



Možnosti smrti.
Nik nie je odsúdený na život







Michal Reiser

Možnosti smrti. Nik nie je odsúdený na život





Vedecká monografia pod názvom *Možnosti smrti. Nik nie je odsúdený na život* je publikovaná v rámci riešenia grantového projektu VEGA 1/0410/14 *(De)tabuizácia smrti v súčasnej kultúre* realizovaného Katedrou kulturológie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre.

Posudzovatelia:

Prof. PhDr. Július Fujak, PhD.

Doc. PhDr. Václav Soukup, CSc.

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2016

© Michal Reiser, 2016

ISBN 978-80-558-0992-2





*Čo ma zachránilo,
je idea samovraždy.
Bez tejto idey by som sa
už určite zabil.*
Emil Michel Cioran







Obsah

| | |
|---|-----|
| Úvod | 9 |
| Landsberg | 13 |
| „Králičkovy sebevraždy“ | 25 |
| Plathová | 35 |
| Freud a pud smrti | 35 |
| Výskumy zaoberajúce sa vzťahom kreativity a suicidality | 40 |
| Bard psychoanalýzy a jeho zápisky o dobrovolnej smrti | 45 |
| Život Sylvie Plathovej | 47 |
| Analýza | 52 |
| „... naše spoločnosť totiž nemocného vypuzuje nebo izoluje preto, aby se v něm nemusela poznať.“ | 61 |
| Ozveny | 67 |
| Adapa | 83 |
| Farmakon | 99 |
| Záver | 111 |
| Summary | 119 |
| Bibliografia | 123 |
| Menný register | 129 |







Úvod

*Existuje pouze jeden opravdu závažný
filozofický problém: to je sebevražda.
Rozhodnout se, zda život stojí nebo
nestojí za to, abychom ho žili, znamená
zodpovědet základní filozofickou otázku.*
Albert Camus (1995, s. 14)

Či sa touto otázkou vedome zaoberáme, alebo nie, život každého z nás je automaticky odpoveďou. To, ako každodenne konáme, ako spomíname na minulosť a myslíme na budúcnosť. Odpoveďou je samotná línia nášho života. I keď je otázka stavaná tak, že odpovedať možno len kladne alebo záporne, spôsobov ako odpovedať je množstvo. Samovražda je zápornou odpoveďou *par excellence*. Tento akt slobodnej vôle je prítomný v celom priebehu dejín tzv. západnej kultúry a vyskytuje sa častejšie, než by sme mohli čakať. Aj v súčasnosti, kedy väčšina z nás dosahuje vyššiu životnú úroveň ako ľudstvo kedykoľvek predtým, je percento samovrahov vysoké a otázka samovraždy ostáva otvorená. Záujem o ňu nestráca ani dnes na aktuálnosti a je povinnosťou (aj) spoločenských





vied tento fenomén skúmať naďalej, a to i napriek tomu, že v priebehu posledných storočí až tisícročí sa k nej vyjadrilo množstvo filozofov, teológov, psychológov... Dôležitosť nášho výskumu nespočíva len v spomínanej aktuálnosti. V našej vedeckej monografii chceme totiž využiť výskum samovraždy na vymedzenie hraníc slobody v súčasnej spoločnosti, vychádzajúc z jedného z Foucaultových princípov skúmania: ak chceme vedieť, kam až v našej spoločnosti siaha sloboda, mali by sme si vybrať jej radikálnu podobu a zistiť, ako k nej spoločnosť pristupuje. Za jednu z najextrémnejších a najradikálnejších podôb slobody považujeme práve samovraždu.

Chceme zdôrazniť, že cieľom tejto vedeckej monografie nie je komplexne zmapovať všetky obdobia, úvahy a názory na danú problematiku. Rozhodli sme sa pre výber konkrétnych príkladov, na ktorých môžeme demonštrovať rôznorodosť vnímania samovraždy v rozličných historických epochách a myšlienkových prúdoch.

Namiesto klasického lineárneho modelu výkladu sme sa rozhodli využiť sieťový model. Ten považujeme za prínosnejší pre náš výskum, poskytuje nám príležitosti, ktoré by pri lineárnom modeli neboli možné. Základom tohto modelu je, že jednotlivé kapitoly na seba nenadväzujú, a teda nemusia byť radené lineárne a ani ich takto recipient nemusí čítať. Navzájom však vytvárajú celok, ktorý by mal zodpovedať cieľu/cieľom práce. Z pohľadu čitateľa ho považujeme za prítlačlivejší, keďže naň nespadá bremeno neporozumenia





v prípade iného smeru čítania, než akým sú kapitoly zoradené. Aby sme to čo najlepšie demonštrovali, jednotlivé kapitoly sme zaradili do práce úplne náhodne.







Landsberg

Paul Ludwig Landsberg si nesiaha na život vlastnou rukou. Túto možnosť zavrhuje niekedy okolo roku 1942, kedy dokončuje poslednú prácu *Morálny problém samovraždy*. Do tej chvíle so sebou neustále nosí jed, ktorý ho má zachrániť pred prenasledovateľmi v podobe jednotiek SS, pred neľudskou smrťou na vyčerpanie v koncentračnom tábore Oranienburg pri Berlíne, ktorá si ho tu berie 2. apríla 1944 (LANDSBERG, 1990).

Paul Ludwig Landsberg bol nemecký filozof, napriek židovskému pôvodu kresťanský personalista, žiak Maxa Schelera. Medzi prvými si uvedomuje hrozby nacizmu, no rodnú krajinu opúšťa až v jednom z posledných možných momentov. V roku 1933 odchádza do Španielska, kde Barcelonu po čase mení za mesto Santander. Demokratické sily na Pyrenejskom polostrove sú však na ústupe a ďalšie kroky ho privádzajú do Francúzska. Prednáša na Sorbonne, no nakoniec sú jeho posledným útočiskom francúzske Pyreneje (IBID.).

Napriek tomu, že je vyznávačom kresťanskej viery, nezoduje sa s oficiálnou cirkevnou náukou v dvoch bodoch. Neuznáva tradičné ponímanie manželstva katolíkov a prístup





k problematike dobrovoľnej smrti. A práve niekde uprostred hôr u neho dochádza v druhom bode k životnému zlomu. P. L. Landsbergov otvorený prístup k dobrovoľnej smrti prechádza k jej neuznaniu ako možnosti vyhnúť sa utrpeniu, napriek samozrejmosti, že každý deň môže byť jeho posledný. Nepriateľ, ktorý voči nemu stojí, nevyberá ľahké spôsoby umierania, v utrpení druhých sa vyžíva. P. L. Landsberg i tak ničí jed, najvernejšieho spoločníka, ktorý má do tej chvíle vždy pri sebe. Za neľahkým rozhodnutím ovplyvňujúcim najbližšiu budúcnosť nemôže stať len akási zmena nálady, nejde ani o zázračný prerod, či osvietenie (IBID.). P. L. Landsberg ako filozof vzdáva svojmu remeslu hold posledným dielom, spomínaným *Morálnym problémom samovraždy*, ktorého nosnú ideu zapečatí svojou smrťou niekde uprostred areálu Oranienburgu. Čo ho vedie k výberu trýzne pred dobrovoľným oslobodením sa od tohto sveta, od istej bolesti a poníženia? Skúsme i za jeho pomoci pochopiť kresťanské uvažovanie.

Prvoradý je fakt, že dobrovoľná smrť pre kresťana neexistuje. Kresťanstvo ju, v rámci svojej vyše dvetisícročnej existencie relatívne donedávna, považovalo za jeden z najťažších hriechov, a preto sa ozajstný kresťan nikdy nemohol k tomuto aktu uchýliť. Tým by sme mohli hneď aj skončiť. To, že dobrovoľná smrť u nasledovníkov Krista neexistuje, však tvrdí teória. Pravda je ale taká, že keby si v kresťanskom svete nikdy nikto spomedzi nich nesiahol na život, polemika o tomto čine by nemala dôvod pre svoj vznik (LANDSBERG, 1990).





Ťažko presne stanoviť, kedy sa začalo kresťanstvo v plnej miere venovať otázke dobrovoľnej smrti. Prvou významnou zmienkou je dielo *O božom štáte*, ktorého autorom je jeden z otcov cirkvi sv. Augustín. Prečo sa do tohto momentu kresťanské spisy dobrovoľnou smrťou viac-menej nezaoberajú? P. L. Landsberg tvrdí, že prví kresťania sa otázkou samovraždy nezaoberajú, lebo odpoveď je priamo pred nimi – v nasledovaní života Krista. Túto otázku začal riešiť až spomínaný sv. Augustín, a to potom, čo bol Rím roku 410 napadnutý a spustošený barbarmi. Dielo *O božom štáte* sa venuje otázke kresťanstva a faktu, že nie vinou nového náboženstva postihol Rím takýto osud. Hneď prvá kniha rozoberá otázku dobrovoľnej smrti. Časť Rimanov, hlavne šľachty, ešte vždy odolávala kresťanstvu – po vpáde barbarov vytykala kresťanským ženám, že na seba nevztiahli ruku, keď už nebolo úniku. Tým by zaručili, že barbari ich nepripravia o panenstvo. Na obranu kresťaniek sv. Augustín píše, že žena môže prísť o morálne panenstvo, i keď fyzicky je ešte vždy jeho vlastníčkou, a naopak – keď ju barbar pripraví o fyzické panenstvo proti jej vôli, jej morálne panenstvo ostane nepoškvrnené. Preto neexistuje dôvod, aby si niektorá zo zneuctených kresťanských žien vybrala smrť.

