

PSYCHOLOGICKÉ, FILOSOFICKÉ A NÁBOŽENSKÉ POSTOJE K SMRTI

Jan Papica

Thanatopsychologie podávající rozporné názory a úvahy k fenoménu smrti vymezuje dvojí koncepci, racionální a iracionální. Z čistě racionálního pohledu zdá se smrt něčím, čemu člověk nemůže uniknout, a proto mluvit či přemýšlet o ní se stává symptomem patologie. Ohraničenost života v čase se vymyká jakékoli vědecké verifikaci. Racionalita zvýhodňuje lidský život prospěšnými adaptačními mechanismy, ale současně vnáší do něho primární trauma, nevyhnutelnost smrti. Do lidské emocionality vstupuje myšlenka, že něco tajemného je dárce života a něco tajemného zase život odnímá a tím proniká do člověka pocit stísněnosti, že je v něm něco od přírody chybného.²² Logický pozitivismus shledává počátek a zdroj metafyziky v mýtu, pro který je příznačná personifikace přírodních jevů. Přecenil svým scientismem racionalitu vědy a podcenil iracionalitu individuálních prožitků, hlavně v mezních situacích, v nichž se iracionalita prosazuje nejvyhraněněji.⁵ Již přírodní člověk hledá odpověď na základní otázku, v čem je rozdíl mezi mrtvým a živým tělem. Primitivní představy o duši spadají do archaického období různých kultur. Postupně se člověk dopracoval k pojmu duše jako něčeho, co je smyslu nepostižitelné. Raná řecká filozofie se zaměřuje na podstatu duše, na její vztah k tělu a ke světu a tyto úvahy v různých obměnách, propracovanějších a systematictějších, trvají dodnes. Animismus je základem všech náboženských výkladů, které se vztahují k osudu duše a těla po smrti, a s nimiž jsou nerozlučně spjaty nejrůznější rituály a ikonografie. Animismus se dá ale také interpretovat jako obecná teorie přírody, jak je tomu v mytologii řeckých bohů. Náboženské přístupy k problematice života a smrti vždy předpokládají víru v nějaký způsob překročení pozemského života a v jeho pokračování za touto hranicí. Zastávají tezi, že smrtí se otevírá osobní styk s nadsvětlem, s Bohem.³ Vědomí smrti zintenzivňuje s lidskou individualizací, která se vztahuje k vyčlenění jedince z jeho prvotních vazeb a závislostí.¹³ Od tohoto rozhodujícího předělu se utváří existence člověka, provázená osobní nejistotou, neklidem a bezradností.⁴⁶ Filozofie pozdní antiky je poznamenána lidskou bezvýchodností a odpovědí mnoha lidí na situaci beznaděje, pramenící z osobního zvýznamnění, je víra v mystéria a křesťanství.⁴⁸ Individualizací je člověk vytržen z nezpochybného místa ve svém sociálním světě

a utvrzuje se ve víře v božský původ duše a v její nesmrtnost. Individuální úzkost se stupňuje představami „posledního soudu“ spolu s apokalyptickými vidinami biblického „Janova zjevení“. V křesťanském výkladu Bůh nyní ztělesňuje veškerý nadmyslový svět. Otázka smrti, k níž se víra bezprostředně obrací, zůstává nezodpovězeným a patrně nezodpověditelným filozofickým a psychologickým problémem. Bereme-li v úvahu stávající odpovědi na ni, ať explicitně vyjádřené nebo implicitně naznačené, zjistíme, že jsou různým interpretacím široce přístupné.³⁰ V literatuře s tematikou smrti a transcendentna může se člověk přiklonit k libovolné exegezi, pokud se nezajímá o její objektivní verifikaci. Mohl by také přijmout za své Shakespearův názor, že „život je pohádka vyprávěná bláznem, plná jeku a zuření, neznamenající však nic.“

Problematiky života a smrti v klasické řecké filozofii

Rozlišením jsoucího na jsoucí podstatné a nepodstatné se stal Platon původcem pojmů esence a existence. Co je jsoucno ve svém bytí, dá se pochopit, jestliže jedno jsoucí se vymezí jako „nejčistší“ představitel bytí. Toto privilegované bytí v celku jsoucího je nejsoucnejší a definováno Platónem a také Aristotelem jako božské, to theion. V platonismu se zdůrazňuje pojetí člověka jeho podobnost Bohu, homoiosis, v aristotelismu naopak nepodobnost, chorisós, která byla v scholastice přejata Tomášem Akvinským.³⁵ U Platóna není eidos, idea, obecným pojmem jako výsledek abstraktního myšlení; je jsoucnem existujícím nezávisle na poznávajícím subjektu. V říši ideí vládne hierarchický řád, jehož završením je idea dobra. Vše, co spadá do smyslového světa, participuje na ideách jako archetypech. Platónovo pojetí světa je pokusem dát metafyzickou odpověď na antropologickou otázku, co je dobro a co je smyslem života, jemuž jde v patách smrt. Od doby Platónovy nastupuje úsilí zdůvodnit naději na přežití. V každém pravém poznání se člověk neúčastní pouze na poznávaném objektu, ale souběžně na nadřazeném řádu, který zůstává mimo dosah smrti. V rozhovoru o filozofickém poměru k smrti v první části dialogu „Faidon“ vyslovil Sokrates myšlenku, že filozofie se více zabývá smrtí než aktuálním životem. Smrt je odloučení duše od těla a filozof se nezajímá o tělo, ale o duši. Protože filozof nepřetržitě vyproštuje a odlučuje duši od těla, nemůže být smrt hrůzná, neboť má naději, že smrtí dosáhne moudrosti, po níž celý život toužila.³⁵ Smyslová zkušenost není skutečným zdrojem pojmového vědění, ten je v duši samé jako důsledek nazírání ideí během své preexistence. Tělo se svými smysly je překážkou pravdivého poznání, které se vztahuje k jsoucnům samým o sobě, a k němuž lze dospět výlučně čistým myšlením. Všechno poznání je pouhé rozpomínání na svět ideí, anamnesis, a pravé vědění je vyhrazeno životu posmrtnému. „Pádem do zrození“, vtělením, se stává duše účastnou smyslového světa a tím se k ní připínají nízké pudy ve smyslu žádostivosti, epithymétikon, a vznětlivosti, thymoeidés, formující duši tělesnou a ta se stává žalářem pro duši rozumovou, logistikon nebo nús, protože je zábranou pravdivého poznání. Duše je spřízněna se světem ideí právě jen rozumovou složkou, která ji uschopňuje, aby před svým vtělením, když bytuje v této transcendentní sféře, ideje poznávala. Platonismus předjímá duchovní nesmrtnost, která začíná již v tomto životě. Autonomie ducha vůči životu a smrti je zajištěna v rozsahu, v jakém člověk se pracuje k účasti na světě ideí a dosáhne tím svého absolutního účelu.⁴¹

Výhrady vůči této koncepci z pohledu křesťanského učení spočívají v tom, že duchovní svět, s nímž se duše mrtvého sjednocuje, představuje pouhý souhrn ideí, i když odstupňovaný směrem k nejvyšší, k dobru. V tomto kontextu vyvstává antinomie: aby se v křesťanství realizoval posmrtný život, přežití musí být výlučně osobní.²⁸ Platónova nejvyšší idea se nedá ztotožnit s křesťanským pojetím Boha. V Aristotelově filozofii duše a tělo jsou ve vzájemném poměru látky a formy jako principu trpného a činného. Entelechií, principem činným je duše, která z přírodních látek vytváří živé tělo. Protože vztah mezi duší a tělem není nahodilý, ale bytostný, nemůže libovolná duše být duší libovolného těla.¹ Proto odmítá Platónovu myšlenku převtělování, metempsychosu, přejatou z orfismu jako očistu od všeho pozemského. V duši spatřuje Aristoteles obecný princip života. Vkládá ji také do rostlin jako duši vyživovací, psyché threptické, u zvířat k ní přistupuje duše pocíťovací, psyché aisthétické a u člověka duše myslící, psyché dianoétické, již jediné přisuzuje nesmrtelnost. Na Aristotelovu metafyziku s jejím dvojnásobným principem navazuje stoicismus, který oba principy chápe monisticky. Podle stoiků není možný princip čisté formy, úplně oddělený od hmoty. V souhlase s jejich etikou jako nejdůležitější částí filozofie opouštějí rozšířený řecký eudaimonismus a přijímají pravý jeho opak: blaženost není jim cílem, ale etický cíl je jim blažeností. Člověk má žít ve shodě se sebou samým a tím také ve shodě s přírodou. Pro stoika náleží smrt k uspořádanému kosmu právě tak jako narození. „Budeš zaveden tam, odkud jsi vyšel“⁴⁰, to je nevyhnutelný zákon pro všechny. Ačkoli stoicismus odmítá epikurejský utilitarismus, přijímá jeho sofisma o neexistenci smrti. Smrt pro člověka není ničím: existuje-li člověk, smrt ještě neexistuje, a když existuje smrt, neexistuje zase člověk.

