

Obsah:

Souhrn.....	2
Summary.....	7
Koncepce disertační práce.....	12
Závěr.....	80
Seznam použité literatury.....	81

Souhrn

Při hledání primárních příčin suicidálního chování člověka, existují-li vůbec nějaké primární příčiny, jsem si položil otázku: 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 lidského suicidálního chování

výsledkem jakékoli porušenosti organismu, proč počet sebevražd nejvíce vzrůstá tam, kde péče o zdraví člověka je na nevyšší možné úrovni a kde je kulturně historicky sebevražda považována za projev jedné z nejhorších zdravotních abnormalit či etických prohřešků lidského života? Nemohou být příčiny suicidálního chování člověka také jinde než ve zdravotním, psychickém či sociálním kolapsu lidského organismu? Na tuto otázku hledám odpověď ve své disertační práci. Je všeobecně známo, že člověk je bytostí velmi složitou, která pro svůj život a přežití potřebuje nejen dobré zdravotní, sociální, ale také duchovní podmínky. Domnívám se, že je tragédií přírodovědně zaměřeného přístupu moderní doby, který zároveň přísně omezuje společensky uznávané hranice lidského poznání, že výzkum této čtvrté dimenze lidské existence odmítá vzít na vědomí. Již C.G. Jung dospěl k tomuto názoru, když říká: „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 Svou disertační práci jsem nazval „Sebevražda jako hledání života“ (nebo také jako útěk před smrtí). Název vypadá na první pohled značně nelogicky, ale položíme-li si otázku, zdali nemůže být jednou z příčin suicidálního chování strach před smrtí tak jak je dnes definována a vědomá či nevědomá touha po životě, po „existenci“ zdánlivě neomezené a zároveň podvědomá potřeba se tomuto stavu ducha co nejrychleji přiblížit? Platí to zejména pro lidi v mezních životních situacích, kteří se z jakéhokoli důvodu dostali do psychospirituální krize. V těchto situacích přestávají platit „normální“ (běžná) hodnotová kritéria života a začíná se projevovat jiný existenciální prožitek, nad nímž uznávaná kritéria lidského života úplně ztrácí moc. Tato psychospirituální krize může prohloubit existenciální vnímání reality, ale zároveň způsobit v očích člověka ztrátu hodnoty života v běžném slova smyslu a vyvolat intenzivní touhu po sebepřekročení. Tuto vnitřní sebereflexi, která vyvolává důležitou změnu životních hodnot můžeme z vnějšku jen těžko posoudit. Neměl by to však být důvod proč ji při posuzování suicidálního jednání ignorovat. Na

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

podporu svých názorů uvádím text zakladatele humanistické psychologie Carla R. Rogerse z jeho známé knihy „Způsob bytí“, v níž říká: „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 v mihotajících hvězdách. Nenachází se v praktickém vědění lidí kolem nás. Nelze ho nalézt v organizačních strukturách, zvycích či rituálech žádné známé kultury. 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, jenž vnímáš a prožíváš v daném okamžiku.“² Je pravděpodobné, že realitu světa si nosíme sami v sobě. Na podporu této skutečnosti uvedu výrok významného fyzika, kterého jistě nelze podezřívát z nedostatku exaktního myšlení, sira Jamese Jeanse: „Vývoj lidského poznání

² Rogers, C.R. *Způsob bytí*. Praha: Portál, 1998, s. 97.

nevyhnutelně spěje k nemechanické skutečnosti: Vesmír se začíná podobat spíše jedné velké myšlence než velkému stroji“. Podobné vnímání reality světa má a musí mít své nevyhnutelné praktické i etické důsledky. Zvláště u lidí prožívajících psychospirituální krizi. 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“, lásky člověka k člověku, atd. jakoby k vnějším příčinám. Důsledky vlastního jednání i myšlení vytěšňujeme ze svého vědomí i svědomí mimo sebe a je pro nás těžké přijmout, že „dobro“, „zlo“, láska, kritérium „pravdy“, svobody“, atd. má své prvotní příčiny v nás samých a nikoli v cizí, námi neovlivnitelné realitě, jejíž příčiny leží zcela nebo z větší části mimo náš dosah. U lidí, prožívajících psychospirituální krizi a mezní okamžiky svého života je tomu právě naopak. Vztah k „realitě“ tohoto světa se v jejich mysli uvolňuje a kritériem reality se stává vnitřní sebereflexe. Má-li pravdu James Jeans, že svět se podobá spíše velké myšlence než velkému stroji, je to zcela logické. Vesmír, skutečnost, existenci prožíváme jako vnitřní realitu ke které se vědomě či podvědomě vztahujeme a ve které spočívají kořeny veškerého bytí. Tato introspektivní sebereflexe nás může za určitých okolností dovést i k sebevražednému jednání jako vědomému či nevědomému prostředku individuální seberealizace a naplnění smyslu své

existence. Tento pohled na podstatu suicidálního jednání se snažím obhájit ve své práci.

Summary

Searching for the primary causes of human suicidal behaviour, if any primary causes even exists, I put the following question: Is voluntary termination of life something abnormal that has its cause in health, psychical or social stress of the individual or does it not have to be so? If the cause of human suicidal behaviour is the result of any disturbance in the organism, why the suicide rate increases the most where health care is at the maximum possible level and where the suicide is, in terms of cultural history, considered to be a symptom of one of the worst health abnormalities or ethic aberrances of human life? Can the causes of human suicidal behaviour also consist in other things than in health, psychological or social breakdown of human organism? In my thesis, I seek the answer to this question. It is generally known that the human is a very complex being which needs not only good health and social conditions but also spiritual conditions for its life and survival. In my opinion, it is a tragedy of scientifically focused approach of the modern era, which at the same time rigorously restricts socially acknowledged boundaries of human knowledge, that it refuses to take into account the research of this fourth dimension of human existence. It was C. G. Jung who came to this opinion; as he

says: “Where it cannot progress by experiments any further, any natural science becomes descriptive without ceasing to be scientific. However, empirical science makes itself impossible if it delimitates its working area through theoretical terms. The soul does not end in the area where physiological or other assumptions cease to apply; that means, in each individual case that we are scientifically examining, we have to take into account the total phenomenon of the soul.”¹ I titled my thesis “Suicide as a Search of Life” (or else as flight from death). At the first sight, the title does not seem very logical; however if we put the question whether one of the causes of suicidal behaviour can be fear of death (as it is defined today) and conscious or unconscious longing for life, for seemingly unlimited “existence”, and simultaneously subconscious need to approximate this state of soul as soon as possible? It particularly applies to people in critical life situations who, for any reason, entered a psychological and spiritual crisis. In these situations, “normal” (common) value criteria of life cease to be valid and another existential experience starts to manifest itself, over which acknowledged criteria of human life entirely lose their power. This psycho-spiritual crisis may intensify the existential perception of reality but it may also cause a loss of the value of life in common meaning in the individual’s view and invoke an intensive longing for transcendence. We can hardly assess this inner self-reflection that invokes an important change of life

values from the outside. However, this should not be a reason to ignore it upon assessing suicidal behaviour. To support my opinion, I quote a text by the founder of humanistic psychology, Carl R. Rogers, from his well-known book “A Way of Being”, where the author states: “All these statements indicate that the immeasurable and mysterious space that is our inner world or maybe spiritual world and of which we all are unconscious part, probably exists. This space represents the last knock-down to our thoughtless belief that we all know well what the real world is. What did my thoughts concerning the objective world of reality lead me to? We do certainly not find the real world in things that we can observe, feel and touch. Neither it is present in technology which we admire so much. It can be found neither in solid earth nor in flickering stars. It is not present in practical knowledge of people around us. It cannot be found in organizational structures, habits or rituals of any known culture. It is even not present in our intimate worlds. It is necessary to take into account mysterious and so far unseizable “separate facts” that are radically different from our objective world. I came (together with lots of other people) to this new image of reality: The only reality that you know is the world that you perceive and experience in given moment.”² It is likely that we carry the reality of the world inside ourselves. To support this truth, I quote a statement of a significant physicist who certainly cannot be suspected of lack of exact reasoning, sir James Jeans,

who says: “The development of human knowledge inevitably moves towards non-mechanical society: The outer space begins to be rather like one great thought than an immense machine”. Similar perception of reality of the world has and must have its inevitable practical and ethic consequences. This applies particularly to people who find themselves in a psycho-spiritual crisis. Let us try to analyze this problem thoroughly. If we consider reality as a well-designed mechanism, we tend to relate everything concerning our life, “good” and “bad” deeds, love between humans etc., so to say, to external causes. We displace the consequences of our own actions and thinking from our consciousness and conscience away from ourselves and it is difficult for us to accept the fact that “good”, “evil”, love, criterion of the “truth”, “freedom” etc. have their primary causes in ourselves and not in outside reality that we cannot influence and the causes of which lie entirely or for most part out of our reach. In cases of people going through a psycho-spiritual crisis and critical moment of their lives, it is the other way round. The relation to the “reality” of this world is disengaged in their minds and inner self-reflection becomes the criterion of reality. If James Jeans is right that the world is rather like a great thought than an immense machine, this is entirely logical. We experience the space, reality, existence as inner reality to which we consciously or unconsciously relate ourselves and in which roots of entire being consist. This introspective self-reflection may,

under certain conditions, lead us to suicidal acting as a conscious or unconscious instrument of individual self-actualization and fulfillment of the sense of our existence. In my thesis, I try to justify this approach to the essence of suicidal behaviour.

Koncepce disertační práce

Úvod

Sebevražda v lidských dějinách

Iniciační tradice

Transkulturální rozdíly v chápání a posuzování smyslu smrti

Názory řeckých a římských filosofů na smrt a sebevraždu

Názory moderních filosofů na smrt a sebevraždu

Příčiny suicidálního jednání v dílech současných odborníků

Psychologické prožitky blízkosti smrti a jejich vliv na suicidální jednání

Co je svoboda

Krize poznání

Etika člověka a její kořeny

Hledání svobody

Definice pojmu život

Definice pojmu smrt

Chápeme-li život jako dar, jak chápeme smrt?