Mimo tejto konkrétnej situácie rozobral sv. Augustín dobrovoľnú smrť i všeobecne. Tvrdí, že „zabíť se znamená zabíť človeka, takže sebevražda je vraždou“ (IBID., s. 175). Tomuto tvrdeniu však P. L. Landsberg (IBID., s. 176) namieta: „Predne, je-li život o němž rozhodujeme, náš vlastní, je situace,





v níž stojíme, podstatne odlišná, než jde-li o život někoho jiného. To, co je vůči druhému aktem násilného nepřátelství, jím nemůže být vůči nám samým, jsme-li sami tím, kdo jedná a rozhoduje. V mnoha případech není úmysel toho, kdo se zabíjí, zničit svou osobnost – spíše jí zachránit. (...) V té snaze ztotožnit dvojí čin, jehož podstatná odlišnost bije do očí, je pro mně cosi sofistického.“

Ďalším argumentom sv. Augustína je *Desať Božích prikázaní*. Jedno z nich, môžeme ho nájsť v *Starom zákone* v 20. kapitole *Druhej knihe Mojžišovej*, vraví „Nezabíjaj“. Toto prikázanie, podľa P. L. Landsberga mylne, vzťahuje sv. Augustín i na dobrovoľnú smrť, pritom ale v *Starom zákone* možno odkazy na dobrovoľnú smrť nájsť a nikde sa nespája s hriechom. Konkrétne spomína napr. Saula¹ (LANDSBERG, 1990). B. Brouk (2009) mu však oponuje, v *Ezechielovi* (XVIII., 23.) nachádza konkrétne odsúdenie iracionálnych dobrovoľných skonov: „Či azda môžem mať záľubu v smrti bezbožného – znie výrok Pána, Hospodina – a nie v tom, aby sa odvrátil od svojej cesty a *ostal nažive?*“ (WEB 1). Ďalej však spomína Eleazara, obetujúceho život pre vlast' tým, že sa vrhol na nepriateľských vojakov. K tomuto racionálnemu vzdaniu sa života Starý zákon, podľa Brouka, dokonca vyzýva

1 Saul, vidiac blížiac sa nepriateľské vojská, uvedomujúc si ich presilu, požiadal jedného zo svojich vojakov, aby ho usmrtil mečom. Ten však na to nenašiel odvahu a nakoniec sa prebodol mečom sám. Rana však nebola dostatočná, a tak musel čin dokonat' prichádzajúci vojak, patriaci tiež pod Saulove vojsko (BIBLIA (S KOVOVÝMI ROŽKAMI), 2009).





a oslavuje ho: „I vydal se, aby osvobodil lid svůj a dobyl sobě jména věčného“ (BROUK, 2009, s. 33). Takéto uvažovanie nás potom musí priviesť k myšlienke, že tak židovské, ako aj kresťanské náboženstvo hľadá na ľudský život a jeho hodnoty hlavne z ekonomickej stránky a dobrovoľné siahnutie si naň interpretuje niekedy sebecky, na základe okolností, za akých bolo vykonané (BROUK, 2009).

Zaujímavé je, že prvé cirkevné tresty za dobrovoľnú smrť sa stanovujú až v 6. storočí. Najprv len v jednotlivých synodách, no neskôr dochádza k ich všeobecnej platnosti. Prvý trest je vydaný na koncile v orleánskej synode roku 533, kedy tunajšie zoskupenie biskupov rozhoduje o tom, že za zosnulých veriacich, ktorí si sami siahli na život, nebude prijímaná oblácia, teda dary pre cirkevné účely, a taktiež nebudú mať cirkevný pohreb. O tridsať rokov neskôr na koncile v portugalskom meste Braga je zákaz cirkevného pohrebu rozšírený na všetkých „hriešnikov“ a v roku 572 sa na koncile v synode v Troyes zhodujú na tom, že preliatie vlastnej krvi končiace smrťou je myšlienka diabla, ktorú vnukne smrteľníkovi² (BROUK, 2009; MONESTIER, 2003).

Do tejto chvíle sme vychádzali hlavne z tvrdení a podkladov P. L. Landsberga. Ten tvrdí, že spočiatku medzi kresťanmi dobrovoľná smrť bola iba marginálnou záležitosťou. Ako je však potom možné, že na spomínaných

2 Podľa H. Krafta (2006) už koncil v Arles (452) prehlasuje osobu, ktorá siahla po dobrovoľnej smrti, za diablom posadnutú.





konciloch dochádza pre kresťana k takému tvrdému odsúdeniu tohto činu? M. Monestier (2003) na rozdiel od Landsberga (1990) tvrdí, že v počiatkoch kresťanstva je nábožensky motivovaná dobrovoľná smrť priam chorobne rozšírená a dôvod nachádza priamo v koreňoch kresťanskej náuky. Tá prichádza s novou koncepciou, a tou je pominuteľnosť pozemského života a umiestnenie jeho cieľa mimo tento svet. Prví kresťania tak považujú svoju terajšiu existenciu za prekážku. Prvotná katolícka cirkev vníma život na zemi za ledva znesiteľný: „pokud to není přímo peklo slz, pokušení a zoufalství, a že skutečné štěstí a věčná sláva se nacházejí mimo pozemský život“ (MONESTIER, 2003, s. 335). M. Monestier dokonca tvrdí, že „lze říci, že křesťanství vybudovalo svou církev na sebevraždě maskované jako mučednictví“ (IBID., s. 334). Snáď práve týmto tvrdením možno argumentovať, prečo spomínaný nemecký filozof nevidí začiatkom nášho letopočtu medzi kresťanmi mnoho takých, ktorí by si dobrovoľne siahli na život. Nazývať však mučeníctvom to, keď sa ľudia dobrovoľne predhadzovali šelmám v rímskych cirkusoch či si priam masovo vyžadovali u Rimanov popravu, len aby mali možnosť čím skôr navštíviť Božie kráľovstvo? Spomínajú sa prípady, keď sa ľudia nechávali krstiť a vzápätí na to si siahali na život či konkrétne príbeh prokonzula, ktorý davu prosiacemu o mučenícky osud odkazuje, nech sa obesia a utopia sami a nerobia tak rímskym sudcom prácu navyše. Nech každý sám uváži, či takéto skutky naozaj možno považovať za mučeníctvo alebo je to len jeden zo spôsobov dobrovoľnej





smrti (IBID.). Ak sa zamyslíme, nejde vlastne o nič iné ako existenčné nezvládnutie tohto života a túžbu po jeho opustení. Ak teraz nahliadneme znova na spomínanú Augustínovu apológiu kresťanských panien z nového uhla, možno miesto nej uvidíme skôr akúsi výzvu alebo podnet pre tých, ktorí uvažujú nad smrťou. Sv. Augustín akoby apeloval, že je nutné držať sa za každú cenu života, aj keď niekto naruší našu dôstojnosť, a to i tak hrubým spôsobom ako je znásilnenie, môžeme ostať duchovne čistí napriek fyzickému poškodeniu. Preto nie je dôvod siahať si okamžite na život. V širšom ponímaní ide o obhajobu tohto sveta a výzvu zotrvať v ňom, napriek jeho poškvrnenosti a nástrahám, ktoré tu na nás číhajú. Sv. Augustín sa tak veľkou mierou zaslúžil o zmenu kresťanstva v moderné a životaschopné náboženstvo.

Podľa P. L. Landsberga až po Tomáša Akvinského sa v kresťanskej argumentácii proti dobrovoľnej smrti veľa nezmenilo. S príchodom tohto novátora však prichádzajú i nové myšlienky. Prvou z nich je, že siahnutie si na svoj život je proti ľudskej prirodzenosti, proti prirodzenému poriadku a proti láske, ktorú sme povinní k sebe mať.³ P. L. Landsberg však odporuje. Tvrdí, že ak by bola dobrovoľná smrť proti prirodzenosti, vôbec by neexistovala. Hovoriť o tom, že

3 S podobnou myšlienkou ešte pred Tomášom Akvinským prišiel už Josephus Flavius, židovský vojvodca a historik, ktorý ju spomína v diele *Bellum Judaicum/Židovská vojna* (79 pred n. l.) v súvislosti s prehratou bitkou o Jotapatu proti Rimanom, keď sa chcelo jeho 40 vojakov dobrovoľne zbaviť života (BROUK, 2009; MONESTIER, 2003).





je proti prirodzenému poriadku, je nezmyselné, keďže fakt, že kresťanstvo ju odmieta, neznamená, že ju odmietajú všetci. V iných kultúrach naopak môže byť oslavovaná, či prijímaná ako hrdinský čin. A láska k sebe samému? Život je vraj krásny. Smrťou sa oň pripravíme. No nakoľko je život pekný a dobrý? Niekedy sa zdá, že jediné, čo v ňom môžeme vzhliadnuť, sú rôzne podoby zla. Čo je potom láska k sebe samému? Nestane sa ňou práve pokus vymaniť sa z toho zla, z celého tohto sveta, a veriť, že „na druhej strane“ nás možno čaká niečo lepšie? Nie je láska k sebe samému práve táto cesta z temnoty za neistotou? Americký jungovský psychológ James Hillman (1997) tvrdí, že duša túži po zážitku smrti, ktorý je predzvesťou zmeny. Zmeny života, ktorým žijeme.

Pre Tomáša Akvinského je však najpodstatnejší fakt stojaci kresťanovi v slobodnej ceste z tohto sveta ten, že Boh stvoril človeka a človek je teda vlastníctvom Božím.⁴ Život je dar, ktorý si musíme vážiť a o ktorý sa nesmieme pripraviť.

4 Taktiež myšlienka božieho/Božieho vlastníctva nie je u T. Akvinského úplne pôvodná. B. Brouk (2009) spomína napr. gréckych orfikov (kult nazvaný podľa mýtického básnika a speváka Orfea, ktorý zostúpil do podsvetia za svojou zosnulou manželkou Euridikou, bol založený niekedy v 6. stor. pred n. l. v Trácii a vyznačoval sa vierou v nesmrteľnosť duše, jej reinkarnáciu a cestu očisty videl v askéze), podľa ktorých je smrť dostavujúca sa z vlastnej vôle umierajúceho neoprávneným, trestuhodným zásahom do jedinečných božích práv. Podľa nich ani najväčšie rany osudu neospravedlňujú dobrovoľnú smrť, lebo človek si vykupuje posmrtnú blaženosť (ktorej nie je hodný) práve tým, že v pozemskom živote znáša prichádzajúce utrpenia.





Boh nie je naším pánom, ako je otrokár majiteľom života svojich rabov. Môžeme proti tomu argumentovať, že Boh nám dal možnosť život si vziať. Boh nám však dal aj možnosť siahnúť po živote niekoho iného (LANDSBERG, 1990). Už sv. Augustín hovorí, že sme vždy postavení pred rúzcestie a je na nás, ktorou cestou sa vyberieme. S podobnou tézou prichádza i Jean-Paul Sartre, a to napriek tomu, že samotná jeho téza má pôvod a význam v neexistencii Boha. J.-P. Sartre píše: „človek je odsúdený na slobodu. Odsúdený, lebo sa nestvoril sám, a jednako je slobodný, lebo keď je už raz vrhnutý na svet, je zodpovedný za všetko, čo robí“ (SARTRE, 1997, s. 28). Takže či Boh existuje, alebo nie, zodpovednosť je na našich pleciach a my sa rozhodujeme pre každý čin. Ako sme však už povedali, život nám bol darovaný. Nie my sme sa rozhodli stať sa jeho vlastníkami a z toho vyplýva, že môžeme tento dar odmietnuť ako ktorýkoľvek iný. Či je to hriech? (Naša) odpoveď na túto otázku je negatívna. Obrazne povedané: Ak Boh existuje, určite nie je natoľko malicherný, aby nás trestal za odmietnutie každého daru, ktorý nám kedy dal.

