami nejsme schopni ovlivnit a čemu se můžeme přinejlepším jenom přizpůsobit. Často se tomu říká neodvratný osud nebo osudovost v prožitku naší existence. Vyčerpá-li se v nás tento existenciální prožitek absolutní závislosti na něčem předem daném a my si uvědomíme, že takovéto chápání bytí světa nám není schopno odpovědět na podstatné otázky života a smyslu naší existence, umírají v nás dosud respektované hodnoty, které určovali náš život zde na zemi a dochází k první existenciální krizi se všemi z toho vyplývajícími důsledky včetně přirozené snahy osvobodit svůj život ze sevřených pout a hledání nového životního nebo existenciálního a hodnotového východiska. Projdeme-li touto krizí úspěšně a podaří-li se nám ji bez vážnějších psychosomatických následků zvládnout, chápání našeho života se od základu promění. Životní prožitek závislosti na něčem předem daném se změní v osvobozující názor, že celý náš život je závislý na vztahové veličině příčina – následek a tudíž náš život můžeme významně ovlivňovat. V tomto stádiu vývoje dospíváme k přesvědčení, že celý život je závislý na našich myšlenkách, činech a důsledcích těchto našich činů. Nikoliv tedy na něčem předem daném, co náš život absolutně determinuje, ale na vztahu, který, teoreticky vzato, můžeme sami ovlivňovat. I když tato euforie prožitku životní svobody je zásadní, absolutizační sklon lidské mysli a z něj postupně vznikající vědomí naší neschopnosti důsledně tento vztah ovládat k našemu jednoznačnému prospěchu, v nás časem vyvolává stejný pocit nesvobody lidské existence jako v minulém prožitkovém stádiu, tj. stádiu absolutní determinace. Osvobozující a námi potenciálně ovládaný vztah příčina - následek se v naší mysli mění v nepřekročitelný zákon, kterému je život neoddiskutovatelně podřízen. Nevládneme my jemu, ale on nám. Dospíváme k názoru, že nejsme schopni postihnout celou dialektiku vztahů Bytí a nejsme schopni si v životě programově vytvářet jen pozitivní příčiny, které by nám umožňovaly negovat špatné a nežádoucí životní následky. Vzniká tak stejný pocit ujařmenosti, se všemi z toho vyplývajícími etickými důsledky, jako ve stádiu předcházejícím. Opět se v nás vytváří pocit, že tento názorový model nám nemůže odpovědět na podstatné otázky života a neumožňuje rozvinout potenciální možnosti naší

existence. Opakovaně tak vznikají podmínky pro další existenciální nebo psychospirituální krizi. Tím jsme se však dostali ke třetímu stádiu lidského psychického a duchovního vývoje. Východiskem z této krize je už pak jen definitivní překonání všech determinant lidského života v jakékoli podobě, díky čemuž vzniká nové hodnotové kritérium našeho života: touha po absolutní svobodě. Vzniká tak předpoklad pro novou zkušenost a tou je prožitek neboli poznání absolutní svobody jako již nepřekročitelného stádia bytí jako takového, v němž zároveň poznáváme smysl a cíl lidské existence. Jsem si dobře vědom, že slovo poznání, které jsem v této souvislosti použil je nutné přesně definovat. Určit to, co poznáním je a co nikoliv. Vráťím se k tomu však později. Chtěl bych ještě podotknout, že tři vývojová stadia lidské psychiky, jež jsem nazval existenciálními krizemi je možno nalézt nejen v procesu duchovního dozrávání člověka jako jednotlivce, ale i v procesu kulturního a duchovního sebeuvědomování lidstva. S kulturní antropologií bychom mohli říci, že v životě člověka i společnosti dochází ke změně paradigmatu. Příčinou změny paradigmatu v pohledu na skutečnost je krize společenských vztahů, která je analogická duchovní krizi v životě jednotlivce. V procesu překonávání existenciálních krizí dochází tak k transformaci společenského i individuálního vědomí na vyšší úroveň. Rovněž i C. G. Jung, ve svých dílech hovoří o dospívání individuálního i kolektivního vědomí jako o sebeuvědomování. Lze však vývoj společnosti i člověka takto vyložit? Na podporu svých argumentů bych zde rád citoval názor amerického matematika profesora Ervina László z jeho inspirativní knihy „Věda a ákášické pole“. „Nyní můžeme učinit další krok v našem zkoumání informovaného vesmíru: krok za hranice vědomí spojeného s organismy a ostatními komplexními formami. Mohl by mít samotný kosmos určitou formu vědomí? Mystikové a mudrci všech dob tvrdili, že vědomí je fundamentálním prvem ve vesmíru. Středověký islámský učenec Seyyed Hossein Nasr píše: ‚Povahou reality není nic jiného než vědomí‘ Šrí Aurobindo souhlasí: ‚Všechno je vědomí - na různých úrovních je tento vesmír gradací rovin vědomí‘. Vědci se občas přidávají k mystikům. Sir Arthur Eddington řekl: ‚Základní látka vesmíru je vědomá je zdrojem a podmínkou fyzické reality‘. A laureát Nobelovy ceny George Wald říká, že vědomí není výsledkem evoluce života, neboť existovalo vždy. Přede dvěma a půl tisíci lety si Platón uvědomil, že základní otázky nelze zodpovědět s jistotou, v nejlepším případě si můžeme najít tu nejpravděpodobnější odpověď. V dnešním kontextu je takovou odpovědí názor, že vědomí je v přírodě univerzální. Jeho kořeny jdou k jádru fyzické reality: ke kvantovému vakuu. Víme, že toto moře jemné virtuální energie je zdrojem klubek (paketů) energie, které považujeme za hmotu a dnes máme dobré důvody předpokládat, že kvantové vakuum je také zdrojem vědomí. Jak víme, že tomu tak je? To nelze zjistit prostřednictvím smyslů. Za prvé: jelikož nemůžeme pozorovat vakuová pole, jejich existenci můžeme pouze odvodit z toho co pozorovat můžeme. Za druhé: jelikož je vědomí ‚soukromé‘ nemůžeme je pozorovat u druhých lidí. Takže názor, že vakuum je virtuálním polem

energie a zároveň polem pravědomí, musí zůstat hypotetickým, i když je podporován nepřímými důkazy. Nicméně existuje pozitivní přístup k tomuto problému. Ačkoli nemůžeme pozorovat vědomí ve vakuu, můžeme provést experiment. Můžeme vstoupit do změněného stavu vědomí a ztotožnit se s vakuem, tedy s nejhlubší úrovní reality. Za předpokladu, že se nám to podaří (a psychoterapeuté tvrdí, že se ve změněném stavu vědomí můžeme ztotožnit s téměř každou částí nebo aspektem vesmíru), budeme vnímat fyzické pole fluktuujících energií? Nebo budeme vnímat něco jako kosmické pole vědomí? Druhá možnost je pravděpodobnější. Už jsme řekli, že když pozorujeme něčí mozek ‚zvenku‘, nevnímáme vědomí daného člověka - v nejlepším případě vidíme šedou hmotu, kterou tvoří složitá síť neuronů. Když pozorujeme vlastní mozek ‚zevnitř‘, nevnímáme neurony, nýbrž kvalitativní vlastnosti, které tvoří proud našeho vědomí: myšlenky, představy, barvy, tvary a zvuky. Nebylo by to stejné, kdybychom splynuli v mystické jednotě s vakuem? To není fantastický předpoklad: existují nepřímé důkazy, které to potvrzují. Ty pocházejí z moderního výzkumu vědomí. Například Stanislav Grof zjistil, že v hluboce změněných stavech vědomí prožívají mnozí lidé něco, co vypadá jako vědomí samotného vesmíru. Tyto pozoruhodné zážitky mají obvykle lidé, kteří hledají fundamentální princip existence. Když se tyto hledači přiblíží ke svému cíli, jejich popisy toho, co považují za nejvyšší princip existence, jsou velmi podobné.³⁴⁹ Jak je vidět, ve vesmíru dochází k tomu, co bychom mohli nazvat transformací vědomí. Protože však tato transformace vědomí se v lidském životě projevuje jako sebetransformace a v praktickém životě se prosazuje prostřednictvím toho, co bychom mohli nazvat utrpením, souvisí, jak ještě dále uvidíme, tento projev velmi úzce s tématem práce, která se zabývá příčinami sebevražd. Zde bych se ještě jednou vrátil k pojmu poznání. Poznáním lze podle mého názoru nazvat vše, co souvisí s touto transformací nebo rozšířením či prohloubením vědomí. Protože však nemáme jinou možnost než dojít k poznání nebo by bylo možná lépe říci sebepoznání jinak, než prostřednictvím vlastního vědomí o skutečnosti, tedy reflexí skutečné reality a katalyzátorem lidského vědomí, nazval jsem tuto kapitolu „Existenciální krize - naděje sebepochopení.“ Rád bych ještě zdůraznil své přesvědčení, že nejvíc je člověk ohrožen sebevražděnými myšlenkami a činy na přechodu mezi druhým a třetím stádiem existenciální sebereflexe. Bylo již dříve zmíněno, že existenciální krize se v životě projevuje jako utrpení, je proto třeba položit si ještě otázku: „Co je utrpení a jaký je jeho smysl v lidské životě?“ Tato otázka je velmi důležitá i pro pochopení sebevraždy.

³⁴⁹LÁSZLÓ, E. *Věda a akášické pole*. Praha: Pragma 2005, s. 162-164.

Smysl života v utrpení

Odpovědi na otázku co je utrpení a jaký je jeho smysl musí být nutně tak subjektivní, že lze jen obtížně najít objektivní všeobecně platnou odpověď. Co je štěstí, co utrpení? Odpověď na takto položenou otázku bude samozřejmě závislá na kulturním prostředí tazajícího se i tázaného. Jinými slovy, dá se říci, že utrpení není podmíněno jakoukoli objektivní příčinou, ale psychickým stavem člověka v určitém okamžiku jeho života. Kde se tedy bere u jedněch lidí štěstí a u druhých utrpení, když mají všichni relativně stejné životní podmínky? Dalajláma ve své práci nazvané „Probuzení mysli a osvícení srdce“ ve vztahu k problému utrpení uvádí poeticky formulovanou větu: „Když jsou naše lidské dovednosti svedeny správným směrem a motivovány vhodným postojem, mohou se dívat nádherné věci“.³⁵⁰ Tato slova se snaží vyjádřit názor, že utrpení není nic předem daného, ale závisí na sebeovládání naší mysli, neboť utrpení respektive prožitek štěstí a utrpení je psychický stav. Proč jsem však začal toto pojednání citáty z Dalajlámových děl? Začal jsem jimi proto, že na rozdíl od jiných vyjádření na téma štěstí a utrpení, jsou jeho názory nesmírně vypovídající a pravdivé. Různé problémy lidského života, s nimi spojené utrpení a smysl tohoto utrpení jsou pro nás všechny velmi důležitou otázkou. Jistě nebudu daleko od pravdy, když řeknu, že slovo utrpení si každý z nás naplní jiným, jemu vlastním obsahem. Dá se však pojem utrpení zobecnit a konkrétně definovat? Pokusme se o to. Dalo by se říci, že utrpení je asi nesoulad mezi našimi duchovními, psychickými a fyzickými potřebami a vědomím trvalé neschopnosti je dokonale uspokojit. Vzniká proto potřeba a touha uspokojovat kvantitativně stále nové a nové potřeby a z toho se zase vyvíjejí nová a nová utrpení vznikající z pocitu beznaděje realizovat dokonale jakékoli potřeby. Prožitek beznaděje je tedy duchovní stav. Definujme si však také opak utrpení - štěstí. Co je to tedy štěstí? Je-li pravdivá definice utrpení, kterou jsem před chvílí vyslovil, štěstí musí být pravým opakem utrpení. Z hlediska naší definice utrpení, štěstí je a musí být realizovaným souladem mezi duchovními, psychickými a fyzickými potřebami a pocitem stále se zvyšující jistoty, že tyto potřeby lze dokonale uspokojit. Prožitek naděje je rovněž duchovní stav. Zdá se tudíž, že prožitek štěstí i utrpení, včetně utrpení somatického, má vlastně příčinu v jakémsi duchovním sebeprožívání. Na první pohled by se mohlo zdát, že tělesné utrpení je utrpením jiného řádu, avšak není tomu tak. Jak je možné často zjistit, bolest těla sice může být příčinou utrpení, ale také nemusí. I moderní medicína je si stále více vědoma, že psychická a fyzická stránka člověka se podstatně ovlivňují, ba co více, že se vzájemně podmiňují. Jsou jakousi harmonií. Utrpení i štěstí, včetně utrpení fyzického, se odehrává především v duchovním sebeprožívání. V tomto duchovně rozkolísaném světě je velmi těžké rozvíjet jakoukoliv

³⁵⁰DALAJLAMA. *Probuzení mysli a osvícení srdce*. Praha: Pragma 1997, s. 82.