Existenciální krize – naděje sebepochopení

Smysl života v utrpení

Smysl utrpení a smrti

Definice pojmu sebevražda

Sebevražda jako existenciální seberealizace

Stádium sebehodnocení

Přerušování souvislostí

Sebeobnovení

Résumé

Úvod

Úvodem své práce si kladu otázky co je život a smrt a má-li život i smrt nějaký jasně definovatelný smysl. Dospěl jsem k názoru, že má-li nějaký smysl život musí jej mít i smrt. Smysl života nelze pochopit bez pochopení smyslu smrti. Hovořit o pozitivitě života a negativitě smrti aniž se budeme snažit pochopit existenciální význam těchto dvou pojmů, je totéž, jako hovořit o dobru a zlu a nevědět, je-li vůbec něco takového z absolutního hlediska a je-li nějaké absolutní hledisko. Z absolutního hlediska proto, že jakékoli existenciální hodnoty, tedy i život, smrt a „hodnota“ sebevraždy musí být vždy poměřovány absolutním kritériem. Současně si kladu otázku, nemohou-li být příčiny sebevražedných sklonů člověka jinde než v současné době všeobecně uznávaném zdravotním, psychologickém či sociálním kolapsu lidského organismu. Na základě výsledků k nimž jsem dospěl, nazval jsem svou práci „Sebevražda jako únik před smrtí“. Přestože se název zdá být nelogickým, je nutno položit si otázku: Nemůže být jednou z hlavních příčin suicidálního chování strach před smrtí jako absolutní veličinou a zároveň nevědomá touha po existenci trvalé, neomezené a zároveň hluboká psychologická potřeba člověka se tomuto stavu ducha co nejrychleji přiblížit? Jak jinak si vysvětlit vzrůstající počet sebevražd u lidí prokazatelně zdravých, duševně normálních, bez jakýchkoli psychických

poruch, sociálních stresů, často velmi úspěšných. Je zřejmé, že v těchto případech nemůže být reálnou příčinou sebevraždy zdravotní, psychický či sociální stres organismu. Přesto k ní došlo. V této souvislosti je nezbytné položit si ještě jednu otázku: O čem vlastně vypovídá prožitek skutečnosti, duchovní rozměr tohoto světa, který, jak víme, je u každého z nás tak rozdílný a existuje-li vůbec něco takového jako duchovní rozměr bytí? Skutečnost jako takovou, tj. existenci, prožíváme jako vnitřní realitu, v níž tkví kořeny veškerého bytí, tedy i „dobra“ a „zla“. Je-li tomu tak, pak cítíme plnou odpovědnost za své činy a zároveň prožíváme naději, že tento vesmír a jeho vývoj můžeme svým životem, ale i smrtí ovlivňovat, samozřejmě za předpokladu, že život i smrt má nějaký smysl. Má-li však život a smrt nějaký smysl, je etika života i smrti druhotným projevem hlubokého existenciálního prožitku a tedy poznáním kořenů bytí. O stupni tohoto poznání a jeho hodnotách se lze mezi lidmi dorozumět jenom na základě jistého předporozumění. Toto předporozumění je možné jen pokud připustíme myšlenku společného základu bytí nás všech a společného základu bytí jako takového. V člověku je tedy obsaženo něco, co nás láká jakoby k základu bytí, k touze po poznání, k cestě jinam. Prostřednictvím života, ale pravděpodobně i prostřednictvím smrti. V etickém hledání člověka se také nesporně odráží snaha po úplnosti, celistvosti, jednotě a dokonalosti. 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 etického snažení. Všechno, co ji podporuje vede k dobru, všechno, co jí brání vede ke zlu a je zlem. Hledání absolutního dobra je vlastně hledáním „svobody“ a „dokonalosti“ v tomto světě i v sobě. Je vlastní všem lidem bez rozdílu názoru na život, vyznání a kulturního zázemí. Jak to však souvisí s otázkou smrti a problematikou sebevraždy a co je dokonalost či svoboda? Než se pokusím na tyto otázky odpovědět, udělám jakýsi historický exkurz do minulosti a porovnáám chápání otázky smrti a sebevraždy u lidí různých kultur a náboženského zaměření, starodávných i současných filosofů a stanovisko k smrti a sebevraždě, které zaujímá soudobá psychologie a psychiatrie.

Smrt a sebevražda v dějinách

O sebevraždě v dějinách lidské civilizace je známo relativně mnoho, avšak příčinu proč lidé sebevražedné činy považují za jedno z možných východisek svého života nelze těmito poznatky objasnit. Je nepochybné, že postoj k sebevraždě v současnosti i minulosti velmi ovlivňoval názor na život, tedy filosofii života, a ten zas ovlivňují náboženské a kulturní hodnoty prostředí, v němž člověk vyrůstá. Jak říká Martin Monestier: „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 hlady 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.“¹ Jak nám nejedna zkušenost ukazuje, smrt nemusí být pro lidi z některých náboženských a kulturních prostředí tragédií či neštěstím. Může jim naopak, pro nás až nepochopitelně, 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 a věří-li, že mezi světem živých a mrtvých existuje intenzivní vztah. Díky tomu je sebevražda např. u Kanaků častá. „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

¹Monestier, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 307.

vstříc.“² Člověk tedy smrtí vlastně nic neztrácí, ale naopak „získává“. Zřetelně z toho vyplývá fakt, že filosofie života a smrti určuje i vztah k sebevraždě, její uznání či radikální odmítnutí. Různé názorové okruhy vyjadřující vztah ke smyslu života, smrti a také 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...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 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...Dokonce i u kmenů obrácených na katolickou víru je míra dobrovolných smrtí stejná jako u kmenů, které nekonvertovaly.“³ Tyto případy nejsou výjimečné. Je zřejmé, že takovéto názory jsou součástí náboženské a mystické filosofie i života a pojetí lidské existence. Z toho je zřejmé, že na morální přípustnost a oprávněnost sebevražedného jednání se různé

²Monestier, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dubbuk, 2003, s. 308.

³Monestier, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 309-310.

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.“⁴ Jak se však k otázce sebevraždy staví pozdější filosofické školy? Řecký a římský stoicismus sebevraždu připouštěly, stejně jako epikureismus a zejména kynikové. Říká se o nich, že ze svého učení dokonce učinili jakousi apologii sebevraždy. Jejich názory na sebevražedné jednání a na smrt vůbec byly z dnešního hlediska těžko pochopitelné. „Za dobro může život považovat jen hlupák, moudrý jej sleduje lhostejně, rovněž smrt se mu může zdát žádoucí. Pozemská smrt

⁴Monestier, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 316.

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 poct a slávy zaživa upálit, aby naučil lidi pohrdat smrtí a utrpením. Poprvé nabízeli lidem smrt z jiných důvodů než z přinucení okolnostmi a pro záchranu cti.⁵ Z toho vyplývá jednoznačný názor na život, smrt i sebevraždu. Názory stoiků na sebevražedné 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.“⁶ 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 společenství. 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

⁵Monestier, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 319-320.

⁶Monestier, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 328.

mučednictví zárukou ráje, neboť jim poskytovalo jistotu vykoupení, protože smazalo všechny pozemské hříchy.“⁷ Nebylo to však jenom tím, ale také specifickým pochopením respektive nepochopením křesťanské zvěsti tak, jak byla ve své době šířena. Můžeme říci, že až překvapivě mnoho křesťanů smrt vytrvale a zarputile vyhledávalo. 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.“⁸ 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.“⁹ Byl zde ale velký problém s theologickou napadnutelností sebevražedného jednání neboť Starý ani Nový Zákon ji výslovně neodsuzovaly. Sám Augustin uznával, že „dokud byla sebevražda s cílem vyhnout se hříchu dovolena směřovalo k ní chování každého novokřtěnce.“¹⁰ Neaktivněji však vystupoval proti sebevražednému jednání právě svatý Augustin, kterému se s pomocí církevních hodnostářů podařilo přesvědčit tehdejší veřejné mínění o nepřípustnosti takového

⁷Monestier, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 334.

⁸Monestier, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 335.

⁹Monestier, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 336.

¹⁰Monestier, M. *Dějiny sebevražd*. Praha: Dybbuk, 2003, s. 336.

jednání. Avšak v církevním právu tyto názory našly ohlas, tj. byly kodifikovány až v průběhu 6. století n. l. Nejprve rozhodl roku 533 koncil v Orleansu 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 se lze rozepisovat prakticky donekonečna, což ale není smyslem a účelem mé práce. Mým záměrem je ukázat, že sebevražda jako etický a duchovní problém není snadno pochopitelná a jak jsem demonstroval na několika příkladech, nebylo tomu tak ani v minulosti. Je stále zřejmější, že každé známé kritérium podle kterého bychom mohli posuzovat přípustnost či nepřípustnost sebevražedného činu je snadno zpochybnitelné. Poznání příčin sebevraždy je pro nás však velmi důležité, zvláště snažíme-li se pochopit skutečnou příčinu sebevražedného jednání, která byla, je a v budoucnu bude tvrdou realitou tohoto světa.

Sumerové a Babyloňané

Sumerská a babylonská kultura nechápala smrt těla jako konečné stádium života, ale lidé hledali pochopení života a významu

smrti v přesahu vlastní existence k principu bytí jako takovému. Fenomén smrti pro ně nebyl něčím, pro nás až nepochopitelně, co by odrazovalo, ale naopak bezprostřední nadějí „života věčného“, skutečného. Smysl života byl spatřován v lidské „nesmrtelnosti“. Překvapivá je jistě skutečnost, že životní hodnoty např. starých Babyloňanů a jejich vztah k životu se nápadně podobaly našim, na křesťanské tradici založeným hodnotám a je dobré připomenout, že podobnost není čistě náhodná. Babylonské náboženství, které navazovalo na Sumerskou tradici, 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 niž 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. Analogický způsob chápání významu života a smrti těla měla i další stará náboženství a kulturní tradice. Život a 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 Egyptů.

Egyptské chápání smrti

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 znamená smrt začátek nebeské cesty a jeho „zvěčnění“. Staroegyptské chápání smrti jako skutečnosti, kterou nic, ani život nekončí, ale kterou se proměňuje, nás upozorňuje na zvláštní porozumění životu a smrti ve starém Egyptě. I když se zde jedná o popis faraónovy posmrtné cesty, faraón je zde jen symbolem člověka kráčejícího královskou cestou k novému životu. Vraťme se však ještě jednou k názoru, že mrtvý člověk musí být zrozen podruhé. Idea dvojího zrození pochází ze starého Egypta a je rovněž velmi zajímavým symbolem obnovy života po smrti. Tento starý symbolismus se objevuje po celý starověk v různých podobách a variacích. Přejal jej i pozdní judaismus a hlavně křesťanství, kde je dodnes symbolizován křtem (starý člověk umírá a nový se rodí – dvojí zrození z vody a ducha). S dalším originálním příspěvkem k chápání života a smrti přišel Zoroastrismus, který měl zásadní význam pro výklad pojmu posmrtný život.

Zoroastrismus

Zoroastrismus a jeho zakladatel Zarathrustra hovoří o životě po smrti těla jako o něčem zcela samozřejmém. O osudu člověka se podle Zarathrustovy náboženské zvěsti rozhodne při individuálním soudu po smrti konkrétního člověka a rovněž při všeobecném vzkříšení. Jak vidno, zoroastrismus patří mezi nejstarší náboženské systémy obsahující individuální i kolektivní eschatologii. Toto eschatologické pojetí se později objevuje ještě v judaismu a rovněž v křesťanství, které však velmi pravděpodobně byly zoroastrismem ovlivněny. Gáthy popisují ráj jako „nejlepší byt“, sídlo „nejlepší myšlenky“, kde zář slunce (světla) nikdy nepohasne. Spravedliví zde okusí života věčného, štěstí i požehnání stvořitele Ahura Mazdy (Moudrého Pána). Charakteristické je, že u všech doposud probraných názorů na smrt je tato brána jako něco nepodstatného i když pro další život důležitého. Smrt byla především nadějí pravého života. Interpretace smrti jiným významným etnikem Blízkého východu – Židy - je rovněž zajímavá.