Až do týchto chvíľ nám bol P. L. Landsberg veľmi nápomocným sprievodcom dejinami kresťanského myslenia súvisiacimi s dobrovoľnou smrťou. S jeho prehľadom sme mohli v skrátenej podobe, no bez vynechania podstatného, pochopiť základné tézy, ktorými kresťanstvo odsudzuje odňatie si života. P. L. Landsberg je však tiež kresťanom, čo svojimi prácami a myšlienkami nikdy nepoprel. Sám preto prináša dôvod, pre nekresťana kontroverzný, ktorý by mohol





u nasledovníka Krista pri úvahách nad vlastným koncom zarezonovať. Pojem nasledovník Krista sme v tomto prípade nepoužili bezúčelovo, P. L. Landsberg totiž tvrdí, že žiaden argument nie je natoľko precízny, natoľko dokonalý, aby mohol niekoho presvedčiť. Jediná reálna možnosť je podľa neho nasledovať príklad Ježiša Krista. „Máme si pripomínať, v jakém duchu podstoupil Ježiš tu nejhroznější smrt. Na odmítnutí sebevraždy není za jistých okolností nic přirozeného. Zvolit si mučednictví místo sebevraždy, to je vlastní paradox křesťana“ (LANDSBERG, 1990, s. 183). P. L. Landsberg naozaj nepopiera, že logika kresťanstva je v otázke dobrovoľnej smrti iracionálna a nemá nič spoločné s prirodzeným poriadkom. Človek si totiž nemá vyberať ľahšiu cestu, človek má trpieť, lebo trpel i Kristus (IBID.). Ne-trpel však Kristus pre nás? Aby sme my už nemuseli? Aby z nás sňal toto bremeno? Keď trpel on, musíš i ty. A prečo? V istých prípadoch táto logika zachádzala až tak ďaleko, že niektoré individua túžili iba po živote plnom utrpenia. P. L. Landsberg takto cituje Ignáca Mučeníka: „Ať se stanu potravou šelem (...) jsem pšenice boží. Musím být semlet zuby šelem. (...) doufám, že zvířata budou divoká: když bude třeba, budu je hladit rukou, aby mne sežrala bez váhání“ (LANDSBERG, 1990, s. 174). Záverečným argumentom proti dobrovoľnej smrti je otázka viny. P. L. Landsberg (1990) vyzýva, aby sme sa zamysleli. Nesieme ťažobu viny? Áno, každý sa v živote prevínil, a preto každý musí v živote trpieť. Nikto nesmie použiť skratku, únik z tohto utrpenia, inak sa od viny





neočistí. „Když Kristus, nevinný, trpěl za druhé, a jak říká Pascal, také za Tebe prolil kapku své krve, máš ty, hříšník, právo odmítnout utrpení?“ (IBID., s. 184).







„Králičkovy sebevraždy“⁵

Videla priateľa s najlepšou kamarátkou, siahla si na život. Oxana T., 21-ročné dievča z Ruska, užila viacero piluliek a zapila ich pivom (WEB 2).

Jedným z dôvodov, pre ktorý si mladík siahol na život, mohla byť aj nešťastná láska (WEB 3).

Za prvé štyri mesiace roka si v Košiciach zobralo život 14 ľudí. (...) Prvý marcový deň sa stal posledným pre 35-ročného Antona M. Naordinoval si smrteľnú dávku liekov Concor. (...) vo väčšine prípadov ide o mladých ľudí. (...) Najmladšia samovrahyňa, 15-ročná Lydka S. (...) Kriminalisti skúmajú samovraždy iba z pohľadu trestnej činnosti. Ich povinnosť sa končí pri zistení, že smrť neprivedila iná osoba (WEB 4).

5 RILEY, 2008, s. 3; *Králičkovy sebevraždy* je publikácia obsahujúca ilustrácie, na ktorých si rôznymi, zväčša absurdnými spôsobmi siaha biely králik na svoj život.





Lukáš mal problémy s políciou. Policajná hliadka (...) zistila, že auto riadil pod vplyvom alkoholu. (...) „Za tento skutok súd obvinenému uložil trest odňatia slobody vo výmere tri mesiace s podmieneným odkladom na skúšobnú dobu 20 mesiacov a trest zákazu činnosti viesť motorové vozidlá na dobu 36 mesiacov“ (...) O tom, že toto je jedna z možných príčin Lukášovho konania, svedčí aj sms správa, ktorú krátko pred smrťou poslal kamarátom a známym. Poukazuje v nej na prepojenie polície a kauzy Gorila (...) Rozčarovaný mladý muž pravdepodobne neuniesol svoj trest, keď videl, že aktéri iných závažných činov ostávajú nepotrestaní (WEB 5).

Výber z internetovej diskusie:

Tip: Najrýchlejšia samovražda

wera55555 (18-ročné dievča): „Aký je podľa teba najrýchlejší a najlepší spôsob samovraždy?“

fr4nk1 (17-ročný chalan): „Jedna strela do mozgu.“ (...)

h8u (19-ročné dievča): „Otrávila by som sa, liekmi.“ (...)

anussqqa (9-ročné dievčatko): „Cyankály teda, skôr sa mi páči to slovo. Ináč smrť zastrelením nie je zlá... rýchla, bezbolestná... od smrti upálením a utopením by som zas ušetrila každého.“ (...)

chernobyl (23-ročný mladý muž): „Uz zachadzate moc daleko staci povedat nastartujem motorovu piilu. Lieky su moc slabe aj pre mna mne by museli nieco unikatne spravit“ (WEB 6).





Jedným zo znakov postmodernej doby je podľa G. Lipovetského (2008) celkový nárast počtu siahnutí si na život. Napr. v roku 1977 bolo vo Francúzsku zaznamenaných na 100-tisíc obyvateľov priemerne 20 takýchto úmrtí a tieto čísla sa odvtedy každoročne zvyšujú. Podobné hodnoty môžeme namerať i v ostatných západných krajinách. Ak sa však ktosi domnieva, že by šlo o špecifikum súčasnosti, mylí sa.

Už v roku 1881, teda šesťnásť rokov pred vydaním slávneho *Le Suicide* Emila Durkheima, publikuje, ešte v nemčine, Tomáš Garrigue Masaryk svoju prácu *Sebevražda hromadným jevem spoločenským moderní osvěty*. Z názvu vyplýva, že už v tejto dobe vníma dobrovoľnú smrť ako problém, ktorý sa začal posledným storočím viac a viac šíriť, a ako predstaviteľ mladej a rozvíjajúcej sa vedy, sociológie, sa rozhodol pre jeho preskúmanie. Veľkým prínosom T. G. Masaryka je na vtedajšie časy úctyhodná zbierka štatistík z celej Európy i zámoria, a taktiež pokus analyzovať (na základe týchto čísel a dobových reálií jednotlivých krajín) dôvody tohto rastu. Ako sám píše: „Pro posledních sto let se dá s naprostou evidencí dokázat, že sebevraždy ve všech evropských státech přibývá pravidelně a že se tato chorobná náchylnost ustavičně zesiluje“ (MASARYK, 1930, s. 139 – 140). Ako príklad môžeme uviesť, že za obdobie od roku 1827 až 1830 je v krajine galského kohúta zaznamenaný ročný priemer počtu dobrovoľných úmrtí 1 739, pričom v roku 1860 je ich už 4 050 a o 31 rokov neskôr až 8 410. Tieto hodnoty potvrdzuje i G. Lipovetsky (2008), ktorý spomína 5-násobné zvýšenie od





roku 1826 do 1899 (z 5,6 na 100-tisíc obyvateľov na 23). Pred prvou svetovou vojnou dokonca stúpa počet vlastnou rukou zosnulých až na 26,2. A ako už raz spomenul T. G. Masaryk (1930) ide o jav, ktorý je stále častejší na celom starom kontinente.

Porovnanie hodnôt z konca 70. rokov 20. stor. a z jeho počiatkov nás môže priviesť k úvahe, že stav ostal medzi týmito obdobiami viac-menej nezmenený. Netreba však zabúdať na druhú svetovú vojnu, ktorá preosiala obyvateľstvo Európy nielen obrovským množstvom nedobrovoľných zahynutí, ale i častejšími tragickými vzplanutiami voči vlastnej existencii. Koniec 70. rokov je však už časovo dostatočne vzdialený pre zrod novej, vojnovými útrapami priamo nezaťaženej generácie. Preto by sme mali predpokladať určité upokojenie i vo sfére našich dát. S podobným názorom prichádzajú Hervé Le Bras a Emmanuel Todd: „Po nastalém zlomu vznikl nový způsob života a člověk se začlenil jiným způsobem. Sebevražda je na ústupu, protože neklidné období civilizace pominulo“ (LE BRAS, TODD, 1981, s. 296). Čísla sú však neúprosné. Nesmieme zabúdať, že popri dokonaných dobrovoľných úmrtiach existuje vždy i percento tých, ktoré úspešné nie sú. Tie názor H. Le Brasa a E. Todda absolútne popierajú. Či sa počet dobrovoľných úmrtí každým rokom znižuje alebo zvyšuje, progres neúspešných pokusov je viac než evidentný. Začiatkom 80. rokov na jednu dokonanú dobrovoľnú smrť pripadá približne 5 až 9 neúspešných. Vo Švédsku si každoročne úmyselne siahne na život 2 000





ľudí, no 20 000 sa o to pokúsi. V Spojených štátoch amerických je tento pomer 25 000 ku 200-tisíc.⁶

Príchodom nového tisícročia možno hovoriť pri dokonaných dobrovoľných úmrtiach o zjavnom poklese. V roku 2007 bolo vo Francúzsku zaznamenaných 16,3 na 100-tisíc, vo Fínsku bol zaznamenaný pokles z 25,7 v roku 1980 na 19,3 v roku 2009, v Maďarsku zo 44,9 na 24,6 v rovnakom období. Na Slovensku sa táto hodnota znížila z 15 v roku 1992 na 12,6 v roku 2005 (WORLD HEALTH ORGANISATION, WEB 7). Dôvody môžeme hľadať vo zvyšujúcej sa životnej úrovni i v lepšej prevencii či už zo strany Svetovej zdravotníckej organizácie alebo jej podobných špecializovaných regionálnych inštitúcií. Podľa G. Lipovetského (2008) však všetko nasvedčuje tomu, že počet dobrovoľných úmrtí, resp. pokusov o ne, nemohol byť v 19. stor. rovnako vysoký alebo vyšší ako dnes. Okrem iného i preto, lebo spôsoby, akými si ľudia v tej dobe siahali na život, boli účinnejšie – do roku 1960 patrilo medzi najvyužívanejšie metódy utopenie sa a obesenie či použitie strelnej zbrane. Ďalej preto, lebo lekárska veda nebola schopná v tej dobe zachrániť také množstvo životov ako dnes. Tretím dôvodom je určite i vek, ktorý bol v minulosti u suicidérov⁷/suicidantov⁸ zväčša omnoho vyšší, teda

6 G. Lipovetskyim udávané hodnoty vychádzajú zo začiatkov 80. rokov, kedy bola jeho práca *Éra prázdnoty* vydaná prvý raz.

