

Marián Palenčár

Poznámky k filozofii samovraždy

Studia Sieradzana 4, 6-23

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Doc. Mgr. Marián Palenčár, CSc: **Poznámky k filozofii
samovraždy**

Univerzity Pavla Josefa Šafárika

Abstract

Philosophy is dealing with the ontological (not only ontic) possibility of suicide. We can find two sorts of ontological (metaphysical) answers to the issue of suicide. First sorts find suicide ontologically illegitimate, it is a sin (St. Augustine, St. Aquinas), crime (Aristotle) or disease (ontology motivated by sociology – Durkheim - and biomedicine). The second sort of answers to the question of ontological possibility of suicide regards suicide as a legitimate result of natural order in the world, natural tendency of man toward self – destruction (S. Freud) or regards suicide as an expression of freedom which is basic ontological characteristic of human being (Stoics, F. M. Dostojevskij, F. Nietzsche etc.).

1. Problém samovraždy nie je pre filozofiu neznámy. V rôznej miere sa k nemu vyjadrovala v priebehu celých svojich dejín už od antiky.¹ Dokonca podľa slov filozofa 20. storočia – A. Camusa – „existuje iba jeden skutočne vážny filozofický problém, a tým je samovražda.“² Ak je to tak, čo je pre filozofiu na samovražde zaujímavé, ktorý jej aspekt a prečo filozofia skúmala, skúma (alebo by mala skúmať)? A navyše - provokuje a inšpiruje vôbec tento jav ešte aj teraz niečím filozofovanie?

Niekedy sa predpokladá, že sú to práve, v istom ohľade alarmujúce, kvantitatívne údaje o výskyte samovražednosti a následne aj ich spoločenská závažnosť, ktoré by si mali vynucovať výskumnú pozornosť filozofov.³ Zaiste, tento fakt môže byť jedným zo zdrojov

¹ Aspoň čiastočne (najmä čo sa týka západnej tradície) to v ďalšom texte aj doložíme.

² A. Camus, *Mýtus o Syzifovi, Pád, Caligula*, Bratislava 1993, s. 7

³ Môžeme konštatovať, a sú na to údaje, že samovražednosť v modernej (industriálnej i tzv. post-industriálnej) spoločnosti je za posledných vyše 160 rokov vysoká a odhliadnuc od niekoľkých zriedkavých období poklesu (paradoxne napr. v časoch vojnového ohrozenia, ale v krajinách Východnej Európy aj po páde železnej opony), celkovo v nej prevažujú skôr tendencie rastu. (T. Bronisch, *Suicide*, In N. J. Smelser, P. R. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, vol. 22. Amsterdam – Paris – Oxford – Shannon – Singapore – Tokyo 2001, s. 15260, 15267; a i.) Značne vysoký je jej (relatívny) výskyt u starých ľudí a zvlášť závažným i smutným javom je u mládeže. Napr. v pedopsychiatrii patrí samovražednosť mladistvých k jedným z najväčších problémov. V niektorých krajinách sa v istých obdobiach dostali úmrtia na suicídium v tejto vekovej kategórii dokonca až na prvé miesto pred úrazy. (J. Fawcett, R. Shaughnessy, *Suicidálny pacient*, In J. A. Flaherty, R. A. Channon, J. M. Davis (eds.), *Psychiatria. Diagnóza a terapia*. Trenčín 1988-89, s. 90) Pritom, navyše, časť posledných sa zvykne niekedy neoficiálne pokladať za maskované samovraždy. Vo väčšine priemyselných krajín Európy a Severnej Ameriky sú samovraždy považované zvyčajne za druhú najčastejšiu príčinu smrti v skupine adolescentov a mladých ľudí, teda vo vekovej skupine od 15 do 35 rokov. (T. Bronisch, *Suicide*, In N. J. Smelser, P. R. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, vol. 22, Amsterdam – Paris – Oxford – Shannon – Singapore – Tokyo 2001, s.15260)

tohto bádania, domnievame sa však, že iba tým vonkajším a určite nie určujúcim.⁴ Myslíme si, že nech by boli spomínané údaje o samovražednosti akokoľvek burcujúce, to, čo človeka pri tomto jave najviac zaskakuje, šokuje a privádza noeticky i mravne do úžasu – a tým aj k filozofii - nie je jej množstvo, ktoré si akoby vyžadovalo naliehavosť skúmania, ale samotný jej „holý“ výskyt – čiže existencia hoci iba v jednom, jedinom prípade. Teda fakt, že samovražda ako jav existuje, že *je vôbec možná a ako (resp. prečo) je vôbec možná*. O čo ide v tejto formulácii? Predovšetkým o to, že fakt (výskyt) samovraždy problematizuje, narušuje bežné, samozrejmé, navyknuté ľudské správanie sa a vari aj správanie sa všetkého živého, založené na „evidentnom a nespochybniteľnom“ pude sebazáchovy. Práve elementárnou reflexiou toho paradoxu je filozofmi toľkokrát citovaný (hlbinný) *údiv* ako jeden z počiatkov filozofovania. A z neho, ako zo zárodku, vznikajú postupne všetky základné a špecificky filozofické otázky, spojené s diskusiami o samovražde.

Cieľ tohto príspevku je dvojjediný: po predbežnom preskúmaní jadra filozofického spytovania sa na samovraždu, ukázať niektoré základné metafyzické rozvrhy legitimizácie (zdôvodnenia, ospravedlnenia) tohto javu.

2. Domnievame sa, že vyššie uvedená filozofická otázka – „Ako je to možné?“, znamená v podstate otázku - „Čo umožňuje či umožnilo, aby daný jav nastal, aby sa uskutočnil?“⁵ Mohlo by sa zdať, že toto je, v istom ohľade, otázka o príčine. A tie si kladú aj, ba v danej súvislosti predovšetkým, špeciálne vedy. V ich prípade by mohla takáto otázka vyzerat' asi takto: „Ako je možné, že určitá osoba XY⁶ si zobrala život?“, resp. „Prečo, čím to bolo spôsobené, že určitá osoba XY si zobrala život?“ Pokúsme sa o niekoľko odpovedí, ktoré nám na takúto otázku ponúka konkrétne vedecké skúmanie: *Preto, lebo XY stratila zamestnanie a mala existenčné problémy. Preto, lebo XY trpela depresiami. Preto lebo XY bola psychotikom. Preto, lebo XY bola ťažko, resp. nevyliciteľne chorá. Preto, lebo XY stratila*

⁴ V tejto súvislosti je zaujímavé, že hoci sú ľudské úmrtia na srdcovocievne a rakovinové ochorenia oveľa početnejšie než samovraždy, pútajú pozornosť filozofov fakticky omnoho menej ako posledné.

⁵ Táto otázka určite neznamená otázku - „Či je jav vôbec možný?“ (ako sa napr. pýtame v prípade snežného muža či *perpetua mobile* či *môžu existovať*), keďže náš jav (samovražda) už fakticky v mnohých prípadoch nastal, vyskytuje sa a je skutočný a nielen možný. Nepýtame sa tu teda na to, či tento jav môže existovať *de facto*, ale čo ten jeho výskyt urobilo možným *de iure*. Asi v tom zmysle, ako sa kedysi pýtal I. Kant na to, „ako je možná matematika alebo prírodná veda?“, pričom obidve už v tom čase fakticky existovali. Je to otázka legitimacy daného javu.