Judaismus

Smrt je pro Židy degradující skutečností. Redukuje člověka na jakousi post-existenci v šeol, temném podsvětí v hlubinách

země. Mrtvý je zbaven vztahů s Bohem, což pro věřícího znamená nejhorší zkoušku. A přece je Jahve silnější než smrt: chce-li, může člověka vytrhnout z hrobu. Je vidět, že již v ranné době izraelských dějin hraje víra v posmrtný život důležitou roli. Nelze však zapomínat na židovské eschatologické myšlení a jeho teorie o smrti a zmrtvýchvstání. Již kniha Izajáš se zmiňuje o zmrtvýchvstání. Představa eschatologického soudu ohněm na konci věků je s velkou pravděpodobností íránského původu. Jde-li však o eschaton, nemá apokalyptická literatura jednotné pojetí. Oficiální židovské náboženství nemělo ke smrti (zvláště ke smrti člověka jako jednotlivce) a „posmrtnému životu“ jednoznačně vyhraněný vztah. Podstatná je však víra židů, že bude-li stvořitel (Hospodin) chtít i když zemřu, budu žít. Víra v nadřazenost vůle Boží i nad smrtí a víra v možnost života věčného z vůle Boží. Tj. víra v jakousi existenci přesahující život zde na zemi. V pozdější době se chápání a interpretace smrti i posmrtného života, zvláště pod vlivem jiných náboženství a kulturních tradic, stávají vyhraněnějšími a konkrétnějšími, zvláště v židovské mystické tradici. Nejen národy Blízkého východu, ale i národy a civilizace staré Asie měly co říct k otázkám problematiky života a smrti. Zejména náboženství a kultura indického subkontinentu mohou svou tradicí obohatit i současný svět.

Náboženství staré Indie

Názory na smrt a „nesmrtelnost“ byly v této náboženské oblasti velmi složité a také velmi zajímavé. Z hlediska tématu mé práce jsou nejzajímavější zmínky o tradici Boha Sómy a jeho nápoji nesmrtelnosti. Je o něm zmínka především v Rgvédu. Bůh Sóma a jeho zázračný nápoj sóma je dárce nesmrtelnosti. Mircea Eliade o něm píše ve svých *Dějínách náboženského myšlení*: „Je-li popíjen společně s kněžími a bohy, pak přibližuje zemi nebi, posiluje zdraví a prodlužuje život, zajišťuje plodnost. Veškeré blahodárné účinky sómy jsou neoddělitelně spjaty s extatickým prožitkem po jejím požití. ‚Pili jsme sómu,‘ dočteme se v pověstném hymnu (Rgvéd VIII,48), ‚stali jsme se nesmrtelní; když jsme dospěli na světlo, našli jsme Bohy. Co nám teď může způsobit neúcta či zlovůle smrtelníka, ó nesmrtelný?‘ Extatický prožitek totiž současně odhaluje životní plnost, význam neomezené svobody, vlastnictví sotva tušených tělesných a duševních sil. Odtud onen pocit společenství s bohy, ba přináležitosti k božskému světu, jistota ‚ne-smrti‘, tj. na prvním místě jistota plného do nekonečna prodlužovaného života.“¹¹ Později se Indové pokoušeli dosáhnout onoho totálního prožitku vlastního bytí jinými prostředky: askezí, meditací, jógickými technikami a mystickou zkušeností. „Člověk-Bůh“ však zůstává v názorech starověké Indie nejdůležitějším

¹¹Eliade, M. *Dějiny náboženského myšlení I*. Praha: Oikoyomenh, 1995, s. 203.

motivem. Důležitým prvkem v indickém myšlení o životě a smrti je objev zákona příčiny a následku (karmanového zákona). Nesmrtelná „duše“ se vrací do světa „příčiny a následku“, tj. zákona, tak dlouho, dokud nedojde k vyčerpání následků jejích skutků. Cílem lidského života je proto vysvobození z pout karmanu. To už je velmi výrazný posun v názorech na život, smrt i nesmrtelnost. Indové však dokázali ve svém náhledu na život a smrt a stejně tak na skutečnost bytí jít ještě dále. Ztotožnili prvotní bytí - Brahma, které je nemyslitelné, nepředstavitelné, neohraňené a věčné nejen s veškerenstvem, ale i s vnitřním já - átmanem. Konstatováním, že Brahma = átman, rovnicí Já = já, chtěli indiští mudrcové vyjádřit názor, že existuje rovnost mezi pravou osobní podstatou a universálním bytím. Jedno je odrazem druhého. Jak nahoře tak i dole. „Posmrtné sjednocení átmanu s universálním bytím (Brahma) tvoří jakousi ‚neosobní nesmrtelnost‘, osoba splývá se svým původním zdrojem, Brahma.“¹² Jedno a všechno představují v indickém myšlení dva spojitě principy a na poznání jejich vzájemné souvztažnosti záleží i naše osvobození z působení zákona příčiny a následku. Konkrétní život a smrt byly v indickém myšlení prvky v řadě mnoha jiných životů a smrtí, které byly jen prostředkem ke konečnému vysvobození z existenciálního, všude a ve všem působícího utrpení. Proto smrt sama o sobě ani sebevražda nemohla být cestou a

¹²Eliade, M. *Dějiny náboženského myšlení I*. Praha: Oikoyomenh, 1995, s. 230.

východiskem k jakékoli existenciální transformaci. Důležitou vývojovou etapou indického myšlení byl i buddhismus, přinášející nový pohled na lidské bytí a smysl života.

Buddhismus

Problematika smrti v buddhismu je na první pohled ještě složitější než v ostatních náboženských soustavách. Velmi vážně se přemýšlí o možnosti zániku v nirváně a o tom, jedná-li se 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 i teologie a rovněž způsob objasňování tohoto problému je v buddhismu odlišný. „Buddha přirovnal dosažení nirvány 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.“¹³ Je tedy zřejmé, že i buddhismus navazuje na předešlou tradici o jednotě bytí, brahma = átman a nově ji definuje. Buddhismus vyjadřuje též názor, že skutečná realita bytí je realitou nepodmíněnou, naopak je žádoucí jakoukoli podmíněnou realitu zrušit, překonat, respektive poznat jako nereálnou. Samozřejmě se to týká také života a smrti. „Je proto důležité zdůraznit, že představu o tom, že nirvána a absolutní

¹³Eliade, M. *Dějiny náboženského myšlení II*. Praha: Oikoymenth, 1996, s. 100.

transcendence kosmu jsou jedno a totéž ilustruje celá řada obrazů a symbolů.“¹⁴ Buddha zároveň zdůrazňuje skutečnost, která je také duchovní zkušeností, že se změnou vědomí se ruší vertikální konstrukce i myšlenkové struktury. „V takovém případě se dostává na paradoxní a zdánlivě protichůdnou úroveň, kdy bytí splývá s nebytím. Zároveň lze tedy tvrdit, že ‚neosobní Já‘ existuje i neexistuje, že osvobození je zánik a současně blaženství.“¹⁵ Pozdější brahmanismus a hinduismus navazovaly na předchozí tradici. Tedy tradici života jako utrpení a smrti jakožto formy utrpení. Z toho pak vyplývá i vztah hinduismu ke smrti jako něčemu co není definitivním koncem, ale podléhá vývoji, tzn. zákonu příčiny a následku. „Objev ‚utrpení‘ jakožto zákona bytí může být naopak považován za *conditio sine qua non* osvobození.“¹⁶ Vztah života a smrti je důležitou filosofickou otázkou od starověku až po současnost. Podívejme se proto, jak se k životu a zvláště smrti stavěla nám historicky i kulturně bližší civilizace jakou byli staří Keltové. Přestože je o keltské duchovní kultuře stále ještě známo málo, dostačují tyto poznatky alespoň k rámcovému poznání keltských názorů na život, smrt a jejich vztah.

¹⁴Eliade, M. *Dějiny náboženského myšlení II*. Praha: Oikoymenth, 1996, s. 100.

¹⁵Eliade, M. *Dějiny náboženského myšlení II*. Praha: Oikoymenth, 1996, s. 100.

¹⁶Eliade, M. *Dějiny náboženského myšlení II*. Praha: Oikoymenth, 1996, s. 49.

Keltové a smrt v lidském životě

„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.“¹⁷ To platí o všech historických kulturách minulosti. Výjimku tvoří pouze velmi zmatené a neucelené názory „moderní doby“. „Jak se zdá, Keltové ani neznali žádnou vědu o zászvětí. Přesněji řečeno nezajímalo je zászvětí existující mimo hmotný svět: zászvětím 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, zászvětím 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.“¹⁸ Jak píše Holger Kalweit, rozdíl mezi námi a Kelty tkví v tom, že my „smrt a život považujeme za dva zcela protikladné pojmy.“¹⁹ Při reálné konfrontaci s myšlenkami starých kultur (a tedy i s Kelty), které se o problematiku života i smrti velmi zajímaly a pro které bylo vyřešení tohoto problému základní filosofickou otázkou života vyvstává otázka, jaký je vlastně rozdíl mezi životem a smrtí a je vůbec nějaký rozdíl? Keltové ze svých úvah o tomto

¹⁷Kalweit, H. *Keltská kniha mrtvých*. Praha: Eminent 2003, s. 54.

¹⁸Kalweit, H. *Keltská kniha mrtvých*. Praha: Eminent 2003, s. 70.

¹⁹Kalweit, H. *Keltská kniha mrtvých*. Praha: Eminent 2003, s. 71.

problému vyvodili zcela jednoznačný závěr: „Smrt a život jsou totéž.“²⁰ 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“ pouze jako jednu z mnoha jeho forem a proto se smrti nebáli. Známá je jejich někdy až nepochopitelná odvaha v boji a rovněž sebevražda pro ně nebyla žádným existenciálním problémem. Skutečně velkým přínosem pro myšlení evropské kultury byly ovšem náboženské a filosofické názory starých Řeků.

Řecké náboženské a filosofické názory

Řecká náboženská soustava je po všech stránkách velmi komplikovaná. Pro náš účel, tj. pro porozumění vztahu řeckého náboženství ke smrti jsou patrně nejzajímavější názory dvou skupin tehdejšího řeckého světa: orfiků a pythagorejců. Zajímavé jsou především z hlediska skutečnosti, že již v době svého vzniku a působení, ale i v pozdější době, měly nesmírný vliv na ujasnění a formulaci názorů na smrt a „posmrtný život“. „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

²⁰Kalweit, H. *Keltská kniha mrtvých*. Praha: Eminent 2003, s. 52.

podstupuje tresty. Po očištění se po dlouhé řadě staletí vrací opět na svět, když na sebe vzala lidskou nebo zvířecí podobu.“²¹ Kosmogonie obou skupin byla velice složitá a zdá se, že do ní časem pronikly i egyptské a perské představy. Dalším a již velmi rozvinutým stádiem názorů na smrt a „posmrtný život“ jsou řecká mystéria. Pěvec Orfeus byl také pokládán za zakladatele těchto iniciací a mystérií. Podstata starých mystérií není přesně známa, je ale známo, že se týkaly smrti, stěhování duší a v důsledku toho i jejich nesmrtelnosti. Osud duše po smrti představoval cíl eleusinských mystérií, avšak i kulty Apollóna a Dionýsa se vztahovaly k údělu duše po smrti. „Stejně jako v Indii v období po upanišádách se jedná o víru v nezničitelnost duše, jež je odsouzena ke stěhování až do svého konečného vysvobození.“²² Spásu bylo možné získat pouze „iniciací“, tj. zjevením řádu. Z koloběhu neustálých inkarnací a smrtí bylo možno se osvobodit jedině poznáním. Dalším výše zmíněným názorovým systémem, který se zabýval podstatou života a smrti byl pythagoreismus. Jeho zakladatel Pythagoras položil základy celistvého vědění s holistickou strukturou, v němž vědecké poznání je včleněno do souboru etických, metafyzických a náboženských principů, které jsou doprovázeny různými „technikami těla“. „Celkově vzato toto poznání mělo funkci gnoseologickou, existenciální a soteriologickou zároveň.“²³

²¹Hošek, R. *Náboženství antického Řecka*. Praha: Vyšehrad 2004, s. 149.