snahu zaměřenou na ovládnutí mysli, a tím také na zmírnění utrpení. Jakékoli snahy kladoucí důraz na duchovní praxi tohoto typu se u současného přehnaně technicistně zaměřeného člověka neseťkávají s velkým pochopením. „Proto potřebujeme vyvinout zvláštní techniky, které by nám pomohly proměňovat rušivé síly v přátele, škodlivé síly v duchovní učitele a nepříznivé okolnosti v příznivé.“³⁵¹ V buddhistické tradici se jedna z těchto technik nazývá „nauka o výcviku mysli“. Zde však musím podotknout, že tyto techniky, které se dnes zachovaly hlavně v duchovní tradici asijských zemí, byly kdysi i v duchovní tradici Západu³⁵², nicméně církve všech denominací je ve vědomí lidí tak vytrvale potlačovaly, že z naší západní kulturní tradice takřka vymizely. Jaké má však utrpení smysl, má-li nějaký? Utrpení je zásadním korektivem naší mysli, potažmo našeho charakteru a umožňuje nám lépe pochopit sebe i druhé, neubližovat sobě ani druhým a to ani nevědomky. Korektiv prožitého utrpení nás vede k lepšímu sebezpochopení. Ukazuje cestu k pochopení smyslu života a přibližuje nás zdroji, ze kterého jsme vyšli. Ze společenského hlediska je pravdou ověřenou praxí, že trpící lidé lépe chápou utrpení jiných, jsou schopni jim pomáhat více než lidé úspěšní, jejichž život je relativně bez problémů. Možno říci, že utrpení je společensky očištným prostředkem a zárukou duchovního vývoje jednotlivců i společnosti v nejširším smyslu slova. Jedná se o skutečnost mnohokrát ověřenou v praxi i když není a nemůže být nikdy, nikomu a v ničem utrpení příjemné. Platí to také o utrpení poznání a poznávání v nejširším smyslu slova, které - ač se to snad na první pohled nezdá - je s otázkou suicidálního jednání úzce spojeno. Snaha o poznání jednoznačně souvisí z krizovými stavy v lidském životě, které nás nutí k hlubšímu sebezpochopení. Poznávání je tedy často nejen stejně nepříjemné jako jiné druhy utrpení, ale také stejně nebezpečné. Přesněji řečeno, jakýkoliv druh utrpení je vlastně utrpením poznání. Hovořím-li o nebezpečí poznání, nemyslím jen společenskou nebezpečnost různých špatně použitých vynálezů a nepříznivé důsledky jejich neuvážené realizace pro člověka, ale nebezpečnost poznání specificky individuálního pro lidskou psychiku i tělesný stav. Vráťím se ale zpět k utrpení, jeho úloze a smyslu v lidských dějinách. Jaké názory na fenomén lidského utrpení panovaly v kulturních dějinách a měly něco společného? Velký mudrc indických dějin Pataňdžali ve své *Jogasútře* napsal: „Pro mudrce je vše utrpením.“³⁵³ Stejně se však kdysi vyjádřil i Buddha, který řekl: „Vše je strastiplné, vše je pomíjivé.“³⁵⁴ Byli indiští mudrci v celém dlouhém období indických dějin hlupáci, životem zhrzení nešťastníci nebo nevléčitelní pesimisté, kteří nebyli schopni pohledět na svůj pozemský život s větším optimismem? Nebo tkví příčina v něčem jiném? Co říkají o utrpení jiné kulturní tradice?

³⁵¹DALAJLÁMA. *Probuzení mysli a osvícení srdce*. Praha: Pragma 1997, s. 183.

³⁵²viz. *Křesťanská mystika - Mistr Eckhart* a pod.

³⁵³ELIADE, M. *Jóga, nesmrtelnost a svoboda*. Praha: Argo 1999, s. 25.

³⁵⁴ELIADE, M. *Jóga, nesmrtelnost a svoboda*. Praha: Argo 1999, s. 25.

Ústředním bodem křesťanské zvěsti a perspektivou křesťanského náboženství je spása a naděje života věčného. Už když se podstatná část křesťanské zvěsti formuluje takto do jedné věty, je zřejmé, že je-li tato zvěst pravdivá, musí být beze zbytku pravdivá i druhá část Buddhova výroku o pomíjivosti všeho. Kdyby totiž nebylo vše pomíjivé, což říká druhá část Buddhova výroku, proč bychom jako křesťané toužili po životě věčném? Toužit po věčnosti, kterou bychom stejně měli by nebylo nutné, tím spíše v ní vidět největší naději svého života. Co nabízí první část křesťanské zvěsti, nabízející „spásu“? Nabízí spásu z utrpení, a to z utrpení života ať už si pod tímto pojmem představíme cokoliv. „Soteriologické techniky a metafyzické nauky nacházejí své opodstatnění pouze v tomto obecném utrpení; neboť mají cenu, jen pokud oprostí člověka od tohoto utrpení. Ať je lidská zkušenost na této zemi jakákoli, vytváří utrpení.“³⁵⁵ Tedy jediné, z čeho nám může kdokoliv nabízet pomoc neboli spásu je utrpení. Z toho vyplývá, že i první část Buddhova výroku o strastiplnosti všeho, je pravdivá a proto obecně přijatelná. Pokud by nebyla pravdivá, nemohly by nám různé duchovní směry nabízet spásu z utrpení. Autor nejstaršího pojednání o sánkhje, jógové filosofii, mudrc Išvarakršna tvrdí, že podstatou této filosofie je lidská touha uniknout trojímu soužení: nebeskému utrpení, pozemskému utrpení a vnitřní či organické bolesti. Přesto názor, že člověk je podroben všeobecnému utrpení není pesimistický. Ani křesťanská zvěst není optimistická nebo pesimistická přesto, že nezdíka hrozí různým druhem utrpení. Ani ostatní myšlenkové koncepce zabývající se vážně problémem utrpení nejsou nezbytně pesimistické. Je tedy vůbec nějaké východisko z utrpení? Mudrci různých duchovních kultur a tradic i mnozí současní vědci zabývající se vážně problémem utrpení se bezesbýtku shodují v tom že člověk není jediným trpícím ve vesmíru. Domnívají se, že utrpení je jakousi kosmickou existenciální nutností projeveného vesmíru, ontologickou podmínkou, k níž je každá forma bytí projevující se v čase a prostoru, tedy existující, odsouzena. Ať jde o člověka, zvíře nebo hmyz, pouhá skutečnost, že existují v čase v sobě nese jako důsledek utrpení. I když je utrpení všeobecné, víme-li jak si správně počínat, abychom se od něho oprostili, není nebo nemusí být trvalé. Člověku je údajně dána schopnost zvítězit nad utrpením a tím i nad sebou samým. Jak se tedy zbavit utrpení a dosáhnout dokonalosti? Tuto otázku si často kladou i dnešní sebevrazi. Různé duchovní směry v kulturních dějinách lidstva nabízejí rozmanité techniky a napohled různou praxi. Východní nauky zejména indického původu navrhují vymanění se z působení zákona příčiny a následku, který nazývají karma. Tím způsobem se člověk zbaví existenciální iluze života, jak je běžně vnímán a tedy i utrpení. Ježíš z Nazaretu nás zase vyzývá, abychom ho upřímně následovali a stali se tak syny Božími, stejně jako se jím stal i on, ztotožnili se s tím, co je dokonalé, s Bohem, a zbavili se tím i utrpení. Ten, kdo je dokonalý, netrpí. Sókrates nám zase důtklivě nabízí

³⁵⁵ELIADE, M. *Jóga, nesmrtelnost a svoboda*. Praha: Argo 1999, s. 25.

sebezpoznaní a říká, že dokonalé poznání je sebezpoznaní, dokonalé sebezpoznaní je dokonalou ctností a dokonalá ctnost je dokonalost sama. Ač různé duchovní směry nabízejí napohled různou praxi a různé formy duchovní praxe, jedná se stále o totéž. Poznání a osvobození z různých forem utrpení, neboli spásy, lze dosáhnout jen přímým poznáním pravdy o „nejvyšší“ skutečnosti. Docházím tak jinou cestou opět k utrpení poznání. Poznání v nejhlubším smyslu slova. Je zarážející, že se skoro všichni učenci soudobí i starověcí zabývající se problémem utrpení jednoznačně shodnou na podstatě i řešení problému utrpení prostřednictvím pravého poznání. V indické kultuře, ale i v jiných kulturních oblastech má metafyzické poznání vždy soteriologický cíl. Proto je oceňováno a uznáváno pouze metafyzické poznání, tzn. poznání nejvyšší reality, protože pouze jím lze dosáhnout osvobození od utrpení, čili „spásy“. Totéž je možno říci o západním způsobu poznávání, tedy o filosofické tradici. Utrpení má vždy zdroj v nevědomosti o sobě samém. Skutečností je, že současní lidé dosti často zaměňují „duši“ s psychomentálními stavy a jak vidno, osvobození od utrpení, jinak řečeno spásy a poznání, lze dosáhnout pouze odstraněním této záměny. Smysl utrpení ve světě tkví vlastně v tom, že živé tvory obecně nutí zbavit se ho a tak nalézt cestu k sebeosvobození z existenciální iluze, cestu ke „spáse“. Za určitých, kulturní tradicí vymezených podmínek, i prostřednictvím suicidálního jednání. Typickým příkladem mohou být některé náboženské komunity či „duchovně“ hledající jedinci.

Smysl utrpení a smrti

Smysl utrpení se tedy zdá být zřejmý, co je ale smyslem smrti a má smrt vůbec nějaký smysl? Tuto otázku si často kladou zejména lidé současného, tzv. „vyspělého“ světa, kteří jsou stále více vychovávaní k názoru, že utrpení, smrt a jiné komplikace života žádný smysl nemají, protože brání v plném, aktivním a efektivním rozvinutí možností, jež život člověku dává nebo by alespoň mohl dát. Je to přece jeho povinností a člověk má na takový život právo. Dokonce i v Listině základních práv a svobod je na prvním místě deklarováno právo člověka na život. Zapomíná se ale, že jednostranným zaměřením na život, jeho krásu a kvalitu lidé stále více ztrácejí schopnost chápat smysl, krásu a kvalitu takového života. Často jim není jasné, že bez pochopení smyslu utrpení a smrti nelze správně pochopit ani smysl štěstí a života, má-li život vůbec nějaký smysl. Tuto otázku si opět kladou lidé prožívající psychospirituální krizi. Aby byl člověk schopen pochopit zda vůbec a jaký smysl má život, musí znát či se alespoň snažit pochopit smysl smrti, jako neodmyslitelné součásti života. V předešlé kapitole jsem vyjádřil názor, že smyslem utrpení je zbavit se ho a tím nalézt cestu

k sebeosvobození z existenciální iluze. Představil jsem tedy utrpení jako subjektivní či druhový existenciální prožitek skutečnosti, který je poznáním (v hlubším slova smyslu), ovladatelný. Co však je smrt? Je možno tuto otázku rozřešit pomocí „exaktních“ věd? Zkušenost ukazuje, že nikoliv. Přestože slovo exaktní znamená přesný, soudobá věda nepočítá s bytím v širším slova smyslu. Problém lidské zkušenosti s nutností smrti³⁵⁶ překračuje možnosti například biologických věd či medicíny. „Fenomenologické zkoumání ukázalo, že lidská zkušenost je kvalitativně mnohem bohatší než představa, jakou si o zkušenosti dělá empirismus ve své klasické podobě. Poukázalo také na to, že obsah zkušenosti nikdy není prostou sumou izolovaných dat, ale že je vždy udržován pohromadě strukturami a nutnými vztahy.“³⁵⁷ Jakou zkušenost s fenoménem smrti může získat během svého života člověk? Prakticky žádnou, vyjma lidí, kteří prošli tzv. „postmortálním stavem“, tedy mezním stavem fyzického života. „V protikladu k tomu je to výhradně zkušenost o smrti bližního, která učí, co je kvalitativní nepřítomnost a kvalitativní vzdálení. Vytrhuje naši duši k tušení neznámé pevniny, k vnímání nové dimenze. Odhalujeme, že naše existence tajuplně překračuje svou pozemskou formu, aniž bychom však měli skutečnou znalost směru tohoto překračování.“³⁵⁸ Paradoxní chápání smrti v lidském životě je však do očí bijící. Za skutečnou smrt je považována pouze smrt těla. Tedy smrt (zničení) jedné z mnoha forem umožňujících život na této zemi. Člověk si jen málo připouští, že zkušenost smrti i „zmrtvýchvstání“ zakouší každý den ve svém životě. Během celého lidského života umírá v jeho mysli mnoho skutečností, které mu umožňují silné životní prožitky a rodí se nové. Co umírá a opět se rodí, jsme to také my nebo ne? I utrpení, štěstí, neštěstí, krása, láska, pravda, dobro atd. jsou stavem mysli. Která z forem života je pro život důležitější: forma fyzická či duševní? Známe vůbec všechny možné formy života v tomto projeveném vesmíru? Existuje vůbec nějaká důležitější a méně důležitá forma života v projeveném bytí? Lze se pouze dohadovat, zda jsou po tzv. fyzické smrti neboli smrti těla ještě nějaké formy umožňující život a je-li tedy smrt těla tak „banální“ skutečností lidského života jako třeba prožitek štěstí? Neboť bez formy není v tomto projeveném světě ani obsahu. „V každém okamžiku se člověk odděluje od něčeho ve světě a v sobě samém, a v každém okamžiku jde vstříc novému setkání a nové proměně. Každá částička časného života obsahuje zároveň smrt i tendenci, která proti smrti bojuje. ‚Tak žijeme a stále se loučíme‘. Čas křesťana, jak jej interpretuje Augustin, je časem duše, která hledá svého Boha.“³⁵⁹ V každém okamžiku svého života zažívá člověk smrt a hledá život. Prožívá život a hledá absolutno. Je to tak, ať už to nazýváme jakkoliv a je to tak, ať už si to uvědomujeme nebo ne. „Náš život je týž, jaký byl od

³⁵⁶Srov. PAYNE, J. *Smrt-jediná jistota*. Praha: Triton 2008.