⁶ Prípadne určitá skupina osôb, čím by sme sa dostali z psychologickkej (prípadne biologickej) roviny skúmania do roviny sociologickej, resp. demografickej.

*blízku osobu. Preto, lebo XY bola alkoholik. Preto, lebo XY mala konflikty v rodine. Preto, lebo XY nepospela na skúške. Preto, lebo XY bola usvedčená z finančnej defraudácie. atď.*⁷

Vo všetkých vyššie uvedených prípadoch sa empirický fakt samovraždy javí umožnený – vo význame vyvolaný, spôsobený a teda zapríčinený - iným empirickým faktom. Tie (empirické fakty) však zisťujú, zhromažďujú a vyhodnocujú špeciálne vedy, ktoré na to majú všetky metodologické predpoklady, nie však filozofia. Filozofiu to však v súvislosti s danou témou nediskvalifikuje. Jej otázka v svojom jadre totiž nie je otázkou o už spomínaných empirických príčinách daného javu, t.j. o niečom, čo určitého človeka-samovraha, v určitom čase a priestore priviedlo k danému činu.⁸ Inak a presnejšie povedané, nejde v nej o otázku, pri ktorej sa pod termínom príčina rozumie, ak tu použijeme Aristotelovu terminológiu, tzv. pôsobiacia príčina (lat. *causa efficiens*), pri ktorej ide o taký determinatívny vzťah dvoch empirických javov, keď prvý ako časovo skorší vyvoláva, resp. spôsobuje druhý, časovo neskorší jav.⁹ Takéto, nakoniec, v modernej vede výhradné chápanie kauzality, je v kompetencii špeciálnych vied. Naša (filozofická) otázka však smeruje kamsi inde a znamená asi toto: ako je to vôbec možné (čím alebo kým je to umožnené), že vo všetkých týchto empirických prípadoch, ktoré sme spomínali vyššie, človek reagoval a mohol reagovať na dané podnety takýmto hraničným spôsobom, ktorý protirečí všetkým prirodzeným očakávaniam – čiže samovraždou? Teda nie v tom či onom prípade, ale vo všetkých prípadoch vôbec. Inak povedané - čo (principiálne) umožňuje existenciu (uskutočnenie, nastanie) akéhokoľvek javu daného druhu, čiže daného javu „ako takého“ - vo všeobecnosti a vcelku?¹⁰ Ak si znova pomôžeme Aristotelovým slovníkom, naša otázka svojim obsahom mieri k tomu, čo sa podobá na niektoré, históriu vedy suspendované

⁷ Spracované podľa J. Šulc et al., *Človek na pokraji svých síl*, Praha 1984, s. 164; *Samovraždy a samovražedné pokusy v r. 1999*. Zdravotnícka štatistika, Bratislava 2000, s. 17; T. Bronisch, *Suicide*, In N. J. Smelser, P. R. Baltes, (eds.) *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, vol. 22. Amsterdam – Paris – Oxford – Shannon – Singapore – Tokyo 2001, s. 15262; a i.

⁸ Pritom ani na empirickej úrovni sa väčšinou v tejto súvislosti nehovorí o unikauzálnosti („jednopříčinnosti“), ale skôr o polykauzálnosti („mnohopříčinnosti“) alebo sa, ešte opatrnejšie, miesto o kauzalite hovorí o signifikantných koreláciách, či – v iných súvislostiach – o rizikových faktoroch a pod..

⁹ V chápaní daného determinatívneho vzťahu je zároveň veľmi často implicitne prítomné vedomie jeho ďalších vlastností. Predovšetkým ide o jednosmernosť (prvý jav sa tu zvyčajne prezentuje ako aktívny a druhý ako pasívny) a tiež o formálne vlastnosti asymetričnosti a tranzitivnosti daného vzťahu.

¹⁰ Resp. – ak to berieme z pozície aktéra toho činu – ako mu takáto možnosť, ako riešenie jeho životných problémov mohla vôbec napadnúť?

aspekty jeho chápania príčinnosti – predovšetkým k dvom navzájom spätým otázkam „Čo je vec; resp. čo robí vec vecou?“ a „K čomu (pre-čo, na-čo) je vec?“¹¹ Ako sa zdá, takáto filozofická otázka, je – povedané súčasnou terminológiou - skôr otázkou o dôvodoch, ako o príčinách. V oboch prípadoch sa tu totiž, použijúc filozofický jazyk, pýtame na to, čo ontologicky, resp. metafyzicky, umožňuje samovraždu, teda čo ju ontologicky - z hľadiska jej samotného bytia (t. j., že je a zároveň, že je tým čím je a nie niečím iným) zdôvodňuje a legitimizuje. A to sa odlišuje od jej empirických či ontických príčin, ktoré spôsobujú jej určité faktické výskyty, na ktoré sa špecializujú jednotlivé vedné disciplíny. Pritom sa v prípade prvej otázky (t. j. v prípade otázky na formálnu príčinu) ontologický dôvod rozkrýva prostredníctvom definície, lebo definícia (predovšetkým tzv. reálna¹²), ako vymedzenie obsahu pojmu, je zároveň aj odpoveďou na otázku „čo vec je?“, t. j. aká je jej podstata (esencia). A teda odpoveďou na otázku, aké sú nevyhnutné a zároveň dostatočné parametre (vlastnosti a vzťahy), ktoré musí (nejaký) predmet mať (splňať), aby bol predmetom daného druhu. V prípade druhej otázky (t. j. v prípade otázky na účelovú príčinu) ukazuje daný dôvod na miesto a úlohu (zástoj) daného javu v širšom metafyzickom kontexte.

¹¹ Ako vieme, Aristoteles rozumel pod príčinou akéhokoľvek skúmaného predmetu (t. j. pod odpoveďou na otázku „Ako je možná vec?“ presnejšie: „Čo umožňuje existenciu, resp. uskutočnenie veci – jej prechod z možnosti do skutočnosti?“) jav, vzhľadom k dnešnému chápaniu príčinnosti, značne všeobecnejší a zároveň komplexnejší, ktorý však v sebe obsahoval štyri relatívne samostatné aspekty. Išlo – 1) o látkovú príčinu (*he hylé*, resp. *to hypokeimenon*, neskôr nazvanú latinsky *causa materialis*), ktorá odpovedala na otázku - z čoho vec je, lepšie povedané: z čoho vzniká a sa uskutočňuje; 2) o pôsobiacu príčinu (*to kinún*, lat. *causa efficiens*), ktorá odpovedá na otázku - prostredníctvom čoho vec je, resp. čo spôsobuje vo veci uskutočňujúcu zmenu či pokoj; 3) o formálnu príčinu (*to eidos*, resp. *to paradeigma*, lat. *causa formalis*), ktorá odpovedá na otázku - podľa čoho vec je, podľa čoho vzniká a uskutočňuje sa, resp. čo vec je, čo robí vec vecou; a nakoniec - 4) o účelovú príčinu (*to telos*, lat. *causa finalis*), ktorá odpovedá na otázku - k čomu vec je, pre čo, resp. za akým účelom sa uskutočňuje. Vec (jav) sa podľa Aristotela uskutoční iba vtedy, ak v tom akte (processe) participujú všetky štyri spomínané príčiny. Tieto štyri príčiny mu slúžili ako štyri základné explanačné (vysvetľujúce) princípy realizácie predmetov a ich vlastností. (Pozri o tom Aristoteles, *Metafyzika*, In *Antológia z diel filozofov*. Zv. 2. *Od Aristotela k Plotinovi*, Bratislava 1972, s. 307-308 a i.; Aristoteles, *Fyzika*, In *Antológia z diel filozofov*. Zv. 2. *Od Aristotela k Plotinovi*, Bratislava 1972, s. 92 a n.; tiež A. F. Losev, A. A. Tacho-Godi, *Aristotel', Moskva* 1982, s. 217 a n.; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*. Tom 1, Warszawa 1990, s. 112 a n.; D. Machovec, „Aristotelova filozofie jakožto filozofie výkladových princípu, In *Otázka Aristotelovy filozofie a jejího dědictví*. *Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et Historica* 4. *Studia Philosophica* VI, Praha 1977, s. 80 a n.) Rozvojom novovekej prírodovedy sa toto pôvodne komplexné chápanie príčinnosti zredukovalo iba na jeden jeho aspekt, na *causu efficiens*, na pôsobiacu príčinu.