²²Eliade, M. *Dějiny náboženského myšlení II*. Praha: Oikoymenth 1996, s. 169.

²³Eliade, M. *Dějiny náboženského myšlení II*. Praha: Oikoymenth 1996, s. 177.

Pythagorejci stejně jako orfikové věřili v koloběh duše po tělesné smrti převtělující se za jistých okolností i do zvířete, což byl charakteristický názor nejen pro pythagorejce a orfiky, ale i pro platoniky a novoplatoniky. Zastávali rovněž názor, že člověk může přejít mezi „bohy“ a ukončit tak posmrtný koloběh duše. Věřili v nesmrtelnost lidské duše a tvrdili, že 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. (6.-5. stol. př. n. l.).

Názory orfiků a pythagorejců na osudové určení člověka ve vesmíru se sobě navzájem velmi podobají. Pozoruhodnou skutečností je, že podobné názorové systémy tradovali Egypťané, Indové, Foiničané i mnozí jiní, například i tzv. „šamanské kultury“. Důležité je zdůraznit, že jako inspirační zdroje nového náboženství a kultury se později objevují právě orfismus, pythagoreismus a Platónovo učení, které však bylo oběma předchozími systémy velmi ovlivněno. První filosofickou osobností o níž je nezbytné se zmínit je Platónův učitel Sokrates.

Sokrates

Sokrates 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 uprchnout, raději volil dobrovolnou smrt - sebevraždu. Ani sebevraždu tedy nechápal jako něco samo o sobě negativního, ale podmiňoval ji hlasem boha, který člověku dává k tomuto činu pokyn. Filosofii považoval stejně tak či onak za přípravu na smrt, filosof tedy nemá před smrtí utíkat. Všechny tyto Sokratovy názory nám ve svých dílech zprostředkoval jeho nejslavnější žák Platón, jsme tedy odkázáni na jeho podání.

Platón

Lze oprávněně předpokládat, že Platónovy názory na život, smrt, sebevraždu a jejich význam v lidském životě nebudou příliš vzdáleny názorům jeho učitele Sokrata. Nutno připomenout, že i jeho názory, stejně jako u celého tehdejšího řeckého světa, byly velmi ovlivněny poměrně uceleným názorovým systémem pythagorejců. Většina současných odborníků považuje za typického představitele Platónových názorů na život, smrt, ale i posmrtný život, smrtelnost či nesmrtelnost duše jeho dialog Faidón. Platón zde jako obvykle Sokratovými ústy vyjadřuje svůj jednoznačný názor na tuto problematiku a podrobně své názory zdůvodňuje. „Podobá se totiž - co ostatním lidem zůstává skryto -, že ti, kteří správně chápou filosofii, nezabývají se 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 nedávno starali, aby se proto mrzeli.“²⁴ Je zde vysloven názor říkající jinými slovy, že chceme-li pochopit podstatu a smysl čehokoli, což filosofie samozřejmě chce, musíme nejprve pochopit podstatu a smysl života i smrti a protože jsme lidé, tedy především podstatu a smysl lidského života a smrti. Filosofie je tak přípravou na smrt, která nám konečně umožní, oč jsme celý život pracně usilovali prostřednictvím filosofie, tj. čiré poznání sebe sama jako skutečnosti bytí. 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 smíšena s tímhle zlem, nikdy nedosáhneme náležitě toho, po čem toužíme; a ten předmět naší touhy jest, jak tvrdíme, pravda. Neboť tisícere starosti nám způsobuje tělo pro nutnou výživu; k tomu pak, padnou-li na nás nějaké nemoci, překážejí nám v naší honbě za jsoucnem. 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

²⁴Platón. *Faidón*. Praha: Oikoymenh 2000, s. 21.

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, nejbližše 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.²⁵

Z Platónových názorů na cenu a význam života i smrti by bylo možno 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 je to možné. Byla by to v tomto případě vskutku úvaha přehnaná. I když Platón v dialogu *Faidón* vyzývá k hledání přímé cesty k poznání a ke skoncování s životem těla ve jménu „pravého života“ a dokonce prohlašuje filosofii za přípravu na smrt, je zde vyjádřen také jiný názor ... „a nebudeme se nakažovati jeho přirozeností (těla), dokud nás bůh sám od něho neodpoutá,²⁶ který vyjadřuje jakousi existenciální pokoru vůči skutečnosti pravého bytí a kosmickému řádu. Nelze

²⁵Platón. *Faidón*. Praha: Oikoymenh 2000, s. 24-25.

²⁶srov. Platón. *Faidón*. Praha: Oikoymenh 2000, s. 25.

tedy ani z takto jednoznačně vyslovených názorů s jistotou posoudit Platónův vztah k sebevražednému jednání a nikde v celém jeho filosofickém díle také nelze nalézt podporu pro jednoznačně kladné či jednoznačně záporné posuzování suicidálního činu.

Aristoteles

Zajímavé názory na sebevraždu má i Platónův žák Aristoteles. Kdybychom Aristotelovy názory dovedli do důsledku, museli bychom dojít k závěru, že smyslem lidského života, smrti i „posmrtného života“ (existuje-li nějaký) je dovedení lidských rozumových schopností k absolutní dokonalosti. Na sebevraždu se ale Aristoteles dívá z úzce společenského hlediska, tj. ze stanoviska řecké obce. Bez souhlasu obce nemůže být takovéto počínání ani správné, ani spravedlivé. Je zřejmé, že Aristotelovi nevádí ani tak sebevražda sama, jako spíše poškození práv obce. Důsledně však ignoruje hlubší duchovní příčinu takového počínání a preferuje společenské důrazy své doby a to i tehdy, když si ve svých názorech značně odporuje - podle Aristotelova názoru je cílem lidského života štěstí (blaženost). Největší potíží však způsobí už otázka sama: „Co je štěstí (blaženost)?“ Aristoteles důsledně trvá na tom, že člověka nelze nazvat šťastným dříve, než je mrtev a rovněž se domnívá, že jeho štěstí aktivita jeho duše v souladu s ctností, musí trvat po celý život

(EN 1101a 16n).²⁷ Zde je nutno položit si otázku, jaký vlastně byl Aristotelův názor 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 regresu. Musí tedy existovat radikální rozdíl mezi tímto cílem a vším ostatním, neboť se vším ostatním ať už je to jakkoli „dobré“, lze zacházet jako s prostředkem k dalšímu cíli, jako s tím, co je dobré k dosažení tohoto cíle.“²⁸ Je-li tedy pravda, že cílem a smyslem lidského 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 skutečně šťastným dříve, než je mrtev, zdá se to být v jasném rozporu s výše uvedeným názorem na sebevraždu. Existuje-li opravdu nějaké první dobro nebo cíl lidského života, který mají lidé volit kvůli němu samému a lze-li opravdu se vším ostatním zacházet jako s prostředkem k dosažení tohoto cíle, jednoznačně z toho vyplývá, že i můj život a smrt mohou být jen prostředky k dosažení nejvyššího dobra. Dovede-li mě má touha po nejvyšším „dobru“ a blaženosti k názoru, že mám právo či dokonce povinnost se k tomuto dobru dopracovat co nejdříve, neboť jenom mrtví jsou skutečně šťastní (blažení), mám právo spáchat sebevraždu? Je-li tomu tak, proč Aristoteles sebevraždu podmiňuje souhlasem obce? Není-li tomu tak, jak může člověk

²⁷Rist, J. M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 14.

²⁸Rist, J. M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 14-15.

nést odpovědnost za své činy a proč Aristoteles píše o nejvyšším cíli života, který je realizovatelný až po smrti? Aristotelovy názory na tuto problematiku nejsou proto vždy zcela jasné a jednoznačné. Některé zásadní otázky s uvedenou problematikou související byly opomenuty i v Etice Nikomachově.

Názory stoiků na sebevraždu

„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 mnoho stoiků nebo rádoby stoiků. Seneca považuje sebevraždu za konečné potvrzení svobody člověka, a snad dokonce za jediný skutečně svobodný čin.“²⁹ To konstatuje J.M. Rist ve své práci „Stoická filosofie“. Jedním ze základních důrazů stoické školy byla zásada oproštění a pohrdání bohatstvím i nezávislost na většině pozemských hodnot včetně života. Samotný čin tak jako všechny ostatní činy ve stoickém světě, je bezvýznamný; podstatný je záměr. Záměr musí být rozumný. Proto stoikové tolik vyzdvihovali lidskou moudrost. Ideál mudrce ve stoické filosofii je pověstný. Jen mudrc je svoboden, kdežto pošetilci jsou otroky, svoboda je totiž možnost samostatně jednat, kdežto otroctví je zbavení této možnosti. „Pro moudrého člověka je sebevražda východiskem, k němuž se

²⁹Rist, J. M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenth 1998, s. 243.

obrábí jen tehdy, bude-li to nutné; je užitečným právem, které lidem náleží.“³⁰ Názory stoiků na sebevraždu a její přípustnost nebyly ani zdaleka jednotné. „Závěrem bychom tedy měli konstatovat, že neexistuje jediná stoická teorie sebevraždy, přestože můžeme nalézt mnoho do velké míry nevyslovených předpokladů sdílených mnoha stoiky.“³¹ Vrátime-li se ještě jednou k ideálu stoického mudrce, který dosáhl nejen 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, je nutno rovněž přiznat, že touha člověka po dosažení svobody jako jednoho z předpokladů absolutní hodnoty lidského života je pro člověka psychologicky nepřekonatelnou podmínkou jeho životní naděje a perspektivy. Je-li to skutečně pravda, opět se tak potvrzuje názor, který zastávám ve své práci, že příčinou mnoha sebevražd nemusí být sociální stres nebo psychická choroba, ale hledání svobody a životní naděje.

Augustin

Z pozic výrazně odlišných od řeckých a římských stoiků posuzuje problém sebevraždy Aurelius Augustinus. Hodnotí tento odvěký lidský problém z různých stran a posuzuje jeho

³⁰Rist, J. M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenth 1998, s. 251-252.

³¹Rist, J. M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenth 1998, s. 264.

oprávněnost či neoprávněnost, a to i v případě, že člověk byl k sebevraždě dohnán někým jiným. Pro křesťany té doby byla otázka sebevraždy velmi naléhavou a nepanoval na ni jednotný názor. Bylo rovněž zřejmé, 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 ponížením a ztrátou panenství. Jeroným se například domníval, že dívky mohou spáchat sebevraždu pro záchranu svého panenství³² a stejného názoru byl i Ambrosius.³³ 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 za žádných okolností správné. „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?“³⁴ Klade si také 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 souhlas se zlem.“³⁵ Augustin také zdůrazňuje, že na rozdíl od „moudrého člověka“, kterého upřednostňují Platón, stoikové a celá stará řecká filosofie, je křesťan ochoten podstoupit utrpení a ponížení a až do své přirozené smrti odevzdaně trpět. Jeho resumé zní: „Také to není náhodou, že

³²srov. *Hieronimus Commentarius in Ionam I*; srov. *Adversus Iovinianum I*,41.