³⁵⁷LANDSBERG, L. *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad 1990, s. 122.

³⁵⁸LANDSBERG, L. *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad 1990, s. 133.

³⁵⁹LANDSBERG, L. *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad 1990, s. 158.

věčnosti. V každém případě není v naší mysli nic pomíjivého, protože fyziologické a psychologické procesy, které byly pro lidi po tisíciletí příznačné, dosud stále trvají a dávají vnitřnímu pocitu nejhlubší tušení ‚věčné‘ continuity živoucího. Naše bytostné Já jako úhrn našeho živého systému obsahuje však nejen kondenzát a sumu všech žitých životů, ale je také východiskem, těhotnou mateřskou půdou veškerého budoucího života, jehož tušení je dáno vnitřnímu pocitu stejně zřetelně jako historický aspekt. Z těchto psychologických základů vyplývá legitimně idea nesmrtelnosti.³⁶⁰ Jak tedy odpovědět na otázku, má-li smrt nějaký smysl? Je-li život procesem probíhajícím v nekonečnu jak se domnívám, lze říci: „Smyslem smrti je otevření vývojové šance pro lidský život“. Platí to v případě, že život chápeme jako proces a s danou, v tomto okamžiku dosaženou vývojovou fází formy lidského života se jen ztotožňujeme, aniž by tato vývojem dosažená forma musela plně odrážet potencialitu naší existence. Smrt člověku tedy umožňuje perspektivně dosáhnout smyslu a určení lidského bytí.

Definice pojmu sebevražda

Co je to vlastně sebevražda? Proč se na světě vyskytuje? Je vůbec pro lidstvo možné shodnout se na logické a odborně fundované definici tohoto pojmu? Po velké snaze nalézt universální a přesnou definici „sebevraždy“ a po prostudování mnoha publikací na toto téma docházím k názoru, že pravděpodobnost úspěšného vyřešení formulováním jedné jediné obecně přijatelné definice je velice nízká, téměř konvergující k nule. Přesto bych rád představil několik názorů a více či méně přesných definic pojmu sebevražda. „Od 19. století, kdy se objevily první pokusy o vypracování teorie sebevraždy, přišli vědci s názory stejně početnými jako různorodými a rozpornými. Teorie doktorů Dominiqua Esquirola a Moreaua de Tours - mravních a vědeckých autorit z počátku 19. století - vycházely z předpokladu, že sebevrazi jsou duševně nemocní. Pozdější teorie Maurice Haldwacha spojovaly dobrovolnou smrt s duševními problémy plynoucími ze sociálního klimatu. Pod vlivem Emila Durkheima, zakladatele moderní sociologie, se koncem 19. století začalo připouštět, že sáhnout na život si mohou i lidé duševně zdraví z důvodů, o nichž vědí jen oni; sebevražda se stávala výhradně sociologickým jevem. Dnes činí filozofické koncepce a rozvoj psychoanalýzy ze sebevraždy psychosociální jev, který odborníci rozčleňují do řady kategorií. Podle různých škol a teoretizujících přístupů se dnes dobrovolná smrt třídí na sebevraždy nejrůznější povahy: sebevraždy z akutní nebo chronické melancholie, sebevraždy patologické, z pomsty, obyčejné sebevraždy,

³⁶⁰JUNG, C. G. *Člověk a duše*. Praha: Academia 1995, s. 240.

z egoismu, z náhlého či trvalého altruismu, maniakální, impulzivní, z odevzdanosti osudu, hrdinské, aktivní, pasivní, logické, z vášně, v pomatení mysli, z agrese proti vlastní osobě, sebevražda jako oběť, pro zábavu, strategické sebevraždy, jako reakce spojená se ztrátou důvěry, bilanční sebevraždy plus ještě několik dalších. Jak vidíme, sebevražda je velice složitý jev a její krajní rozmanitost zpochybňuje možnost jakéhokoli soudu.³⁶¹ Dále pak mohu uvést ještě několik specifických definic tak, jak v průběhu dějin vznikaly a měnily se.

„Sebevražda je činem člověka, jenž si sáhne na život ve stavu pomatenosti. Všichni kandidáti sebevraždy jsou pomatení.“

Durkheim (1897)

„Jako sebevraždu označujeme smrt, která je přímo či individuálně důsledkem pozitivního či negativního činu spáchaného samotnou obětí, jež přitom ví, že důsledkem tohoto činu bude smrt.“

Halbach (1930)

„Jako sebevraždu označujeme všechny smrtelné případy, jež jsou důsledkem činu spáchaného přímo obětí s úmyslem nebo s cílem se zabít, pokud nejde o obětování.“

Achille Delmas (1932)

„Sebevražda je akt, jímž si přivodí smrt člověk zcela při smyslech, který, ač by si mohl vybrat život, raději zemře, přestože k tomu není nucen žádnými etickými závazky.“

Dehaies (1947)

„Sebevražda je čin, jímž si člověk, obvykle vědomě, přivodí smrt, kterou pokládá za prostředek nebo konec.“

Baechler (1975)

Existuje ještě mnoho dalších historických či současných definic, které stejně jako ty předchozí svědčí jen o dosavadní neschopnosti člověka pochopit podstatu samotného problému. Pojem sebevražda označuje jakékoliv chování snažící se nalézt řešení existenciálního problému tak, že si subjekt sáhne na život. Světová zdravotnická organizace, která sleduje a studuje mechanismy sebevraždy v globálním měřítku přijala roku 1968 tuto definici: „Sebevražedný čin je útok proti vlastní osobě

³⁶¹ MONESTIER, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 14.

s různým stupněm úmyslu zemřít. Sebevražda je sebezničující čin s fatálním výsledkem.“ U pokusů o sebevraždu rozlišuje Světová zdravotnická organizace tři poddruhy: předstíraná sebevražda, pokus s cílem upoutat pozornost, neúspěšná sebevražda.³⁶² Nad množstvím definic pojmu sebevražda si kladu otázku: Existuje přes velké množství druhů sebevražd něco, co je všechny spojuje? Domnívám se, že tímto sjednocujícím prvkem je nevědomá touha překonat „realitu“ pozemského bytí. V krizových okamžicích života se v lidské mysli spíše než touha po zničení a absolutní nicotě objevuje otázka, existuje-li pro „mne“ nějaké lepší bytí a zároveň touha po tomto bytí. Není zde tedy, jak se mnozí lékaři a někteří psychologové domnívají, primární touha po absolutní destrukci, ale překonání pro člověka již dále neúnosné míry utrpení. Přehnaná racionalita naší doby a velký důraz na ni vyvolává v lidské mysli bezvýchodné stavy a racionálně neřešitelné situace dovádí do absurdních důsledků. „Nevědomost, a tedy úzkost a utrpení, podporuje absurdní víra, že tento strastiplný a iluzorní svět představuje konečnou realitu.“³⁶³ Velmi omezené a úzké pojetí lidského života a chybná formulace názorů na existenci na tomto světě vyvolává v člověku podvědomou touhu přesvědčit sám sebe ještě o jiné životní perspektivě než je ta, kterou právě prožívá. Hledání absolutní dimenze života je přirozené, dovoluji si říci, že je dokonce nezbytné pro zdravý a kvalitní život na této zemi. I v případě, kdy si člověk tuto skutečnost verbálně neformuluje nebo si ji ani neuvědomuje. Existuje něco, co by bylo možno nazvat tušením vlastního bytí, které člověka - často i nevědomky - táhne k jakémusi středu a často neuvědomovanému smyslu vlastní existence, což určuje činy jeho života a racionalita v moderním pojetí nad člověkem ztrácí svoji moc. „Prožívání osobního dobrodružství jako opakování mýtické ságy je především obratným odstraněním přítomnosti. Úzkost z historického času, doprovázená nejasnou touhou podílet se na bájném prvotním čase, se u moderních lidí někdy projevuje beznadějným pokusem o průlom jednodušnosti času, aby z něj ‚vyšli‘ a splynuli s kvalitativně odlišným časem, než jaký vytváří jejich vlastní ‚historii‘. Tak si můžeme lépe uvědomit, co se stalo s posláním mýtu v moderním světě. Moderní člověk se mnohými, ale srovnatelnými prostředky snaží vyjít ze své ‚historie‘ a prožít odlišný časový rytmus. A při tom se setkává, aniž si to uvědomuje, s mýtickým chováním.“³⁶⁴ Platí to i pro sebevražedné jednání, které by se dalo nazvat nevědomým hledáním vlastního Já. Toto je dle mého názoru společné všem sebevraždám a sebevrahům i když druhotnou a tedy bezprostřední příčinou navozující sebevražedný čin může být za jistých okolností vlastně cokoli. Psychika moderního člověka se výrazně neliší od duševního založení našich blízkých i vzdálených předků. Tato zvláštní poloha duchovního vývoje je, i když možná zastřeně, přítomna rovněž v duši moderního člověka.

³⁶²MONESTIER, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dabok 2003, s. 14.

³⁶³ELIADE, M. *Mýty, sny a mystéria*. Praha: Oikoyemenh 1998, s. 48.

³⁶⁴ELIADE, M. *Mýty, sny a mystéria*. Praha: Oikoyemenh 1998, s. 22.

Zásadní rozdíl je však v pohledu na skutečné bytí jako takové a z toho přímo vyplývající existenciální perspektivu lidského života. Staré kultury chápaly život člověka jako proces, který má svou důležitou minulost, neméně důležitou přítomnost a nejdůležitější budoucnost. Na rozdíl od nich se moderní neboli „vědecké“ chápání minulosti absolutní existencí, tedy totální minulostí lidského bytí, jako nerealistickým předpokladem vůbec nezabývá. Přítomností jsou míněny nanejvýše události, které se odehrají během jednoho lidského života a budoucnost je pro racionalistické myšlení současných lidí nevědeckou pověrou. Jinak řečeno: minulost, přítomnost i budoucnost je jen to, co se vejde mezi počátek a konec jednoho lidského života. Důsledně vzato, žádnou lidskou minulost jsme neměli a žádnou budoucnost rovněž nebudeme mít. Nehledíc na postoje naší přehnaně zracionalizované současnosti se však život ani lidská bytost do omezených rozměrů racionalistického myšlení uzavřít nedají. Je třeba nutně počítat v nejlepším slova smyslu s „iracionální“ polohou lidského života, s „iracionální“ polohou lidské existence. Zatímco extatické zážitky vytvářely pro lidi starověkých kultur spojnicí mezi minulostí a budoucností života a tvořily malý unikový otvor z těsně ohraničeného prostoru, moderní člověk díky omezenému názoru na život uznávanému v současné době, je uzavřen v malé krabici, z níž není úniku. Extatická praxe, která v minulosti tolik obohatila naši kulturu, umění a v nejlepším slova smyslu i vědecké poznání a která lidem starověkých kultur umožňovala pochopit a prožít život ve více existenciálních rovinách, je dnes považována za bezvýhodnou pověru nehodnou pozornosti. Dojde-li pak v lidském životě k zásadní životní krizi vyvolá tato krize v mysli člověka odchovaného moderní kulturou touhu po smrti, kterou považuje za jedinou možnost úniku z uzavřeného a pro něj již nesnesitelně „jednorozměrného“ světa a u některých lidí také touhu po „lepší kvalitě života“, které, jak se zřejmě domnívají, nemohou na této zemi nikdy dosáhnout. Protože však jiné „spojení“ s „transcendentálním“ světem naše vypjatě racionální kultura důsledně popírá, nezná moderní člověk jiné východisko než sebevraždu. Ať je tato reakce způsobena jakoukoliv bezprostřední, tedy druhotnou příčinou neznamena to, že touha po sebevraždě je také touhou po absolutní smrti a destrukci. Domnívám se, že daleko více než projevem touhy po destrukci takový čin vyjadřuje touhu po lepším bytí (existenci, životě). Potvrzením je skupina sebevrahů, kteří páchají svůj čin proto, aby na sebe upozornili a nevědomě tak vyjadřují touhu po lásce a uznání druhých. Hledají východisko ze svých životních traumat nebo unikovou cestu k pro ně lepší kvalitě života. Dalším důkazem, že moderní kultura, která svou výchovou a světovým názorem lidem uzavírá cestu k prožitku jiných dimenzí života, je skutečnost, že tzv. západní kultura, která sebevraždu nejvíce odsuzuje zároveň trpí největším počtem sebevražedných činů. Sebevražda může kromě jiného být, ač to možná zní paradoxně, výrazem touhy po lepší kvalitě života, avšak jinak definované než jak jsme v „moderním“

vědeckém světě zvyklí.“ Což by, je-li tato definice pravdivá, samo o sobě mělo připomenout, že na podstatné otázky života je možno se ptát i odpovídat jinak, než je v naší moderní kultuře obvyklé.