Postoj k smrti v helénismu a v křesťanském středověku

V křesťanském pojetí vztah k ontologické kategorii věčnosti implikuje definitivní vytržení z pozemského dění, jehož završením je vždy smrt. Vychází se z principu, že člověk má tendenci stále se zaměřovat na budoucnost, v každém okamžiku nechává za sebou minulost a tím překračuje přítomnost. Přítom esence minulosti zůstává v něm a on sám je jejím pokračováním. Smrt se stává zrozením ve vyšším smyslu než zrození empirické. Pro křesťana není nadsmyslovým pouze abstraktní svět ideí, ale existuje v něm osoba jako absolutní bytí, která ze své milosti dává člověku perspektivu věčného života. Zavržení je potom jediná skutečná smrt, protože je neodvolatelným odtržením od zdroje věčného života. Smrt má obecnou a nezrušitelnou platnost od momentu narození, ale člověk se může vyhnout jejímu destruktivnímu charakteru tím, že si přisvojí transcendentní hodnoty.⁷ Vědomí smrti přivádí člověka k reflexi nad sebou samým, k pocitu plné odpovědnosti za vlastní život. Zjišťuje, že se vyskytují události, které svou vůlí nezvládne, že do jeho myšlení pronikají obavy, které nedokáže trvale vytěsnit. Z psychologického hlediska se ukazuje jistá závislost mezi strachem ze smrti a mírou sebeaktualizace, pocitem sebekontroly, smyslem života a také věkem, který koreluje s poznáním vzrůstající omezenosti vlastních možností.²⁶ Nábožensky orientovaná psychologie vidí odstranění ontologické cizoty smrti v tom, že se stane prostředkem nejlépejšího naplnění života člověka. Smrt se může stát pozitivní zkušeností v závislosti

na významu, který do ni člověk vkládá. Prožívání smrti v představách a vizích poskytuje možnost intuitivního hledání člověka překračujících cílů a tím překonání dočasnosti.⁴⁷

V metafyzickém pojetí či jazykovém užití označuje Bůh něco nadempirického. Mezi metafyzické a mytologické se klade teologické. Od počátku má křesťanská teologie dvě základní podoby, kerygmatickou a filozofickou. Dualismus plyne ze samotného slova teologie, v němž první část indikuje zvěstování, kerygma, druhá odkazuje na mentální úsilí interpretovat toto zvěstování či kázání. Kerygma je víceméně v opozici k filozofickému zdůvodnění. Odtud pocházejí spory mezi biblicismem a scholastikou. Z kerygmatického učení vycházejí mystické tendence v křesťanství, i když ve svých počátcích jsou poplatné Plotínově filozofii. Základem jeho vidění světa je Jedno, Hen nebo Bůh. Vlivem mystického zaujetí chce poznat svět vyšší, zcela metafyzický. Z jednoho emanují ideje a duch tím, že se samo k sobě obrací, epistrofé. Vlastní podstatou je člověk duchovní, nikoli tělesný. Když jeho ryzí rozum myslí a zírání na sebe, zírání tím na Boha a rozhostí se v něm nejvyšší klid. Plotínova nejzazší skutečnost je dána propuknutím hlubokého náboženského citu, který je dotykem nejvyššího dobra a splynutím s ním. Stav *haplósís* a *epidósís* autou vyžadují zbavení se všeho zvrácení a odevzdání sama sebe nejvyššímu principu. Člověka se tímto zaměřením zmocňuje extáze jako blažený stav prostý všeho neklidu a disharmonie. V novoplatonismu je intelektová duše v podstatě identická s Jedním a od něho se odlišuje pouze akcidentálním vztahem k tělu a k životu v těle. Princip zla je principem veškeré odlišnosti a individuality, protože dobro samo o sobě překračuje jakékoli rozdíly.¹⁷ Ztotožnění dokonalosti a obecnosti v Plótinově filozofii se stává základem jednostranného antropologického spiritualismu a výrazem opovržení vším pozemským a tělesným. Odtud také pramení intenzivní touha po smrti. K církevně pojatému novoplatonismu dospěl Aurelius Augustinus; Plótinovskou extázi nahrazuje vírou a vlivem mystiky soustřeďuje veškeré poznání na Boha a na duši. V jeho učení poznání člověka a Boha je jedna a tatáž věc. Co duše hledá, má v sobě, protože v nitru člověka přebývá pravda. Pravda je věčná a nezměnitelná a spočívá v Bohu. Poměr lidské pravdy k božské pravdě řeší novoplatonským obrazem světla a jeho šíření. Bůh jako světlo pravdy dovoluje člověku na této pravdě se podílet. Ale aby mohl do božské pravdy proniknout, musí mít duši čistou. Hříšnost vylučuje člověka z poznání věčné pravdy. Hříšný člověk je Augustinovi „chomáčem zkaženosti“, *massa perditionis*. Člověk sám o sobě je propastí, protože všechno jeho sebepoznání má za výsledek, že sám sobě nerozumí. Celé lidské já, celistvá individualita nemůže být pochopena ani vcítěním, protože dva totožní jedinci se nevyskytují. Také lidé ve vzájemném vztahu jsou propastí, protože samota se uzavírá samotě. Člověk jako propast je jediným výkřikem k Bohu, který je pro něho rovněž propastí a strhuje ho do vlastní propastnosti, ale překonáním smrti přivádí ho k spasení.⁸ V Augustinově filozofii je patrný vliv manicheismu, v jehož podání svět se jeví jako neustávající boj mezi světlem a tmou. K čemu dochází ve tmě, je zlé, k čemu ve světle, je dobré. Světlo však vrhá stíny a proto není nic, co se na zemi děje, úplně dobré. Jen tuhým asketismem lze dosáhnout mystického spojení s nejvyšším duchem. Vyvyšování ducha a odsuzování těla nutně vedlo k závěru, že pouhým narozením upadá člověk do trvalé hříšnosti, protože má tělo. Hřích není úkonem svobodného ducha, ale nezbytný úděl lidské přirozenosti. Augustinův vliv byl rozsáhlý nejen ve středověku, ale také

v nové době. V souvislosti s mystikou navazuje na jeho učení anonymní autor „O oblaku nevědění.“ Nejvyšší skutečnost je nesouměřitelná s lidskými klamnými vidinami. V člověku je něco božského, co nazývá „dnem duše“, o čem lidé většinou nevědí, neboť jejich pozornost se upíná k věcem, po nichž touží, nebo jimž se chtějí vyhnout. Jestliže se však rozhodnou „odumřít sami sobě“, mohou si tento božský prvek uvědomit ve svém nitru a zažít tak bezprostřední zkušenost Boha spolu s jistotou, že překonali smrt. Při srovnání evropského mysticismu s východním nacházíme některé příbuzné rysy, ale také výrazné odlišnosti. Podle původního učení Budhy mystické účinky poskytují uspokojivou odpověď na takové otázky jako „co je osvobození nebo co je osvícení“, ale nedávají přijatelnou odpověď na otázku „co je Bráhma nebo co je Bůh.“ V důsledku této neurčitosti dospěl k závěru, že zabývat se otázkami, na něž se nedá jednoznačně odpovědět, lze považovat jen za maření času a vytváření překážek duchovního vzestupu. K obdobnému názoru se dopracoval také autor „Oblaku nevědění“. Nejzásadnější skutečností přímo dostupnou mystickým prožitkům se stává iminentní boží aspekt v člověku. Správným uvědoměním, satipatthána, které je sedmým článkem Buddhovy osmidílné cesty k zániku utrpení, má být překonána samsára, představující řetěz života, smrti, znovuzrození, řízená zákonem karmy. Se zánikem samsáry se člověk vysvobozuje z bludného kruhu jednání, motivovaného chtivostí, hrabivostí, nenávisť, poškozování sebe a druhých.⁴⁵ Nejvyšším cílem je Turija, stav čistého bytí o sobě jako bezpojmového vědomí, zakoušeného tichým porozuměním. Nesmrtelný stav oproštěný od pomíjivosti a bezpodstatnosti se dostaví, přestaneme-li uvažovat v kategoriích Já, Moje a potlačíme instinktivní vůli k životu, jež se projevuje stálým sebeprosazováním.¹⁶ Čistého bytí o sobě nelze dosáhnout bez odložení všech citů a myšlenek vztahujících se k vlastnímu já. Dostaví se, když pomine jakákoli žízeň či touha po smyslových požitcích a karma se vyčerpá.