¹² Ktovej základným cieľom je vymedzenie samotného predmetu, a nie iba významu daného výrazu.

Obnažuje tak jeho existenciálnu dimenziu - zmysel, význam a hodnotu, ktoré získava na pozadí platného ontologického (metafyzického) poriadku. Tento poriadok ho takto umožňuje - legitimizuje (posúdením nielen z hľadiska jeho vecného výskytu, ale aj z hľadiska jeho hodnotovej platnosti či neplatnosti a následne i normatívnej akceptovateľnosti alebo neakceptovateľnosti) aj všeobecne-axiologicky a všeobecne-deontologicky. Pritom v oboch týchto prípadoch to, čo samovraždu ako jav takto zdôvodňuje (umožňuje), ju robí zároveň aj pochopiteľnou. Ontologický (metafyzický) aspekt sa preto v danej súvislosti obyčajne prezentuje nielen v už spomínanej podstatnej jednote s momentom všeobecne-axiologickým a všeobecne-deontologickým, ale aj s momentom logicko-epistemologickým (teoreticko-poznávacím).¹³

Hoci sú, ako sme už spomínali, obe otázky - „čo je vec?“ (formálne-ontologické, esenciálne hľadisko) a „pre-čo, resp. na-čo je vec?“ (teleologicko-existenciálne hľadisko metafyzickej legitimacy, platnosti) - navzájom späté a podmieňujú sa, je možné, a v našej súvislosti aj vhodné, pristupovať k ich analýze samostatne. V tejto stati sa sústredíme iba na druhú z nich a jej skúmanie v ďalšom texte budeme považovať z metodických dôvodov za relatívne samostatné.

3. Najvšeobecnejšie ontologické (metafyzické) koncepcie toho, ako je samovražda možná, teda teórie, ktoré sa dotýkajú jej, už spomínanej, legitimizácie – či už boli takto vedome vymedzované alebo nie, môžeme rozdeliť v podstate na dve veľké skupiny (typy).

¹³ Na tento komplexne-synkretický ontologický (metafyzický) aspekt údivu nad samovraždou a teda spomínanej otázky „Ako je samovražda vôbec možná?“, úzko nadväzuje aj aspekt parciálne-axiologický a parciálne-deontologický vo svojej špecifickej morálnej alebo právnej podobe. Daná otázka „Ako je vôbec možná samovražda?“ totiž môže prerásť do otázky-výčitky: „Ako nám (okruhu ľudí blízkeho samovrahovi, či niekomu inému – napr. spoločnosti ako celku a pod.) to vôbec mohol (ten človek) urobiť?“ Teda, akým právom, kto, či čo ho k tomu oprávňuje, resp. oprávnil. A obyčajne sa v takej situácii chystáme súdiť alebo aj odsúdiť dotyčného. Má či nemá právo na smrť z vlastných rúk? Táto problematika sa v svojej konkrétnej podobe a ako relatívne samostatná diskutuje predovšetkým pomocou etických kategórií – *úžitku* či *blaha*, *autonómie osobnosti*, *úcty k životu* a i.. (O problematike „morality“ samovrážd pozri napr. R. B. Brandt, *The Morality and Rationality of Suicide*, In S. Perlin (ed.), *A Handbook for the Study of Suicide*, New York 1976, s. 61 – 76; T. S. Szasz, *The Ethics of Suicide*, In M. P. Battin, D. J. Mayo, (Eds.), *Suicide: The philosophical Issues*, New York 1980, s. 185 – 198. T. L. Beauchamp, *Suicide*, In T. Regan, (ed.) *Matters of life and death. New Introductory Essays in Moral Philosophy*. 2-nd ed. (ed.), New York 1986, s. 89 a n.; M. P. Battin, *Suicide: Ethical aspects*, In Smelser, N. J., Baltes, P. R. (eds.) *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, vol. 22. Amsterdam – Paris – Oxford – Shannon – Singapore – Tokyo 2001, s. 15268-15273; a i.)

Prvá z týchto skupín pokladá samovraždu za metafyzicky nelegitímnu – lebo je, stručne povedané, v rozpore s prirodzeným (ontologickým, metafyzickým) poriadkom sveta (ktorý je aj v základe života či ľudského bytia), nekotví v ňom. Druhá ju nepovažuje za čosi sporné či nekoherentné s prirodzeným poriadkom reality a teda aj podstaty človeka.

Na základe prvého typu teórií je fakt samovraždy síce fakticky možný a vysvetliteľný, ale iba ako odchýlka od prirodzeného, ontologického poriadku sveta, ako neprípustná anomália. Ten prirodzený ontologický poriadok sa v týchto koncepciách stotožňuje raz s božím, inokedy so spoločenským alebo, nakoniec s prírodným poriadkom. Primerane k tomu je potom samovražda ako anomália považovaná buď za *hriech*, *zločin* alebo za *chorobu*. Vnútri tejto veľkej skupiny koncepcií tak analogicky dostávame tri podmnožiny názorov. V ďalšom texte si postupne a v stručnosti priblížime ich podstatu. Zároveň, ako uvidíme nižšie, málokedy nachádzame spomínané tri postoje izolovane a nezávisle od seba, preto je aj ich nasledujúca analýza do istej miery schematickým zjednodušením.

Prvá z týchto troch podskupín názorov je typická predovšetkým pre niektoré náboženstvá a s nimi spojené morálne teológie, kde väčšina z nich odmieta samovraždu ako smrteľný hriech¹⁴ – kresťanstvo ju odmieta absolútne a bez výnimky.¹⁵ Pripomeňme tu sv. Augustína, klasického predstaviteľa daného postoja, ktorý domýšľal dôsledky piateho Božieho prikázania a podľa ktorého je samovrah vrahom a teda pácha smrteľný hriech. Augustínova argumentácia v jeho diele *O božej obci* je pritom jasná a logicky korektná. Píše: „Človeku nie je dovolené, aby sa sám zabil“¹⁶, lebo to „plynie aj z prikázania „Nezabiješ“, najmä, ak tu nestojí ešte „svojho bližneho““.¹⁷ Preto teda „nezostáva než výrok „Nezabiješ“ vzťahovať na človeka, druhého i seba. Pretože ten, kto sa zabíja, nezabíja nič iného než zasa človeka“, „potom, kto sám seba vraždí je v skutočnosti vrahom“.¹⁸ Augustínov postoj v tejto otázke sa stal pre kresťanstvo časom mienkotvorným a zvlášť v katolíckej cirkvi záväzným.