Sebevražda jako existenciální seberealizace

V knize „Člověk a duše“ říká Carl Gustav Jung důležitou větu: „Kdo se zřekne rizika života, musí v sobě udusit přání žít, tedy spáchat částečnou sebevraždu.“³⁶⁵ Co to však je riziko života? Rizikem života je ztráta jakýchkoli životních jistot včetně společenských, tj. ztráta materiální existence, zdraví a samozřejmě i ztráta jistoty a trvalosti života. Je paradoxní skutečností současného světa, že čím více materiálních „jistot“ život člověku skýtá, tím méně je schopen a ochoten přijímat to, co C. G. Jung nazývá rizikem života. Jinak řečeno, člověk ztrácí odvahu k životu. Má to v našem „moderním“ světě až tragické důsledky pro pochopení smyslu života současných lidí i pro historicky respektovanou stupnici jejich hodnot. Odrazem této skutečnosti ve společenské rovině je fakt, že pro nás nejvyšším kritériem dobra nejsou doposud uznávané a respektované etické hodnoty mezilidských vztahů, ale co největší materiální a sociální zajištění. V individuálním životě si člověk postavil na místo nejvyšších hodnot zdraví a život. Možnost jejich ztráty je pro něj zásadní a nepochopitelnou chybou „stvoření“. Bez jistoty trvalého zdraví a neporušitelnosti života pro člověka život jako hodnota ztrácí smysl. Pro mnohé může být dokonce zdrojem velkých psychologických komplikací a pro jiné se stává zbytečným a pozbývá hodnoty. Změna chápání hodnoty života v „moderní“ společnosti se začíná objevovat v osvícenství se ztrátou respektu k hodnotě a existenci jakéhokoliv absolutního kritéria v lidském životě a jeho nahrazením racionálně zdůvodnitelnými kritérii. Vše co se nedá jednoduše racionálně zdůvodnit a tím obhájit před sebou samým i před druhými, přestává být pro člověka reálnou skutečností. Tato absolutní kritéria lze nazvat láska, pravda, spravedlnost, Bůh, jakkoliv, ale musí být chápána ve své absolutní hodnotě. Domnívám se, že současný člověk si jen málo uvědomuje, že vše co jsme nejen schopni, ale i ochotni brát vážně, tedy respektovat musí být v naší mysli opřeno o absolutní kritérium. O nezpochybnitelnou a nevyvratitelnou hodnotu a nikoliv o „hodnoty“, o nichž je předem známo, že platí jen za jistých okolností, tedy o „hodnoty relativní“. Bez pochopení a uznání hodnoty existence absolutního kritéria ztrácí člověk měřítko pro hodnotu vlastní existence i pro její smysl. Ztrácí se mu před očima to, co je tak pateticky nazýváno smyslem života. Protože však každý člověk pro svůj život z psychologických důvodů respektuhodné kritérium potřebuje, obrací se v naší „vědecké“ době ke skutečnosti o níž se domnívá, že je racionálně

³⁶⁵JUNG, C. G. *Člověk a duše*. Praha: Academia 1995, s. 239.

nezpochybnitelná a smyslově evidovatelná, k tělesnému životu. Přesněji řečeno k životu, který svou „nezpochybnitelnou“ realitu manifestuje tělesným projevem. Tím se dostávám k jádru zásadního existenciálního a hodnotového problému současného západního světa. Život v těle jako jediná nezpochybnitelná a tedy nejvyšší hodnota života. Současně nás tato skutečnost staví před některé zásadní problémy a mnoho důležitých otázek. Je-li život v těle nejvyšší a vlastně jedinou hodnotou našeho života, musí být hodnotou absolutní. Je-li však hodnotou absolutní, dokonalou, jak může být vůbec přípustná jeho narušitelnost například v podobě nemoci nebo smrti? Absolutní hodnotou mám v tomto případě na mysli hodnotu dokonalou, která jediné může být reálným a respektovaným kritériem života i všech ostatních hodnot. Připustit dokonalost čehokoliv v našem životě, dokonce i dokonalost života samého, je pro „moderního“ člověka takřka nepřípustné a proto je otázka po dokonalosti a absolutním kritériu v životě pro většinu lidí skoro zbytečná. Člověk zoufale a neúspěšně hledá odpověď na tuto otázku, až většinou jeho hledání skončí zásadním odmítnutím nemoci i smrti jako něčeho zhola zbytečného postrádajícího jakýkoliv pozitivní smysl a tedy nepatřičného. Jakmile však odmítne přijmout pozitivní hodnotu nemoci a smrti, zároveň tím odmítá jakoukoliv hodnotu zdraví a života. Jak může mít život v těle nejvyšší hodnotu, nemá-li žádnou „budoucnost“, protože jedinou hodnotou pro člověka může být život v těle a jedinou perspektivou života v těle je smrt? Je-li tedy smrt těla také koncem života, jaký má život vlastně smysl? Zde je již zcela jasné, že pokud nedokážeme porozumět smyslu smrti nebo jakýkoliv její smysl předem odmítneme, ztrácí pro nás vlastně smysl i život, byť si to třeba neuvědomujeme. Popírání reálné existence jakéhokoliv absolutního kritéria v projeveném vesmíru je prokazatelným paradoxem lidské psychiky. Absurdním důsledkem paradoxu však je, že bez tohoto kritéria pro člověka život i ten „nejúspěšnější“ nemá smysl. Proto není také schopen pochopit ani rozluštit smysl a hodnotu smrti, která smysl života přímo podmiňuje. Domnívám se, že zde tkví zásadní příčina sebevraždy v naší době a „křesťanské“ kultuře, která sebevraždu odsuzuje a považuje jí minimálně za důkaz lidské anomálie a nenormálnosti. Touto příčinou je snaha si v krizových okamžicích života prakticky ověřit realitu vlastního života a tudíž i jeho hodnotu. Úvahy, zda něco existuje po tělesné smrti nebo ne a je-li smrt těla vysvobozujícím prostředkem z utrpení a „bezvýchodnosti“ lidského života, jsou pro naše myšlenky o životě daleko typičtější, než jsme si často ochotni připustit.³⁶⁶ Lze položit řečnickou otázku, může-li být sebevražda kromě jiného také vědomým či nevědomým hledáním lepšího světa a způsobem bytostné (existenciální) seberealizace vlastního života? Odpověď na tuto otázku sama vyplyne z logiky následujících úvah. Především je důležité uvědomit si, že pro člověka ve všech dobách má skutečnou hodnotu nejen to, co přesahuje jeho samého jakoby přirozeně, ale i to

³⁶⁶Srov. VIEWGH, J. *Sebevražda a literatura*. Brno: Ústav AV ČR a Nakl. T. Janečka 1996.

čeho je svědkem v právě prožívaném světě. To, čemu dává sebezpřekračující smysl člověk sám anebo příroda. „Nezpracovaný produkt přírody či předmět upravený člověkem získává svou realitu, svou totožnost jedině potud, pokud se podílí na transcendentní realitě.“³⁶⁷ To znamená, že skutečnou hodnotu má pro člověka jen to, co přesahuje čas a prostor a v souvislosti s našimi úvahami o životě a smrti i relativitu, tedy dočasnost lidské existence, lidského bytí. Z toho pak vyplývá nezpochybnitelná hodnota nejen absolutna, ale také všeho co člověka vede nebo pomáhá vést k tomuto nezpochybnitelnému cíli. Zde je také příčina fascinace smrtí, kterou je možno prokázat ve všech historických dobách od nejstarších dob až po současnost.³⁶⁸ Smrt je jakýmsi mezním okamžikem života a proto je považována buď věroučně nebo intuitivně za „transformátor“ lidského osudu z „omezena“ v „neomezeno“ - absolutno. Lidský život tím nabývá pro člověka samého své pravé, skutečné a dlouho očekávané hodnoty.³⁶⁹ Tento důležitý vztah ke smrti lze najít ve všech kulturách i náboženských soustavách a přestože se často nemluví o dosažení absolutna v jeho totalitě, je spoléháno alespoň na jakési společenství s absolutní realitou, s Bohem, a nazýváno „spásou lidského života“. Platí to i pro ty jedince – příslušníky druhu homo sapiens, kteří deklarují zcela jasně a přesvědčivě svůj materialistický světonázor. Pro lidi, kteří jak sami prohlašují, nepodléhají žádné náboženské víře a ideologické indoktrinaci. Fascinace absolutnem a tedy i smrtí je zcela prokazatelná, ať už se halí do jakéhokoli slovníku. Lidská touha po absolutní „realitě“ skutečně existovala ve všech dobách i u lidí u nichž bychom to vůbec nečekali, důkazem jsou rozmanité historické dokumenty. „Mnoho křesťanů si také probodávalo nohy a ruce obrovskými hřeby a pak se věšeli na větve stromů, aby tak napodobili Krista. Někteří sledovali tímto sebezračením jediný cíl: odejít ze života. Když se objevilo křesťanství udivovalo svou koncepcí. Stanovilo cíl, a to, že tento cíl umístilo mimo pozemský život, mělo jeden důsledek: první křesťané začali ihned považovat život za překážku a přikládat pozemskému životu jen malou váhu. Lidé byli přímo vábeni možností opustit co nejrychleji pozemský život a dosáhnout ráje, jímž bylo království nebeské. Šílenství smrti dosáhlo takových rozměrů, že se dochovaly zprávy o aktech úmyslné provokace ze strany křesťanů, v jejichž důsledku jich byly tisíce poslány na smrt.“³⁷⁰ Historik Gibbon ve svém Úpadku a pádu říše římské napsal, že sklon k mučednictví byl charakteristickým rysem doby: „Lidé byli dychtiví, žádostiví a mnozí se dali pokřtít jen proto, aby se okamžitě poté dali popraviti nebo spáchali sebevraždu“.³⁷¹ Jak je patrné, objevuje se poměrně „racionálně“ zdůvodněný sklon k sebevraždě i tam, kde bychom to nikdy neočekávali, tj. v počátcích historie křesťanské církve. Tím spíše jej lze

³⁶⁷ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Academia 1995, s. 10.

³⁶⁸Srov. kap. *Transkulturální rozdíly v chápání a posuzování smrti*, 12-28.

³⁶⁹Srov. *Islám, Křesťanství, atd.*

³⁷⁰MONESTIER, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dobbuj 2003, s. 334.

³⁷¹MONESTIER, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk 2003, s. 334-335.

nalézt u náboženských kultur a filosofického pojetí života i smrti zcela odlišných od křesťanství a židovství. „Zarážející ovšem je, že i kultury na sobě vzájemně zcela nezávislé docházejí k velmi podobnému zdůvodnění sebevraždy a tím také k podobnému výkladu ‚posmrtného života‘. Někdy jsou však vztahy mezi světem živých a mrtvých chápány velmi dvojznačně. Díky této dvojznačnosti existuje mezi světem živých a mrtvých neustálá komunikace, díky níž je zde sebevražda častá – mnohdy ovšem není ničím jiným než hledáním nové existence za lepších podmínek. Proto je u Kanaků sebevražda svým způsobem žádoucí a neznamena nic jiného než výpravu za novými hranicemi či lepšími podmínkami, životem v jiné formě, kterému se nebojí kráčet vstříc“³⁷². Na podporu svých názorů uvedu ještě jeden příklad z kultury velmi vzdálené polynéským Kanakům. „Eskymáci si myslí, že po každé smrti je čeká vždy lepší osud. Ba co více, v případě násilné smrti, zejména sebevraždy, přichází podle nich duše do rajského prostoru, do jednoho ze tří světů, kde podle jejich představ duše pobývají a čekají na novou pozemskou schránku. Mají-li takovéto pojetí života, pak lze pochopit, že sebevražda nepředstavuje pro Eskymáky úzkostnou zkoušku a že míra sebevražd je u Eskymáků v Grónsku, na Sibiři i na kanadském severu nejvyšší na světě.“³⁷³ Touha po absolutnu a jeho hledání je, domnívám se, určujícím motivem a nepostradatelnou potřebou každého lidského života a to i v případě, kdy má toto hledání úpadkovou podobu. Příkladem takové touhy po absolutních hodnotách v úpadkové podobě může být mimo jiné i sebevražda nebo nutkáva touha po absolutní moci, sebezbožňování neboli narcismus dovedený do absurdních důsledků, snaha o sebezbožňování za každou cenu, za všech okolností a vždy na úkor ostatních, vyznávání neomezeného materiálního prospěchu jako „nejlepší“ životní filosofie apod. Na první pohled je zde patrná lidská touha a potřeba maximální míry sebeuspokojení, ať už v pozitivním nebo negativním smyslu slova, tedy touha a potřeba absolutna. I když ve druhém případě se projevuje její úpadková forma v sebeuspokojování životních potřeb. Filosofie a sociologie tak často diskutovaná spotřební společnost je vlastně výrazem ztráty pochopení smyslu života a jeho hodnot, bez nichž nemůže žádný člověk žít a jejichž podvědomým nahrazováním kvazihodnotami lidské mysli lehce přístupnými a pochopitelnými: hodnotou majetku, peněz, úspěchu a respektovaného společenského postavení. Tyto pseudohodnoty jsou každému člověku ve společnosti snadno zdůvodnitelné, racionálně dokazatelné a relativně snadno dosažitelné. V případě ztráty skutečných hodnot, které nelze tak snadno racionálně zdůvodnit ani pochopit a počítám-li s přirozeným a podvědomým sklonem člověka dovést vše k maximu možného, vzniká spotřební společnost jako důsledek hledání hodnot v lidském vědomí. Tento v některých případech až ad absurdum dovedený projev ztráty hodnot a smyslu života nazývaný spotřební společností je logickým vyjádřením neuspokojené touhy

³⁷²MONESTIER, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk 2003, s. 308.