I ty nejintimnější stavy mysli jsou z hlediska vědomí zevní, objektivní. Subjektivní pro vědomí je pouze ono samo o sobě. Zůstane-li sám v sobě jako čisté vědomí, člověk se domnívá, že nic neexistuje. Je to ale on sám, kdo toto „nic“, tuto prázdnotu vnímá a prožívá. Dosažení vnitřní vyrovnanosti vede v důsledku definitivní platnosti smrti k ukončení opakovaného znovuzrození, a tím k splnutí s nirvánou, nepomíjivou blažeností. Z tohoto pohledu je budhismus v podstatě popřením života skutečností smrti. S použitím jazyka metafyziky v aplikaci na budhismus lidé spatří Bráhma ve smyslu věčnosti v sobě samých, nebo v interpretaci naturalistického personalismu se každý člověk stává svým bohem. Obecně kritické výhrady k mysticismu uvádějí, že nejednou chorobná introspekce uzavírá mystika do úzkého vnitřního světa. Naprostá pohrouženost do sebe se může zvrátit v extrémní náboženskou imaginaci, vymykající se možnosti střídmého jazykového sdělení. V časovém trvání je mu jediným předělem smrt. Vyvrcholení scholastické filosofie představuje filozoficko-teologická soustava Tomáše Akvinského, postulující soulad rozumu a víry, hmoty a ducha, přírody a nadpřírody, času a věčnosti. Centrálním bodem všech úvah je teisticky pojatý Bůh s částečně mystickým důrazem na stěžejní odlišnost a nesrovnalost světa a božství. Boha vymezuje jako první příčinu všeho, co existuje, jako podstatu, k níž všechno směřuje.¹⁵ Celý svět je postupným přibližováním k Bohu. V souhlase s Aristotelem¹ tento postup se děje od hmoty k rostlině, od rostliny ke zvířeti a nakonec k rozumnému člověku.

Člověk jako vrchol pozemského života svým tělem souvisí s nižším životem, ale svým duchem, celým mentálním ustrojením směřuje do sféry duchů v nadsvětlu, k nimž se připojí smrtí, pokud dojde svými pozemskými skutky boží milosti a spasení. Aby smrtí si člověk zajistil jedinou a pravou blaženost, která je v Bohu, musí jeho rozum, vůle a city se stát hlavními motivujícími silami jeho mravního života. Rozhodujícím vodítkem k pozemské dokonalosti je láska k Bohu a k lidem. Tomáš Akvinský svým filozofickým systémem se radikálně odklání od platonismu, v němž spatřoval počátek všech náboženských herezí, zcestného zduchovňování člověka, vyhoceného mysticismu a také znehodnocování a zatracování těla. Středověké křesťanství neustává klást před oči člověka jeho konečnost a možnost spásy či zavržení v posmrtném životě. Je upozorňován, aby pamatoval, že smrt se k němu nezadržitelně přibližuje. Tato výzva „memento mori“ přináší zneklidnění a jeho postoj k tajemné smrti se promítá do její personifikace. V tomto zosobnění smrti se střídají různá obrazová znázornění. Nejčastěji dostávají podobu tance smrti, danse macabré, v němž smrt vystupuje jako kostlivec a tančí s živým člověkem. Lidská postava vyhlíží jako paralyzovaná, kdežto „smrťka“ je pohyblivá a plná života. Vedle tematiky tance objevuje se až naturalistický obraz pokročilého rozkladu lidské mrtvoly. Námět smrti nevymizel z výtvarného umění ani po skončení středověku. Příkladem může být Dürerův obraz smrti jedoucí na koni, Holbeinův obraz smrti přivádějící člověka k lékaři, nebo Böcklinův autoportrét, kdy smrt za jeho zády hraje na housle. Sexualizovaná personifikace smrti se objevuje v některých psychoanalytických koncepcích jako „Harlequin complex.“ Historický precedenc k této personifikaci je burleskní postava Harlekýna v komedii de l'art, která má dvojí charakteristiku, je milovníkem a současně nositelem smrti. Harlekýnův komplex implikuje, že smrt přitahuje a zároveň děsí. Aplikace tohoto námětu se vztahuje k ženě, která je sexuálně sváděna tímto obskurním milencem. Obraz Harlekýna může také symbolizovat tajemného psychoanalytika. Psychoanalytici v raném období léčili své pacienty, hlavně ženy, položením na pohovku. Tato poloha mohla být asociována se sexuálním stykem, ale také s umíráním s jeho ukončením smrtí.

Psychoanalytický přístup k fenoménu smrti

Ve své skepsi vůči jakékoli spekulativní hluboké koncepci Freud uvádí: „Tvrzení, že každá úzkost je vlastně úzkostí ze smrti, dává stěží nějaký smysl. Smrt je abstraktní pojem s negativním obsahem, pro který nelze najít vhodný termín kryjící se s nevědomím“. ¹² Smrtnost a také smrt se nevyskytují samy o sobě před úzkostí. Původ úzkosti pramení z objektů a situací, s nimiž se člověk setkává a které ji budí. V tomto kontextu koinciduje úzkost, případně smrtnost s faktickou smrtí, neboť také k smrti dochází v důsledku různých exogenních příčin jako k imanentnímu ukončení jednotlivého lidského života. Freud soudí, že smrt je zakódována v člověku v podobě instinktu sebezničení. Vedle pudu sebezáchovy živé substance musí existovat protikladný pud. Tak za instinktem života vyjevujícím se v sexuálním pudu objevuje se také pud smrti. Celek života pozůstává proto z konfliktu dvou sil, eróta a thanata. Působením thanatu dochází ke sklonu k destruktivitě a agresi, která směřuje navenek i dovnitř, naproti tomu erós sleduje cíl zachování života. Thanatos živí tendenci k návratu do neorga-

nického života.¹¹ Filozoficky se tato teorie blíží Heideggerovu¹⁹ pojetí žití jako bytí k smrti. V této souvislosti viděl Freud význam náboženství v tom, že člověk se ohlíží po něčem, co by mohlo zmenšit nebo odstranit jeho bezradnost a bezmocnost. Rovina objektivního dění se věřícímu jedinci překrývá s vlastním subjektivním prožíváním a tak celý proces podřizuje prolínání reality s perspektivou vize, případně s halucinačními představami.¹²

O. Rank předpokládá, že během života každá separace oživuje úzkost. Tento závěr odpovídá rozšířenému tvrzení, že každá separace je něčím ze smrti. Základní úzkost se podle Ranka vynořila z porodního traumatu a ovlivní celý průběh života. Navozuje úsilí obnovit prenatální podmínky a je impulsem pro nové zrození. Freud považoval za pouhou fikci domněnku, že úzkost ze smrti lze sledovat k porodnímu traumatu. Mentální vybavení novorozence není natolik vyvinuté, aby umožnilo minimální předzvěst smrti.¹¹ Někteří psychoanalytici nesdíleli jeho stanovisko, jako Rheingold, a mínili, že jeho kritika má méně meritum věci. Soudili, že fétus sice nemá poznání smrti, ale bojí se jí tímž způsobem, jímž se bojí smrti zvíře, aniž poznává smrt. Znamená čistě biologický mechanismus přežití. Podle jiného psychoanalytika, S. Ferencziho, se ve smrti projevují uteroregresivní trendy, podobné spánku a koitu. Za důkaz mu slouží, že četní přírodní lidé pohřbívali mrtvé ve skrčené nebo fetální pozici. Uvádí také, že ve snech a mýtech nacházíme tytéž symboly pro smrt a narození a z jeho pohledu spojení těchto jevů nemůže být čistě náhodnou koincidencí. Ferenczi se domnívá, že vyšší formy života včetně člověka nevědomě tíhnou k stavu, který označujeme termínem „thálassa regressive trend“. Thálassa znamená v řečtině oceán, moře. Sexuální styk chápe jako splnění návratu do vlhkého lůna, k vodnímu způsobu existence, opuštěnému v archaických dobách. V souhlase s touto prepozicí se může před smrtí objevit exprese uspokojení, ohlašující dosažení stavu dokonalého klidu.³⁰ V Jungově analytické psychologii se smrt traktuje jako neodlučitelný průvodce života. Život a smrt vytvářejí ucelený cyklus bytí. Smrt mu znamená ukončení individuálního vědomí, ale neznamená zánik nebo přerušení psychických procesů. Protože psyché není vystavena ohraničení prostorem a časem, nadvědomí se nachází za těmito dimenzemi a tím se otevírá cesta k návratu člověka do věčného vesmírného řádu.²⁵ Smrt není sto ohrozit žití, protože zasáhne jen individuální život a proto smysl života se neumísťuje v Já, nýbrž v dosažení ryzí vazby s řádem pozemským a kosmickým. Narození a smrt s nehmataelnou zřetelností vyúsťují v realizaci pravého já. Existence člověka s konzistentním zaměřením na její trvání v nadsvětlu dovršuje jeho osud. U Junga je celý proces osobnostního vyzrání spojen s kladením cílů, překračujících pozemskou existenci; internalizací těchto hodnotových cílů se vytváří a stabilizuje niterné klima, jímž Bůh zmírňuje nebo dokonce odstraňuje úzkost před smrtí. Psychoanalytické koncepce zabývající se problematikou smrti a pokoušející se o její vyjasnění hledají v ní hodnoty, které nevylučují smysl lidského života. Existence člověka v jejich interpretaci je připraveností k smrti a tuto připravenost pokládají za nezbytnou k plnému rozvoji jeho osobnosti. V této souvislosti se objevuje také myšlenka, že lidé odcházejí ze života způsobem, který odpovídá jejich povahovým charakteristikám. V rámci eriksonovské teorie na sebe navazujících životních stádií je rozpracováno téma, že člověk s vážnými frustracemi a stresy v průběhu postupných etap své ontogeneze bude aktualizovat podobné vzorky chování při přenosu svého živého

a zdravého sebeobrazu do sebeobrazu nemocného a umírajícího.⁴² Jsou rovněž vyhledávány a ověřovány vazby postoje k umírání a smrti s jinými psychologickými proměnnými. Myšlenky na smrt, jejich nutkavost a frekvence bývají nejednou asociovány s neurotickými symptomy, s mařením cílů, někdy pro subjekt prakticky nedosažitelných, s rozkladem intimních interpersonálních vztahů a s pocitem bezvýhodné sociální osamělosti a opuštěnosti. Představa odchodu ze života bývá často formována a usměrňována nějakým druhem „soukromé“ filozofie výkladu světa a života, inklinující k pesimismu či optimismu, do které bez ohledu na její specifika se promítají touhy po víře k zvládnutí tohoto životního údělu.¹⁴ Reakce subjektu na bezprostředně nadcházející smrt jsou pravděpodobně funkcí četných faktorů, především psychické vyrovnanosti, hodnotových kritérií, životního smyslu, věku a pohlaví.⁹