¹⁴ Hovoríme „väčšina“, pretože spomínaný odmietavý názor neplatí všeobecne. Vysoko tolerantný postoj voči samovraždám nachádzame napr. v brahmanizme či budhizme a mayskí samovrahovia mali dokonca svoju bohyňu *Ixteb*, ktorá im zaručovala posmrtné nebo.

¹⁵ Čiastočne od Orleánskeho koncilu v r. 533, ale najmä od koncilu v Brage v r. 563 a v Auxerre v r. 578 je akákoľvek samovražda považovaná kresťanskou cirkvou za smrteľný hriech a zločin a samovrah mohol byť odvtedy pochovaný iba mimo priestoru cintorína a bez cirkevných obradov. (Pozri napr. Minois, G., *History of Suicide. Voluntary Death in Western Culture*, Baltimore and London 1999, s. 28 a n.)

¹⁶ Aurelius Augustinus, *O boží obci*. 1, Praha 1950, s. 54

¹⁷ Tamže, s. 54

¹⁸ Tamže, s. 55, s. 48

Komplexnejší pohľad na daný problém a do určitej miery aj s istou dávkou spomínaného prelínania všetkých troch postojov uvedených v úvode tejto časti (argumentácia božím, spoločenským i prírodným poriadkom) podáva vo svojej *Sume teologie* sv. Tomáš. Aj podľa neho je samovražda Bohom zakázaná a preto nevyhnutne protirečí aj ontologickej štruktúre (Bohom stvoreného) sveta. V tejto súvislosti píše: „Musíme povedať, že zabiť sám seba je úplne nedovolené z trojakého dôvodu“.¹⁹ Jednak preto, že ak „niekto sám seba zabije je proti prirodzenému sklonu a proti láske, ktorou má každý sám seba milovať. A preto je samovražda vždy smrteľným hriechom ako proti prirodzenému zákonu a proti láske. ... Po druhé, pretože každá časť, to, čo je, patrí celku. Ktorýkoľvek človek je však časťou spoločnosti; a tak, to, čo je, patrí spoločnosti. Preto tým, že sám seba zabije, pôsobí bezprávie spoločnosti.... Po tretie, pretože život je nejaké dobro, človeku dané od Boha, a poddané moci toho, ktorý zabíja a dáva život. A preto, kto sa zbaví života, hreší proti Bohu ... Pretože iba Bohu náleží súd nad životom a smrťou...“^{20 21}

Druhá podskupina názorov na možnosť samovraždy argumentuje predovšetkým morálne-politicky a právne (spoločensky). Pritom sa v nej podobne ako u sv. Tomáša prejavuje holistický spôsob riešenia problému vzťahu medzi jednotlivcom a spoločnosťou. V klasickej a relatívne čistej podobe nachádzame jej jadro v Aristotelovej filozofii. Podľa neho „zákon nekáže usmrtiť sa, čo však (vyslovne) nenariaďuje, to zakazuje. ... Kto sa však dobrovoľne usmrtí ... robí proti správne úsudku to, čo zákon nepripúšťa; koná teda nespravodlivo. Ale proti komu? Azda proti štátu a nie proti sebe samému? ... Preto aj štát trestá a v istom rozsahu postihuje samovraha stratou cti ako človeka krivdiacemu štátu.“²² V podobnom duchu písal o samovražde aj Platón, u ktorého nachádzame vari prvé bližšie doložené filozoficko-axiologické zmienky o otázke samovraždy. Ako uvádza, takí ľudia,

¹⁹ T. Akvinský, *Theologická summa*. Druhé časti druhý díl. Olomouc 1938, s. 530

²⁰ Tamže

²¹ Na druhej strane je však potrebné pripomenúť, že už sv. Augustin pripúšťa istý druh samovraždy ako možný. „Avšak z pravidla“, píše, „že nie je dovolené človeka zabiť, určila práve tá istá božská autorita výnimky. Vynímajúc tých, ktorých káže Boh usmrtiť alebo zákonom alebo výslovným príkazom ...“ (Aurelius Augustinus, *O boží obci*. 1, Praha 1950, s. 55), „Kto teda počuje, že človeku nie je dovolené sám seba zabiť, nech to urobí, ak to rozkázal ten, ktorého rozkazy nesmieme neposlúchnuť...“ (Aurelius Augustinus, *O boží obci*. 1, Praha 1950, s. 62), teda – „Ked' ... Boh rozkáže a svoj rozkaz celkom neskrýte oznámi ...“ (Aurelius Augustinus, *O boží obci*. 1, Praha 1950, s. 62. Porovnaj tiež Aurelius Augustinus, *O boží obci*. 1, Praha 1950, s. 56) Z uvedených dôvodov je potrebné pristupovať k (aj nami opakovanému) tvrdeniu, že kresťanstvo odmieta samovraždu „absolútne a bez výnimky“, so značnou dávkou opatrnosti.

²² Aristoteles, *Etika Nikomachova*, Bratislava 1979, s. 138-139

ktorým, okrem iného ani mesto neuložilo smrť rozsudkom a napriek tomu násilne skončujú so svojim životom²³, „majú mať hrob osamote, a nie vedľa iného hrobu ... a ich hroby nech sa neoznačujú ani pomníkmi, ani menami.“²⁴ U Platóna však nachádzame, v oveľa väčšej miere než u Aristotela, popri spomínanej spoločenskej motivácii aj motiváciu náboženskú, keď argumentuje tým, že „nie je dovolené spáchať samovraždu“ lebo „sa bohovia starajú o nás a ...my ľudia patríme k ich majetku.“²⁵ ²⁶ Spomínaným sa ilustruje častý fakt spoločného výskytu prvých dvoch postojov k samovražde (nábožensko-teologického a „spoločenského“) u mnohých autorov. V svojej „nekontaminovanej“ podobe je však druhá pozícia motivovaná predovšetkým spoločensky-právne (samovražda je považovaná za zločin, lebo človek prináleží - rozumej, je zodpovedný – spoločnosti a štátu, doslova – zákonom) a patrila historicky k najživotiaschopnejším. V svojom morálnom, ale aj právnom zdôvodnení pretrvala až do 20. storočia. V niektorých krajinách bola samovražda donedávna trestaná (napr. konfiškáciou majetkov „úspešného“ samovraha, čo sa negatívne dotklo najmä prípadných pozostalých) – vo Veľkej Británii až do r.1961.²⁷

O tretej podskupine ontologických názorov na samovraždu, ktoré ju považujú za metafyzicky nelegitímnu sa zmienime podrobnejšie. Má minimálne dva varianty – biomedicínsky a sociologický. V oboch prípadoch sú tu prostredníctvom spomínaných špeciálnych vied prezentované natoľko všeobecné a fundamentálne koncepcie, ktoré majú až metafyzicky normotvorný dopad.