³⁷³MONESTIER, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk 2003, s. 309.

po absolutnu a stále neuspokojované snahy o jeho pochopení a nalezení v jeho pozitivní formě. Náhradní hodnoty vznikající v procesu hledání neuspokojí lidskou touhu po chápání smyslu života. Kde však tento smysl hledat? Připomínám opět nepominutelný imperativ: „Bez pochopení smyslu smrti nelze pochopit ani smysl života a jeho hodnoty!“ Otázky po smyslu smrti jsou pro většinu lidí velmi traumatizující i když jsou mimořádně důležité pro řešení skutečné příčiny lidské sebevraždy. Hledání základních životních hodnot může mít nejen podobu negativní, úpadkovou, která je v západním světě obvyklejší, ale i podobu pozitivní, klasickou. Mnohým z nás se jako projev absolutní hodnoty jeví absolutní láska, pravda, smysl života, ale i smysl smrti. Přijmout však možnou existenci a realitu těchto klasických hodnot je pro člověka současného západního světa velmi těžké a psychologicky vzato téměř nemožné, i když po nich v „duši“ bytostně touží. Z toho důvodu se člověk ve svém „praktickém“ životě obrací spíše k racionálně pochopitelným kvazihodnotám, které však nemohou uspokojit jeho podvědomou touhu po absolutnu a jeho hodnotových projevech v reálném životě. V krizových okamžicích života může v lidské mysli vyvstat touha, která je zde stejně ustavičně přítomna, tj. touha ověřit si hodnoty a tedy i realitu pozemského života, který v danou chvíli z různých důvodů pro člověka přestal být hodnotou, a tímto způsobem vytvořit ze smrti „pravé“ východisko života. Právě takové otázky, tzn. otázky po smyslu a hodnotě života a smrti, si člověk klade většinou až v takovýchto mezních situacích. Východiskem psychospirituální krize může být, dle mého mínění, obětování se pro dobro druhých, ale i sebevražda jako výsledek hledání absolutního dobra, které může být chápáno i jako snaha o překročení zde na zemi nepřekročitelného a dosažení nedosažitelného. Neznamená to však, že lidé, kteří se k podobným činům uchýlí si musí svou situaci filosoficky formulovat a verbálně popsat a teprve potom mohou spáchat sebevraždu. Samozřejmě nemusí, ale jejich životní prožitek může být analogický zde popsané skutečnosti. Tato krizová situace člověka, která může nastat v jakémkoliv okamžiku života a z nejrůznějších „druhotných příčin“, je výstižně popsána v různých literárních i psychologických dílech. „Cesta je příkrá a plná nebezpečí, protože představuje ve skutečnosti obřad přechodu od profánního k posvátnému tj. od efemérního a iluzorního k realitě a věčnosti, od smrti k životu, od člověka k božství. Dosažení ‚středu‘ se rovná posvěcení, iniciaci; po existenci, která byla ještě včera profánní a iluzorní, následuje existence nová, reálná, trvalá a účinná.“³⁷⁴ Domyšleno do důsledků, člověk, který svůj život a svoji existenci v daném okamžiku takto prožívá, tedy i chápe, neusiluje svým činem o destrukci života, ale o jeho nalezení. Důležité je, zda právě toto je primární příčinou, která spojuje všechny sebevraždy, ať už byly spáchány z jakéhokoliv sekundárního důvodu? Prožitek a „myšlení“ lidí v mezních, tedy krizových situacích života, lze popisně vyjádřit následovně:

³⁷⁴ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Academia 1995, s. 19.

Proběhl-li akt „stvoření“ od nezjeveného ke zjevenému, od neprojeveného k projevenému, „stvořenému“, musí být přece možná i cesta zpět. Od „stvořeného“, projeveného k neprojevenému, absolutnímu. Jestliže se okamžik smrti považuje ve všech dobách, náboženstvích i kulturách v dějinách lidstva za mezní okamžik pravdy, osvícení a za novou naději lepšího života, což samo o sobě je přesvědčivým důkazem o určitých danostech lidské psychiky, proč by tomu v podvědomí i nevědomí moderního lidstva mělo být jinak? Naši poslední nadějí ve skutečně krizových okamžicích života je toto neprojevené bytí, respektive ne-bytí. Tato absolutní láska, pravda, spravedlnost, tedy zase absolutno jako fenomén v různých modifikacích, který (ať už v jakékoli podobě) je i cílem každého lidského života zde na zemi. I v tom však může být zásadní rozdíl. Člověk svůj život většinou prožívá jako děj vedoucí odněkud někam, mající smysl a tedy také naději. Nebo se prožívání lidského života může změnit na život těla bez smyslu a tudíž bez perspektivy a naděje - děj, který nevede odněkud někam, ale naopak se mění v prožitek života jako bezvýhodné smrti. Sebevražda pak může být snahou o získání naděje, která vede od prožitku smrti v tomto těle k prožitku života v trvalé „blaženosti“. Touhu po regeneraci lidského života můžeme v lidských dějinách nalézt odnepaměti. Byla typická zejména pro starověké civilizace: Sumery, Indy, Egypťany, Iránců, Babyloňany, Židy, Kelty atd. Doufali, že jakýmsi symbolickým návratem mimo čas a prostor, tj. do okamžiku prvotní plnosti, nejlépe zajistí dokonalou regeneraci svého života, svoji individuální perspektivu a tedy též naději. Hledání naděje a věčná touha po nikdy nekončícím životě je v podvědomí i moderního racionálně založeného člověka, který ví a dobře chápe, že musí zemřít a přesto právě současný „racionální“ člověk se s touto skutečností nedokáže, na rozdíl od lidí starověkých kultur, kteří si smysl vlastní smrti dokázali zdůvodnit, smířit a jeho nejvyšší hodnotou se stává zdraví a zachování života za každou cenu. Moderní racionalistický člověk nejenže neumí pochopit smysl smrti, ale on ho chápat odmítá. Proč si klást otázky o skutečnosti, která je zbytečná, do života nepatří, je jakousi anomálií bytí a tudíž jediné, co je možno s ní udělat je smrt a nemoc, které k ní mohou vést, důsledně a tvrdě potlačit, vytěsnit je z tohoto světa a života. Nepoloží-li si však otázku po smyslu smrti, stává se pro něj zbytečnou i otázka po smyslu života. Domnívám se totiž, že smysl života na tomto světě je zcela zřejmý. Člověk běžně odmítá uvažovat o jiných formách i úrovních života, vyjma snad jiné živočišné formy na jiných planetách. Takové chápání mu jeho racionalistický přístup ještě dovolí. V lidských hlavách tak vzniká nesmírný zmatek v posuzování hodnot dnešního světa a protože lidé intuitivně smysl svého počínání a tedy i pochopení smyslu života jako takového ke svému životu nutně potřebují, projevuje se tu snaha vytvářet si v životě řadu kvazihodnot a namlouvat si, že to jsou právě ty hodnoty pro něž má smysl žít. Jedinou výjimkou jsou v dnešní době filosoficky nebo religiózně myslící lidé a lidé v mezních situacích prožívající, ať už z jakéhokoli důvodu, hlubokou krizi vlastního života. Jakákoliv životní

krize je vlastně krizí smyslu vlastní existence, svobody a naděje. Moderní člověk si totiž velmi zakládá na své autonomii tvůrce vlastního života a tvůrce dějin. Z pohledu člověka archaických civilizací, který prožíval svůj život na základě transcendentních hodnot, by současná skutečnost byla vnímána zcela jinak. Moderní člověk má suverénní pocit vládce a určovatele nejen dějin, ale i vlastního života a přírody. Lidé však zvolna začínají přicházet na skutečnost, že pravda o životě, přírodě i nás samých bude zřejmě odlišná. Nevíra v možnost regenerace života jako takového je právě tím, co modernímu člověku bytostně schází, bere mu kosmický rozměr i naději života, který má svůj nezpochybnitelný smysl. Dělá z něj jednorozměrnou bytost a bere mu pocit životního přesahu, transcendentální rozměr. Dojde-li u člověka k životní krizi, tj. k mezní situaci, každý se snaží z této situace najít pro sebe smysluplné východisko. Pro některé z nich to může být i sebevražda jako forma předpokládané existenciální seberealizace. Domnívám se, že tento proces hledání smysluplného východiska má v lidských dějinách i individuálním životě tři stádia.

Stádium sebehodnocení

Na začátku kapitoly zopakují, co bylo řečeno o třech vývojových stádiích lidské psychiky v kapitole „Existenciální krize – naděje sebepochopení“. V prvním stádiu je existenciální prožitek skutečnosti bytí chápán jako důsledek neodvratné determinace a dokonalé předurčenosti všeho, s čím se v lidském životě setkáváme. Jedná se o prožitek jednoznačné závislosti na něčem předem daném, co sami nejsme schopni ovlivnit a čemu se můžeme v nejlepším případě jenom přizpůsobit. Často se to nazývá „neodvratný osud“ nebo „osudovost v prožitku naší existence“. Vyčerpá-li se v člověku časem tento existenciální prožitek absolutní závislosti na něčem předem daném a on si uvědomí, že takovéto chápání bytí světa mu není schopno odpovědět na podstatné otázky života a smyslu jeho existence, umírají v něm do té doby respektované hodnoty, které určovaly jeho život zde na zemi a dochází ke zvratu, který jsem nazval první existenciální krizí se všemi z toho vyplývajícími důsledky, včetně přirozené snahy osvobodit svůj život ze sevřených pout determinovaného bytí a hledání nového životního nebo existenciálního a hodnotového východiska. Projde-li jedinec touto krizí úspěšně a podaří-li se mu ji bez vážnějších psychosomatických následků zvládnout, promění se jeho chápání lidského života i existenciální hodnoty od základu. Životní prožitek závislosti na něčem předem daném se změní v osvobozující názor, že celý náš život je závislý na vztahové veličině „příčina - následek“! V tomto stádiu vývoje dospěje člověk k přesvědčení, že celý život je závislý na jeho myšlenkách, činech a důsledcích těchto jeho činů. Nikoliv tedy na něčem předem daném co

lidský život absolutně determinuje, ale na vztahu, který teoreticky vzato, může sám ovlivňovat. Tato euforie prožitku životní svobody je projevem zásadního, absolutizačního sklonu lidské mysli a z ní postupně vzniká vědomí lidské neschopnosti důsledně tento vztah ovládat k svému jednoznačnému prospěchu. Časem tak v člověku vzniká stejný pocit nesvobody lidské existence, jako tomu bylo v minulém prožitkovém stádiu absolutní determinace. Osvobozující a člověkem potenciálně ovládaný vztah příčina – následek se v lidské mysli mění v nepřekročitelný zákon, kterému je život neoddiskutovatelně podřízen. Nevládne člověk jemu, ale on člověku. Lidský jedinec dospěje k názoru, že není schopen postihnout celou dialektiku vztahů „Bytí“ a není také schopen si v životě programově vytvářet jen pozitivní příčiny, které by negovaly špatné a nežádoucí následky. Vzniká tak stejný pocit ujařmenosti se všemi z něj vyplývajícími etickými důsledky jako ve stádiu předcházejícím. Opět se v člověku vytváří pocit, že tento názorový model mu nemůže odpovědět na podstatné otázky života a neumožňuje mu také rozvinout potenciální možnosti jeho existence. Opakovaně tak vznikají podmínky pro existenciální nebo psychospirituální krizi. Tím se dostávám ke třetímu stádiu lidského psychického nebo duchovního vývoje. Východiskem z této krize je už pak jen definitivní překonání všech determinant lidského života v jakékoli podobě, z čehož vzniká nové hodnotové kritérium života - touha po absolutní svobodě, kterou v tomto okamžiku považuje za jediný smysluplný cíl lidského života. Vzniká tak předpoklad pro novou zkušenost, kterou je, jak jsem zdůraznil, prožitek neboli poznání absolutní svobody jako již nepřekročitelného stádia bytí a cíl lidské existence. Chtěl bych ještě opakovaně podotknout, že tři vývojová stádia lidské psychiky, která jsem nazval existenciálními krizemi je možné nalézt nejen v procesu duchovního dozrávání člověka jako jednotlivce, ale i v procesu kulturního a duchovního sebeuvědomování lidstva. S kulturní antropologií můžeme tuto proměnu nazvat proměnou paradigmatu. Rovněž chci znovu zdůraznit, že v procesu existenciální krize dochází k transformaci společenského i individuálního vědomí na vyšší úroveň. Dalším důvodem proč opakovaně zmiňuji tři vývojová stádia lidské psychiky je skutečnost, že tento proces se může vytvářet nejen v průběhu celého individuálního lidského života nebo v průběhu kulturního sebeuvědomování lidstva, ale může u člověka proběhnout jakoby „naráz“, vyprovokován různými životními okolnostmi. Dojde-li k tomu, nastává duševní proces, který jsem v názvu této kapitoly nazval „sebezhodnocením“. Sebezhodnocením nejen svého dosavadního života a činů, ale i člověka a života jako takového. Právě v tomto okamžiku lidského života se naléhavě objevuje potřeba hledání smyslu vlastní existence, od něhož lze dále odvodit smysl života jako takového. V průběhu „normálního“ lidského života dochází k tomuto jevu dosti výjimečně, většinou nastává až na konci lidského života, kdy člověk cítí naléhavou potřebu vyrovnat se sám se sebou nebo v okamžicích těžkých životních traumat zapříčiněných rozmanitými okolnostmi lidského života. Sebezhodnocování není jednoduchý proces a je vyvolán zčásti

nevědomou potřebou radikální změny životní situace člověka, k níž potřebuje najít důvod a zároveň se snaží najít ze svého hlediska jediný možný, a tím ze subjektivního hlediska také jediné správný způsob řešení této naléhavé situace.