Otázka smrti ve filozofii a psychologii existencialismu

Kierkegaardovo rozlišení strachu a úzkosti, kdy strach se vztahuje k něčemu určitému a úzkost k neurčitému, zbavenému intencionálního prožitku²⁷, bylo přejato s variující modifikací existencialismem. Všichni myslitelé, pro něž je úzkost základním životním fenoménem, vycházejí sice z bezpředmětné světové úzkosti, ale ztvárníjí ji a konkretizují ve specifickou úzkost.³³ Z psychologického hlediska Kierkegaardovo vymezení úzkosti nepřipadá zvláště výstižné a neproblematické. Klasická antika tematizuje výlučně fenomén strachu, pojem úzkosti je jí cizí. Kosmický řád přesahuje individuální běh života, a když jednotlivce postihne něco neblahého či tragického jako smrt, je to jeho čistě osobní osud; ten je svrchovaným a obecně platným zákonem přírody. V řecké mytologii osud, moira, znamená podíl života, přisouzený každému člověku při jeho zrození. V Hesiodově mýtu bohyně Klotho a Lachesis rozvíjejí lidský život a Atropos jej definitivně ukončuje. Pouze sen člověka vnitřním zrakem bez smyslového zprostředkování předjímá osud jako jedinou pravdu.¹⁸ Ve vyústění antiky a v raném křesťanství se poprvé dostavuje projev vše zahrnující úzkosti, kdy svět je od božství odpadlé místo, do něhož proniká něco tajemného a démonického. V Novém zákonu se samo bytí ve světě stává zdrojem úzkosti. Rozklad společnosti v renesanci a reformaci vyvolává epochu hluboké úzkosti, poznamenanou vášnivým vzplanutím víry, syceným extázemi a meditacemi. Člověk je motivován jediným přáním být v hodině smrti naprosto jistý svým ospravedlněním. Na počátku nové doby se probouzí opět důvěra k světu, který se jeví jako rozumný a lze jej pochopit. Toto přesvědčení se od doby Descarta stává obecným vědomím. Předpoklad pokroku se stává imanentním zákonem dějin. Toto přesvědčení se pozvolna vytrácí v našem století. Tradice evropské kultury a exaktního myšlení nedovedly zabránit, aby člověk nebyl vystaven stále intenzivnějšímu zneklidnění a pozvolna se nepropadal do vleklého stavu nejistoty, vyvolávajícího beznaděj a úzkost. Důvěra v rozum sloužila k rozehnaní úzkosti, ale postupně se vtíral do myslí názor, že mnoho z toho, co lidé prožívají, je racionálně nepostizitelným, že je bez sebemenšího smyslu a to především proto, že člověk sám je nepochopitelný, že příroda i společnost vyvíjejí na něho chaotický tlak, rovnající se v podstatě Shopenhauerově představě „slepé vůle“. K zpochybnění racionality přispěly také vědecké závěry, nárokuje obecnou platnost, kterou neměly. Člověk pro vlastní život

odmítá přijmout tezi „de omnibus dubitandum est“ a domáhá se jistoty svých poznatků. Každá teorie se do jisté míry stává „Prokrústovým ložem“ tím, že jsou do ní vtěsnány ty propozice a fakty, které odpovídají nebo neprotiřečí předem konstruované koncepci.⁶ Z pohledu existencialistické psychologie člověk nemůže nežít v úzkosti, protože zítřek je nejasný a nejistý s implikací nepřetržité hrozby lidské existenci. Člověk nemůže ani v sobě ani mimo sebe pojmout nic leč v podobě úzkosti.¹⁹ V současnosti stavy úzkosti se zvyšují ve spojení s pronikavými civilizačními změnami, které se projevují trvalým tlakem ke konzumu, k němuž lidi zpracovává komerční reklama, vedoucí k jistému zdětinštění, k ztrátě smyslu pro realitu, k ovčí ochotě podvolit se jakékoli ideologii. Lidé s vidinou materiálního blahobytu a prožitkového hedonismu procházejí životem se snahou rozptýlit se a zbavit se myšlenek na sebe. Vedou vyčerpávající zápas se svými tužbami, které nejednou pramení z naivního rozvíjení vlastních snů. K jejich životu se nakonec přidruží ubíjející nuda, z níž opět proniká do člověka úzkost ze světa. Jsoucího člověka, Dasein, vymezuje Heidegger stavem stálé otevřenosti k tomu, co ho obklopuje. Svou vztažeností a vztažitelností se Dasein mění v bytí ve světě, „ein in der Welt Sein“. Svým vědomím je člověk schopný pojat svou existenci do sebe a tím se stát sám pro sebe účelem, pouhé bytí ve světě přechází v bytí pro sebe, „ein für sich Sein“, které může vzít samo sebe v pochybnost. Vědomé jsoucno zjišťuje, že si svoji existenci nevolilo a postrádá její smysl. Pokud si vytyčí jakýkoli smysl svého života, vždy jde jen o aposteriorní konstrukci, podmíněnou již danou existencí. Nevidí-li člověk důvody své existence, má jistotu své konečnosti a tak Dasein je totožné se jsoucnem směřujícím k smrti, „ein zum Tode Sein“, a smrt je tím okamžikem, kdy „ein für sich Sein“ se mění v pouhou nevědomou, definitivně ukončenou věc, „ein in sich Sein“. V jeho koncepci není člověk primárně sám sebou, existuje mezi lidmi a vedle nich. Toto spolubytí, Mitsein, charakterizuje vzájemná neprostupnost lidí s čistě formálními vztahy bez navázání bližších osobních kontaktů. K pravdivému bytí může člověk proniknout, podívá-li se na sebe se všemi skličujícími perspektivami svého života, smíří-li se s jeho bezvýchodností, pochopí-li svou metafyzickou osamělost a vezme-li celý tento neradostný úděl na sebe.¹⁹ Heidegger ontologizuje úzkost a pokládá ji za základní určení lidského bytí. V úzkosti se člověku sděluje vše zahrnující smrtelnost. V úzkostném životě pojatém jako jistý stav sebeuvědomění vidí Heidegger jedinou možnost autentického života. Člověk nejraději žije neautenticky, uchyluje se do života neosobního, hledá uspokojení v okrajových záležitostech každodennosti nebo chce úzkost odstranit vírou a nadějí spasení. Odvrací pozornost od onoho „nic“, z něhož roste existence. Strach ze smrti není vlastně tím, čím se jeví, strachem, že přestaneme žít. Ale je strachem toho, že přijdeme o vše, co vlastníme. Člověka děsí strach ze ztráty těla, svého já, svého majetku a své identity.¹⁴ Ze základních postulátů křesťanství, mystiky, buddhismu lze vyvodit, že jedinou cestou jak uniknout strachu ze smrti je nelpět na životě, neprožívat život jako nenahraditelný majetek. Postoj Heideggera k této náboženské tezi je víceméně neutrální. K otázce existence Boha nezaujímá vyhraněné stanovisko. Existuje-li Bůh, může člověk dosáhnout konečného životního smyslu, není-li Boha, člověk se vymanil z jakékoli vázanosti na něčem mimozemském a získává naprostou svobodu. Ale současně s touto svobodou se před ním otevírá prázdnota a nicota, jeho existence je absurdní. Osobnost člověka se mu pak jeví nejen „nepoznanou“ zemí, ale také „nepoznatelnou“. Lidská