³³srov. *Ambrosius. De virginibus III*,7,32.

³⁴Augustinus, A. *O obci boží*. Praha: Karolinum 2007, s. 54.

³⁵Augustinus, A. *O obci boží*. Praha: Karolinum 2007, s. 55.

v svatých kanonických knihách nenalzáme božský příkaz nebo dovolení, abychom si sami způsobili smrt, třeba pro dosažení samé nesmrtelnosti nebo pro odvrácení nějakého zla ... tedy nezbyvá než výrok „Nezabiješ“ vztahovat na člověka druhého i sebe.“³⁶ Zde už se objevuje první důležitá otázka, týkající se zejména křesťanského názoru na sebevraždu: Chce Bůh, aby byl člověk svobodný? A chce-li to, existuje svoboda člověka i v nakládání s vlastním životem? Další důležitou 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 týkajícími se sebevraždy a sebevrahů se Augustinus do důsledku nezabýval. Přes jeho jednoznačně formulované názory na sebevraždu je zřejmé, že byl otevřený i vůči jiným názorům a také o nich opravdu přemýšlel. Příklady, které Augustin uvádí ve svém spise „O obci boží“ potvrzují stanovisko, že odnepaměti hledali lidé v sebevražedném činu nejen definitivní zmar, ale i pozitivní východisko, tedy naději v „lepší“ realizaci vlastní existence. Aurelius Augustinus uzavírá své úvahy o přípustnosti a nepřípustnosti, správnosti či nesprávnosti sebevražedného jednání otázkou důležitou v celém tehdejší antickém světě: Jak se má člověk zachovat v případě božího pokynu a jeho údajně projevené vůle? A i takový zásadní odpůrce sebevražedného činu, jakým Augustin bezpochyby je, odpovídá: „Kdo tedy slyší,

³⁶Augustinus, A. *O obci boží*. Praha Karolinum 2007, s. 57, 58. :

že člověku není dovoleno sám sebe zabít, necht' tak učiní, jestliže tak poručil ten, jehož příkazů se nedbati nesmí; jenom ať dá pozor, zda Boží příkaz není v žádném bodě nejistý!“³⁷ Vliv starého řeckého myšlení je zde jasně rozpoznatelný. I Sokrates, Platón, Zénón, Caton, Epiktétos a někteří další filosofové považovali vnitřní hlas, neboli pokyn boží za jasný důvod k sebevražednému činu.

Názory moderních filosofů

Arthur Schopenhauer

Smrt má pro Arthura Schopenhauera význam jedině v případě, že člověk dojde k novému existenciálnímu prožitku a jedině takto chápe možnost překonání vůle k životu a tedy i smrti. Aby k tomu došlo, nemusí člověk podstupovat smrt tělesnou. O tom svědčí náboženské a kulturní tradice celého světa. Arthur Schopenhauer chápe smrt jako překonání vůle k životu a bez tohoto překonání nemůže být účinná ani sebevražda. Dospějeme-li však k tomuto překonání, je zas sebevražda zcela zbytečná. Jak Arthur Schopenhauer říká: „Nutnost je říší přírody, svoboda je říší milosti.“³⁸

³⁷Augustinus, A. *O obci boží*. Praha: Karolinum 2007, s. 63.

³⁸Mann, T. *Schopenhauer*. Olomouc: Votobia 1993, s. 170.

Sören Kierkegaard

Sören Kierkegaard se po celý svůj život zabýval existenciálními problémy. Je proto považován za zakladatele existencialismu. Podle Kierkegaarda nezní otázka, 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 poznání je právě to, které se bytostně vztahuje k existenci.“³⁹ Kierkegaard vztahuje lidskou existenci k věčnosti, kterou chápe jako cíl lidského života. 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 vlastně totéž, neboť já je poměr k sobě samému.“⁴⁰ Závěrem konstatuje Kierkegaard: „Pokud se tedy já samo sebou nestane, samo sebou není. Nebýt sám sebou je právě zoufalství.“⁴¹ Zoufalství k smrti vedoucí často k sebevraždě. Kierkegaard tedy zdůrazňuje: „Člověkovo já dostává pomocí věčna odvalu ke ztrátě sebe samého, aby se samo opět získalo.“⁴² Zde je, dle mého mínění, pravá příčina sebevražedného jednání, kterou

³⁹Kierkegaard, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 127.

⁴⁰Kierkegaard, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 127.

⁴¹Kierkegaard, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 137.

⁴²Kierkegaard, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 170-171.

zdůrazňuji ve své práci. Touto příčinou je snaha o překročení vlastní existence, která je důsledkem existenciálního zoufalství (utrpení) a může se projevit ochotou ke ztrátě fyzické existence jako oběti za realizaci vlastního já ve kterou člověk doufá. Kierkegaard to potvrzuje slovy: „Člověk nechce ztrátou sebe samého začít, ale chce sám sebou být.“⁴³ Nejen že chce, ale musí být. Pravda, že „chce-li být člověk sám sebou musí mít vědomí o nekonečném já“⁴⁴ je skutečností, ke které se všichni vědomě či nevědomě vztahujeme. Søren Kierkegaard nachází své existenciální východisko v sobě a sebe sama v Bohu, v absolutním kritériu.

Albert Camus

„Existuje pouze jeden opravdu závažný filosofický problém: to je sebevražda. Rozhodnout se, zda život stojí za to, abychom ho žili, znamená zodpovědět základní filosofickou otázku. Všechno ostatní, zda je svět trojrozměrný, zda duch má devět nebo dvanáct kategorií, je až druhotné.“⁴⁵ Camusův názor na důležité a závažné filosofické problémy je jednoznačně správný a pochopitelný. Jedinou důležitou filosofickou otázkou je skutečně otázka smyslu smrti a z ní vyplývající řešení smyslu lidského života. Camus rovněž nesouhlasí s jednostrannou interpretací

⁴³Kierkegaard, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 171.

⁴⁴srov. Kierkegaard, S. *Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas 1993, s. 171.

⁴⁵Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 14.

sebevraždy jako společenského jevu. „Až doposud všichni pojednávali sebevraždu jako společenský jev. Ostatně tady jde pro začátek o vztah individuální myšlenky a sebevraždy...Člověk o tom ani neví. A jednou večer pak vystřelí nebo skočí.“⁴⁶ Camus odmítá myšlenku, že to, co probíhá v lidském nitru lze objektivizovat. „Začít myslet znamená začít být užírán. Společnost nemá s těmito začátky příliš mnoho společného. Červ je v srdci člověka. Tam musíme pátrat.“⁴⁷ Skutečností zůstává, že žádné psychiatrické ani sociologické teorie nemohou lidské bytosti určit meze ve kterých by jednání člověka bylo předem odhadnutelné. „Jaký je tedy onen nevypočitatelný cit, který zbavuje druhého spánku nezbytného pro život?“⁴⁸ ptá se Camus. Člověk se cítí jako cizinec, protože je zbaven naděje, člověk, který je, ale i není součástí projeveného bytí. Je přírodou a zároveň ji překračuje, je kosmickým ztracencem. Jednotu s přírodou již ztratil a jednotu s absolutnem zatím nenašel, ale on tuto jednotu bytostně potřebuje a proto ji také hledá. Je jen otázkou jak? Přirozená touha všeho živého po sebepřekročení a nalezení nové jednoty je zde prokazatelná. „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

⁴⁶Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 15.

⁴⁷Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 16.

⁴⁸Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 17.

mezi tímto pocitem a touhou po nicotě.“⁴⁹ Když Albert Camus mluví o přímém vztahu životního prožitku a „touhou po nicotě“ lze s ním souhlasit. Camus ve svém eseji nazvaném „Mýtus o Sisyfovi“ píše: „Námětem tohoto eseje je právě onen vztah mezi absurdním a sebevraždou, ta přesná možnost, kdy se sebevražda stává vyřešením absurdna. Lze stanovit zásadu, že činnost člověka, který nepodvádí, je řízena tím, v co věří. Jeho chování tedy musí řídit přesvědčení o absurditě existence.“⁵⁰ Přestože si existencialisté definovali pojem absurdity velmi rozdílně, Albert Camus vychází z názoru, že nesmrtelný život je nemožný a proto je lidská existence absurdní. Díky tomuto názoru spatřoval v problému sebevraždy jediný skutečně závažný filosofický problém.

Gabriel Marcel

Ani pro Gabriela Marcela není problematika smrti a sebevraždy jednoduchou a snadno řešitelnou otázkou. „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.“⁵¹ Většinou se jednoduše soudí, že lidé, kteří se během svého života dostali do „beznadějné situace“ mají jednoznačný sklon řešit tento životní konflikt

⁴⁹Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 18.

⁵⁰Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1995, s. 18.

⁵¹Marcel, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta 1998, s. 89.

negativně, tj. „zbavit se svých problémů“, například sebevraždou. Málokdo se zamýšlí nad otázkou zda i na první pohled negativní řešení nemůže mít pozitivní motiv. Když se Gabriel Marcel sám sebe ptá na čem skutečně záleží, přímo a jednoznačně si 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 propadnouti smrti, ale také, že tam, kde láska přetrvává, kde triumfuje nade vším, co směřuje k její degradaci, tam, smrt musí být definitivně poražena.“⁵² Gabriel Marcel chápe problematiku života a smrti v transcendentálním smyslu slova. Láska je jediná vše překonávající obrana proti smrti, respektive proti vnímání smrti jako nepřekonatelného a definitivního stavu. Marcel si v této souvislosti klade otázku: „Jak je naděje v osvobození skloubena s nadějí v Nesmrtelnost?“ I naděje doufající v nesmrtelnost může být příčinou suicidálního jednání. Na jiném místě této práce zmiňuji skutečnost, že i život může člověk za jistých okolností prožívat jako beznadějný smrtelný stav a v odchodu ze života vidět nepřekonatelnou naději. Nikoli tedy konec a zmar, ale nejpříjemnější východisko své individuální existence. Gabriel Marcel to potvrzuje, když říká: „Především si nemyslím, že by bylo možné popírat závažnost uvedených zkoumání pro

⁵²Marcel, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta 1998, s. 90-91.

problém posmrtného přežití. Tato hypotéza je celkem vzato nejjednodušší a nejekonomičtější. Můžeme snad doufat, že se tady dá dojít k jakési zárodečné formě verifikace.⁵³ Marcel jde však ve svých názorech ještě dál: „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 konečnou realitu...Dodávám, že se tu napořád hodlám držet mimo oblast Zjevení a příslibů Písma; metafyzická reflexe a v jistých mezích i metapsychická zkušenost mi už tak poskytují jisté indicie, dodávající zmíněnému svobodnému aktu určité minimum záruk, které potřebuji, protože vzdor všemu zůstávám sídlem kritické a polemické reflexe.“⁵⁴ Je patrné, že Gabriel Marcel se snažil do hloubky promýšlet otázky života i smrti a všeho, co souvisí s problematikou lidského života.