Přerušení souvislostí

Na základě zmiňovaných skutečností si člověk zcela zákonitě klade otázky jak řešit mezní situace. I když možností, z nichž může volit je vždy více, jednou z nich je i pokus o radikální změnu „životní“ perspektivy, který může vést i k suicidálnímu jednání. Předem bych však chtěl zdůraznit, že příčinami vzniku mezních situací, které mám na mysli, nemusí být psychické poruchy nebo neúnosné tlaky sociálních problémů, kterým je většina lidí během svého života nezbytně vystavena. Tento názor již sdílejí mnozí filosofové, psychologové a psychiatři zabývající se problematikou sebevraždy. Jeho zastáncem je např. psychoanalytik James Hillman, dále pak někteří američtí psychiatři, kteří v současné době reprezentují ucelenější názor na lidskou psychiku. „Aby bylo možné vysvětlit všechna nová a pozoruhodná pozorování, bylo by nutné vytvořit radikálně rozšířený model lidské psyché a nový způsob uvažování o duševním zdraví a chorobách.“³⁷⁵ Touha po rehabilitaci života dosažená přerušením kontinuity určitého konkrétního „osudu“ je známa i z mnoha jiných životních situací a její příklady lze nalézt ve všech kulturách současného i minulého světa. Zmínil jsem se již o teorii dvakrát zrozeného člověka: z „vody a ducha“, známé z počátku křesťanství. I tato teorie, špatně pochopená mohla vést, za určitých okolností k suicidálnímu jednání. Jeho pravým důvodem nebyla touha po sebeustrukci života jako takového, ale snaha prostřednictvím destrukce konkrétního života získat život nový, „pravý“ a důslednou sebeobnovou překonat utrpení v tomto životě již neřešitelná. Na skutečnost, že takový bytostný prožitek není a ani v minulosti lidstva nebyl ničím neobvyklým je v této souvislosti třeba upozornit. Jako jeden z příkladů můžeme uvést existenciální prožitek známý v dějinách pod názvem „pokušení svatého Antonína“, který je velmi typický důrazem na nezbytnost smrti „starého“ člověka, aby se mohl zrodit ten nový, již od základu obnovený. „Zvedli ho do vzduchu, dusili ho pod zemí; rozškrábali mu tělo, vykloubili mu končetiny, rozřezali ho na kousky. Křesťanská tradice nazývá tato muka „pokušením svatého Antonína“, a je pravda, že jsou srovnatelná s iniciační zkouškou. Když mnich Antonín odolal všem zkouškám, tedy „pokušením“, stal se svatým. „Zabil“ obyčejného světského člověka, jímž byl, a vstal z mrtvých jako

³⁷⁵GROF, S. *Holotropní vědomí*. Praha: S. Grof 1993, s. 26.

jiný, obrozený člověk, jako světec.³⁷⁶ Přestože v současnosti lidé ve velké většině již nesdílí takto vypjatý náboženský důraz, neznamená to, že bytostná touha řešit vlastní existenciální problémy přerušením kontinuity konkrétního „osudu“, podmíněná snahou o sebepřekročení u soudobých lidí již neexistuje. Protože však iniciace, které měly a mohly vést ke změně duchovní kvality života my dnes již neuznáváme a svým velkým důrazem na nepřekročitelnou „realitu“ současného světa jsme z člověka udělali „myš v kleci“, jejíž jedinou nadějí je smrt a protože psychika lidí v drtivé většině je odrazem atmosféry doby, neexistuje pro mnoho lidí jiná cesta k sebepřekročení a tím vyřešení životních krizí zde již „neřešitelných“, než sebevražděné jednání. Toto jednání je důsledkem nejen individuální krize člověka, ale i duchovní atmosféry současného světa, jmenovitě západní kultury. Ta klade nepřiměřený důraz na praktický, tedy „reálný“ obraz života a na sociální příčiny suicidálního jednání. Takový dosti zkreslený přístup k lidskému životu na této zemi nemůže nikdy odpovědět na základní otázku po příčině a původu sebevražděného jednání. Touha po sebepřekročení, po transcendenci je v současném západním světě účelově ignorována. Navzdory tomu je v našem životě neopomenutelnou skutečností a vyhledávanou zkušeností, což potvrzují poznatky americké školy transpersonální psychologie. Její zakladatel Stanislav Grof uvádí zajímavý příklad: „Tento mechanismus je možno pozorovat v sadomasochistických praktikách, u válečných zajatců mučených nepřítelem a u lidí, kteří podnikli neúspěšný pokus oběsit se a přežili, takže mohli tuto událost popsat. Ve všech těchto příkladech je agonie těsně spojena s extází, která dokonce vede k prožitku transcendence, jako je tomu u flagellantů a náboženských mučedníků“.³⁷⁷ Touha po smrti je v tomto případě vlastně touhou po sebetransformaci a touha po přerušení souvislostí je touhou žít. Na první pohled to vypadá možná velmi paradoxně a nelogicky, ale člověk je bytostí paradoxní a psychologicky velmi složitou. Skutečnost není pro člověka taková či onaká, ale v každém případě „objektivně“ daná. Avšak správná či nesprávná, pravdivá či nepravdivá, reálná či nereálná je podle toho jak ji právě prožívá. Nelze jej verbálně přesvědčit, že skutečnost je jiná než jakou ji byl schopen dosud svým sebezprožitkem odhalit, a to ani v případě, že by taková „objektivně“ byla. Toto pravidlo je platné pro všechny lidi a za všech okolností, tedy i pro potenciální sebevrahy, kteří se svým činem snaží řešit svoji existenciální situaci a jimiž se můžeme stát za určitých okolností všichni. To, že příčinou takových činů je snaha o sebeobnovení, která je každému člověku a v různých podobách bytostně vlastní a že se po celý život snažíme různými prostředky právě o sebeobnovení našeho života dokazuje, že tato existenciální touha je jednou z fundamentálních potřeb lidské bytosti. Dokazuje to i naše věčná touha po nesmrtelnosti, kterou bychom rádi považovali, kdyby to bylo pro náš racionalisticky myslící mozek přípustné, za nejvyšší hodnotu lidského života. Sebevražděné

³⁷⁶ ELIADE, M. *Mýty, sny a mystéria*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 177.

³⁷⁷ Srov. GROF, S. *Holotropní vědomí*. Praha: S. Grof, 1993.

jednání může proto být pro určitou skupinu lidí jen jednou z „technik“ sebeobnovy života. Pravda, technikou extrémní. Podstatnou pro nás musí být snaha o nalezení pravé příčiny sebevražedného jednání, jejíž poznání může umocnit naši snahu o sebeobnovení kvality a smyslu života.

Sebeobnovení

Současný západní člověk je v jistém smyslu paradoxní a sama sobě odporující bytost, která na jedné straně chápe sebe sama jako člověka prožívajícího civilizační vrchol, na straně druhé jí schází duchovní rozměr, který by jejímu životu dával nepopiratelnou hodnotu, smysl a cíl. Narodil se - neví proč, žije svůj každodenní život - neví proč a musí i zemřít aniž by věděl proč.... Není schopen přijmout a dokonce ani uvažovat o jiné realitě než je ta, která je mu přístupná za pomoci jeho smyslu a rád dává této skutečnosti absolutní hodnotu, nazývají ji objektivní realitou. V takto chápané realitě, v níž si lidé intuitivně hledají různé náhražkové smysly života bez nichž nelze přežít ani omezeně definované bytí, se může člověk pohybovat do doby, než si začne klást skutečné otázky po smyslu existence. Dochází k tomu v mezních, tj. krizových situacích lidského života. „Člověk si uvědomuje svou časovost. Tento tragický objev vyvolává úzkost z toho, že člověk je bytost odsouzená zemřít, vycházející z nicoty a na cestě do této nicoty.“³⁷⁸ Jakmile však v sobě člověk pocítuje nutnost řešit existenciální otázky, vědomě či nevědomě nastoupil cestu hledání absolutního kritéria života. Toto absolutní kritérium je možno nazývat jakkoliv: Bůh, Pravda, Lásky, Spravedlnost... Vždy to bude jen název pro absolutní hodnotu života, již člověk hledá. Obtíže hledání a sám pojem „absolutní hodnota“ jsou pro moderního člověka značně traumatizující, neboť jiná absolutní hodnota než „objektivní“ realita nebyla doposud přípustná. Nehledě na to, že hledání smyslu života se neobejde bez pochopení smyslu smrti, která sama o sobě je pro většinu lidí morbidním a nepřijatelným tématem, nepatřičnou poruchou stvoření, nemající nic společného se životem. „Úzkost z nicoty smrti je, jak se zdá, specificky moderním jevem. Pro jiné, neevropské kultury, pro jiná náboženství, nemá smrt nikdy smysl absolutního konce, nicoty: smrt je spíše přechodem k jinému způsobu bytí, a proto je spojována se symboly, iniciačními obřady, znovuzrozením nebo vzkříšením. To neznamená, že mimoevropské společnosti neznají úzkost ze smrti; tato zkušenost existuje, ale není absurdní ani zbytečná; naopak je hodnocena jako nejvyšší, jako nepostradatelná k dosažení nové úrovně bytí. Smrt je nejvyšším zasvěcením. Ale pro moderní společnost nemá smrt náboženský smysl, a proto je pro ni srovnatelná s nicotou; a před ní zůstává

³⁷⁸ELIADE, M. *Mýty, sny a mystéria*. Praha: Oikoymenth 1998, s. 46.

moderní člověk ochromen.³⁷⁹ Nicota „relativního“ bytí však moderního člověka rovněž zneklidňuje a nedokáže uspokojit jeho vnitřní nároky na kvalitu života. Zneklidňují ho proto obě možnosti řešení, tj. relativita i absolutní hodnota bytí, která pro mnohé z nás jako pro děti racionalisticky myslící kultury byla doposud něčím zcela nepřijatelným. „Nevědomost, a tedy úzkost a utrpení, podporuje absurdní víra, že tento strastiplný a iluzorní svět představuje konečnou realitu.“³⁸⁰ Ocitne-li se člověk během života v mezní situaci, začíná uvažovat jinak. Prvním důsledkem nepříjemné situace do níž se dostal je snaha o nalezení východiska a překonání současného stavu. Důležitou otázkou však je, zda vidí nějaké východisko a možnost rehabilitace života vzhledem k potřebám, které momentálně cítí jako nepostradatelné. Prožívá-li člověk svůj život zde na zemi jako bezvýchodný a nevyhovující, nehledá nicotu a zmar, ale naopak širší dimenzi života než je ta, kterou poznal doposud. Zde se už ocitá na samém pomezí rozhodování o svém životě i smrti, o tom, najde-li jinou cestu ke svému vlastnímu životu a uspokojení jeho potřeb než je snaha smrtí (v tomto případě smrtí násilnou – sebevraždou) překonat své „nepostradatelné“ touhy po jiné dimenzi života. Vystupuje zde do popředí tisíciletý prožitek člověka a starý názor na smrt a její hodnotu. „Smrt je konec – ale konec, po němž bezprostředně následuje nový počátek. Pro člověka končí jeden způsob bytí, aby mohl přejít do jiného. Smrt představuje ontologický zlom a současně přechod, stejně jako zrození a zasvěcení.“³⁸¹ Následek takto prožívané existenciální situace se bude odvíjet podle toho, zná-li člověk jinou, pro něho respektuhodnou cestu k uspokojení potřeb svého života, než suicidální jednání. Například cestu náboženskou, cesty duchovní praxe v širším smyslu slova nebo tzv. iniciaci neboli zasvěcení. Nezná a neuznává-li tuto praxi pro sebe za respektuhodnou, což je v současném „moderním“ světě s velmi úzce až přízemně vymezeným názorem na život a smrt velmi těžké, je pro mnoho lidí „jedinou nadějí“ na sebeobnovení života právě sebevražda. Je to důsledek beznaděje, že by mohli ve svém životě hodnoty, ke kterým dospěli jako k hodnotám existenciálně nepostradatelným, uspokojit a zároveň teoretické možnosti, naděje, že smrtí poznají novou dimenzi života existenciálně nezávislou na jejich životě. Proto jsem přesvědčen, že hlavní příčinou sebevražedného jednání nemusí být a pravděpodobně ani není okamžitý nebo trvalý psychologický či sociální kolaps člověka a jeho života na tomto světě, ale neuspokojené naděje vkládané do života a zarputile projevovaná touha přenést svůj život z prožitku beznaděje do prožitku naděje. Sebevražedné jednání může být tedy i výrazem snahy o obnovení naděje v život jako takový.