existence se dá jediné pochopit jako něco, co je stále ve stavu opuštěnosti a osamělosti. Ve své filozofické diskuzi uvažuje o ambivalentním aspektu smrti. Smrt jednak vstupuje do lidského vědomí ve významu konečnosti a tím vymezuje časové hranice, v nichž jsou zahrnuty individuální možnosti, jednak v průběhu trvání existence je člověk schopný dosáhnout plné seberealizace a přijmout odpovědnost za ni. Ale člověk má tendenci ušetřit si námahu jakéhokoli zamyšlení nad sebou a světem. Svým narozením existuje ve světě a jedinou jeho starostí je, aby se mu přizpůsobil, dovedl se v něm obratně pohybovat a co nejlépe se v něm zařídil, jak to výstižně zachytil Kafka v povídce „Doupě“. Lidé s tímto zaměřením jsou ochotni podřídit se jakékoli ideologii, jejím vlivem být naprosto jisti sami sebou a v slepé víře v jakékoli přeludy překonat úzkost. Jaspers zkoumá fenomén úzkosti jednak jako hrůzu z nicoty, k níž přivádí smrt, proti které se vůle k životu vzpírá, jednak jako existenciální úzkost, která s sebou nese neurčitost, protože ji může zakoušet vždy jen člověk sám pro sebe. Ukazuje se, že v existenciálním i metafyzickém zaměření nemůže platit žádná jistota vědění. Smrt jako lékařský problém je fenomén vědy, vlastní smrt se však vymyká všemu vědění.²³ Člověk si ponejvíce nepřipouští, že se ho smrt osobně týká, hlavně těší-li se naprostému zdraví. Není evidentní, že jednou musíme zemřít, ale je naprosto evidentní, že jsme postaveni bezprostředně před realitu smrti v kterémkoli okamžiku života. Víra v pokračování života po smrti může sice úzkost zmírnit, ale protože transcendentno není dostupné objektivnímu poznání, nemůže být svíravý neklid ze života zcela odstraněn. V uvědomění mezních situací jakým je umírání, prožívá člověk styk s absolutnem, ale je to pouze absolutno jeho samého, ale jiné není. Omezenost vlastního života je jedinou možností, jak prožít prchavý okamžik neomezenosti. To je Jaspersovo katastrofické pojetí absurdna.²⁴ U všech lidí se občas vyskytnou stavy analogické smrti jako hluboký spánek nebo bezvědomí, a to jsou zkušenosti, z nichž člověk získává temnou představu své konečnosti. Tyto variující zážitky stěží dovolí odhalit něco z metafyziky smrti samé. V Sartrově spíše psychologii než filozofii platí člověk sám o sobě za absolutno, ale ohraničené časem a prostorem. Projevuje se v nezrušitelném a neodvolatelném rozhodnutí, k němuž dochází v určitém čase a za určitých podmínek. Člověk, který přikládá absolutnu význam osobní nesmrtnosti, se podle Sartra připravuje nebo okrádá o spokojený průběh pozemského života. Ať člověk věří nebo nevěří v posmrtný život, každý vyhrává a prohrává výlučně na této zemi a pokud je naživu. Podstatou osobnosti jsou její úmysly cíle, jejichž uskutečnění je v plném rozsahu a významu poznatelné a zhodnotitelné až v poslední instanci, s ukončením života.³⁹ U Sartra je lidem přisouzen společný metafyzický úděl, jímž rozumí nevyhnutelnost žít a zemřít a podílet se na světě s ostatními jedinci.³⁷ Miteinander není u Sartra pouhým spolubytím, ale je samou povahou konfliktem, v němž na sebe narážejí a vzájemně se potírají individuální sebeprojekty; tím se každému jedinci odnímá možnost své záměry revidovat tak, aby se mohl stát jiným, než jak ho definitivně zafixovali svým pohledem druhí.³⁸ Druhým je přisuzována dezintegrační role, v níž je tendence znehodnotit sebe pojem člověka. V Sartrově hře „S vyloučením veřejnosti“ jedna z postav říká: „Peklo, to jsou ti druhí.“ Myšlenka absurdnosti života se poprvé objevuje u Bascala, který běduje nad beznadějným osudem nebohého smrtelníka.³⁶ Rozsáhlou pozornost obrací k této životní dimenzi A. Camus. Spatřuje podstatný rozdíl mezi sebou a jinými autory s podobnou tematikou v tom, že

sám z absurdity vychází, kdežto obvykle teorie existencialismu v absurditu vyúsťují. Přiznává sice, že svět sám o sobě by mohl mít nějaký smysl, ale ten není pro člověka poznatelný.⁴ Primární absurdita vyjadřuje protiklad mezi duchem a přírodou, mezi skrytou touhou po věčném životě a nevyvratitelnou jeho pomíjivostí, mezi snahou proniknout k podstatě bytí a marností takového poznání se dobrat. Celé znesmyslnění lidské existence se mu jeví jako nerozluštitelný vztah člověka k světu, vztah mezi rozumem kladoucím otázky a vesmírem, který nedává odpověď. Člověk sice pochopil, že není žádným středem jsoucna, ale přál by si, aby se stal jeho vyvrcholením. Absurdno není ani v samotném člověku ani v samotném světě, pokud je bereme samostatně a odděleně. Povstává tím, že člověk musí žít v přírodě a ve společnosti a zjišťuje, že mezi osobním a neosobním děním zeje vakuum. Nezáleží nijak zvlášť na pojmovém vymezení absurdity, protože ta vstupuje do člověka a trvá v něm jako zraňující prožitek. Jejím působením padají postupně všechny životní dekorace a za nimi se člověku zjevuje bezútěšná prázdnota. Smrt a nepoznatelná skutečnost s náhodnými úkazy představují základní póly absurda. Camus vyvozuje ze svého pojetí absurdity života závěr, že každý prožije svůj život tím lépe, čím jasněji pochopí jeho bezsmyslnost. Člověk s touto orientací je připravený vidět věci tak, jak jsou, aniž by takový pohled vnášel do něho zmatek. Bez iluzí chce prožít vše, co mu svět může reálně poskytnout. Není v nitru svírán obavami ze smrti a z dosažení vnitřního klidu rezultuje lidská svoboda.⁴ Vedle světského existencialismu s jeho pochybnostmi adekvátního poznání lidské existence, s rozvíjením tezí o její absurditě a s nezájmem o transcendentno nebo jeho popřením, prosazuje se náboženský existencialismus, směřující k obnovení vazeb s „boží skutečností“. Do tohoto okruhu filozofické a náboženské problematiky spadá také metafyzický personalismus a fenomenologický esencialismus. Ve světě, v němž není klidu a převládá úzkost, „znovuobjevení Boha“ přivádí člověka k nalezení ztraceného smyslu vlastního pobytu ve světě a k metafyzickým základům vlastního života.²¹ Víra jako riziko svobodné volby vítězí nad pocitý nicoty, do níž je pohroužen nahodilý život. Tak křesťanská eschatologie dává nejhlubší smysl individuální existenci. Ontologickou svébytnost lidské existence nelze z náboženského hlediska odvodit z negativismu a absurdity, s jejímiž úkazy se člověk střetává. Existenci je nutné pojmut jako možnost, která se klade mezi původní cizotu smrti a nadějí ducha, kterou zajišťuje smrt sama. Naděje svým inencionálním obsahem indikuje budoucnost osobní existence a tím perspektivu její realizace.³¹ Proslulý pascalovský protiklad lidské velikosti a bídy je pojetím člověka, který není ničím proti nekonečnu, lze ho vidět jako „slávu a brak“ vesmíru. Jediná nouze dopadá na člověka tam, kde jeho úsudek končí v nicotě, a ta nutně vyvolává potřebu Boha.²⁰ Podle Marcela jsou lidé pouhými poutníky na této zemi a smysl jejich života spočívá ve stálém směřování k Bohu.³¹ Jen ve svém vztahu k Bohu pocítí člověk ospravedlnění své pozemské existence. Pro Sartra jsou lidé ve své vzájemné neprostupnosti „peklem“, pro Marcela jsou naopak druhí „láskou“. Z ryze náboženského existencialismu vycházejí specifické úvahy N. Berďajeva. V jeho výkladu není jiné filozofie než filozofie existence a ta je expresí lidské subjektivity. Duch je nositelem svobody v její absolutnosti. Původ této svobody nalézá v mystické „nicotě“, která předchází stvoření a na kterou se samo stvoření nevztahuje. Dějiny člověka jsou dějinami svobody, kterou Bůh respektuje: chce, aby ho člověk volil z lásky, aby nebyl