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

⁵³Marcel, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta 1998, s. 102.

⁵⁴Marcel, G. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta 1998, s. 103.

součástí nicoty bytí jež je hranicí zkoumaného procesu, anebo jej odhalujeme jako to, co je připojeno k řadě, kterou ukončuje, tedy jako bytí náležející existujícímu procesu a nějak konstituující jeho smysl.“⁵⁵ Ač byl Jean-Paul Sartre často prohlašován za filosofa sebevraždy přece jen říká: „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...Sebevražda je absurdita, která vrhá můj život do absurdity.“⁵⁶ Z toho jasně vyplývá, že i Jean-Paul Sartre, který ve svých úvahách na toto téma působí spíše jako formálně uvažující filosof, nepovažuje sebevraždu za řešení základních otázek lidského života. Hlubší existenciální zkušenost nabízí jeden z největších filosofů dvacátého století, Karl Jaspers.

Karl Jaspers

Karl Jaspers je velmi originálním myslitelem moderní doby s hlubokým vhledem do problematiky lidského bytí. To platí

⁵⁵Sartre, J. P. *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh 2006, s. 609.

⁵⁶Sartre, J. P. *Bytí a nicota*. Praha: Oikoymenh 2006, s.609.

rovněž o problematice smrti a sebevraždy, jejich úlohy a příčiny v lidském životě. Takovéto situace nazývá Karl Jaspers mezními. Mezní situace v lidském životě zcela přirozeně vyvolávají v mysli člověka mnoho důležitých otázek, které jsme si doposud nepoložili a kterými se, chceme-li svou životní krizi překonat, musíme tak či onak vyrovnat. V souvislosti se sebevraždou se objevuje jedna velmi důležitá otázka: „Mohou někteří lidé považovat sebevraždu za techniku odchodu z řádu , řádu - tedy nesvobody -, ke svobodě? Vypadá to možná nelogicky, ale lidská psychika je mnohem složitější než běžné přímočaré uvažování člověka prožívajícího život bez radikálních otřesů.“⁵⁷ To je však jen teoretická úvaha. K praktickým rozhodnutím dochází právě v oněch zmíněných mezních okamžicích lidského života. K realizaci suicidálního činu nestačí jen prostá, racionální filosofická úvaha. Musí být podmíněna hlubokým existenciálním prožitkem. Bezvýchodný názor na smysl vlastní existence, který nepřímo vytváří „moderní“ poznání, je pro existenciálně vnímavé lidi beznadějný a zničující. Nikoli však sám o sobě, ale proto, že se snaží celou problematiku bytí vtěsnat do mezí racionálního myšlení. „Duchovní a existenciální důsledky našeho moderního osvobození jsou dvojznačné. Osvobození vede buď od neustále přítomného počátku člověka ke svobodě tvořícímu svébytu, nebo vede od existenciální bezmocnosti nihilismu, rodícího se

⁵⁷Jaspers, K. *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 65.

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 totálnímu panství terorizujícího funkčního aparátu.“⁵⁸ Člověk si tak sám v sobě vytváří pseudorealitu pro kterou jsou základní otázky lidské existence pseudootázkami, a proto zbytečné. „Člověk má hluboko v sobě ukryto , spoluvědomí‘ se stvořením, řekl Schelling, neboť člověk byl přítomen vzniku.“⁵⁹ To se odráží v hledání sebe-uvědomění, v prožitku bytí, který nenalézá jen ve ztotožnění se svou biologickou podstatou, ale především ve svém existenciálním sebeprožitku. „Člověk, zakletý do svého života, chce se dostat nad sebe. Ale k nutící potřebě existuje ještě něco jiného, statečná vůle vědět a moci, odvaha k mořeplavbě, nezkrotná vůle k zkušenosti, toto nikdy neukojené, každou hranici překonávající puzení.“⁶⁰ To znamená, že člověk je tažen ke svému sebepřekročení jako naplnění svého určení. „Teprve ve vztahu k transcenci si člověk uvědomuje sebe sama jako svobodnou bytost v povznešenosti nad životem, již lze nalézt u lidí všech národů a dob. Když začíná uvažovat, uvědomuje si člověk svou nejistotu a svou vydanost

⁵⁸Jaspers, K. *Šifry transcendence*. Praha: Vyšehrad 2000, s. 130.

⁵⁹Jaspers, K. *Kdo je člověk?* Praha: Křesťanská revue 1968, r. 35, s. 154.

⁶⁰Jaspers, K. *Kdo je člověk?* Praha: Křesťanská revue 1968, r. 35, s. 156.

v šanc...Nepřestane se to odhalovat v důsledcích jeho svobody. Pokud budou žít lidé, budou to vždy bytosti, jež budou muset samy sebe dobývat.“⁶¹ Člověk tedy směřuje „nad sebe“ k transcendenci, sebepřekročení. Zde může nastat psychologický konflikt mezi touhou žít, existovat v čase a prostoru, a snahou o sebepřekročení prostřednictvím negace časné existence, jako něčeho co nesplňuje „mé“ požadavky na dokonalou seberealizaci. A to již může, v určitém stádiu duchovního vývoje člověka, vést některé lidi k sebevraždě, která v jejich představách splňuje nároky na dosažení vytouženého cíle. Nejen Karl Jaspers, ale i někteří čeští filosofové se věnovali závažné problematice sebevraždy. U nás to byl zejména T. G. Masaryk.

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“ vydané ve Vídni r. 1881, vyjadřuje jednoznačný názor na příčinu a řešení tohoto společenského jevu. Rovněž nesdílí tehdy módní a velmi zjednodušený názor na sebevražedné činy. Masaryk konstatuje: „Protože moderní sebevražednost je v poslední řadě způsobována vzrůstající beznábožností, může být zlo radikálně vyléčeno jenom tehdy, když bude odklizená nenábožnost a

⁶¹Jaspers, K. *Kdo je člověk?* Praha: Křesťanská revue 1968, r. 35, s. 157.

související 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 společnost, 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, 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.“⁶² A rezolutně konstatuje: „My potřebujeme náboženství, potřebujeme zbožnosti.“⁶³ T. G. Masaryk má na mysli důslednou duchovní obnovu v níž nemíní dělat kompromisy. Hledá také nová existenciální východiska, ale nezavrhuje tradici a její trvalé hodnoty. „Věřím v hlubokosti své duše a v nejzralejším uvážení, že učení Kristovo, očištěno od kněžourských mazanic a náležitě pochopeno způsobem, kterým se vyjadřujeme my, je nejdokonalejší soustavou, která, alespoň dle mého názoru, dovede šířit světem klid a blaženost nejrychleji, nejúsilněji, nejjistěji a nejvšeobecněji.“⁶⁴ Sebevraždy nemají tedy příčinu převážně ve vnějších podmínkách lidského života, ale v existenciálním prožitku konkrétního jedince. Jsme proto jedinci svobodnými, jejichž volba se odehrává v nitru člověka.

⁶²Masaryk, T. G. *Sebevražda*. Praha: Vydal Masarykův ústav AV 2002, s. 180.

⁶³Masaryk, T. G. *Sebevražda*. Praha: Vydal Masarykův ústav AV 2002, s. 181.

⁶⁴Masaryk, T. G. *Sebevražda*. Praha: Vydal Masarykův ústav AV 2002, s. 181.

Jejím důsledkem může být život, ale i smrt, tedy sebevražda. Ve vztahu k sebevraždě Masaryk skládá hlavní naději v duchovně osvíceného člověka, který chápe své existenciální určení a dokáže ho tudíž vědomě a odpovědně naplnit.

Jan Payne

Dalším příspěvkem k problematice smrti a ve svých důsledcích i k pochopení sebevražedného jednání je nová, v mnoha směrech inspirativní práce dr. Jana Payna „Smrt jediná jistota“. Inspirativní především proto, že se MUDr. Payne snaží pochopit tuto problematiku především z filosofického a nikoli z medicínského či sociologického hlediska. Zajímavou myšlenku předkládá, když hovoří o problematice smrti ve vztahu k pojmu „náhoda“, který byl a stále je rovněž pojmem značně neujasněným. Náhoda je zde pochopena jako hlavní příčina vývoje směřujícího odněkud někam, tedy i příčina 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 takto 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.“⁶⁵ I na hodnotu smrti pro tento život má autor jednoznačný názor. „Ukazuje se tak, že to, aby měl náš život určitý smysl (smysl je přitom 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 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;“⁶⁶ Nová práce doktora Payna je jedním z pokusů o vyrovnání se s fenoménem smrti v moderní české filosofické literatuře a stejně tak jako práce T. G. Masaryka o sebevraždě přináší některé inspirativní myšlenky, které by neměly být přehlédnuty. Otázka smrti a zejména sebevraždy však nutí k zamyšlení a posléze k zaujetí pevného stanoviska nejen filosofy, ale také ty, kteří se s tímto fenoménem, jeho příčinami

⁶⁵Payne, J. *Smrt jediná jistota*. Praha: Triton 2008, s. 189.

⁶⁶Payne, J. *Smrt jediná jistota*. Praha: Triton 2008, s. 150-151.

a následky denně setkávají tváří v tvář, tedy lékaře, psychology a psychiatry.

Názory psychologů, psychoterapeutů a psychiatrů na příčiny suicidálního jednání

a) Jan Vymětal

Profesor Vymětal se ve své práci „Duševní krize a psychoterapie“ snaží dobrat pochopení a rozlišení celé řady 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 želí 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.“⁶⁷ 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. „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 biologicky. Bývá nazývána „sebezáchovným pudem“ a ten, jak je známo, patří vůbec mezi nejsilnější a základní motivy.“⁶⁸ K tomu již není co dodat. Osobně bych však s panem profesorem 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. „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

⁶⁷Vymětal, J. *Duševní krize a psychoterapie*. Praha: Konfrontace 1995, s. 31.

⁶⁸Vymětal, J. *Duševní krize a psychoterapie*. Praha: Konfrontace 1995, s. 31.

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. Jak poznáme lidi, u kterých hrozí nebezpečí sebevražedného jednání? V této souvislosti upozorňuje profesor Vymětal na poznatky o presuicidálním syndromu emeritního profesora vídeňské university E. Ringela, který se celý život touto problematikou zabýval.⁶⁹

b) Raboch, J., Zvolný, P. a kol., : Psychiatrie

S jiným názorem na příčiny sebevražd se můžeme seznámit ve známé a z mnoha důvodů velmi zajímavé publikaci „Psychiatrie“ prof. J. Rabocha, prof. P. Zvolského a kol., v níž 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

⁶⁹Vymětal, J. *Duševní krize a psychoterapie*. Praha: Konfrontace 1995, s. 46-49.