7 Označenie pre osobu, ktorá úspešne vykonala akt dobrovoľnej smrti.

8 Označenie pre osobu, ktorá nad dobrovoľnou smrťou uvažuje alebo sa o ňu neúspešne pokúsila.





šlo o ľudí, ktorých rozhodnutie umrieť bolo premyslenejšie a pevnejšie. Takže bez ohľadu na zvyšovanie či znižovanie počtu dokonaných dobrovoľných úmrtí ich epidémia neskônčila. Ako ďalej G. Lipovetsky (2008) píše, postmoderná spoločnosť zdôrazňovaním individualizmu a jeho narcistickou premenou znásobila autodeštrukčné sklony, i keď ich intenzitu zmenila. Éra individualizmu a narcizmu, v ktorej žijeme, vedie ľudí k dobrovoľnej smrti oveľa častejšie než éra autoritárska. S tým súhlasí aj T. G. Masaryk (1930, s. 53) píšuc: „Sebevražednosť nalézame u národů s nejrůznějšími formami ústavy; vcelku je však větší ve svobodných, menší v nesvobodných státech.“

Prehlbujúci sa rozdiel medzi pokusmi a dokonanými dobrovoľnými úmrtiami je, podľa G. Lipovetského (2008), daný pokrokom v liečbe akútnych otráv a tiež tým, že otrava jedmi, liekmi či usmrtenie plynom sa postupne stáva najrozšírenejším spôsobom ako opustiť tento svet. Uchylujú sa k nim až štyria z piatich suicidantov/suicidérov, ktorí postupne upúšťajú od krvavosti a zbytočnej bolesti.

Za zvyšujúcim sa počtom neúspešných pokusov o siahnutie si na život stojí i celkovo nižší priemerný vek populácie aktérov dobrovoľnej smrti. Schopnosť mládeže čeliť realite je neustále menšia, stáva sa krehkejšou a zraniteľnejšou. Môžeme hovoriť o spoločenskej kategórii, ktorej najviac chýbajú záchytné body a sociálna ukotvenosť. Zrazu stráca dlhoročnú ochranu stabilnej a autoritárskej výchovy a je vystavená samozničujúcim dôsledkom individualizmu





a narcizmu, a tým „predstavuje nejzazší formu nezažraného jedinca, roztríšteného, destabilizovaného premírou ochrany nebo opušténosti, a jakožto takového nejvíce vystaveného nebezpečí sebevraždy“ (LIPOVETSKY, 2011, s. 331 – 332). Mladí ľudia medzi 15. a 24. rokom života si v Spojených štátoch v 80. rokoch siahajú na život dvakrát častejšie ako dekádu predtým a trikrát častejšie, ak sa posunieme ešte o ďalších desať rokov späť. Vekové triedy dovtedy najviac spájané s dobrovoľnou smrťou, sa postupne z prvých miest štatistík strácajú a nahrádza ich mládež. Dobrovoľná smrť sa stáva v USA druhou najčastejšou príčinou smrti mladých ľudí hneď po dopravných nehodách a v Európskej Únii už siahla na prvenstvo – 50-tisíc úmrtí pri dopravnej nehode a až 58-tisíc úmrtí dobrovoľných. Vychádzajúc z údajov z roku 2006 je u občana Európskej únie dokonca desaťnásobne väčší predpoklad umrieť siahnutím si na vlastný život ako na následky vírusu HIV (LIGA ZA DUŠEVNÉ ZDRAVIE, WEB 8). Teraz si stačí pripomenúť neustále mediálne bombardovanie o znižovaní veku sexuálnej aktivity. Ako najlepší príklad uvádza G. Lipovetsky Japonsko, kde u detí v rozmedzí od 5 do 14 rokov je zaznamenaných 56 prípadov dobrovoľnej smrti v roku 1965, 100 v roku 1975 a až 265 v roku 1980. Zaujímavé je, že T. G. Masaryk už pred storočím zaznamenal tendencie, ktoré nakoniec viedli G. Lipovetského k súčasným úvahám a bilanciam nad našou spoločnosťou ohľadom výchovy, usporiadania spoločnosti a jej celkového smerovania k sekularizácii vedúcej postupne k individualizácii





odrážajúcej narcistickej autodeštrukčnej sklony u najnižších vekových vrstiev: „novější data ve všech zemích dokazují ohromující skutečnost, že naše něžná, „nevinná“ mládež je se životem stále nespokojenější. Především se stávají dětské sebevraždy čtenějšími ve městech. Jsou sebevrazi sotva pět let staří, kteří tedy sotva mají dosti fyzické síly, aby si vzali život! A motivy mladých sebevrahů nejsou dětské: neukojená ctižádost, žárlivost a nešťastná láska, bázeň před trestem, špatné zacházení, nevázaný život, bída a nouze. Kromě zděděné psychózy je třeba i sebeprznění uvést jako disponující příčinu...“ (MASARYK, 1930, s. 53). Je však nutné dodať, že napriek pobúreniu T. G. Masaryka, ktoré z textu cítiť, nie sú dobrovoľné úmrtia detí a mládeže v období vydania jeho spisu až také časté, ako by sa mohlo zdať. Autor sám v ďalších riadkoch priznáva, že ide skôr o záležitosť marginálneho charakteru. V každom prípade z reakcie, akú uňho toto zistenie vyvolalo, môžeme dedukovať, že koniec 19. storočia je zlomovým obdobím pre ľudí z celého spektra vrstiev spoločenských i vekových (LIPOVETSKY, 2008; MASARYK, 1930).

Používaním barbiturátov a značným výskytom nepodarených pokusov vziať si život vstupuje dobrovoľná smrť do masovej éry, stáva sa niečím lacným a všedným podobne ako depresia či únava. Tiež nerozhodnosť dnes ovplyvňuje dobrovoľnú smrť. Túžba žiť a túžba zomrieť už nie sú natoľko protikladné a človek medzi nimi neustále kolíše. Preto napr. samovrah prehltne celé balenie liekov a v tej istej chvíli





volá pohotovosť. Dobrovoľná smrť už nie taká radikálna: „ve chvíli, kedy sa individuálne a spoločenské znaky stierajú, kedy skutočnosť stráca svoju pevnú podstatu a stotožňuje sa s naprogramovanou inscenáciou, se i sebevražda derealizuje. Toto rozmělnění touhy po záhubě je jen jednou z tváří neonarcizmu, jednou z forem rozložení struktury našeho Já a desubstancializace vůle. Pokud převládá narcizmus, k sebevraždě dojde spíše z depresivní spontánnosti a chvilkové skleslosti než z definitivní existenciální beznaděje. V dnešní době proto může paradoxně dojít bez touhy po smrti, trochu jako u vraždy mezi sousedy, kteří nezabíjejí z odhodlání zabít, nýbrž s cílem zbavit se nadměrného hluku“ (LIPOVETSKY, 2011, s. 331 – 332).

S trochou nadhľadu človek prešiel od éry Dostojevského hrubých existenciálnych románov, ktoré mali stovky strán, do doby „kráľíčkových sebevražd“. Kvalitu nahradila kvantita. Nie každá je úspešná, nie každá dokonaná. Je ich však mnoho a v „masovom náklade“. Na každú stačí jedna strana v našom živote. Lebo nič viac nie sú. Kratučkou kapitolou, ktorá si, bohužiaľ, často ani nezaslúži písomnú zmienku. Stačí len jeden obraz, matná spomienka ako na ktorési ráno, keď mi cigareta dohorela skôr a káva sa minula. Nič sa nedeje. *Samovražda* sa nepodarila. Ďalší škrt v plánoch, no život ide ďalej.







Plathová

Freud a pud smrti

Medzi Freudove najrozporuplnejšie myšlienky/hypotézy patrí jeho uchopenie vzťahu človeka a smrti. S. Freud sám prechádzal v živote viacerými fázami, v ktorých sa k tejto tematike staval odlišným spôsobom. Za jeho konečné stanovisko možno považovať až to z obdobia po prvej svetovej vojne, kedy vzniká text *Za princípom slasti* (1920), kde okrem iného prvý raz priznáva existenciu *pudu smrti*, ktorú v minulosti odmietal. Jedným z vysvetlení je jeho bezprostredná skúsenosť s vojnou, zabíjaním a depresie z ľudského správania. Fascinujúca a zároveň „šialená“ je jeho snaha všetkými silami, možnosťami, poznatkami „znásilniť“ realitu tak, aby vyhovovala jeho hypotéze. Sám tvrdí, že jeho teória celý čas stojí len na rovine úvah a až budúce generácie, vedecký pokrok a nové poznatky nám umožnia overiť a spresniť alebo vyvrátiť závery, ku ktorým dospel. Jeho teória je zaujímavá v tom, že vo veľkej miere čerpá z prác vtedajších biológov a hľadá spojnice, akési ekvivalenty v správaní sa nášho tela a mysle. Skôr ako sa pustíme do štúdia jeho práce, si teda musíme uvedomiť, že by sme mali v tomto prípade chápať





S. Freuda viac ako „nahlas dumajúceho“ filozofa, než striktno uvažujúceho psychológa. Iba v takom nazeraní dokážeme s dostatočným odstupom prefiltrovať jeho myšlienky a kriticky z nich vybrať to, čo má pre nás význam aj v súčasnosti.

Základom S. Freudovej teórie je idea, že všetky organické pudy sú konzervatívne, teda ich cieľom nie je vývin, dosiahnutie niečoho nového. Tiež sú historicky získané (na základe istého opakovania, cyklu) a dokonca zamerané na regresiu, čiže návrat k čomusi predchádzajúcemu. To, čo považujeme za vývin, je v prvom rade odpoveď na rušivé vonkajšie vplyvy. Jej znenie, resp. priebeh je o to zložitejší o čo viac je týchto vplyvov, no jej konečné slovo nikdy nebude ničím novým. Inak povedané, vývin je klamlivou ilúziou a v istom zmysle nepochopením života. Na život totiž nemožno nazeráť ako na cestu z bodu A (narodenie) do bodu B (smrť). Život podľa S. Freuda je cesta od bodu B (smrť) k bodu B (smrť). Život je výkyvom, narušením pokoja, istým napätím, chvílkovou nerovnováhou. Možno ho prirovnať k slnečným protuberanciám či kameňom, ktoré rozvíria hladinu jazera. Život je chvílkový jav v rozmeroch nekonečného priestoru a času. Ťažko povedať, čo ho vyvoláva, aký vzruch alebo podnet. Ako však o chvíľu pochopíme, samotný život je vesmírom menej želanou realitou, ako by sme mohli predpokladať (FREUD, 2005).