pro něho závazným zákonem, jímž by se změnil v imperativní idol. Nedílnou součástí řádu náboženského smyslu skutečnosti se stává smrt, vtiskující životu tvořivou povahu, kterou člověk vítězí nad smrtí. Božské jistoty se člověk zmocní samotným aktem víry bez sebemenšího rozumem podloženého zdůvodnění. Ateismus beznaděje je pouze případem čistě individuálního náboženského odchýlení, ale může být také krizí samotného Boha, jenž se brání proti falešné své svobodě. Existencialismus Berd'ajeva prostupuje mystický racionalismus a v tomto kontextu považuje za jediný způsob poznání „vzhled“.² Na Husserlovu fenomenologii, specificky na její psychologický a metafyzický aspekt navazuje L. Šestov. Jestliže intencionalita má pouze ilustrovat psychologický postoj bez jakéhokoli jeho vysvětlení, pak ji neodlišuje nic od absurdity, která pouze zaznamenává to, co je pro ni skryto a co nedokáže přesáhnout. Na jedné straně vštěpuje absurdita člověku, že veškerá zkušenost má mu být lhostejná, ale na druhé straně ho nutí k maximu poznatků a zkušeností. Jsou to ale právě zkušenosti získané tvořivostí člověka, které negují pocity, že jeho život postrádá smysl. Čím je život v důsledku osvojování a rozšiřování zkušeností smysluplnější, tím absurdnější se jeví představa, že by smrtí mohl skončit. Z tohoto předpokladu vyvozuje Šestov jednoznačné zdůvodnění víry v posmrtný život.⁴³ Franklův existencialismus je blízký integrálnímu humanismu Maritaina a fenomenologii Schelera, ale v jeho základech se vyskytují některé myšlenky patrně přejaté z dialogů Platóna, v nichž shledává plný smysl a autenticitu lidského života. Odmítá akceptovat smrt jako naprosto absurdní jev a svou koncepcí se zaměřuje na odstranění představy smrti znehodnocující život. Domnívá se, že smrtí se dostává životního smyslu tím, že zintenzivňuje úsilí člověka o jeho seberealizaci. Ve svých úvahách o trvání lidského bytí dochází k závěru, že pozemský život bez časového omezení byl by zbaven jakéhokoli smyslu. Smysl by se postupně ze života vytrácel, až by se stal holým nesmyslem. O otázce dlouhověkosti uvažoval K. Čapek ve své tragédii „Věc Makropulos.“ V postavě Emilie Marty zachytil zoufalství člověka, který nemůže zemřít. Básnický vyjádřil odmítavé stanovisko k nesmrtelnosti Ch. Swinburne v „Proserpinině zahradě“ těmito verši: „Chceme poděkovat těm bohům nahoře, že nic není věčně, nic smrti neuteče a každá řeka vleče své vlny do moře.“ Ačkoli prodloužení života by bylo žádoucí, nesmrtelnost by byla stěží touhou lidí. Podle Frankla člověk si musí uvědomovat pomíjivost vlastního života, smířit se s vleklou úzkostí vycházející z nejasného tušení vlastní konečnosti. Vědomím této životní perspektivy vzrůstá jeho tenze, ale ta se může stát mobilizujícím činitelem v realizaci jeho možností. Člověk právě sebeaktualizací své osobnosti se může cítit více odpovědný vůči svým životním podmínkám, dokonce tak extrémním jako je smrt. Úzkost ze smrti může vést k hlubokému zvnitřnění života a nabytí tvořivého významu, který vychází z potřeby odpovědět sám sobě na existenciální otázku, k čemu jeho život směřuje.¹⁰ Jeho předpoklad noogenní neurozy představuje jeden ze symptomů frustrace životního smyslu. Mluví o ní jako o nedostatku motivujících životních cílů a také jako o patologii ducha naší doby, v níž člověk bere na vědomí jen to, co se shoduje s jeho ideologicky pročištěnými názory. Dodává, že pocit celkové nesmyslnosti života může paradoxně uspokojit potřebu smyslu, jak je tomu ve fatalistickém zaměření. Polemizuje s Freudem, který v dopise Marii Bonapartové se zmínil, že „člověk je bezmocný a bezradný od chvíle, kdy se táže sám sebe na smysl a hodnotu svého života, protože ani jedno ani druhé objektivně neexistuje“.¹¹ Naproti

tomu Frankl soudí, že pouze tehdy, když člověk usiluje o nalezení smyslu života, se stává člověkem.¹⁰ Neexistují situace zbavené smyslu a život jej neztrácí ani v setkání se smrtí. Parafrazuje Descartovu maximu existence „cogito, ergo sum“ v maximu „trpím, tedy jsem“. Myšlení je mu identické s utrpením jako vzájemně související mody existence. Utrpení z pomíjivosti života je dáno jeho neopakovatelností a právě tímto ohraničením svět znovu a znovu nabývá smyslu. Vnímání světa jako zcela absurdního může navodit vážné poruchy osobnosti. Ve svém pojetí osobnosti si všímá tří jejích dimenzí: somatické, psychické a duchovní. Duchovnost je determinujícím rysem, zvýrazňuje se sebevědomím, ale odvíjí se z „duchovního nevědomí“. Z duchovnosti odvozuje nejen vědomí jako hledání vlastní podstaty, ale také svědomí spolu s milostí, kterou je boží zásah do životní bezvýchodnosti. Svoboda jako druhý atribut člověka rozhoduje o tom, čím je v přítomnosti a čím se stane v bezprostřední i vzdálenější budoucnosti. Třetí charakteristikou je odpovědnost za sebe sama, za jiné lidi, za žití podvolující se morálním principům uloženým Bohem. Lidská existence ztrácí smysl bez apriorního určení, které má realizovat. Protože lidé jsou svobodní mohou se od tohoto určení odklánět, vkládat do něho odlišné účely a proto je jejich existence vystavena úzkosti. Na nejnižší úrovni se existence rovná „holému bytí“, které při zhroucení životních cílů sice trvá, ale představuje čisté vegetování. Život však nemůže ustrnout na nejnižším stupni. Je ex-sistencí, bytím ze sebe, nikoli in-sistencí, uzavřením do sebe. Lidské já je i nepřetržitě více-než-já, je stále v sobě i před sebou. Tímto sebetvořivým pohybem může být existence pojata jako jsoucnost, které svou projekcí existovat teprve má. Křesťanskou filozofii, převážně katolicky orientovanou, spojenou s některými myšlenkami existencialismu vnášejí do problematiky smyslu života a jeho hodnot „sub specie aeternitatis“ M. Scheler, J. Maritain a E. Mounier. Schelerovi se mění účelovým významem fenomenologie v metafyziku. Přesto fenomenologickou intuici považuje za nejpřiléhavější metodu v hledání „věčného“ v člověku. Je přesvědčený, že člověk jako bezprostředně prožívaná zkušenost jednoty časového a nadčasového nemůže být zde na zemi zcela pochopitelný. Jen nedokonale lze do něho nahlédnout, jsme-li s ním spolučinní, a to s jeho nepředstíraným souhlasem. Hluběji mu porozumíme, až je jeho život ukončen. Ale naprosté pochopení lidského života nastává až v posmrtném životě a je vyhrazeno Bohu. K podobnému závěru směřuje výklad Maritaina a Mouniera. Pro Maritaina zůstává člověk velkým metafyzickým tajemstvím, odhalujícím se jedině nadpřirozenému pohledu Boha. Poznání osobnosti konkrétního jedince je přístupné jiným lidem jen v omezené míře, víceméně ve fragmentech. Ale vztahy lidí, směřujících k Bohu, nelze chápat v Heideggerově podání jako pouhé „Mitsein“, nejsou pouhým „spolubytím“, nýbrž sjednocením ve víře a naději. I když je člověk v nějakém stupni sdílitelným jiným, je naprosto nedostupný vědě a nevyjádřitelný diskursivním jazykem.³² Mounier vidí v člověku „vtělení ducha“ a za jeho podstatu pokládá ve shodě s aristotelismem a tomismem jednotu látky a formy. Inkorporaci ducha je osobnost „neproniknutelným“ bytím, poznatelným pouze Bohu. Považuje za obecnou a nejplatnější tezi, že katolické pojetí smyslu a absolutního vyústění lidského života nese s sebou oproštění od individualismu a sobectví, sjednocení lidí ve víře a v boží milosti; tím se jim otevírá cesta k transcendentnímu životu.³⁴ Odlišným účelovým významem opatřuje svět a člověka svým projektem transcendence Teilhard de Chardin. Jako kněz s přírodovědnou profesí