Prvý nazývame s istou približnosťou biomedicínskym, z toho dôvodu, že takéto chápanie nachádzame najmä na pôde medicíny a predovšetkým psychiatrie. (Príbuzný názor však do značnej miery prežíva aj v každodennom vedomí.) Podľa tohto chápania je samovražda v podstate zlyhaním biologicky daného pudu sebazáchovy, teda niečo nie

²³ Platón, *Zákony*, In *Dialógy*. Zv.III, Bratislava 1990, s. 438

²⁴ Tamže, s. 439

²⁵ Platón, *Faidon*, In *Dialógy*. Zv.I, Bratislava 1990, s. 732-733

²⁶ Podobne aj v tomto type odpovedí na našu základnú otázku sa samovražda neodmieta absolútne a bez výnimky. Ako totiž vieme, Platón v svojom diele *Faidon* pripúšťa možnosť samovraždy v zvláštnych prípadoch, keď ústami Sokrata hovorí: „že sa človek nemá zabiť skôr, dokiaľ mu boh nepošle nejakú nevyhnutnosť, ako je tá, ktorá teraz dolieha na mňa.“ (Platón, *Faidon*, In *Dialógy*. Zv.I, Bratislava 1990, s. 733) Zasa je to však Boh, ktorý ju nejakým spôsobom umožňuje či dovoľuje. Zrejme sa nebudeme veľmi myliť, ak budeme predpokladať, že to bola práve platónska pozícia (sprostredkovaná možno novoplatonizmom), ktorá sa, popri biblickej, výrazne podieľala na formovaní názorovej pozície sv. Augustína v danej veci.

²⁷ L. Růžička, *Sebevražednost v Československu z hlediska demografického a sociologického*, Praha 1968, s. 24

normálne - porucha či choroba. Samovrahovia, či presnejšie potenciálni, resp. neúspešní samovrahovia by sa mali liečiť, sú to suicidálni pacienti. Preto neudivuje, že v psychiatrickej či psychopatologickej literatúre sú úvahy o samovraždách často súčasťou kapitol venovaných poruchám pudov, špeciálne pudu sebazáchovy.²⁸ Podľa extrémnej podoby tohto názoru je samovražda problémom čisto biomedicínskym a postihnutí jednotlivci (väčšinou depresívni, resp. manio-depresívni) patria na psychiatriu.²⁹ Samozrejme, že sa v tomto prístupe obyčajne nemoralizuje – samovražda nie je hriech ani zločin – ale „iba“ choroba. Teda čosi, čo sa odchyľuje od prirodzeného, v zmysle prírodného (a tak aj ontologického) poriadku sveta. A paradoxne sa ukazuje, že práve veda je tu tým spoločensky ustanoveným mocenským orgánom, ktorý porušovanie tohto poriadku sankcionuje. Tak, ako to v niektorých svojich prácach naznačuje M. Foucault.³⁰ Naproti tomu, samotné fakty, ktorými (najmä biomedicínske) vedy operujú, demonštrujú, že iba zhruba 30 % samovrahov trpelo duševnou chorobou, ktorá si vyžadovala psychiatrickú liečbu.³¹ ³² Výskumy tak ukazujú, že hoci je suicidálna osoba osobou extrémne nešťastnou, nemusí byť nevyhnutne duševne chorá.³³ Explanačná sila tejto metafyzicky ašpirujúcej teórie sa teda podstatne znižuje, nehovoriac už o tom, že samotný pojem choroby či normality je v tejto oblasti z viacerých dôvodov značne problematický, výrazne axiologicky kontaminovaný a tak vlastne (s veľkou pravdepodobnosťou) postulovaný.³⁴

Druhý názor, ktorý považuje samovraždu za, v istom zmysle, chorobu, je názor sociologický. Spoločné s predošlým má vari to, že rovnako aj tu sa považuje samovraždu za

²⁸ Pozri napr. K. Dušek, K. Chromý, M. Malá, *Psychiatrie*, Praha 1981, s. 33; a i.

²⁹ Pozri o tom napr. J. L. Gillin, *Social Pathology*. 3rd ed., New York-London 1946, s. 163 a n.; M. Gelder, D. Gath, R. Mayou (eds.), *Oxford Textbook of Psychiatry*. 2nd ed., Oxford-New York-Melbourne 1991; a i.

³⁰ Pozri napr. M. Foucault, *Dějiny šílenství v barokní době*, Praha 1994; M. Foucault, *Psychologie a duševní nemoc*, Praha 1971

³¹ G. Evans, N. L. Farberow, *The Encyclopedia of Suicide*, New York, Oxford 1988, s. 159-160; J. Dvořák, *Člověk mezi životem a smrtí*, Praha 1990, s. 203; a i.

³² V niektorých medicínskych kruhoch sa však v danej súvislosti udávajú čísla od 70% do 90%, pričom sa zväčšuje terminológia – namiesto o „chorobách“ sa hovorí o „poruchách“. (pozri napr. M. Gelder, D. Gath, R. Mayou (eds.), *Oxford Textbook of Psychiatry*. 2nd ed., Oxford-New York-Melbourne 1991, s. 482)

³³ G. Evans, N. L. Farberow, *The Encyclopedia of Suicide*, New York, Oxford 1988, s. 160; J. Hillman, *Duše a sebevražda*. Praha 1997

³⁴ Porovnaj E. Šyříšřová, a kol., *Normalita osobnosti*, Praha 1972; J. Hillman, *Duše a sebevražda*. Praha 1997, s. 129 a n.

čosi patologické, za patologický jav, ale – na rozdiel od neho - za jav sociálne patologický. Príčinou samovraždy tu nie je patológia jednotlivca ako bio-psychickej bytosti (napr. duševná choroba či porucha), ale skôr patológia spoločnosti, ktorá jednotlivca k samovražde z nejakých dôvodov, napr. jeho sociálnou situáciou, ženie. Sociologický názor je systematicky rozpracovávaný už vyše 130 rokov. Spomenieme v tejto súvislosti priekopnícke dielo T. G. Masaryka *Samovražda ako hromadný spoločenský jav modernej osvety*, nemecké vydanie ktorého vyšlo už v r.1881.³⁵ Zrelú podobu tohto názoru môžeme vidieť u francúzskeho sociológa Emila Durkheima, neskôr napr. u jeho žiaka M. Halbwachsa a iných. Nižšie sa ho pokúsime bližšie objasniť práve na koncepcii E. Durkheima, ktorá aj napriek mnohým problematickým miestam a kritike na svoju adresu, má stále ešte značný explanačný potenciál.

Podľa Durkheimovej teórie je príčinou samovrážd predovšetkým charakter sociálnej väzby medzi jednotlivcom a spoločenstvom (rodinou, cirkvou, národom, atď.), do ktorého je začlenený. Ten je v základe autorovho delenia samovrážd na *egoistické* a *altruistické*. Prvé vyplývajú „z nadmernej individualizácie“³⁶, spôsobenej tým, že „spoločnosť je z istého hľadiska alebo aj vcelku rozložená a necháva individuum mimo svojho vplyvu, druhé preto, že spoločnosť drží individuum v príliš úzkej závislosti“.³⁷ „Egoistický“ samovrah je jednotlivec, ktorý má príliš voľné a slabé väzby so spoločenstvom a riadi sa iba podľa seba samého.³⁸ To však, na druhej strane, tiež znamená, že sa nestotožňuje so žiadnymi nadindividuálnymi hodnotami, ktoré by mu dávali záväzné dôvody žiť.³⁹ Ponechaný takto v hodnotovom vákuu, sebe napospas, odkázaný iba na svoje vlastné sily (na nič čo by ho presahovalo), ľahšie sa zabíja. Egoistický samovrah je obyčajne zúfalec. Naopak, altruistická samovražda je spojená so situáciou, keď je jednotlivec „príliš silne integrovaný“ a „má cieľ svojho správania mimo seba, totiž v skupine, ku ktorej patrí“.⁴⁰ Ak egoistický samovrah nemá dôvod viac žiť, altruistický tento dôvod (isté, spoločensky uznávané hodnoty) považuje za čosi vyššie a dôležitejšie, ako jeho vlastný život.⁴¹ Ako vidíme, v Durkheimovej koncepcii „nadmerná individualizácia vedie k samovražde, nedostatočná individualizácia má rovnaké