³⁷⁹ELIADE, M. *Mýty, sny a mystéria*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 43.

³⁸⁰ELIADE, M. *Mýty, sny a mystéria*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 48.

³⁸¹ELIADE, M. *Mýty, sny a mystéria*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 45.

Resumé

Na závěr své práce shrnuji ve stručné podobě základní myšlenky v ní obsažené a rovněž zopakují stanovisko, jež ve své práci zastávám: „Sebevražda nemusí být projevem běžných sociálních a psychologických stresů, které chápu jako sekundární příčiny suicidálního jednání, ale je především důsledkem existenciální psychospirituální krize a snahy o sebepoznání, sebepřekročení.“ Zkušenost ukazuje, že za určitých okolností se může fyzická existence konkrétnímu člověku zdát omezující skutečností a stát se tak v jeho vědomí psychologickou překážkou na cestě k dokonalému rozvinutí potenciálních možností lidské existence. Soudobá interpretace suicidálního jednání opírající se o sociologická vysvětlení, statistická zkoumání a porovnávání velmi přibližné podobnosti jednotlivých sebevražd a jejich druhové třídění nic sama o sobě nevysvětlují. Rovněž názory psychiatrů pracujících s pojmy jako „psychický stres“, „deprese“, „trauma“, „dlouhodobá či chvilková abnormalita“, kladoucí důraz na jejich biologické a fyziologické příčiny, nám mohou sice pomoci, ale nemohou ve vztahu k sebevraždě nic podstatného objasnit. Pojem „normalita“ nelze dokonce ani naplnit žádným věrohodným obsahem. V lidském životě hraje tento pojem úlohu „objektivizovaného“ předsudku. Není tedy přijatelný názor, že základní příčinou sebevražděného jednání je sociální nebo psychologický stres. Pokud by tento názor byl pravdivý, pak by minimálně 50% sebevražd nemělo existovat. Domnívám se proto, že sociální a psychologické stresy mohou být považovány nanejvýše za druhotné příčiny suicidálního jednání. Za hlavní příčinu jsem označil existenciální psychospirituální stres, neschopnost jedince poradit si se svým životem, ztrátou smyslu života a zoufalé hledání existenciální naděje. Je nelogické automaticky předpokládat, že člověk prožívající ztrátu smyslu své existence primárně touží po zničení svého života, jeho destrukci. Opak je pravdou: to po čem touží především, je smysl své existence, svého života nalézt a naplnit. Není to ale jednoduché a nároky, jimiž jeho hledání musí projít, jsou vysoké a velmi komplikované. Prvním náročným úkolem je hledání způsobu, jak překročit omezené možnosti lidského života, k čemuž intuitivně směřuje touha každého člověka – hledání svobody. Svoboda je nejen etickou hodnotou, ale je i skutečností exaktně neprokazatelnou, kterou je nutné poznat jako jednu z možností lidské existence prostřednictvím „vnitřní zkušenosti“. Stejně jako víra v hlubším smyslu slova, pravda, láska nebo poznání je i svoboda prožitou jistotou. Je poznanou možností každého individuálního života, která je závislá na hloubce prožitku vlastního bytí a z ní odvozené potřeby tohoto prožitku. Tedy realizací jakéhosi „mystického přesahu“. Hledání svobody a jejího smyslu je vlastně hledáním

života. Vždyť co nazýváme životem, respektive lidským životem, je stupněm sebeuvědomění bytí v kosmickém smyslu slova. Snaha o pochopení smyslu bytí, tedy i života, je snahou o pochopení smyslu smrti a ve svém důsledku i smyslu sebevraždy. Smrt sama by se dala definovat jako prožitkové stádium života, bytí. Nikoli jako konec života, ale jako začátek nového stádia života, jehož „konečným smyslem“ je absolutní sebeuvědomění, tedy svoboda. Mluvíme-li ovšem o absolutním sebeuvědomění, je výraz „konečným smyslem“ vlastně nesmysl. Z uvedených definic života a smrti by se mohlo zdát, že život a smrt jsou totéž, což nemusí být daleko od pravdy. Platí to však jen v případě, že se budeme snažit smysl života důsledně pochopit. Zde už jsme se dostali do velmi nebezpečného stádia chápání smrti ve vztahu ke „smyslu“ sebevraždy jako k umocněnému smyslu smrti. Dospějeme-li k takovému chápání smyslu života a smrti může se, za určitých okolností stát, že začneme sebevraždu považovat za přirozené východisko života. Vráťm-li se k otázce, jak máme chápat smrt, když život je darem, musí odpověď vzhledem k uvedené definici života a smrti nutně znít: Také jako dar. Nemá-li člověk právo život jako dar odmítat, nemá právo jako dar odmítat ani smrt, i když to činí. Z hlediska novověké filosofie života je pro člověka velmi těžké přijmout smrt, považuje-li ji za jednoznačný protiklad života a nikoli za jedno z mnoha jeho stádií. Někteří lidé však mohou dospět k nelogickému závěru, že nemá-li člověk právo smrt odmítat, má právo ji urychlovat. Tedy spáchat sebevraždu. Platí-li však moje definice smrti, nemá jakákoli otázka po přijetí nebo odmítnutí smysl. Je-li život, respektive lidský život, stupněm sebeuvědomění bytí v kosmickém smyslu a smrt jedním z mnoha stádií k poznání bytí, k sebepoznání, může člověku jakékoli odmítání života i smrti působit jen veliké utrpení, i když toto utrpení jej opět dovede k hlubšímu sebepochopení a k lepšímu pochopení bytí jako takového. Je nepochybné, že utrpení v lidském životě působí jako silný a účinný existenciální transformátor v dobách životních psychospirituálních krizí. Mělo by tedy vést k hlubšímu prožitku svobody. Člověk v moderní společnosti se však vůbec necítí svobodný a tento stísnující existenciální prožitek je hlavním důvodem jeho stále se zvyšující deprivace. Odkud se ale v moderní civilizaci, v době vědeckých úspěchů a vyspělé techniky, v době rozvinuté západní demokracie („maximální společenské svobody“) bere toto nepřehlédnutelné trauma? Důvodem je pravděpodobně omezující prožitek vlastního bytí, pocit existenciální sevřenosti a bezvýchodnosti, tedy „vnitřní“ nesvobody. To je také jednou z hlavních příčin sebevražedného jednání lidí v moderní společnosti, nikoli sociální a psychologické stresy tak, jak jsou v současnosti běžně definovány. V moderní společnosti, kde jsou předem určeny společensky přijatelné hranice poznání a tím jednoznačně omezena existenciální kapacita lidského života, mizí lidem z očí to, co jsem na jiném místě své práce nazval „vertikálním rozměrem lidského života.“ Vzniká tak psychologicky neřešitelný rozpor mezi reálnou vnitřní zkušeností a přípustnou, společensky uznanou skutečností, který nutně plodí existenciální stres.

Přijme-li člověk jako kritérium pravdy o sobě vlastní prožitou zkušenost, bude takto vnímaná realita často společensky nepřijatelná. Přijme-li za kritérium pravdivosti předem dané a společensky uznané meze existenciální reality, nebudou přijaté pravdy odpovídat jeho prožité zkušenosti. „Například psychiatr Stanislav Grof zjistil, že v hluboce změněných stavech vědomí prožívají mnozí lidé něco, co vypadá jako vědomí samotného vesmíru. Tyto pozoruhodné zážitky mají obvykle lidé, kteří hledají fundamentální princip existence. Když se tito hledači přiblíží ke svému cíli jejich popisy toho, co považují za nejvyšší princip existence, jsou velmi podobné.“³⁸² Zde bychom se ještě jednou měli vrátit k pojmu poznání jako určující zkušenosti pro každé lidské jednání. Poznáním lze nazvat vše, co souvisí s duchovní transformací, rozšířením a prohloubením vědomí. Každá duchovní transformace však nezbytně vede k existenciální krizi, tedy potenciálně může vést i k sebevraždě. Všechny existenciální krize a jejich schopnost transformace lidského, ale i společenského vědomí mají v životě člověka i společnosti tři stádia. V prvním stádiu je existenciální prožitek skutečnosti bytí chápán jako důsledek neodvratné determinace a dokonalé předurčenosti všeho. Často se tomu říká neodvratný osud nebo osudovost v prožitku naší existence. Vyčerpá-li se v nás tento existenciální prožitek absolutní závislosti na něčem předem daném a my si uvědomíme, že takovéto chápání bytí nám není schopno odpovědět na podstatné otázky života a smyslu existence, umírají v nás dosud respektované hodnoty a dochází k první existenciální krizi se všemi z toho vyplývajícími důsledky, včetně přirozené snahy osvobodit svůj život ze sevřených pout a nastává hledání nového životního a existenciálního východiska. Projdeme-li touto krizí a podaří-li se nám ji bez vážnějších psychosomatických následků zvládnout, chápání našeho života se od základů promění. Životní prožitek závislosti na něčem předem daném se změní v osvobozující názor, že celý náš život je závislý na vztahové veličině příčina – následek a tudíž svůj život můžeme významně ovlivňovat. I když tato euforie prožitku životní svobody je projevem zásadního, absolutizačního sklonu lidské mysli a z něj postupně vznikajícího vědomí naší neschopnosti důsledně tento vztah ovládat k našemu jednoznačnému prospěchu, v nás časem vyvolává stejný pocit nesvobody lidské existence jako v minulém prožitkovém stádiu, tj. stádiu absolutní determinace. Osvobozující a námi potenciálně ovládaný vztah příčina – následek se v naší mysli mění v nepřekročitelný zákon, kterému je život neoddiskutovatelně podřízen. Nevládneme my jemu, ale on nám. Opět se v nás vytváří pocit, že tento názorový model nám nemůže odpovědět na podstatné otázky života a neumožňuje rozvinout potenciální možnosti naší existence. Opakovaně tak vznikají podmínky pro další existenciální nebo psychospirituální krizi. Tím jsme se však dostali ke třetímu stádiu lidského psychického a duchovního vývoje. Východiskem z této krize je už pak jen definitivní překonání všech determinant

³⁸²LÁSZLO, E. *Věda a akášické pole*. Praha: Pragma, 2005, s. 164.

lidského života v jakékoli podobě, díky čemuž vzniká nové hodnotové kritérium našeho života: touha po absolutní svobodě. Vzniká tak předpoklad pro novou zkušenost a tou je prožitek neboli poznání absolutní svobody jako již nepřekročitelného stádia bytí jako takového, v němž zároveň poznáváme smysl a cíl lidské existence. Ještě jednou zopakují co nazývám poznáním. Poznáním lze nazvat vše co souvisí s duchovní transformací a rozšířením lidského vědomí. Rád bych zdůraznil, že nejvíce je člověk ohrožen sebevražděnými sklony, tj. sebevražděnými myšlenkami a činy na přechodu mezi druhým a třetím stádiem výše zmíněné sebereflexe. Tj. ve stadiu, kdy ještě neprožívá reflexi existenciální svobody, ale víra v dokonalou ovladatelnost zákona příčiny a následku je v jeho vědomí značně oslabena a hledá proto nové existenciální východisko. Musím-li si však, v této souvislosti, odpovědět na otázku má-li smrt nějaký smysl nemohu svoji odpověď nespojit s otázkou po smyslu života. Je-li život procesem probíhajícím v nekonečnu, docházím k závěru, že smyslem smrti je otevření vývojové šance pro lidský život. Platí to zejména v případě, že život chápeme jako vývojový proces a s danou, v tomto okamžiku dosaženou vývojovou fází formy lidského života se jenom ztotožňujeme, aniž by vývojem dosažená forma musela odrážet potencialitu toho, čím jsme. Smrt nám umožňuje perspektivně dosáhnout smyslu a určení našeho bytí, tj. poznání. Poznání a osvobození z různých forem utrpení (a smrt je pro člověka jednou z forem utrpení) lze dosáhnout jen přímým poznáním „nejvyšší skutečnosti“. Docházím tak jinou cestou opět k jedné z forem utrpení – utrpení poznání. Ve vztahu k sebevraždě záleží už jen na přesvědčení, zda je fyzická smrt tím jediným, co nás může osvobodit z determinací našeho života nebo vede-li cesta k „osvobození“ také jinudy. I východní náboženské a filosofické nauky říkají, že poznání má cenu jen tehdy, pokud usiluje o překročení různých forem utrpení. Vyplývá z toho, že utrpení má vždy zdroj v existenciální nevědomosti, v nevědomosti o sobě samém. Vědomí lidské smrtelnosti je pro člověka hlavním zdrojem utrpení a tedy i důvodem, proč ve svém životě vědomě či intuitivně hledá existenciální přesah. V každém okamžiku života zažívá člověk smrt a hledá život. Prožívá život a hledá absolutno. Záleží na tom, jakým směrem se lidské hledání ubírá. Hledání absolutní dimenze života je přirozené a já se domnívám, že je také nezbytné pro zdravý a kvalitní život na této zemi. Existuje něco, co je možné nazvat „tušením vlastního bytí“, které nás, často i nevědomky, táhne k jakémusi středu (ne zcela vědomému smyslu vlastní existence), což určuje činy našeho života a racionalita v moderním smyslu slova nad námi ztrácí svoji moc. Platí to i pro sebevražděné jednání, které by se dalo nazvat nevědomým hledáním vlastního Já. Toto je, dle mého názoru, společné všem sebevraždám a sebevrahům, i když druhotnou a bezprostřední příčinou suicidálního jednání může být za určitých okolností cokoli. „Můžeme tedy říci, že stesk po ‚ráji‘, touha dosáhnout rajskeho života prapředka,