Z doterajších úvah o konzervatívnosti pudov prichádzame k myšlienke, že pred všetkým živým stojí niečo prvotné. Použitím jednoduchej vylučovacej metódy prichádzame





k záveru, že to môže byť jedine anorganický stav, neživá hmota. Ak prijmemo túto koncepciu, vzíde nám z toho jeden jediný záver: „Cieľom všetkého života je smrť“ (IBID., s. 78).

V rámci myšlienky, že všetky pudy sú konzervatívne, zachádza S. Freud (2005) ešte ďalej. Akýmsi procesom, pôsobením síl, vzniká v neživej hmote život. Neskôr, rovnako záhadne, sa v tomto živom organizme objavuje vedomie. Tu niekde vzniká napätie usilujúce sa o vyrovnanie, o smrť, teda cestu späť k neživému. Prvotná cesta k smrti je krátka a jednoduchá, no zmenou určujúcich vonkajších vplyvov sa mení i táto cesta a stáva sa komplikovanejšou. V takomto prípade nemôžeme považovať pudy sebazáchovy a mocenské pudy za iné ako len čiastkové, ktoré nám majú zaistiť, aby sa naša cesta k smrti ukončila spôsobom, ktorý bol naplánovaný.

S. Freud (2005) tiež poukazuje na to, že nie každý živý organizmus, nie každá forma života prešla rovnakým vývinom, nie každá bola pod rovnakým vplyvom vonkajších tlakov, a tak i dnes môžeme okolo nás pozorovať nižšie formy života, ba priam tie prvotné, z ktorých sme sa pravdepodobne vyvinuli aj my. Ich existencia je ledva uchopiteľná, vnímateľná. Ich bytie je jednoduché a krátkodobé. Okrem toho existujú elementárne formy života – bunky, ktoré nežijú samostatne, ale tvoria schránky vyšších organizmov. Časť týchto buniek, zárodočné bunky, sa v istom momente osamostatňuje „spolu so všetkými zdedenými aj novozískanými pudovými dispozíciami“ (IBID., s. 81). Telo, ktoré opustili, smeruje k smrti, no ony znovu prichádzajú na začiatok cesty. Na tomto mieste





vo Freudovej teórii vznikajú komplikácie. Systém, v ktorom existujú dve skupiny buniek, jedna vedie k smrti a druhá len začína cestu nového života, je systémom, ktorý by sme mohli v určitej miere chápať ako potenciálne nesmrteľný. Alebo ide len o predĺženie cesty k smrti? Pre nás je dôležitejšie si uvedomiť, že na to, aby zárodočná bunka našla dostatok sily pokračovať, resp. znovu začať cestu, musí splynúť s inou zárodočnou bunkou rovnakého druhu. Tento stret buniek nie je náhodný. Musí za ním niečo stáť, niečo, čo bunky ženie k tomu, aby vyhládali sebe podobné a snažili sa o prepojenie. Čo je touto silou? Čo zabráňuje úplnému skonu organizmu? Čo zachováva na tenkom vlásku kúsok života, ktorý sa potom rozrastá, bujnie, aby znova dopadol na dno, odkiaľ potom znova stúpa? S. Freud vidí za splynutím či stretom týchto buniek samostatný súbor pudov, a to pudy sexuálne. Kým do tejto chvíle tvrdil, že všetky pudy sú konzervatívne a vedú k smrti, tak v tomto momente svoju teóriu poopravuje. Pri sexuálnych pudoch teda môžeme hovoriť ako o veľmi špecifickej skupine pudov, keďže ako jediné stoja v opozícii pudov smrti. „Sú to pudy života v pravom zmysle; tým, že pôsobia proti zámeru iných pudov, ktoré vedú svojou funkciou k smrti, črtá sa medzi nimi a ostatnými istý protiklad (...) Je to ako kolísavý rytmus v živote organizmov; jedna skupina pudov sa ženie vpred, aby podľa možností čo najskôr dosiahla konečný životný cieľ, druhá sa z istého úseku náhli späť, aby ju od určitého bodu prešla ešte raz a aby tak predĺžila trvanie“ (FREUD, 2005, s. 81). Týmto S. Freud opisuje





existenciu najjednoduchších organizmov, existenciu človeka, ale premieta ju i na fungovanie spoločnosti a civilizácie. Ako neustále trvajúce napätie medzi pudmi života a pudmi smrti. Ich nekonečne trvajúca kolízia je energiou, ktorá podnecuje a zároveň pohlcuje všetko živé. A nemalú úlohu v tom, aby sme nestagnovali na jednom mieste, zarážajúco nemusia plniť vždy pudy sexuálne. Mnohokrát možno „ďakovať“ vonkajším vplyvom, ktoré na nás pôsobia a nútia pudy smrti hľadať si cestu k anorganickosti novými spôsobmi. To zabezpečuje pestrosť, vývin, neopakovanosť, a to všetko vychádzajúc z extrémnej konzervatívnej pudov smrti.

Za zaujímavý postreh možno tiež považovať i S. Freudovu úvahu nad tým, čo automaticky považujeme za vývin či vývoj. Ako príklad si môžeme vziať vývoj človeka: neustále zväčšovanie mozgu, chôdza len po zadných končatinách, postupné rednutie ochlpenia celého tela atď. To, čo dnes považujeme za samozrejmy progres, je podľa S. Freuda progresom len z určitého pohľadu. Skúsme umiestniť dnešného človeka do pralesa či subarktických pásem, či iba do európskej divočiny kdesi v Rumunsku. Koľko dní by sa udržal pri živote? Nie sú určité prvky nášho vývoja skôr regresom? Možno vôbec čosi považovať neomylné a jedine za vlnu pokroku a napredovania a nie za úpadok a smerovanie k záhube?





Výskumy zaoberajúce sa vzťahom kreativity a suicidality

Umeleckú činnosť môžeme vnímať z rôznych uhlov pohľadu. Či už pragmaticky ako povolanie, resp. zárobkovú činnosť, tiež ako stratégiu na zvládanie stresu a životných situácií, alebo priam ako artterapiu. Umelecká činnosť môže byť pre tvorcu aj spracovaním nejakej psychologicky relevantnej témy, často až traumy (ČERMÁK, KODRLOVÁ, 2009). Na základe predchádzajúceho textu, snažiaceho sa o pochopenie a interpretáciu S. Freudovej teórie pudu smrti, môžeme tvrdiť, že umelecká činnosť je podľa nej predĺžením cesty k smrti, tou spomínanou snahou vyrovnáť sa s vonkajšími vplyvmi – je odpoveďou na ne.

Má však umelecká činnosť naozaj regresívne sklony? Je umelecké nadanie prepojené so silnejším pôsobením pudov smrti ako pudov života? Je u umelca väčšia predispozícia k rôznym psychózam a psychickej nerovnosti, ktorá ho môže doviesť k predčasnému koncu, a tým zapečatí jeho osud?

Týmito otázkami sa už zaoberalo a aj v súčasnosti sa zaoberá množstvo psychologických výskumov. Pre naše potreby sme vybrali niekoľko najzaujímavejších, ktoré sa nám na ne snažia odpovedať rôznymi výskumnými metódami vychádzajúc napríklad z rozličných psychologických teórií (IBID.).

Prvá skupina výskumov rieši vzťah kreativity a duševných porúch. I. Kodrlová a I. Čermák (2009) sa v tomto smere odvolávajú na viacerých súčasných psychológov, ako





je Kay R. Jamisonová, James C. Kaufman, Mark Runco, Steven Stack a iní. Tí tvrdia, že v ľudskej populácii môžeme medzi umelcami nájsť väčšie percento osôb s duševnou poruchou a medzi nimi i takých, ktorých život končí dobrovoľnou smrťou. Ďalší psychológ Edwin Schneidman dokonca prichádza s myšlienkou, že samotná tvorba môže u umelca smrť podnietiť. Pri týchto výskumoch je však viacero problematických aspektov. Okrem iného sú kvantitatívne a využívajú štatistickú metódu. Tá nemusí byť najsprávnejšia, lebo neodpovedá na otázku, či je kreatívna činnosť rizikovým faktorom vedúcim k duševnej chorobe alebo až k dobrovoľnej smrti, alebo či duševná choroba alebo predispozícia k nej (ktoré nakoniec k dobrovoľnej smrti vedú) nie sú práve faktorom robiacim umelca tvorivejším a talentovanejším. Tiež sa zabúda na skúmanie ostatných kreatívnych profesií, akými sú vynálezcovia, manažéri, ale často i politici. Ďalším problémom je, že skúmaní umelci sú zväčša už po smrti, takže skúmať ich môžeme len skrz ich dielo, priateľov, príbuzných či životopisy. Výrazným problémom týchto výskumov je aj výber umelcov, ktorí sú skúmaní, resp. spôsob selekcie, v ktorom určujeme, koho považujeme za talentovaného či umelca. Ide asi o jeden z najpolemickejších problémov, keďže talentovanosť je len ťažko merateľná, je subjektívna a u ľudí po smrti problematicky dokázateľná. Množstvo z nich sa napr. mohlo zbaviť svojho života skôr, ako stihlo po sebe zanechať svoje najväčšie alebo aspoň nejaké dielo potvrdzujúce ich nadanie, ktoré v týchto ľuďoch pritom reálne





existovalo. Vychádzajúc z tohto faktu môžeme predpokladať istú skreslenosť spomínaných, ale i nasledujúcich výskumov.

Podľa K. Jamisonovej možno v skratke povedať, že najčastejšie z celej populácie na seba vzťahujú ruku spisovateľa a básnici. Ešte zaujímavejším je výskum amerického psychológa Arnolda Ludwiga, ktorý vybral z obdobia 1960 až 1990 biograficky spracovaných umelcov a prišiel k záveru, že suicidálne sklony sú najčastejšie pozorované u básnikov (26 %) a ešte konkrétnejšie u žien (17 %) než u mužov (ČERMÁK, KODRLOVÁ, 2009).

Na prvý pohľad sa môže zdať existujúci rozdiel medzi prozaikmi a poetmi zarážajúci, keďže ich „remeslo“ je vo viacerých bodoch veľmi podobné. Tejto oblasti sa venovalo taktiež niekoľko výskumov, ktorých výsledky sú nanajvýš zaujímavé.