³⁵ Pozri T. G. Masaryk, *Sebevražda*, Praha 1926

³⁶ E. Durkheim, *Le Suicide. Étude de Sociologie*. Deuxième édition, Paris 1967, s. 223

³⁷ Tamže, s. 238

³⁸ Tamže, s. 238

³⁹ Tamže, s. 288

⁴⁰ Tamže, s. 233, s. 238

⁴¹ Tamže, s. 288

dôsledky“.⁴² Obe sú podľa neho rovnako patologické. Okrem spomínaných dvoch typov samovrážd, daných charakterom (silou či slabosťou) sociálnej väzby medzi jednotlivcom a spoločnosťou, vyčleňuje Durkheim ešte tretí typ – samovraždu *anomickú*.⁴³ Táto samovražda je spojená s náhlou ruptúrou (negatívnym i pozitívnym smerom) kolektívneho poriadku a následným chaosom väzieb, hodnôt i noriem, ktoré sa podieľajú na regulácii správania jednotlivcov i spoločnosti.^{44 45}

4. Druhá veľká skupina ontologických (metafyzických) koncepcií či druhý typ odpovede na otázku ako je možná samovražda a teda vlastne istý paradigmatický pohľad na jej predpoklady, ju nepovažuje za čosi sporné či nekoherentné s prirodzeným poriadkom reality (a podstaty človeka) či za niečo ne-normálne, ani morálne či nábožensky, ani právne, biologicky, psychologicky či sociálne. Práve naopak, považuje ju za čosi plne legitímne a ontologicky (metafyzicky) zdôvodnené. Vnútri nej by sme mohli nájsť v zásade minimálne dve veľké, a v mnohom aj protikladné, podskupiny názorov.

Prvá podskupina koncepcií, ktoré považujú samovraždu za ontologicky legitímny jav je síce motivovaná pôvodne biologicky, dostáva sa však s vyššie uvádzanými biomedicínskymi koncepciami, ktoré považujú samovraždu za anomáliu, do protirečenia. A to jednoduchým počínom - uznáva za biologicky normálny sklon jedinca (organizmu) k sebadeštrukcii. Tento typ odpovede na našu otázku by sme mohli nazvať psychoanalytickým, vzhľadom k jej myšlienkovej proveniencii a hlavným protagonistom. Korene tohto názoru nachádzame už u S. Freuda, za jedného z jeho hlavných suicidologických predstaviteľov môžeme považovať K. A. Menningera⁴⁶ Podľa tejto koncepcie je samovražda možná (podľa našej terminológie – ontologicky, metafyzicky ospravedlniteľná, legitimizovateľná) preto, lebo ľudský jednotlivec (a nakoniec všetko živé) je ovládaný, popri inštinkte či *pude lásky, erote* a s ním spojenej energii – *libide*, súčasťou

⁴² Tamže, s. 233

⁴³ Okrajovo sa Durkheim zmiňuje ešte o ďalšom type samovráždy – o samovražde fatalistickej (pozri jeho poznámku v E. Durkheim, *Le Suicide. Étude de Sociologie. Deuxième édition*, Paris 1967, s. 311)

⁴⁴E. Durkheim, *Le Suicide. Étude de Sociologie. Deuxième édition*, Paris 1967, 271 a n.

⁴⁵ Okrem spomínaných elementárnych (resp. čistých) typov samovrážd, ktoré majú tiež svoje sekundárne odrody, rozlišuje autor aj ďalšie tri, tzv. zmiešané typy: ego-anomickú, anomicko-altruistickú a ego-altruistickú samovraždu. (E. Durkheim, *Le Suicide. Étude de Sociologie. Deuxième édition*, Paris 1967, s. 332)

⁴⁶ Porovnaj J. L. Gillin, *Social Pathology*. 3rd ed., New York-London, 1946, s.164 a n.; tiež J. Baechler, *Les Suicides*, Paris 1975, s. 44 a n.)

ktorého je aj pud sebazáchovy, ešte aj inštinktom či *pudom smrti, tanatom*, a s ním spojenou energiou - *destrudo*. Prvý krát takéto hľadisko prezentuje Freud v svojom diele *Mimo princíp slasti* (1920)⁴⁷ a neskôr, systematickejšie v *Ja a Ono* (1923).⁴⁸ Podľa neho je „potrebné rozlišovať dva druhy pudov, z ktorých jeden druh, *sexuálne pudy* čiže *eros*“ má za úlohu „...zjednocovať život živej substancie ... do stále komplikovanejších útvarov a pritom samozrejme tento život zachovať“⁴⁹ a „*pud smrti*, ktorému pripadá úloha prevádzat' živé organizmy opäť do neživého stavu.“⁵⁰ Potom „samotný život je ... bojom a kompromisom medzi týmito dvoma tendenciami.“⁵¹ Ako sa ukazuje, samotný Freud venoval pozornosť (hoci dosť zriedkavú) otázke samovraždy už i v svojich skorších prácach.⁵² Zdá sa však, že svoju koncepciu dvoch pudov, a zvlášť sebadeštruktívneho pudu smrti, sformulovanú na začiatku dvadsiatych rokov už na tento problém dôslednejšie neaplikoval.⁵³ Fenomén samovraždy bol z tejto pozície konceptualizovaný až jeho nasledovníkmi, predovšetkým K. A. Menningerom.⁵⁴ Ako píše K. A. Menninger, samovražda je „extrémnym vyjadrením tejto prirodzenej (sebadeštruktívnej – pozn. M.P.) tendencie druhov“⁵⁵, teda tendencie k smrti, ktorá sa tu prejavuje ako jednota troch prianí: zabiť, byť zabitý a zomrieť.⁵⁶ Zároveň však môže samotná „sebadeštrukcia nadobudnúť menej drastické formy, ako je masochizmus, askéza a rôzne formy sebatrýznenia.“⁵⁷

Druhá podskupina názorov, ktoré považujú samovraždu za čosi metafyzicky legitímne, prirodzené, je motivovaná väčšinou filozoficky, resp. filozoficko-nábožensky. Pritom sa v nej v rôznych podobách obyčajne predpokladá a postuluje nejaký nový ontologický poriadok

⁴⁷ Pozri S. Freud, *Mimo princíp slasti a jiné práce z let 1920-1924*, Praha 1999, s. 7-57

⁴⁸ Pozri S. Freud, *O člověku a kultuře*, Praha 1989 s. 98-140, resp. S. Freud, *Mimo princíp slasti a jiné práce z let 1920-1924*, Praha 1999, s. 189-230

⁴⁹ S. Freud, *O člověku a kultuře*, Praha 1989, s. 121-122

⁵⁰ Tamže, s. 122

⁵¹ Tamže, s. 122. Porovnaj tiež S. Freud, *Mimo princíp slasti a jiné práce z let 1920-1924*, Praha 1999, s. 34-57