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 nevyléčitelná 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 sebevražedností. ... 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 zužováním zájmů a kontaktů, skleslostí, úvahami o smrti, jen někdy sdělovanými sebevražednými fantaziemi až po konkrétní plán provedení, před ním až nezvyklý klid a přerušení slovních kontaktů. Někdy však celý proces proběhne tak nepozorovaně a

překotně, že se nejen nelze dopátrat duševní poruchy, ale ani motivace.⁷⁰ V. Študent a I. Žukov v této publikaci vyjadřují dnes již všeobecně přijímaný názorem na sebevražedné jednání a jeho příčiny, aniž se však snaží obohatit naše poznání novými a neotřelými myšlenkami.

c) 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. Svůj výzkum zaměřil na psychologii a psychopatologii umělecké literatury, obecnou metodologii, kreativitu, filosofické otázky psychologie, tanatologie a sebevražednosti. Když se doc. Viewegh snaží definovat sebevraždu, konstatuje: „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

⁷⁰Raboch. J., Zvolský. P. a kol. *Psychiatrie*. Praha: Galén 2001, s. 527, 529, 530.

na subjektivní postoj k vlastní smrti. Znalost postoje nám teprve umožňuje označit jednání a jeho výsledek (provedený čin) za sebevraždu.“⁷¹ Doc. Viewegh dochází k názoru, že problém sebezabití, sebevraždy a sebeoběti spolu navzájem úzce souvisejí a to obzvláště problém sebevraždy a sebeoběti. S tímto názorem lze bez výhrad souhlasit. „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.“⁷² Doc. Josef Viewegh je jedním z mála českých odborníků, kteří se snaží pochopit problém sebevražedného jednání ve jeho komplexitě. Sebevražda skutečně není pouhým výrazem jednoznačně negativního postoje k životu a často může být i pravým opakem. „Pro tuto skupinu sebevražď 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

⁷¹Viewegh, Josef. *Sebevražda a literatura*. Brno: Vydal Psychologický ústav AV ČR ve spolupráci s Nakladatelstvím Tomáše Janečka 1996, s. 19.

⁷²Viewegh, Josef. *Sebevražda a literatura*. Brno: Vydal Psychologický ústav AV ČR ve spolupráci s Nakladatelstvím Tomáše Janečka 1996, s. 22.

v nejrozvinutější podobě člověkův postoj k hodnotě vlastního života a rozhodnutí individua svobodně zvolit dobrovolnou smrt...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.“⁷³ Kvalitní posouzení sebevražedného jednání je však komplikovaným problémem. Doc. Viewegh se proto též zabývá sociologickým, medicínským či psychologickým posouzením příčin sebevražedného jednání. Jako příklad sociologizujících vlivů na tento problém uvádí Durkheimovo a Masarykovo pojetí sebevraždy, ovlivňující významně chápání problematiky suicidia na přelomu 19. a 20. století. Připomíná rovněž Deshaiesovu kritiku sociologického přístupu k sebevraždě. Po důkladném rozboru problému sebevraždy dochází Deshaies k tomuto závěru: „Jako individuální chování, vázané na žitou situaci, má sebevražda strukturu psychologickou ne sociální. To ovšem nevyklučuje, že sebevražda – jako většina lidských projevů – je včleněna do určité sociální situace.“⁷⁴ Rád se k tomuto pojetí jednostranně zaměřeného sociologického důrazu hodnocení sebevraždy připojuji. Jak se na problém sebevraždy dívá současná medicína a jak na její hodnocení nahlíží doc. Viewegh:

⁷³Viewegh, Josef. *Sebevražda a literatura*. Brno: Vydal Psychologický ústav AV ČR ve spolupráci s Nakladatelstvím Tomáše Janečka 1996, s. 22-23.

⁷⁴Viewegh, Josef. *Sebevražda a literatura*. Brno: Vydal Psychologický ústav AV ČR ve spolupráci s Nakladatelstvím Tomáše Janečka 1996, s. 39-41.

„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.“⁷⁵ . Doc. Viewegh je badatelem, který se s obdivuhodnou otevřeností snaží pochopit příčiny sebevražd a motivy sebevražedného jednání.

c) James Hillman

Důležitým příspěvkem k problematice sebevraždy je osobitý názor psychologa a psychoterapeuta Jamese Hillmana, který nalezneme v jeho knize „Duše a sebevražda“. „Obecný závěr,

⁷⁵Viewegh, Josef. *Sebevražda a literatura*. Brno: Vydal Psychologický ústav AV ČR ve spolupráci s Nakladatelstvím Tomáše Janečka 1996, s. 44, 51.

který může analytik vyvodit z těchto nejrůznějších případů sebevražd, je tento: sebevražda je jednou z lidských možností.⁷⁶ Analytik staví přirozenou smrt na roveň sebevraždy jako jednu z možností svobodné volby člověka. Rovněž je možné souhlasit s jeho názorem, že smysl sebevraždy, který sebevrah svému činu dává je velmi individuální. James Hillman vychází z předpokladu, že „každá smrt má určitý individuální smysl a že je možné ji nějak pochopit – mimo veškeré klasifikace.“⁷⁷ Medicína i sociologie řešila tento problém kategorizací „různých druhů sebevražd“ a jejich formálním tříděním do jednotlivých vzájemně nesouvisejících kategorií. James Hillman ale říká: „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.“⁷⁸ 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.

⁷⁶Hillman, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 39.

⁷⁷srov. Hillman, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 39.

⁷⁸Hillman, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 40.

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, vyústující v závěr, že příčinou 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.⁷⁹ Věda filosofie i psychologie často pracuje s mnoha symbolickými pojmy, které nelze jednoznačně vyložit. K výše zmíněným symbolickým pojmům bych připojil i pojem ‚smrt‘. Co je to smrt? Domnívám se, že otázky tohoto typu byly dříve znepokojující pro teologii a dnes jsou právě tak znepokojující pro „vědecký“ výklad světa. Jak uvádím v předešlých kapitolách o různém pohledu jednotlivých kultur a náboženství na život, smrt i přípustnost sebevražedného jednání, jsou některé názory pro současného západního člověka těžko přijatelné až nepochopitelné. Z toho vyplývá, že neexistuje a nikdy asi neexistoval jednotný a pro

⁷⁹Hillman, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1998, s. 40-41.

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.“⁸⁰ Je tedy možné sebevraždu vysvětlit jen jako projev sociálního kolapsu či duševní nemoci? „Vysvětlovat sebevraždu jako projev zmatené mysli znamená znehodnotit, co se odehrává v duši člověka.“⁸¹ Názory Jamese Hillmana dokazují, že základní otázky lidského života, týkající se života a smrti nelze vyřešit typicky vědeckým přístupem.

d) 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

⁸⁰Hillman, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 53.

⁸¹Hillman, J. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius 1989, s. 47.

současných kultur. Zajímá se o zážitky vzniklé za tzv. změněného stavu vědomí. Stavy změněného vědomí mohou být vyvolány např. halucinogeny nebo určitým způsobem dýchání (tzv. holotropní dýchání). 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.“⁸² Tak hodnotí poznatky Stanislava Grofa někteří čeští psychiatři. „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.“⁸³ V této souvislosti je ale nezbytné znovu připomenout, že nebezpečí sebevraždy nepodléhají jen deprimovaní jedinci. Dokazuje to i Stanislav

⁸²Raboch, J., Zvolský, P. a kol. *Psychiatrie*. Praha: Galén 2001, s. 473-4.

⁸³Grof, S. *Psychologie budoucnosti*. Praha: Perla 2004, s. 111

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.“⁸⁴ Tedy na prožitkový stav před narozením a těsně po narození. „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.“⁸⁵ Není však řešením protože v sobě nezahrnuje emoční vyrovnaní sama se sebou a nový existenciální prožitek. „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...Pojednání o sebevraždě by nebylo úplné, pokud bychom

⁸⁴Grof, S. *Psychologie budoucnosti*. Praha: Perla 2004, s. 111.

⁸⁵Grof, S. *Psychologie budoucnosti*. Praha: Perla 2004, s. 112-113.

se nezmínili o vztahu mezi sebedestruktivním chováním a transcendencí.“⁸⁶ Podstatou alespoň části sebevražedných sklonů je nutkavá touha po sebepřekročení a maximalizaci svých 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.“⁸⁷ Tedy jednoty bytí.

Obsahem první části mé práce je seznámení s náboženskými a filosofickými názory a rovněž tak s názory psychologů, psychoterapeutů a psychiatrů na suicidální jednání. Úvodem je zmíněno také hledání svobody a jeho existenciální a etický rozměr. Zastávám názor, že etické hledání může být úspěšné jenom tehdy, je-li založeno na hledání absolutní hodnoty, hledání dokonalosti přes dokonalé sebepoznání. Jinak etické principy nelze nejen obhájit, ale ani poznat a pochopit. Se smrtí a sebevraždou úzce 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, znovu posuzuji otázku co je to svoboda a jak souvisí se sebevraždou. Nadále však zůstává

⁸⁶Grof, S. *Psychologie budoucnosti*. Praha: Perla 2004, s. 114, 115.

⁸⁷Grof, S. *Psychologie budoucnosti*. Praha: Perla 2004, s. 115.

otázkou je-li možno svobodu přesně definovat. S hledáním jednoty bytí úzce souvisí hledání absolutní svobody jako absolutní hodnoty lidského života. Další kapitola této práce nazvaná „Co je svoboda?“ se snaží formulovat smysluplnou odpověď na tuto otázku. Odpověď souvisí také s otázkou poznání jíž se zabývám v kapitole „Krise poznání“ a z této krize vyvozují praktické důsledky. S etickými důsledky „krise poznání“ se snažím vyrovnat v kapitole „Úvaha o etice a jejích kořenech“, na závěr těchto tří úzce souvisejících kapitol je opět třeba posoudit otázku: „Co je svoboda?“ Čím tedy svoboda je? Svoboda je etickou hodnotou a rovněž je skutečností exaktně nedokazatelnou, kterou je nutno poznat na základě sebereflexe jako jednu z možností lidské existence. Jako je svoboda 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, je jako víra v hlubším slova smyslu, pravda, láska nebo poznání prožitou jistotou. Co však je život, smrt a jaká může být příčina sebevraždy?