Na tomto mieste by sme však s ohľadom na čo najvyššiu objektivitu mali uviesť i myšlienky spochybňujúce uvedené teórie. Napríklad americký psychológ Dean Keith Simonton tvrdí, že idea vyššej suicidalita u básnikov ako u ostatných umelcov je prvoplánová a nedostatočne podložená. Ak ju totiž začneme skúmať podrobnejšie, zistíme, že produktivita a kvalita diela prichádza u básnikov zväčša oveľa skôr ako u vedcov, ktorí potrebujú k zásadným objavom širšie vedomosti získavané rokmi strávenými štúdiom, podobne ako u spisovateľov, ktorí tiež často napíšu svoje najväčšie diela až v neskorších rokoch. Takže ak v relatívne nízkom veku, napr. 27 rokov, opustí tento svet poet, vedec a spi-





sovateľ, bude pravdepodobnejšie, že poet už môže mať za sebou istý úspech, kým ostatní dvaja budú mať najplodnejšie roky ešte len pred sebou. V encyklopédii osobností potom poetovo meno objavíme, ale meno vedca či spisovateľa ostane stratené v čase (IBID.).

Napriek D. K. Simontonovej výhrade máme dostatok protinázorov svedčiacich o rozdielnosti poeta a spisovateľa. Napr. výskum J. W. Pennebaker a J. D. Seagalovej dospel k záveru, že pri písaní s dôrazom na naratívnu formu, či už skúmanou skupinou boli profesionálni umelci alebo amatéri, je výsledný efekt tvorby skôr terapeutický a môže mať pozitívny vplyv na psychiku tvorcu. Takže ak reflektujeme svoje problémy, či už vzniknuté vonkajším alebo vnútorným pôsobením po línii príbehu, sme schopní dosiahnuť očistu. Takýto jedinec by potom nemal mať dôvod k psychickým výkyvom či dokonca k myšlienkam na dobrovoľnú smrť. Opak, teda neschopnosť tvoriť resp. myslieť v naratívnom duchu, je znakom nestability, vnútorného nepokoja a predznamenáva hrozbu siahnutia si na život. Ďalší psychológovia H. Lyntonová a P. Salovey sa rozhodli pre výskum z trocha iného uhla a výsledok bol podobný. Rozdelili študentov na tých, ktorí sa označovali za šťastných, resp. v tej chvíli s dobrou náladou a na tých, ktorí sa v daný moment cítili psychicky horšie. Výsledok bol, že študenti s lepšou náladou písali texty v jednoduchšej a naratívnejšej forme než študenti s náladou horšou, ktorých text bol rozdrobenejší, introspektívnejší a nesúvislejší. Najlepšie to asi vystihujú Ida





Kodrlová a Ivo Čermák: „... psaním příběhu se událost stáva organizovanou, dostáva nový smysl a může být ‚odložená‘ (tedy uložená v paměti jako vzpomínka na minulosť, ktorá se již nepripomína v prítomnosti), čímž umožňuje pisateli ‚pohnout se v živote z miesta‘“ (ČERMÁK, KODRLOVÁ, 2009, s. 30). V rámci kreatívnej činnosti vo všeobecnosti môžeme tiež uviesť názor známej feministky Julie Kristevy, podľa ktorej proces sublimácie úzko spätý s tvorivou snahou môže nepriamo pustiť „z oprát“ aj pud smrti, ktorý sa vracia k egu, a to ním môže byť ľahko zničené (IBID.).

Tiež by sme nemali zabudnúť na fakt, že nie každý lyrický básnik má suicidálne sklony, ako to možno z doterajšieho textu vyplýva. Už spomínaní Pennebaker spolu so Stirmanovou prišli k záveru, že: „básníci, ktorí spáchali suicidium, se častěji obraceli ve své poezii ke svému self a používali méně často zájmen odkazujících ke skupině, ke kolektivu, či k jinému společenství, než básníci, kteří se nepokusili o sebevraždu. Výskumníci postulovali, že analýza stylu jazyka básníků může sloužit jako lingvistický prediktor suicidia“ (IBID., s. 28).

Záverom by sme ešte mohli spomenúť odlišnosť genderových. Čermák s Kodrlovou sa pýtajú: Prečo je u žien vyšší podiel dobrovoľných smrtí ako u mužov? Jedným z faktorov by mohol byť do značnej miery vonkajší tlak, ktorý pramení v konflikte rolí ženy ako osoby snažiacej sa o tvorivý proces a osoby, od ktorej sa očakáva, že bude zohrávať rolu manželky a matky, ktoré generujú automaticky množstvo povinností





a narúšajú možnosť naplno sa venovať tvorbe. Zaujímavou myšlienkou je tiež, že sa od žien vo všeobecnosti, viac ako od mužov, očakáva spracovávanie osobnejších tém, hlbšie nazeranie do samého/samej seba. To na ne môže vyvíjať tlak a donútené týmito okolnosťami spracúvajú i pocity, témy či traumy, ktorým sa za normálnych okolností bránia či vyhýbajú. Môže sa preto stať, že diskriminačným tlakom tohto stereotypu sa u nich spustia depresie či iné psychické poruchy vedúce k dobrovoľnej smrti.

Bard psychoanalýzy a jeho zápisky o dobrovoľnej smrti

O dobrovoľnej smrti S. Freud nikdy nenapísal celistvé dielo ani úvahu či esej. Jeho názory na tento extrémny akt môžeme objaviť v tematicky inam smerujúcich publikáciách. Rozhodli sme sa teda nechať ich v takejto forme a nespájať ich do žiadnej komplexnej teórie, keďže ich roztrieštenú podobu považujeme dokonca za prínosnejšiu.

S. Freud o dobrovoľnej smrti:

1. Jednou z ochranných funkcií proti suicidálnemu procesu je tzv. *sila Ja*, resp. *sila ega*. Freud tvrdí, že ide o schopnosť, vďaka ktorej môžeme efektívne odpovedať na požiadavky, ktoré nám vysiela či už id, superego alebo realita, a tým si udržujeme emocionálnu stabilitu, zvládame vonkajší a vnútorný stres. Problém nastáva, keď je *sila Ja* nedostatočná. V takom prípade môže vzniknúť medzi týmito silami (id, superego a realita) nezvládnuteľný konflikt alebo,





naopak, prehnane veľká *sila Ja*, ktorá u človeka vytvára predpoklad k zvýšenej rigidite (ČERMÁK, KODRLOVÁ, 2009).

2. Suicidálny jedinec je podľa S. Freuda neprimerane sebakritický a trpí pocitmi viny, nie je schopný organizovať a syntetizovať (zjednocovať/zhrňať) svoju skúsenosť (IBID.).
3. S. Freud sa domnieval, že základnou príčinou dobrovoľnej smrti býva odmietnutie zo strany blízkeho človeka alebo jeho strata. Podmienkou je, aby sa jedinec priamo či nepriamo identifikoval s objektom (blízkym človekom) formou regresívnej narcistickej identifikácie (narcistická identifikácia s objektom sprevádza tzv. sekundárny narcizmus, keď láska k sebe je dôsledkom introjekcie – zvnútorne-
nia – objektu a identifikácie s ním). Odmietnutie zo strany tohto objektu potom vedie k rozvoju ambivalentných emócií lásky a nenávisť, ktorá v akte dobrovoľnej smrti potom získava podobu agresie obrátenej dovnútra. S. Freud v tejto súvislosti uvádza: „... analýza nám k záhade samovraždy priniesla objasnenie, že psychickú energiu k tomu, aby sa zabil, snáď nenájde nikto, kto pri tom po prvý zároveň neusmrtí nejaký objekt, s ktorým sa identifikoval, a kto tým po druhé neobráti proti sebe samému priamie smrti, ktoré bolo namierené, proti nejakej cudzej osobe“ (ČERMÁK, KODRLOVÁ, 2009, s. 54). Odmietnutie je potom v tomto kontexte chápané ako narcistické zranenie vzbudzujúce agresívnu reakciu, ktorá môže byť orientovaná tak von, ako aj dovnútra v podobe sebapoškodzujúceho správania. Dobrovoľná smrť teda môže vzísť z pôvodných





impulzov k vražde, prianí či potrieb pôvodne mierených voči traumatickej udalosti alebo niekomu, kto jedinca odmietol (IBID.).

4. Zaujímavou je i myšlienka postfreudovskej psychoterapeutky Susan Kavalier Adlerovej, zaoberajúcej sa okrem iného aj kreatívnymi ženami so sklonsmi k suicidalite, ktorá na Freuda sčasti nadväzuje. Tvrdí, že množstvo problémov nastáva v interpersonálnej oblasti ich života, konkrétne v preoidipovskom období (vo fázach, ktoré S. Freud označuje ako orálnu, análnu a falickú – tiež ich niekedy nazývame narcistickými, keďže jedinec v tomto období ešte nie je schopný lásky), kedy zažili trauma vo vzťahu dieťa a matka. Takáto trauma môže brzdiť alebo narušiť vývoj dieťaťa a jeho self. Či už v medziľudských vzťahoch všeobecne, alebo vo vzťahoch s mužmi potom vyhľadávajú „symbiotickú, počúvajúcu a empatickú matku preoidipovského obdobia“ (IBID., s. 62). Túto teóriu môžeme z veľkej časti rovnako použiť i vo vzťahu k otcovi (IBID.).

Život Sylvie Plathovej

Predkladaný životopis v prvom rade poetky, ale i spisovateľky Sylvie Plathovej nie je zďaleka úplný. Dovolili sme si ho skrátiť a vybrať momenty, ktoré sú v živote každého človeka zlomové alebo ktoré sme považovali za podstatné pre kontext našej práce.

Sylvia Plathová sa narodila 27. októbra 1932 v Bostone. Jej otcom bol Otto Emile Plath (pôvodne Platt – nemecky)





a pochádzal z Grabowa v Poľsku. V pätnástich rokoch emigroval do Spojených štátov, kde už v tej dobe pracoval Plathovej starý otec. Otto Plath vyštudoval niekoľko vysokých škôl, medzi ktorými bol i Harvard. Sylviina matka Aurelia, rodená Schoberová, bola druhou manželkou Otta E. Platha, jeho študentkou a mala o dvadsaťjeden rokov menej. Jej rodičia boli rakúski emigranti, ona sama sa už však narodila v Spojených štátoch. V roku 1935 Otto vážne ochorel. Predpokladal, že má rakovinu pľúc, z čoho usúdil, že vyhľadanie lekárskej pomoci je zbytočné. Nakoniec mu bola diagnostikovaná cukrovka, no v príliš neskorom štádiu. Osem rokov po svadbe s Aureliou Otto umiera a Sylvia matku zaprisaháva, že sa už nikdy nesmie vydať (KODRLOVÁ, ČERMÁK, 2009).