podává svou filozoficko teologickou koncepcí obraz člověka, který by neměl protirečit víře a neznevážit vědu. Odmítá existencialismus v křesťanské i světské verzi a také tomistickou metafyziku. Člověk přestává být v jeho koncepci se silným antropologickým zaměřením nehybným středem stvořeného, již hotového světa, jak je tomu v dozvucích středověké scholastiky, ale představuje jisté vyvrcholení vesmíru svým stále se prohlubujícím psychickým zvnitřněním.⁴⁴ Vědomí člověka je mu nevyvratitelnou a nezpochybnitelnou skutečností a musí postupně expandovat po celém vesmíru, neomezené časem a prostorem. Zdá se, jako by navazoval na starou antickou teorii hylopsychismu ve významu spojení všeho se vším, kdy duch obklopuje celý vesmír a udržuje jej v jednotě. V křesťanství provázeném duchovní evolucí spatřuje možnost perspektivního řešení dosud nevyřešených a zdánlivě neřešitelných otázek, co je život a co je smrt. Jeho pojetí transcendence není negací plynulosti, popřením sebe a světa, spíše se stává projektivní imanencí. Propojuje dvě životní alternativy. Jednou z nich je naprostý pesimismus, jímž člověk vyjadřuje znechucení celým světem, včetně sám sebou a jinými lidmi. Druhou možností je bezpodmínečný optimismus, spojený s hlubokou vírou, že integrujícím vývojem vědomí ve směru jeho kosmické expanze se dospěje k nejzazšímu bodu univerza, jímž je v jeho terminologii bod Omega, tedy Bůh. Optimistický postoj překonává chaotické stavy, vnášené do života zmatkem moderní doby a poskytuje to, čemu křesťanství od svých počátků učilo, že ve víře je naděje na spasení a tím překonává úzkosti ze smrti. Závěrem k zamyšlení nad otázkami života a smrti se zmíníme krátce o pesimistických úvahách, které se objevují v prastarém mesopotámském eposu o Gilgamešovi, v názorech starých Egypťanů a nejvýrazněji v starozákonní knize Kóhelet nebo Kazatel podle Kralické bible, kde se čte: „Případnost synů lidských a případnost hovad je případnost jednotejná. Jakož umíráno ono, tak umírá i on, a dýchání jednotejné všichni mají, aniž co napřed má člověk před hovadem; neboť všechno je marnost.“ Protože autor Kóheletu příliš neinklinuje ani k náboženským ani k nenáboženským představám, jak je to patrné z obsahu celého textu, mohla z něho vycházet víra v něco vyšší, ale také pocit definitivního znesmyslnění života.

Psychologický, filozofický a náboženský přístup k sebevraždě

Kromě sebevraždy, jak tvrdí Camus,⁴ není filozofických otázek opravdu vážných, neboť je-li to osou filozofie, je to jistě soud, stojí-li za to žít. Je skutečností, že sebevražda se vyskytuje ve všech dobách a ve všech kulturách. Masaryk ve své knize „Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Zivilisation“ z roku 1881 byl přesvědčený, že u přírodních národů se sebevražda vůbec nevyskytovala a u Řeků ve starší době jen výjimečně. Novější antropologické studie potvrdily však, že sebevražda není ničím nevídaným v životě domorodců Polynésie, Afriky a Ameriky. Lidé se sice v naprosté většině odvracejí od jakékoli suicidální představy, ale nepochybně se také vyskytují jedinci, kteří smrt vyhledávají. Sebevraždu za určitých podmínek nejen akceptovala, ale také doporučovala stoická filozofie. Z teze naprosté svobody člověka vycházela možnost dobrovolné smrti. „Je-li život spojen s mukami a sebevražda snadná, proč by ji člověk neměl volit. Najdeš také filozofy, kteří pokládají sebevraždu za hřích. Když

tak mluví, nevidí, že si uzavírají cestu k svobodě“.⁴⁰ V stoicismu racionalita napovídá, že se člověk má zbavit závislosti na všem, co na něho drtivě doléhá, a co si sám nezvolil a nechtěl. Měl by vším, co je nezávislé na jeho vůli pohrdat a především smrtí. Člověk by měl dobrovolně odejít ze života, jakmile mu to rozum za dané situace doporučí.

U některých skupin s morální teologií se projevuje sice jistá nevěle k sebevraždě, ale nikdy ne naprosté odsouzení. U starozákonních Židů a také v buddhismu je tendence k vágnímu ospravedlnění sebevraždy, ale nijak se k ní nevybíjí. K biblickým sebevraždám hledali později někteří křesťanští teologové silně odtažité vysvětlení. V jejich interpretaci přímý příkaz boží může učinit záslužnými činy, které jsou samy o sobě nemorální, protože vedou k prospěšnému výsledku. Ale Starý zákon pouze tyto sebevraždy zaznamenává, aniž by je spojoval s jakoukoli nadpřirozenou justifikací. Buddhismus vidí v sebevraždě jakousi slepou uličku. Cesta k osvobozujícímu poznání vyžaduje zbavit se nejen žízňě po smyslových požitcích, ale také žízňě po sebezničení, vibháva. Sebevrah realizací své vibhávy se pouze proměňuje ve smyslu své karmy, ale dosažení nirvány je mu upřeno. Základní poslání plní ty lidské skutky, které svou povahou ukončují řetěz převtělování. Dopustí-li se člověk té chyby, že činem svévolného násilí vůči sobě samému odmítá prožít své utrpení, dolehne na něho tíha karmatických důsledků.¹⁶ Křesťanství a buddhismus se v pojetí sebevraždy rozcházejí v tom, že křesťanství vše, co se týká smrti, považuje za metafyzicky definitivní, kdežto v buddhismu jeho učením o reinkarnaci postrádá metafyzika jakéhokoli významu. Ve sporu se stoickou filozofií formulovalo křesťanství své důvody k odsuzování dobrovolné smrti. Ale rozpracovanější výhrady proti sebevraždě se neobjevují před Augustinem.⁸ Římská šlechta, která se přikláněla k stoické filozofii, měla křesťanským ženám a dívkám za zlé, že se samy neusmrtily, když byly barbary po jejich vpádu do Říma znásilněny. V traktátu „De civitate Dei“ odmítá Augustin tyto výtky a argumentuje tím, že znásilnění se týká jen těla, ne duše a proto k zneuctění žen nedošlo a není proto také příčiny, aby si braly život. Původní předpoklad, že sebevraždou se člověk dopouští hříchu, vyzněl u Augustina v nekompromisní závěr, že sebevražda je vždy zločinem. Protože před Augustinem nebylo na sebevraždu úplné názorové shody, soudilo se, že odsuzování sebevraždy není autenticky křesťanského původu. Někteří tehdejší filozofové viděli v odsuzujícím postoji k sebevraždě pouhou antitezi ke stoickému stanovisku a shodovali se s ním v pohledu na křesťanské mučedníky, kteří se sami vydali násilné smrti, jako na sebevrahy. V raném křesťanství docházelo také k hromadným sebevraždám, jako u sekty donatistů, kdy věřící raději volili vlastní smrt, než aby upadli do hříchu. Také anachoreti, poustevníci v libyjské poušti, svou sebeumrtvující askesí, sebezmrzačováním a úplným zanedbáním hygieny vedli život, implikující sebevraždu. Pohrdání životem prvních křesťanů je bezmezné a dnešnímu pohledu může připadat až zruďné. Tomáš Akvinský se domnívá, že sebevražda se přičí přirozenému sklonu člověka žít, přirozenému řádu a také lásce, kterou je člověk povinován sám k sobě.¹⁵ Ale jeho rozhodující argument je čistě teologický: člověk je vlastnictvím božím a je na Bohu, aby rozhodoval o jeho životě a smrti. Tuto myšlenku z náboženského hlediska zpochybňuje v pozdní renesanci M. Montaigne tvrzením, že Bůh umožňuje volný rozvoj lidské individuality a dává člověku svobodu jednat podle své vůle, když ho postavil do situace, v níž žít je horší než zemřít. Tomáš přejal některé důvody Platóna a Aristotela, které měly v jejich době

odrazovat od sebevraždy. Oba tito myslitelé se nestaví k sebevraždě výlučně odmítavě, protože sebevražda byla u řeckých filozofů celkem běžná od časů Empedokla až do helenistické doby. Platón přiděluje filozofům místo s vysokou odpovědností v řecké obci, polis, a nabádá, aby se mu nezpronevěřovali a neopouštěli je.