Resumé

Závěrem shrnu některé myšlenky druhé části práce počínaje kapitolou nazvanou „Co je to svoboda?“ až po kapitolu „Sebeobnovení“. Záměrem práce bylo prokázat, že současný názor na sebevražedné jednání je velmi schematický a nemůže

poskytnout uspokojivé vysvětlení tohoto závažného jevu v životě jednotlivce ani společnosti. Vycházím z předpokladu, že sebevražda může být někdy i výsledkem snahy o sebezachopení nebo sebepoznání i když jen v případě, že výsledky této snahy jsou špatně vyhodnoceny a nedůsledně vyloženy. Sebevražda může rovněž být za určitých okolností potvrzením individuální snahy o překročení „relativity“ života, ale jen v případě, že člověk vědomě či podvědomě ztotožňuje život s relativní biologickou podstatou své existence. V takovém případě se fyzická existence může konkrétnímu člověku stát dokonce psychologickou překážkou na cestě k dokonalému rozvinutí jeho potenciálních možností. Kladu si otázku neexistuje-li jakási fundamentální příčina sebevražedného jednání obecně, ať už vědomá či nevědomá. Sociologická vysvětlení, která se opírají hlavně o statistická zkoumání a porovnávání velmi přibližné podobnosti jednotlivých sebevražd a jejich druhové třídění nic nevysvětlují a vysvětlit ani nemohou. Rovněž tak názory psychiatrů, pracujících s pojmy jako jsou „psychický stres“ a dlouhodobá či chvilková „abnormalita“ nemohou ve vztahu k sebevraždě nic podstatného objasnit. Primárně už proto ne, že pojem normalita nelze naplnit žádným věrohodným obsahem. V lidském životě má úlohu „objektivizovaného“ předsudku. V žádném případě tedy není přijatelný názor, že základní příčinou sebevražedného jednání je sociální nebo psychologický stres. Pokud by toto tvrzení bylo

pravdivé, minimálně padesát procent sebevražd by nemělo existovat. Sociální a psychologický stres mohou být tedy označeny nanejvýše za druhotné příčiny i když druhotnou příčinou suicidálního jednání může být vlastně cokoli. Za fundamentální příčinu bych proto označil existenciální stres. Neschopnost poradit si se svým životem, ztrátu jeho smyslu a zoufalé hledání existenciální naděje. Je nelogické a nesmyslné automaticky předpokládat, že první po čem touží člověk prožívající ztrátu smyslu své existence je zničení života, destrukce. Naopak touží především nalézt smysl své existence, svého života. Nároky, kterými musí projít jeho hledání jsou velmi komplikované. Prvním kriteriem kladeným na hledajícího jedince je nalezení možnosti jak překročit omezení lidského života, tedy hledání svobody. Svoboda je však etickou hodnotou a rovněž je skutečností exaktně neprokazatelnou, kterou je nutné poznat jako jednu z možností lidské existence, tj. „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 realizaci jakéhosi „mystického přesahu“. Co je nazýváno životem, respektive lidským životem, je stupněm sebeuvědomění bytí v kosmickém smyslu slova. Smrt by se tedy dala definovat jako prožitkové stádium života, bytí. Hovořím-li však o lidské smrti, lze ji definovat jako prožitkové stádium lidského

života. Tedy nikoli jako konec života, ale jako začátek nového stádia života, jehož „konečným smyslem“ je absolutní sebeuvědomění. Mluvím-li o absolutním sebeuvědomění, je výraz „konečným smyslem“ vlastně nesmyslný. Z uvedených definic života a smrti by se mohlo zdát, že život i smrt jsou vlastně totéž. Ovšem pouze v případě, že se budeme snažit smysl života důsledně pochopit. Vráťím-li se opět k otázce jak máme chápat smrt, když život je pro nás dar, musíme, vzhledem k uvedené definici života a smrti odpovědět: také jako dar. Nemáme-li právo život jako dar odmítat, nemáme právo jako dar odmítat ani smrt, i když to činíme. Z hlediska novověké filosofie života je pro nás velmi těžké přijmout smrt, chápeme-li ji jako jednoznačný protiklad života a nikoli jako jedno z mnoha jeho stádií. Máme právo odmítat smrt, je-li to dar? Jsme-li svobodní, toto právo máme, ale platí-li 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 jeho mnoha stádií k poznání bytí a tedy k sebepoznání, může nám jakékoli odmítání života i smrti působit jen veliké utrpení, i když toto utrpení nás opět může dovést k hlubšímu sebe-pochopení a tudíž k lepšímu pochopení bytí jako takovému. Utrpení v našem životě působí jako silný a účinný existenciální transformátor v dobách životních krizí. Mělo by vést k prožitku svobody. Člověk v moderní společnosti se vůbec necítí svobodný a tento stísnující existenciální prožitek

je hlavním důvodem jeho stále se zvyšující životní deprivace. Kde se 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, „vnitřní“ nesvobody. To je jedna z hlavních příčin sebevražedného jednání lidí v moderní společnosti a nikoli sociální a psychologické stresy tak, jak jsou dnes 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 nazval vertikálním rozměrem lidského života. Vzniká tak psychologicky neřešitelná situace mezi reálnou vnitřní zkušeností a přípustnou, společensky uznanou skutečností, která nutně plodí existenciální stres. Přijmeme-li jako kritérium pravdy vlastní prožitou zkušenost, bude takto vnímaná realita jistě často společensky nepřijatelná. Přijmeme-li za kritérium pravdivosti předem dané a společensky uznané meze existenciální reality, nebudou odpovídat naší prožité zkušenosti. „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 tito hledači přiblíží ke svému cíli jejich popisy toho, co

považují za nejvyšší princip existence, jsou velmi podobné“.⁸⁸ Poznáním lze nazvat vše, co souvisí s duchovní transformací, rozšířením a prohloubením vědomí. Člověk je nejvíce ohrožen sebevražednými myšlenkami na přechodu mezi druhým a třetím stádiem sebereflexe, tj. stádiem, které jsem nazval „přerušení souvislostí“ a stádiem nazvaným „sebeobnovení“. Jaký smysl má život a jaký smrt? Je-li život procesem probíhajícím v nekonečnu a já se domnívám, že tomu tak je, mohli bychom 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 jenom ztotožňujeme, aniž by tato vývojem dosažená forma musela plně odrážet potencialitu toho co jsme. Smrt nám tedy umožňuje perspektivně dosáhnout smysl a určení našeho bytí. Poznání a osvobození z různých forem utrpení, a smrt je pro nás jednou z forem utrpení, lze dosáhnout jen přímým poznáním „nejvyšší skutečnosti“. Došel jsem tak jinou cestou opět k jedné z forem utrpení - utrpení poznání. Ve vztahu k sebevraždě záleží na přesvědčení je-li fyzická smrt tím jediným co nás může osvobodit ze všech determinací našeho života, anebo vede-li cesta k „osvobození“ také jinudy. Východní náboženské a filosofické nauky vycházejí z názoru, že poznání má cenu jen tehdy, usiluje-li o „spásu“ člověka a tedy o překročení různých forem utrpení. Dá se říci, že utrpení má vždy

⁸⁸Lászlo, E. *Věda a akášické pole*. Praha: Pragma 2005, s. 164.

zdroj v nevědomosti, v nevědomosti o „duši“, pokud vůbec budeme chtít tohoto „nevědeckého“ pojmu použít. Je však skutečností, že ani současní lidé se bez pojmu „duše“ nedokáží ve své životní filosofii obejít a jenom ji zaměňují s různými psychomentálními stavy i když je zřejmé, že osvobození od utrpení lze dosáhnout pouze odstraněním této záměny. Z toho vyplývá smysl utrpení ve světě. Je určen tím, že živé tvory nutí zbavit se ho a tím také nalézt cestu k sebeosvobození z existenciální iluze. Vědomí smrti je pro člověka asi hlavním zdrojem utrpení i když ho prožívá permanentně. V každém okamžiku lidského života zažíváme smrt a hledáme život. Prožíváme život a hledáme absolutno. Záleží jen na tom, jakým směrem se naše hledání ubírá. Hledání absolutní dimenze života je přirozené, je dokonce nezbytné pro zdravý a kvalitní život na této zemi. A to i v případě, kdy si tuto skutečnost verbálně neformulujeme nebo si ji ani neuvědomujeme. Existuje něco, co lze nazvat tušením vlastního bytí, které nás často i nevědomky táhne k jakémusi středu a často ne plně vědomému smyslu vlastní existence, což určuje činy našeho života a racionalita v moderním pojetí nad námi ztrácí moc. Cituji z knihy Mircea Eliadeho: „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 jednodílnosti 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 moderní době. Moderní člověk se mnohými, ale srovnatelnými prostředky snaží vyjít ze své ‚historie‘ a prožít odlišný časový rytmus. A přitom se setkává, aniž si to uvědomuje s mýtickým chováním.“⁸⁹ Platí to i pro sebevražedné jednání, které by se dalo nazvat nevědomým hledáním vlastního Já. Domnívám, že je to společné všem sebevraždám i sebevrahům. „Můžeme říci, že stesk po ráji, touha znovu dosáhnout rajskeho života prapředka, byť na jakkoliv kratičkou dobu a pouze extází, nacházely značnou odezvu i v kulturních výtvorech ‚primitivních‘ národů.“⁹⁰ A nejen u nich. Tato zvláštní poloha duchovního vývoje je i když možná zastřeně, přítomna rovněž v duši moderního člověka. Zásadní rozdíl je 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. Moderní neboli „vědecké“ chápání minulosti se jí, tedy totální minulostí lidského bytí, jako nerealistickým předpokladem vůbec nezabývá. Přítomností se míní nanejvýše události, které se odehrají během jednoho lidského života a budoucnost je pro racionalistické myšlení současných lidí nevědecká pověra. Minulost, přítomnost i budoucnost je jen to,

⁸⁹Eliade, M. *Mýty, sny a mystéria*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 22.

⁹⁰Eliade, M. *Mýty, sny a mystéria*. Praha: Oikoymenh 1998, s. 30.

co se vejde mezi počátek a konec lidského života. Důsledně vzato, žádnou lidskou minulost jsme neměli a žádnou budoucnost rovněž nebudeme mít. Vytvořili jsme si tak hermeticky uzavřený existenciální prostor bez perspektivy a naděje. Ať už se to naší přehnaně zracionalizované době líbí nebo ne, život ani lidská bytost se do omezených rozměrů racionalistického myšlení uzavřít nedají. Nutno počítat v nejlepším slova smyslu s „i-rationální“ polohou našeho života, s „i-rationální“ polohou lidské existence. Zatímco extatické zážitky vytvářely pro lidi starověkých kultur spojnici mezi minulostí a budoucností života a tvořily existenciální prostor z těsně ohraničené místnosti, moderní člověk díky omezenému názoru na život, který se těší uznání v současné době, je uzavřen v krabici svých světonázorových představ, ze kterých není úniku. Dojde-li pak v lidském životě k zásadní životní krizi vyvolá to v mysli člověka odchovaného moderní kulturou touhu po smrti, kterou považuje za jediné možné východisko úniku z uzavřeného a pro něj již nesnesitelně „jednorozměrného“ světa, 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 sveřepě popírá, neznají moderní lidé jiné východisko než cestu existenciální transformace smrtí, tedy sebevraždu. Více než projev touhy po destrukci života může

sebevražda vyjadřovat touhu po lepším bytí (existenci, životě). Což by mělo, je-li tato definice pravdivá, samo o sobě připomenout, že podstatné otázky života je možné si klást i odpovídat na ně jinak než je v naší době obvyklé.

Závěr:

Na počátku své disertační práce jsem si položil několik otázek:

- 1.) Je dobrovolný odchod ze života něčím abnormálním, co má příčinu ve zdravotním, psychologickém či sociálním stresu člověka a nebo tomu tak být nemusí ?
- 2.) Nemohou být příčiny suicidálních sklonů také jinde než ve zdravotním, psychickém či sociálním kolapsu lidského organismu ?
- 3.) V případě, že tomu tak je, má vnímání reality světa konkrétní hodnotové důsledky odrážející se v „respektu“ k hodnotám života jako takového ?

Ve své práci jsem se snažil na všechny otázky nalézt správnou odpověď a svými argumenty ohájit názor, že skutečné příčiny suicidálního chování člověka v soukromém i společenském životě mohou být jinde než jsme si dnes ochotni přiznat. Pevně doufám, že se mi to také podařilo.

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.

Berd'ajev, N.: *Smysl dějin*. Praha: Oikoymenh, 1995.

Brázda, S.: *O životě a smrti*. Praha: Deus, 2005.

Brouk, B.: *O pošetilosti 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.
- Deshaiés, 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 spoečnosti*. 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 transcedence*. 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.: *Krise 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.

Léngle, 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*. 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.

- 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.