Roku 1952 získava Sylvia študijné štipendium na najväčšej dievčenskej vysokej škole Smith College v Northampton. Tu stretáva prvú vážnejšiu známosť, Dicka Nortona, sen dievčat zo Smith College, ktorý pochádza z dobre situovanej rodiny a študuje medicínu. Zo Sylviinej strany ide však hlavne o zvýšenie sociálneho statusu. Dokazuje to aj jej neskoršie naviazanie vzťahov (hlavne po prvom pokuse o dobrovoľnú smrť) ešte počas neukončeného vzťahu s Dickom, s niekoľkými ďalšími mužmi (IBID.).

V júni 1953 vyhráva v literárnej súťaži mesačnú stáž v New Yorku ako hosťujúca editorka v módnom časopise *Mademoiselle*. Počas pobytu si začína uvedomovať zbytočnosť štúdia, stráca zmysel života a upadá do depresie (IBID.).





V auguste 1953 po návšteve hrobu otca sa prvý raz pokúša siahnuť si na život. Po troch dňoch ju predávkovanú tabletkami na spanie nachádza jej brat. Sprvu ju liečia inzulínovými kómami,⁹ neskôr elektrokonvulzívnou terapiou.¹⁰ Liečba trvá päť mesiacov. V tomto období začína s psychiatrickou praxou Ruth Tiffany Barnhouse Beuscherová, ktorá sa stáva Sylviinou dlhoročnou terapeutkou a je s ňou v kontakte až do konca jej života (IBID.).

Po návrate z liečenia sa Sylvia mení z introverta zahľbeného v knihách na extroverta vyhľadávajúceho mužskú spoločnosť. Osoby opačného pohlavia zbiera ako trofeje, aby ich potom mohla prezentovať kamarátkam a spolužiačkam (KODRLOVÁ, ČERMÁK, 2009).

V roku 1955 získava Fulbrigthovo štipendium na štúdium v Cambridgi. Smith College ukončuje s vyznamenaním a získava tiež prestížne vyznamenanie *Glascoock Prize* za báseň *Two Lovers and a Beachcomber by the Real Sea* (IBID.).

V roku 1956 odchádza do Cambridgu. Na jednej strane má povest' optimistickej Američanky, na druhej sa u nej prejavuje obsesívno-kompulzívne správanie: medzi

9 Liečba inzulínovými šokmi – prvýkrát použitá v roku 1935. Liečba spočíva v podaní kryštalického inzulínu, ktorého dávky sa zvyšujú, až do chvíle, kým pacient neupadne do kómy. Liečba trvá 15 až 20 dní, vždy jedenkrát denne.

10 Elektrokonvulzívna terapia (ECT) – prvýkrát použitá v roku 1938. Ide o vyvolanie šoku za pomoci striedavého elektrického prúdu (300 až 400 mA) aplikáciou dvoch elektród zväčša na spánky.





iným si potukáva nohou či palcom ruky, ale i prehnane používa slovo *enjoy* (v angl. užiť si, vychutnať si, baviť sa). Rovnako listy domov vyznievajú až príliš radostne. Ešte v januári 1956 navštevuje univerzitného psychiatra, no už vo februári stretáva Teda Hughesa, anglického básnika, a k univerzitnému psychiatrovi sa už nevracia. Ešte v ten istý rok, 16. júna, vstupuje s Tedom do manželského zväzku (IBID.).

Rok 1958 trávi Sylvia intenzívnejšími terapiami s Ruth. Ich vzťah sa postupne mení na priateľský, dokonca Sylvia predstavuje Ruth na jednej z návštev svojho manžela, čo sa vymykalo štandardným liečebným postupom (IBID., 2009).

Nasledujúci rok môžeme rozdeliť na dve polovice. V tej prvej upadá Sylvia do depresii a úzkosti z nemožnosti počať dieťa v osobnej sfére a neprijímania jej poézie vo sfére profesionálnej. Druhú polovicu roka trávi s Tedom na trojmesačnej dovolenke v Spojených štátoch, kde otehotnie. Následne sa sťahujú do Anglicka a 1. apríla 1960 sa jej narodí dcéra Frida (IBID.).

Vo februári 1961 Sylvia samovoľne potratí – tejto téme venuje viacero básní. Krátko na to musí absolvovať odstránenie slepého čreva, čo jej len zhoršuje psychický stav. V tomto roku získava štipendium na napísanie románu, ktorý vychádza v januári 1963 (dokončený bol 21. augusta 1962) pod názvom *The Bell Jar* (v slovenčine *Sklenený zvon* vydal Slovart v roku 2015 a v češtine *Pod skleněným zvonem* vydalo Argo v roku 1998). Má silné autobiografické prvky a zaoberá sa v ňom prvým pokusom o dobrovoľnú smrť a následnou hospitalizáciou.





Začiatkom roka 1962 sa jej narodí syn Nicolas. Počas písania *The Bell Jar*, v lete 1962, zisťuje, že Ted ju podvádza s manželkou básnika, ktorý si po nich prenajal byt v Londýne, s Assiou Wevillovou. V septembri toho roku sa preto rozhodne od neho odsťahovať spolu s deťmi. Začína včeláriť, čo bola obľúbená činnosť jej otca, pre ktorého boli včely stredobodom záujmu jeho výskumov (KODRLOVÁ, ČERMÁK, 2009).

Zima medzi rokmi 1962 a 1963 patrí medzi najchladnejšie v minulom storočí. Sylvii sa zhoršujú depresie a v januári sa obvodnému doktorovi prvýkrát zdôveruje so svojím pokusom siahnuť si na život spred desiatich rokov. Lekár jej predpisuje antidepresíva a každodenne ju navštevuje zdravotná sestra. Tiež má dohodnuté psychiatrické vyšetrenie, nakoniec ho však nestíha – pár dní pred ním uprednostňuje smrť. Napriek zlému zdravotnému stavu však neustále pracuje – píše poéziu, opravuje rukopisy, poskytuje rozhovory či nahráva poéziu pre BBC. Posledné dni vraj prehnane rozoberá rozpad manželstva – všetku vinu vidí v nevere manžela Teda, ako aj v nevládnosti jeho rodiny a priateľov. Je hysterická a prepracovaná, trpí nespavosťou a schudne o deväť kíľ. Posledný víkend trávi u priateľky Julliany Beckerovej. Keďže sa zdá, že z najhoršieho sa dostala, vracia sa v nedeľu domov. Je pondelok ráno, 11. február 1963. Deti spia vo svojich izbách. Okná majú dokorán. Škály na dverách ich izieb sú upchaté handrami. Sylvia im pripravuje raňajky. Otvára rúru na pečenie. Púšťa plyn. Skláňa sa k rúre. Hlavu vkladá najhlbšie, ako to je možné (IBID.).





Rok 1969 – Assia Wevillová si siaha na život (IBID.).

16. marca 2009 sa po dlhotrvajúcich depresiách vo svojom dome na Aljaške obesí 47-ročný Nicholas, syn Sylvie Plathovej (IBID.).

Analýza

Úryvky z denníkov
január, 1951

... Tu je tvoj mŕtvy otec, ktorý je kdesi v Tebe, votkaný do bunkového systému tvojho dlhého tela, čo vyrašilo z jednej spermie spojenej s vajíčkom v matkinej maternici. Pamätáš sa, ako malá si bola jeho miláčik, vymýšľala si pre neho tance, keď ležal po večeri na gauči. Rozmýšľáš, či absencia dospelého muža v dome má niečo do činenia s tvojou intenzívnou túžbou po mužskej spoločnosti, s tvojím potešením, ktoré máš pri počúvaní uvoľnených hlbokých hlasov skupiny chlapcov, čo sa rozprávajú a smejú. Želala by si si, aby ta boli nútili učiť botaniku, zoológiu, vedu, keď si bola malá, ale po smrti otca si sa abnormálne priklonila k humanitne založenej osobnosti tvojej matky (PLATHOVÁ, 2003, s. 122).

19. február 1956

Pôjdem tento týždeň k psychiatrovi, len tak, stretnúť sa, aby som vedela, že je tu. Irónia; cítim, že ho potrebujem. Potrebujem otca. Potrebujem nejakú staršiu múdru bytosť, aby som mohla pri nej plakať. Rozprávala som sa s bohom, ale obloha je prázdna (...) A tak plačem, chcem, aby ma držal muž; nejaký muž, ktorý je otcom (IBID., s. 129 – 130).





8. marec 1956

... všetci tí milovaní ľudia odchádzajú do temnoty; hnevám sa a nenávidím to, že mi vzali otca, ktorého som nikdy nepoznala; ani jeho myšlienky, ani jeho srdce – jeho sedemnásťročná tvár na fotografii, ktorú strašne milujem. Bola by som ho milovala, odišiel navždy (IBID., s. 136).

12. december 1958

Ja, ktorá som nikdy nepoznala otcovskú lásku, od ôsmich rokov som nepoznala lásku vždy prítomného pokrvne príbuzného muža (...) jediného muža, ktorý by ma bol miloval nepretržite po celý život (...) Bol to grobian. Ale chýba mi (...) Nenávidela som mužov, lebo neboli pri mne a nemilovali ma, ako by ma bol miloval môj otec (IBID., s. 145).

Úryvky básní

Oco – 12. október 1962

Už to nebudem viac znášať, už viac nie, / čierna topánka, tej už niet, / tridsať rokov som v nej žila, / jak noha úbohá a biela, / nedýchajúca a vystrašená (...) Oco, musela som Ťa zavraždiť. / Zomrel si skôr, než som to stihla urobiť – / ako mramor ťažký, vrece plné boha, / hrozivá socha, (...) Modlitbou som Ťa chcela liečiť. / Ach, du (...) srdce surovca, také si mal aj Ty. / Na fotografii, oco, ktorú mám, / stojíš pred tabuľou, tak si Ťa pamätám. / Na brade jamku, nemáš kopyto, / aj tak si diabol, to si ty (...) Oco, ty bastard... (PLATHOVÁ, 2003, s. 57 – 61).