V Aristotelově pojetí člověk náleží vlasti a nemá ji připravovat sebevraždou o svou tvůrčí aktivitu. U novějších křesťanských moralistů je přidán další argument, že člověk nemá právo se usmrtit, protože by se provinil proti své rodině, což stěží obstojí, protože je mnoho těch, kteří nemají rodinu, nebo ji mají zcela rozvrácenou. Uváděné důvody by mohly mít jistou průkaznost v dokonalé společnosti, která zůstane asi navždy utopíí. Pokud společnost vhnání člověka do hmotné a mravní bídy, bylo by pošetilé dávat jí ještě právo odsuzovat ty, kteří se chtějí smrtí vyprostit ze svého strastného života. Navážeme-li na existenciální myšlenku „vrženosti“ člověka do světa, který nežádal, aby se narodil v té či oné době a nevidí proto důvod, proč by neměl podle vlastního uvážení se svým životem skončit. J. W. Goethe v „Utrpení mladého Werthera“ vybízí představit si někoho, kdo ztratil své nejbližší, je nemocný, nuzuje a budoucnost se mu jeví bezútěšná. Najde se člověk, který ho přesvědčuje, že jeho povinností je žít dál, snášet utrpení a přijmout svůj osud; tento někdo bude pravděpodobně považovat všechny jeho rady za směšné a naivní. Podobný případ uvádí staroegyptská literatura: člověk, ztratil rodinu a majetek, uvažuje o skončení života. O sebevraždě rozmlouvá tělo s duší, tělo si žádá smrt, duše ji odmítá. Také její rady jsou bezcenné a nepřesvědčující a tak nakonec se podvoluje a souhlasí se smrtí.²⁹ Kdyby sebevražda byla za všech okolností něčím, co odporuje přirozeným lidským sklonům, vůbec by neexistovala, snad jen v silně patologických případech. Sebevražda není v rozporu s lidskou povahou, vůle k životu není bezpodmínečná. Křesťanství odmítá nejen sebevraždu, ale také euthanasii. Přípustnost smrti trpícího člověka bez vyhlídky na uzdravení je především věcí sociální. Kdo má rozhodnout o smrti pacienta, který je udržován při životě technickými a farmakologickými prostředky a sám není schopen samostatného života. Rozhodne sám, uvědomuje-li si svůj beznadějný stav a kdo rozhodne, když jeho život se redukuje už jen na biologické funkce? K argumentům proti sebevraždě, které se opakovaně vynořují v křesťanské etice, se připojuje jako hlavní důvod, že zabít se znamená zabít člověka, a tím se sebevražda stává vraždou. Tento důvod našel své dotažení u Chestertona, který pojal sebevraždu jako vyvrcholení veškerého zla, protože vraždou sebe znemožňuje všechny zločiny, včetně vraždy jiných.²¹ Je-li však život člověka, o němž sám rozhoduje, jeho vlastní, je situace podstatně odlišná, než jde-li o život někoho jiného. Sebevraždu odmítá z pozice existencialismu Camus. Považuje ji za dezerci z absurdity. Utíkat ze života sebevraždou pro jeho absurdnost znamená volit tuto absurdnost v nejkrajnější podobě.⁴ Odsuzování sebevraždy jako nemorálního činu je stěží obecně přijatelné. Uvažovalo a uvažuje se o tom, zda její příčiny mohou být jen patologické, nebo také biické, motivující zdravého jedince. Nejčastěji byl sebevrah považován za člověka nenormálního, aspoň dočasně psychicky vyšinutého. Pojem normality je však obtížně definovatelný. Nepochybně záleží na situaci, zda jednání bude považováno za normální nebo ne. Propozice, že člověk s chladným rozumem si patrně vzít život nedokáže, musí se v něm probudit něco beznadějného, co oslabí jeho vědomou kontrolu, se považuje za spornou. Na tuto spornost odkazují bilanční sebevraždy. Příkladem může být Paul

Lafargue, který se rozhodl spolu se svou ženou zemřít při překročení 70 let, nebo Stefan Zweik, který po anexi Rakouska Německem žil bez přátel a známých v emigraci. Motivem k sebevraždě jak sám napsal, mu byly neodbytné úvahy nad zbytečností života, podmíněné patrně bezperspektivností v důsledku stárí. Nedá se vyloučit, že člověk dokonce v zoufalé situaci může od sebevraždy ustoupit pro slabost vůle, z pouhého instinktu žít dále, ale také z obav, co ho čeká po smrti, jak se o této nejistotě zmiňuje Shakespeare v Hamletovi: „A kdo by dřel a bédně hekal pro tu trochu žití, než jen že strach z něčeho po smrti, z těch krajů neobjevených nám ochromuje vůli.“ Z některých statistických údajů se vyvozuje, že sebevraždy lidí žijících v blahobytu, nazvané Wohlstandsuicide, bývají četnější, než lidí žijících v podmínkách hmotného živoření. Častými příčinami sebevraždy bývá zhroucení interpersonálních vztahů, zvláště intimních, sexuální motivy v širokém smyslu a také alterace životních hodnot. Sebevražda může být také výrazem agrese, která vychází z hněvu a zlosti, směřujícím k vlastní osobě nebo vůči někomu, v němž má sebevražda zanechat hluboké pocity viny. Zvláštní kapitoly představují demonstrativní sebevraždy. Mohou být pouhým gestem, jímž člověk chce upoutat pozornost jiných k sobě a k svému skutečnému nebo fiktivnímu trápení. Mohou být míněny doopravdy, ale s podvědomou a také vědomou nadějí na záchranu. Nejednou mívají povahu citového vydírání. Někdy jsou zkratovým jednáním v situaci, v níž si člověk neví rady, která hrozí trestem. Landsberg považuje nezdařený pokus sebevraždy vycházející z pevného rozhodnutí zemřít za faktickou sebevraždu, ale nepovažuje za ni víceméně hysterické pokusy, ani když náhodně končí smrtí.²⁸

Odkazy na literaturu

1. Aristoteles: Metafyzika. Praha 1946.
2. Berďajev, N.: Cinq meditations sur l'existence. Paris 1936.
3. Boros, L.: Mysterium mortis. Warszawa 1985.
4. Camus, A.: Mýtus o Sisyfovi. Praha 1995.
5. Carnap, R.: Problémy jazyka a vědy. Praha 1960.
6. Cassirer, E.: Esej o člověku. Bratislava 1977.
7. Dambrowski, K.: Trud istnienia. Warszawa 1986.
8. Dinkler, E.: Die Anthropologie Augustinus. Stuttgart 1934.
9. Feifel, R.: The meaning of death. New York 1959.
10. Frankl, V. E.: Man's search for meaning. New York 1961.
11. Freud, S.: Thoughts for the times of war and death. In Collected papers. Vol. 4. New York 1959.
12. Freud, S.: Budoucnost jedné iluze. Praha 1929.
13. Fromm, E.: Strach ze svobody. Praha 1993.
14. Fromm, E.: Mít nebo být? Praha 1994.
15. Grabmann, M.: Thomas von Aquin. München 1935.
16. Góvinda, A.: Základy tibetské mystiky. Praha 1994.
17. Hadot, P.: Plótinus čili prostota pohledu. Praha 1994.
18. Höberlin, P.: Philosophische Anthropologie. Basel 1925.
19. Heidegger, M.: Sein und Zeit. Halle 1935.
20. Horák, P.: Svět Blaise Pascala. Praha 1985.
21. Chesterton, G. K.: Orthodoxy. Praha 1947.
22. James, W.: Druhy náboženské zkušenosti. Praha 1930.
23. Jaspers, K.: Allgemeine Psychopathologie. Berlin 1932.

24. Jaspers, K.: Filozofická víra. Praha 1994.
25. Jung, C. G.: Archetypy i symbole. Pisma wybrane. Warszawa 1976.
26. Kastenbaum, R., Aisenberg, R.: The psychology of death. New York 1972.
27. Kierkegaard, S.: Současnost. Praha 1969.
28. Landsberg, P. L.: Zkušenost smrti. Praha 1990.
29. Lexa, F.: Beletristická literatura staroegyptská. Kladno 1923.
30. Makselon, J.: Struktura wartści a postawa wobec śmierci. Studium z tanatopsychologii. Lublin 1983.
31. Marcel, G.: K filozofii naděje. Praha 1971.
32. Maritain, J.: Principles d'une politique humaniste. Paris 1945.
33. May, R., Angel, E., Ellenberger, H. F., eds.: Existence: A new dimension in psychiatry and psychology. New York 1958.
34. Mounier, E.: Místo pro člověka. Manifest personalismu. Praha 1948.
35. Novotný, F.: O Platonovi, II. Praha 1948.
36. Pascal, B.: Myšlenky. Praha 1973.
37. Patočka, J. a kol.: Existencialismus a fenomenológia. Bratislava 1964.
38. Sartre, J-P.: Štúdie o literatúre. Bratislava 1964.
39. Sartre, J-P.: Marxismus a existencialismus. Praha 1966.
40. Seneka vychovatel a utěšitel. Praha 1945.
41. Scheler, M.: Tod und Fortleben. In Schriften aus dem Nachlass. Sv. I. Berlin 1933.
42. Schneidman, E., Farberow, N. L.: Clues to suicide. New York 1957.
43. Šestov, L.: La philosophie de la tragédie: Dostojevski et Nietzsche. Paris 1926.
44. Teilhard de Chardin, P.: Místo pro člověka v přírodě. Praha 1967.
45. Théra, N.: Jádru buddhistické meditace. Praha 1995.
46. Toynbee, A.: Czowiek wobec śmierci. Warszawa 1973.
47. Unamuno de, M.: Tragický pocit života v lidech a národech. Praha 1997.
48. Wass, H.: Dying facing the facts. New York 1979.

Psychological, philosophical and religious attitudes toward death

Summary

The paper reviews most important theoretical conceptions concerning the phenomenon of death and suicide. It treats of different doctrines from the point of view of religious and unreligious approaches toward a transience of life.

According to extreme position of logical positivism to talk and meditate about death is a symptom of pathology.

The first section of the article discusses problems of death from antique philosophy of Platon and Aristoteles through medieval catholical explanation of earthly and eternal life by Augustin and Thomas Aquinas to contemporary discourses on this theme in theories of psychoanalysis, existentialism theistic versus atheistic, and neoscholasticism.

The second section of the article has been devoted to questions of self-destruction. This phenomenon is also discussed from double position and his cause is conceptualized

as a joint result of numerous motivational variables that may play a crucial role in act of suicide.

Basic assumption is that the problem of life and death remains essentially unsearchable question. Response on these questions is only subjective without possibility of their definitive solvability.