⁵² Ide o jeho dielo *Psychopatológia každodenného života* z r. 1901 (pozri S. Freud, *Psychopatológia každodenného života*, Bratislava 1992) a o stať *Trúchlenie a melanchólia* z r. 1915 (pozri S. Freud, *Vybrané spisy III. Práce k sexuální teorii a k učení o neurosách*, Praha 1971, s. 280-292)

⁵³ V samotných týchto dielach sú zmienky o samovražde obyčajne nepriame

⁵⁴ V jeho známom diele *Man Against Himself* z r. 1938

⁵⁵ Citované podľa J. L. Gillin, *Social Pathology*. 3rd ed., New York-London 1946, s. 164

⁵⁶ Podľa E. Glen, N. L. Farberow, *The Encyclopedia of Suicide*, New York, Oxford 1988, s. 192

⁵⁷ Citované podľa J. L. Gillin, *Social Pathology*. 3rd ed., New York-London 1946, s. 164

(často typický iba pre ľudskú bytosť), ktorý samovraždu umožňuje a zdôvodňuje. Základom tohto ontologického poriadku je podľa predstaviteľov tohto postoja zvyčajne (absolútna) sloboda človeka. Taká, ktorá rozhoduje o živote a smrti. Bola to totiž práve smrť ako čosi, čomu sa nedá vyhnúť (je nevyhnutná), ktorá sa vždy javila ako najväčšie obmedzenie a kameň úrazu ľudskej slobody. A to najmä preto, že prichádza kedy chce ona a nie – ak už teda má a musí prísť – kedy chceme my. Vždy o nej rozhodoval iba boh, resp. príroda, či už v podobe prozreteľnosti alebo osudu. Možnosť samovraždy je v týchto koncepciách z tohto dôvodu najväčším výrazom ľudskej slobody, pretože tak život ako aj smrť sú tu v moci človeka. Samovražda je slobodná smrť. Ňou sa aj odveké synonymum nutnosti – smrť (Veď, ako obyčajne mienime: *Nič nemusíme iba zomrieť musíme.*) – premení na slobodný akt. Samovražda je tak podľa reprezentantov tohto názoru vrcholným privilegiom človeka.

Istú zárodočnú formu tohto postoja nachádzame už u antických kynikov. Ako vraj tvrdil, v rámci svojich úvah o ideále cnostného a *autarkického* (sebestačného) života mudrca, ktorý žije v súlade s rozumom a prírodou, Platónov súčasník, Dógenés zo Sinopé: „do života je potrebné mať pripravený buď rozum alebo povraz“⁵⁸, čím chcel naznačiť, že slobodný človek si môže zvoliť sám (nezávisle od dovolenia bohov) dobrovoľnú smrť.⁵⁹ Podobný názor nachádzame aj u starších stoikov, keď napr. podľa Chryssipa „mudrc sa zbaví ... života, ak pre to bude mať rozumný dôvod ...“⁶⁰ Zvlášť výrazne sa však prejavil najmä u mladších stoikov, predovšetkým u Senecu.⁶¹ Ako mieni Seneca, ten, kto tvrdí, že „máme čakať na taký koniec, ktorý nám určila príroda ... nevidí, že uzatvára cestu slobode. Večný zákon nezariadil nič lepšie, ako to, že nám dal jediný vchod do života, ale východov mnoho. ... Iba pre jedinú vec sa nemôžeme sťažovať na život: nikoho nedrží. ... Ak sa ti páči život, ži; ak sa ti nepáči, máš možnosť vrátiť sa tam, odkiaľ si prišiel.“⁶² „Ničomu nepoliehame, pokiaľ je smrť v našej moci.“⁶³ Zdá sa, že Seneca „považuje samovraždu za konečné potvrdenie slobody človeka, a možno dokonca za jediný skutočne slobodný čin“.⁶⁴ Apelom na individuálnu slobodu

⁵⁸ Dógenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filozofov*, Praha 1964, s. 242

⁵⁹ Ako vieme, z čiastočne blízkych dôvodov neskorý kereneik Hegesias samovraždu priamo odporúča. (pozri Dógenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filozofov*, Praha 1964, s. 121 a n.)

⁶⁰ Tamže, s. 309, 130. Porovnaj tiež M. Rist, *Stoická filozofie*, Praha 1998, s. 243 a n.

⁶¹ Detailnejšie súvislosti nejednoznačného chápania samovraždy u kynikov, ako aj jeho metamorfózy u stoikov pozri J. M. Rist, *Stoická filozofie*, Praha 1998, s. 243-265

⁶² Seneca, *Výbor listů Luciliovi*, Praha 1987, s. 107

⁶³ Tamže, s. 197

⁶⁴ J. M. Rist, *Stoická filozofie*, Praha 1998, s. 243

argumentovali v danej otázke do istej miery aj renesančný M. de Montaigne či neskôr D. Hume.⁶⁵

Vyvrcholenie tohto postoja však prichádza predovšetkým v úvahách mysliteľov a spisovateľov 19. a 20. storočia: F. Nietzscheho, F. M. Dostojevského či A. Camusa. Podľa prvého z nich: „Človek by z lásky k životu mal chcieť smrť inak, slobodnú, vedomú, bez náhody, bez prepadnutia ...“⁶⁶ Smrť sa tak má stať predmetom ľudskej slobody, hodnotou, ktorá je výsledkom vlastného rozhodnutia človeka. Treba preto vedieť zomrieť v pravý čas – ani nie skoro, ani nie neskoro. Umieranie má byť slávnosťou a má v ňom ešte horieť ľudský duch a jeho cnosť.⁶⁷ Preto Nietzsche v diele *Tak pravil Zarathustra* píše: „Svoju smrť vám velebím, smrť slobodnú, ktorá príde, pretože ja chcem ... slobodný k smrti a slobodný vo smrti, posvätný hlásateľ svojho Nie, keď už nie je kedy hovoriť Áno: to znamená umierať aj žiť.“⁶⁸ Úvahy podobného typu s výraznou dávkou „logiky“ vedie o „filozofickej samovražde“ v Dostojevského *Besoch* (a je treba pripomenúť, že časovo ešte pre F. Nietzscheho) jeden z hrdinov tohto diela, Kirillov: „Ak je Boh, je teda všetko jeho vôľa a ja bez nej nemôžem. ... Ak nie je Boh, je teda všetka vôľa moja a ja som povinný slobodnú vôľu prejavit“. „Ak nie je Boh, som ja Boh“⁶⁹ a prvé čo by som mal spraviť, je spáchať samovraždu, „... pretože najdôležitejší prejav mojej slobodnej vôle je zobrať si sám život ... Ale bez dôvodov, iba aby som prejavil svoju slobodnú vôľu“⁷⁰ Len vtedy bude človek ako boh – absolútne slobodný – rozhodovať nielen o veciach života a vnútri života, ale aj o veciach smrti, teda tak o živote, ako aj o smrti. „Každý, kto chce úplnú slobodu musí sa odvážiť zabiť sa. ... Kto sa odváži zabiť sa, je bohom.“⁷¹ A navyše, „Všetka sloboda bude

⁶⁵ Pozri D. Hume, Esej o samobójstwie, In D. Hume, Dialogi o religii naturalnej, Warszawa 1962, s. 221-233. Ukazuje sa, že na jeho postoj v tejto otázke nadväzovala myšlienková línia utilitaristického liberalizmu J. Benthama, J.-S. Milla a i.