byť na jakkoli kratičkou dobu a pouze extází, nacházely značnou odezvu v kulturních výtvorech „primitivních“ národů.“³⁸³ Tato zvláštní poloha duchovního vývoje je přítomna rovněž v psychice moderního člověka. Zásadní rozdíl je však v pohledu na skutečné bytí jako takové a z toho přímo vyplývající existenciální perspektivu lidského života. Zatímco starověké kultury chápaly život člověka jako proces, který má svou důležitou minulost, neméně důležitou přítomnost a nejdůležitější budoucnost, moderní „vědecké“ chápání minulosti se absolutní existencí, neboli totální minulostí lidského bytí jako nerealistickým předpokladem vůbec nezabývá. Přítomností se míní nanejvýše události, jež se odehrají během jednoho lidského života a budoucnost je pro racionalistické myšlení současných lidí nevědeckou pověrou. Přesněji řečeno: minulost, přítomnost i budoucnost je jen to, co se vejde mezi počátek a konec lidského života. Důsledně vzato, žádnou lidskou minulost jsme neměli a rovněž nebudeme mít žádnou budoucnost. Ať se to však naší moderní době líbí či nikoli, život ani lidská bytost se do omezených rozměrů racionalistického myšlení uzavřít nedají. Je užitečné, potřebné a nutné vzít na vědomí „i-rationální“ polohu lidského života, „i-rationální“ polohu lidské existence. Zatímco extatické zážitky vytvářely pro lidi starověkých kultur spojnici mezi minulostí a budoucností jejich života a tvořily malý únikový otvor z uzavřeného prostoru lidské existence, současný člověk díky omezenému názoru na život a lidské bytí, který se těší uznání v moderní době, je uzavřen v malém prostoru svých světonázorových představ z nichž není úniku, kromě smrti. Dojde-li pak v lidském životě k zásadní psychospirituální krizi, vyvolává v mysli člověka odchovaného moderní kulturou touhu po smrti, považovanou za jediné možné východisko z uzavřeného a pro ně již nesnesitelně „jednorozměrného“ světa, u některých lidí též touhu po „lepší kvalitě života“ jíž, jak se zřejmě domnívají, nemohou v tomto životě nikdy dosáhnout. Moderní člověk nepovažuje za „realistickou“ jinou cestu existenciální transformace než cestu prostřednictvím smrti. Neznamená to však, že touha po sebevraždě je také touhou po totální autodestrukci. Domnívám se, že mnohem více než projevem touhy po destrukci je výrazem snahy o dosažení „lepší existence“, bytí avšak definované odlišně, než jsme v „moderním“ světě zvyklí. Je-li definice pravdivá, měli bychom si připustit, že na důležité existenciální otázky lidského života je možné odpovídat velmi odlišně, odlišněji než jsme v současné době ochotni tolerovat a různoroději než je v moderní době obvyklé.

³⁸³ELIADE, M. *Mýty, sny a mystéria*. Praha: Oikoymenh, 1998, s. 30.

Literatura

- Aries, P.: *Dějiny smrti*. Praha: Argo, 2000.
- Aristoteles.: *Etika Nikomachova*. Praha: Vydal Petr Rezek, 1996.
- Assmann, J.: *Smrt jako fenomén kulturní teorie*. Praha: Vyšehrad, 2003.
- Atkinson, S.: *Jak zdolat skálu jménem deprese*. Praha: Albatros, 2005.
- Augustinu, A.: *O obci boží*. Praha: Karolinum, 2007.
- Bauer, J.: *Smrt si jde pro slavné*. Praha: Moba, 2008.
- Berďajev, N.: *Smysl dějin*. Praha: Oikoymenh, 1995.
- Brázda, S.: *O životě a smrti*. Praha: Deus, 2005.
- Brouk, B.: *O pošetilsti života i smrti*. Praha: Vlvox Globator, 2009.
- Brunel, M.J.: *Očistné plameny*. Praha: Alpress, 2008.
- Budinský, L.: *Sebevražda slavných*. Praha: Euromedia Group, Knižní klub, 2003.
- Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1995.
- Caus, A.: *Člověk revoltující*. Praha: Český spisovatel, 1995.
- Capra, F.: *Tkáň života*. Praha: Academia, 2004.
- Černý, V.: *První a druhý sešit o existencialismu*. Praha: Mladá fronta, 1992.
- Clément, O.: *Tělo pro smrt a pro slávu*. Praha: Refugium Velehrad - Roma, 2004.
- Dalajláma.: *Probuzení mysli a osvícení srdce*. Praha: Pragma, 1997.
- Deshaies, G.: *Psychologie du suicide*. Paris: Press universitaires de France, 1947.
- Dobiáš, J., a kol.: *Psychiatrie*. Praha: Avicenum, 1984.
- Duffack, J.J.: *Člověk za hranicemisvých sil*. Praha: Naše vojsko, 2007.

- Durkheim, E.: *Sociologie a filosofie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998.
- Dzúrová, D., Dragomerická, E.: *Sebevražednost obyvatel České republiky v období transformace společnosti*. Praha: Univerzita Karlova, 2002.
- Eliade, M.: *Smysl dějin*. Praha: Oikoymenh, 1997.
- Eliade, M.: *Mefisto a androgin*. Praha: Oikoymenh, 1995.
- Eliade, M.: *Iniciace, rituály, tajné společnosti*. Praha: Computer Press, 2004.
- Eliade, M.: *Dějiny náboženského myšlení*. Praha: Oikoymenh, 1995.
- Eliade, M.: *Dějiny náboženského myšlení II*. Praha: Oikoymenh, 1996.
- Eliade, M.: *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh, 1993.
- Eliade, M.: *Mýty sny a mystéria*. Praha: Oikoymenh, 1998.
- Eliade, M.: *Jóga, nesmrtelnos a svoboda*. Praha: Argo, 1999.
- Fischer, S.: *Sociální patologie*. Praha: Grada Publishing, 2009.
- Frankl, V.E.: *Lékařská péče o duši*. Praha: Cesta, 2006.
- Frankel, B.: *O sebevraždách*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1998.
- Frankel, B., & Franzová, R.: *O sebevraždách*. Praha: Lidové noviny, 1998.
- Grof, S.: *Psychologie budoucnosti*. Praha: Perla, 2004.
- Grof, S.: *Holotropní vědomí*. Praha: vydal S. Grof, 1993.
- Hart, P., & Hartlová, H.: *Psychologický slovník*. Praha: Portál, 2000.
- Hartmann, N.: *Struktura etického fenoménu*. Praha: Academia, 2002.
- Heidegger, M.: *O pravdě a bytí*. Praha: Vyšehrad a Mladá fronta, 1993.
- Hillman, J.: *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius, 1997.
- Hošek, R.: *Náboženství antického Řecka*. Praha: Vyšehrad, 2004.

- Höschl, C., Libiger, J., & Švestka, J.: *Psychiatrie*. Praha: Tigris, 2002.
- Jakoby, B.: *Žádná duše se neztratí*. Praha: Dialog, 2004.
- Jaspers, K.: *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad, 2000.
- Jaspers, K.: *Kdo je člověk?* Praha: Křesťanská revue 1968, r. 35, č. 7.
- Jung, C. G.: *Člověk a duše*. Praha: Academia, 1995.
- Kalweit, H.: *Svět šamanů a vnitřní vesmír*. Praha: Eminent, 2005.
- Kalweit, H.: *Keltská kniha mrtvých*. Praha: Eminent, 2003.
- Kast, V.: *Krize a tvořivý přístup k ní*. Praha: Portál, 2000.
- Kierkegaard, S.: *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-libertas, 1993.
- Klimpl, P.: *Psychická krize a intervence v lékařské ordinaci*. Praha: Grada Publishing, 1998.
- Koutek, J., & Kocourková, J.: *Sebevražedné chování*. Praha: Portál, 2007.
- Kratochvíl, Z.: *Mýtus, filosofie, věda I. a II.* Praha: Hrnčířství a nakladatelství, 1993.
- Kübler-Rossová, E.: *O smrti a životě po n.* Praha: Aquamarin, 1997.
- Küng, H., von Steitencron, H.: *Křesťanství a hinduismus*. Praha: Vyšehrad, 1997.
- Landsberg, L.: *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990.
- László, E.: *Věda a akášické pole*. Praha: Pragma, 2005.
- Lëngle, S.: *Žít svůj vlastní život*. Praha: Portál, 2007.
- Lévy-Bruhl, L.: *Myšlení člověka primitivního*. Praha: Argo, 1999.
- Mann, T.: *Schopenhauer*. Lomouc: Votobia, 1993.
- Marcel, G.: *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta, 1998.

- Masaryk, T.G.: *Sebevražda hromadným jevem společenským*. Praha: Masarykův ústav AV, 2002.
- Matoušek, O.: *Slovník sociální práce*. Praha: Portál, 2003.
- Mazáčová, B.: *Ve jménu životavašeho*. Praha: Karolinum, Univerzita Karlova, 1990.
- Mazetti, K.: *...a konec*. Praha: Albatros, 1999.
- Mindell, A.: *Šamanovo tělo*. Olomouc: Dobra & Fontána, 1999.
- Monestier, M.: *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003.
- Moody, R.: *Úvahy o životě po životě*. Praha: Odeon, 1991.
- Moody, R.: *Světlo po životě*. Praha: Odeon, 1991.
- Motlová, L.: *Citový mozek*. Praha: Galén, 2006.
- Nuland, S. B.: *Jak lidé umírají*. Praha: Knižní klub, 1996.
- Patočka, J.: *Platón*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1992.
- Peck, M. Sčoty.: *Odmítnutí duše*. Praha: Pragma, 2001.
- Payne, J.: *Smrt-jediná jistota*. Praha: Triton, 2008.
- Picoult, J.: *Až nakonec všech dní*. Praha: Motto, 2002.
- Platón.: *Obrana Sókratova*. Praha: Oikoymenh, 2000.
- Platón.: *Faidón*. Praha: Oikoymenh, 2000.
- Platón.: *Zákony*. Praha: Oikoymenh, 1997.
- Podulková, E.: *Vidět věci jinak*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998.
- Porfyrios, Jamblich, Kratochvíl, Z.: *Pythagoras ze Samu*. Praha: Trigon, 1999.
- Raboch, J., Volský, P a kol.: *Psychiatrie*. Praha: Galén, 2001.
- Rádl, E.: *Dějiny filosofie, starověk a novověk*. Praha: Votobia, 1998.

- Rist, J.M.: *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh, 1998.
- Rogers, C.R.: *Způsob bytí*. Praha: Portál, 1998.
- Růžička, L.: *Sebevražednost v Československu hlediska demografického a sociologického*. Praha: Academia, 1968.
- Sartre, J.P.: *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh, 2006.
- Sedláček, J.: *Východiska Durkheimovy sociologie*. Praha: Universita Karlova, 1982.
- Schneider, J.W.: *O smyslu a důležitosti životní*. Praha: Fabula, 2005.
- Schopenhauer, A.: *Svět jako vůle a představa I*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1998.
- Soukup, V.: *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum, 2004.
- Störig, H.J.: *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon, 1991.
- Strassman, R.: *Molekula duše*. Praha: Dubbuj, 2005.
- Súmiánová, F.M.: *Život po smrti v učeních světových náboženství*. Brno: Jota, 1996.
- Svoboda, M., Češková, E., & Kučerová, H.: *Psychopatologie a psychiatrie*. Praha: Portál, 2006.
- Tretera, I.: *Nástin dějin evropského myšlení*. Praha: Paseka, 2000.
- Umlauf, V.: *Kierkegaard (Hermeneutická interpretace)*. Brno: CDK, 2005.
- Van Vonderen, J.: *Unavený ze života*. Praha: Návrat domů, 2005.
- Vágnerová, M.: *Psychopatologie pro pomáhající profese*. Praha: Portál, 1999.
- Viewegh, J.: *Sebevražda a literatura*. Brno: Psychologický ústav AVČR a nakl. T. Janečka, 1996.
- Vymětal, J.: *Duševní krize a psychoterapie*. Praha: Konfrontace, 1995.
- Zvolský, P., & kol.: *Speciální psychiatrie*. Praha: Karolinum, 2005.
- Weissesteinner, F.: *Slavní sebevrazi*. Praha: Euromedia Group, 2002.