⁶⁶ F. Nietzsche, Soumrak bůžků – aneb jak filosofovat kladivem, In F. Nietzsche, Ecce homo, Praha 1993, s. 70-71

⁶⁷ F. Nietzsche, F., Tak pravil Zarathustra, Olomouc 1992, s. 58 a n.

⁶⁸ Tamže, s. 59-60. A takto pokračuje v danom aforizme: „A kedy budem chcieť? – Kto má cieľ a dediča, chce svoju smrť v pravý čas; pre cieľ a dediča. A z úcty k cieľu a dedičovi už nebude k svätyni života vyvesovať vetché vence.“ (Tamže, s. 59)

⁶⁹ F. M. Dostojevskij, Běsi, Praha 1966, s. 604

⁷⁰ Tamže, s. 604

⁷¹ Tamže, s. 118

vtedy, keď bude úplne jedno žiť či nežiť. To je cieľ všetkého.⁷² Posledná úvaha je už cestou k A. Camusovi a k jeho absurdnému človeku, ktorému je oboje (život i smrť) plne ľahostajné. Tu však zároveň akoby spomínaný postoj dospel k sebaopretiu. Podľa A. Camusa zabiť seba samého ešte nie je sloboda, lebo sme v tomto akte uprednostnili smrť pred životom. Záležalo nám viac na prvej, než na druhom a stali sme sa tak od nej závislí. Závislosť (od niečoho iného) je však opakom slobody. Ak máme byť slobodní, život i smrť (a teda aj samovražda) nám musia byť dostatočne cudzie. Starí stoici by povedali indiferentné, *adiaforon*. Iba tak dokážeme, podľa Camusa žiť s damoklovým mečom absurdity nad hlavou.⁷³

Bibliografia:

- Akvinský, T. Theologická summa. Druhé časti druhý díl, Olomouc 1938.
- Aristoteles Etika Nikomachova, Bratislava 1979.
- Aristoteles Fyzika, In Antológia z diel filozofov. Zv. 2. Od Aristotela k Plotinovi, Bratislava 1972, s. 243-491.
- Aristoteles Metafyzika, In Antológia z diel filozofov. Zv. 2. Od Aristotela k Plotinovi, Bratislava 1972, s. 71-242.
- Aurelius Augustinus O boží obci. 1, Praha 1950.
- Baechler, J. Les Suicides, Paris 1975.
- Beauchamp, T. L. Suicide, In Regan, T. (ed.) Matters of life and death. New Introductory Essays in Moral Philosophy. 2-nd ed. Ed. New York 1986, s.77-124.
- Battin, M.P. Suicide: Ethical Aspects, In Smelser, N. J., Baltes, P. R. (eds.) International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, vol. 22. Amsterdam – Paris – Oxford – Shannon – Singapore – Tokyo 2001, s. 15268-15273.
- Brandt, R. B. The Morality and Rationality of Suicide, In Perlin, S. (ed.) A Handbook for the Study of Suicide, New York 1975, s. 61 – 76.
- Bronisch, T. Suicide, In Smelser, N. J., Baltes, P. R. (eds.) International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, vol. 22. Amsterdam – Paris – Oxford – Shannon – Singapore – Tokyo 2001, s. 15259-15268.
- Camus, A. Mýtus o Syzifovi, Pád, Caligula, Bratislava 1993.

⁷² Tamže, s. 117. Analogické úvahy o vzťahu ľudskej slobody k Bohu na jednej strane a k smrti (nielen samovražde, ale i vražde) na druhej strane však nájdeme aj v ďalších Dostojevského dielach, predovšetkým v románoch *Zločin a trest* a *Bratia Karamazovci*.

⁷³ A. Camus, Mýtus o Syzifovi, Pád, Caligula, Bratislava 1993

- Díogenés Laertios *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Praha 1964.
- Dostojevskij, F. M. *Běsi*, Praha 1966.
- Durkheim, E. *Le Suicide. Étude de Sociologie. Deuxième édition*. Paris 1967.
- Dušek, K., Chromý, K., Malá, M. *Psychiatrie*, Praha 1981.
- Dvořák, J. *Člověk mezi životem a smrtí*, Praha 1990.
- Evans, G., Farberow, N. L. *The Encyclopedia of Suicide*. New York, Oxford 1988.
- Fawcett, J., Shaughnessy, R. *Sucidální pacient*, In Flaherty, J. A., Channon, R. A., Davis, J. M. (eds.) *Psychiatria. Diagnóza a terapia*, Trenčín 1988-89, s. 90 – 103.
- Foucault, M. *Dějiny šílenství v barokní době*, Praha 1994.
- Foucault, M. *Psychologie a duševní nemoc*, Praha 1971.
- Freud, S. *Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920-1924*, Praha 1999.
- Freud, S. *O člověku a kultuře*, Praha 1989.
- Freud, S. *Psychopatológia každodenného života*, Bratislava 1992.
- Freud, S. *Vybrané spisy III. Práce k sexuální teorii a k učení o neurosách*, Praha 1971.
- Gelder, M., Gath, D., Mayou, R. (eds.) *Oxford Textbook of Psychiatry*. 2nd ed. Oxford-New York-Melbourne 1991.
- Gillin, J. L. *Social Pathology*. 3rd ed., New York-London 1946.
- Glen, E., Farberow, N. L. *The Encyclopedia of Suicide*. New York, Oxford 1988.
- Hillman, J. *Duše a sebevražda*. Praha 1997.
- Hume, D. *Esej o samobójstwie*, In Hume, D. *Dialogi o religii naturalnej*, Warszawa 1962, s.221-233.
- Losev, A. F., Tacho-Godi, A. A. *Aristotel'*, Moskva 1982.
- Machovec, D. *Aristotelova filozofie jakožto filozofie výkladových principů*. In *Otázka Aristotelovy filozofie a jejího dědictví*. Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et Historica 4. Studia Philosophica VI. Praha 1977, s. 67 – 99.
- Masaryk, T. G. M. *Sebevražda*. Praha 1926.
- Minois, G. *History of Suicide. Voluntary Death in Western Culture*, Baltimore and London 1999.
- Nietzsche, F. *Soumrak bůžků – aneb jak filosofovat kladivem*, In Nietzsche, F. *Ecce homo*, Praha 1993, s. 21-87.
- Nietzsche, F. *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc 1992.
- Platón *Faidon*, In *Dialógy. Zv.I*. Bratislava 1990, s. 721-795.
- Platón *Zákony*, In *Dialógy. Zv.III*. Bratislava 1990, s. 177-541.
- Rist, J. M. *Stoická filosofie*, Praha 1998.

Růžička, L. Sebevražednost v Československu z hlediska demografického a sociologického, Praha 1968.

Samovraždy a samovražedné pokusy v r. 1999. Zdravotnícka štatistika. Bratislava 2000.

Seneca Výbor listů Luciliovi, Praha 1987.

Syřišťová, E. a kol. Normalita osobnosti. Praha 1972.

Szasz, T. S. The Ethics of Suicide, In Battin, M. P., Mayo, D. J. (Eds.) Suicide: The philosophical Issues. New York 1980, s. 185 – 198.

Šulc, J., Dvořák, J., Morávek, M. Člověk na pokraji svých sil. Praha 1984.

Tatarkiewicz, W. Historia filozofii. Tom 1, Warszawa 1990.

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia projektu VEGA č. 1/0182/13