Je priam fascinujúce uvedomiť si, že všetky predkladané texty pochádzajú z pera jedného človeka. V denníkových záznamoch Sylvia vníma otca ako blízku milovanú bytosť, model dokonalého muža, otca-boha, ktorý jej bol „ukradnutý“. To aj napriek tomu, že jej vzťah s otcom nikdy nebol dokonalý, keďže väčšinu času trávil prácou, ktorá v jeho živote hrala najdôležitejšiu úlohu. Sylvia sa neustále snažila na seba upriamovať pozornosť a tiež vynikať vo všetkom, čo robila, aby sa preňho stala čímsi atraktívna. Ak si uvedomíme jej životnú púť za úspechom a slávou, tak práve osoba otca a jeho smrť (teda nemožnosť nájsť si k nemu ešte niekedy cestu, ktorú nakoniec predsa objavila) sa museli stať bodom, ktorý ju takto nasmeroval.¹¹

¹¹ Nikto nemal na Sylviin život taký vplyv ako jej otec. V prvých ôsmich rokoch života viedla Sylvia boj s jeho prácou a jeho smrť spôsobila, že tento boj už nemohla nikdy vyhrať. Bol to moment, kedy začala dvadsaťdva rokov trvajúca etapa, počas ktorej venovala veľkú časť dokazovaniu, že je dostatočne významná, dôležitá, schopná, samostatná, emancipovaná, že sa dokáže vyrovnáť mužom. Z rovnakého dôvodu túžila po sláve – byť niekým videná, počúvaná, konečne uznávaná. „Otca“ – „boha“, milovanú bytosť, ako existoval v jej mysli až do osudového okamihu manželovej nevery, preniesla na celý svet: „... možno by sa moja túžba písať mohla zjednodušiť na základný pocit strachu z toho, že ma nebudú obdivovať, nebudú si ma vážiť.“ (PLATHOVÁ, s. 124) (9. september 1951), „Zúfalo túžim po tom, aby ma mali radi.“ (IBID., s. 125) (máj 1952). I keď dosahovala vynikajúce študijné úspechy (navštevovanie prestížnych škôl, vynikajúce známky, Fulbrightovo štipendium na štúdium v Cambridgi...), na poli poézie a hlavne prózy dlhú dobu nedokázala preraziť: „A tak zúfalo závisím od toho, či v New Yorku pri-





Báseň *Oco* je priamym prejavom agresie k rovnakému človeku, ktorého v denníkových zápisoch velebí, smúti za ním, a pod. V oboch textoch stavia Sylvia samú seba do pozície osoby, ktorá je utláčaná, ukrivdená, o čosi obratá. Radikálne sa však mení objekt, ktorý ju do takejto úlohy dostáva. V denníkoch je vinník neurčitý (i keď niekedy dáva sčasti vinu matke), resp. môžeme hovoriť o konflikte *ja vs. ostatní*. V básni *Oco* a i v neskôr datovanej poézii je vinník konkrétny – jej otec.

Vyvstáva nám otázka, čo stojí za takým výrazným rozdielom v Sylviinom nahliadaní na seba a na život. Jednou z možností je, že oddelila súkromie od tvorby. Tá bola iba fikciou, ktorá jej mala zabezpečiť živobytie a nie byť spovednicou. Na to slúžili denníky. Túto možnosť však popiera analýza jej ďalších básní, ktorých obsah je previazaný s jednotlivými bodmi v jej živote.

jmú moje malé čisté plynulé básne.“ (IBID., s. 130) (19. február 1956). Treba si uvedomiť, že v období, kedy žila, bola pre vzdelanú, inteligentnú ženu literatúra jedinou možnosťou byť slávnou. Svojím spôsobom na túto možnosť stavila všetko, očakávajúc odozvu ľudí-čitateľov, ktorá by pre ňu bola uznanlivým „hlasom“ jej „otca“ – „boha“, jeho „láskavým pohľadom“. Preto každý neúspech (odmietanie vydania jej zbierky, uverejňovania básní, ignorovanie jej neustále rozposielanej tvorby do rôznych periodík a vydavateľstiev) sa stával len ďalšou prehrou v boji, ktorý tu ostal z detských čias – v boji s otcovou vždy prvoradou prácou. Tieto neustále prehry, striedané len s malými úspechmi, mali v Sylviinom živote veľký vplyv na jej duševnú vyrovnanosť a schopnosť plnohodnotne zvládať zložité životné okamihy, akým sa stala neskôr nevera jej manžela.





Je potrebné zamerať sa na datovanie jednotlivých úryvkov. Denníkové zápisy pochádzajú z rokov 1951 až 1959. Úryvok básne *Oco* z 12. októbra 1962 – to sa už nachádzame za najväčším zlomom v jej živote (s výnimkou smrti otca). Sylvia, uvedomujúc si neveru manžela – osoby, s ktorou splodila dieťa, rozhodla sa s ňou stráviť zvyšok života, vybrala si ju spomedzi všetkých mužov, aby ju postavila na miesto mŕtveho rodiča –, zažívajúc obrovské sklamanie z druhého najvýznamnejšieho muža po jej boku, otvorila Pandorinu skrinku. Priznala si reálny vzťah medzi ňou a otcom. Dvadsaťdva rokov idealizovania, sebaklamu a ilúzií, sa teraz rozbili, vybuchli. Kvôli takej dlhej dobe ich potláčania sa vytvorili trhliny a všetky emócie zadržované hlboko pod povrchom boli o to zraňujúcejšie, o to viac zdrvivúcejšie. Freudovými slovami sa Sylviina *sila Ja/sila ega* natoľko oslabila, že stratila schopnosť efektívne odpovedať na požiadavky vychádzajúce z id, superega či reality. Jej emocionálna stabilita sa rozplynula a akýkoľvek racionálny spôsob zvládať vonkajší či vnútorný stres sa stal nemožným.

Optikou barda psychoanalýzy si uvedomíme neúnosnosť daného momentu: v Sylviinom prípade totiž môžeme hovoriť o regresívnej narcistickej identifikácii rovno s dvomi objektmi – otcom a manželom – a odmietnutím od oboch v rovnakej chvíli, keďže, ako sme už zistili, odmietnutím zo strany manžela si Sylvia prvýkrát naplno uvedomuje i odmietnutie zo strany otca – tentoraz nie jeho smrťou, ale postojom k nej ešte počas života. Dochádza k rozvoju





ambivalentných emócií lásky a nenávisti. U otca na výrazne lineárnej rovine.¹² Zo „staršej múdrej bytosti“, „boha“ (PLATHOVÁ, 2003) sa stáva „surovec“, „diabol“, „bastard“ (IBID.).¹³ Popri tejto rovine môžeme tú Tedovu považovať z časového hľadiska za výlučne horizontálnu. Nenávisť víťazí nad láskou. Dochádza k uvoľneniu obrovského prúdu agresie voči obom objektom a vďaka oslabenej *sile Ja* neschopnej zvládnuť túto situáciu, vzniká u Sylvie túžba po ich smrti. Keďže je však s nimi identifikovaná, túto túžbu obracia do seba. Preto sa pred ňou otvára jediné riešenie, a tým je siahnutie si na vlastný život.

Ak sa vrátíme k prvej kapitole a S. Freudovej teórii o pudoch smrti, uvedomíme si, že postava otca, jeho smrť, nevera Teda Hughesa, dlhoročné čakanie na úspech a problematický vzťah k mužom možno vo Freudovskej

12 Napriek tomu, že ešte v básni *Oco* zaznie jemná melanchólia a nenávisť je na moment prekonaná láskou: „Modlitbou som Ťa chcela liečiť. / Ach, du.“ (PLATHOVÁ, 2003, s. 57). V tomto prípade najemocionálnejšie zaznieva nežné oslovenie, pričom osobné zámeno označujúce osobu jej otca ešte zdôrazňuje jazykovým ekvivalentom v jeho rodnej reči. Na ďalších miestach básne má však použitie nemčiny negatívny charakter.

13 S. Plathová sa vo svojej básni priamo odkazuje na svoje predchádzajúce vnímanie otca. Napr. v dvojverší „ako mramor ťažký, vrece plné boha, / hrozivá socha“ (IBID.), kde na jednej strane hovorí o svojom otcovi ako o bohu, no už nie v pozitívnom zmysle, ale ako o niekom, kto ju ovládal, mal nad ňou moc a koho sa konečne zbavila, čo je najevidentnejšie v úvodnej strofe (prvých päť veršov).





terminológii považovať práve za rušivé vonkajšie vplyvy. Tie u Sylvie abnormálne zvýšili napätie a Sylviino *Ja* si o to viac žiadalo návrat do stavu pokoja. Pudy smrti teda začali v doteraz rovnovážnom stave s pudmi lásky naberať na sile a získavať postupne „monopol“ na ovládanie Sylviinho *Ja*. Pôvodný, biologický regres bol pod ich tlakom urýchlený a Sylviin návrat do konečného, „anorganického stavu pokoja“ nastal predčasne.







„... naše společnost totiž
nemocného vypuzuje
nebo izoluje proto, aby
se v něm nemusela
poznat.“

Michel Foucault (1971, s. 60)

Kliniky

*Viděl jsem vás v těch klinikách
kde stín jako by pohltil všechn svit
kráčeli jste po chodbách
nebo v řídké trávě na nádvoří
obklopeni mřížemi
jeden mladík bez ustání kvílel
jiný se pravidelně svlékal
aby nabídl své tělo úsvitu
byli jste tak daleko*

mimo veškeré chápaní
nedostupní
zavření v hrobě nemoci
tys měl halucinace
přivázaný k posteli jako zločinec
tys viděl hrůzostrašné supy
jak obchází kolem
v sírnatém světle
ti kteří mohli ještě mluvit
nás vyzývali ať se vykloníme do nevyhnutelna
inzulínová komata
léčby spánkem
elektrošoky
pak se úsečná konverzace
pomalu stáčela k sebevraždě
jeden vyráběl klíče
z čehokoli aby utekl
vždycky ho chytili
ale on trpělivě začínal zas a znovu
výkřiky alkoholiků v deliriu
se ozývaly ve dne v noci
jakési křečovitě zaříkávání
vzteklých výkřiků a vzdechů
moc mříží
moc ošetřovatelů
stale spěchající doktoři
roztržitě poslouchali

naše zoufalé mumláni
vzpomínám si na deštivé dny
a na změř těl
ve společenské místnosti
dusivé ticho
sem tam zachroptění
několik pokusů o útěk
které narazili na zavřené dveře
sklo nešlo rozbýt
byl jsem obklopen nemocnými
co seděli bez hnutí na postelích celé hodiny
v jejich kamenných tvářích se nic nepohnulo
já jsem měl ještě pekelnou sílu
myslet na ty kteří se smějí za zdmi
na všechny patentované ničemy
žijící ve zdraví těla a ducha
návštěvní dny byly příčinou
groteskních a žalostných scén
dívka líbala otce
který ji už nepoznával
a troche slintal před takovou cizotou
a já já jsem toho viděl moc
tolik že jsem si přál být hluchý a slepý
mezi schizofreniky
paranoiky
neurotiky
všichni bez sebe

ponoření do vírů utrpení
a ještě tolik dalších o kterých nebudu nikdy mluvit
protože slova slouží jen k ponížení
a ke zmatku
nikdy nezapomenu co jsem musel podstoupit
při neúprosném průběhu léčby
několik přátel
mých nejbližších
jsi zvolilo sebevraždu
jak popsat hrůzu
jak obklíčit zoufalství
vládnoucí v těch prokletých místech
co se týče dětí
odsouzených
deformovaných
zpuštěných
ztracených
jsou ránou která nikdy nepřestane krváčet
nic je nebude moci zachránit
a jestli mezi ně zabloudí Kristus
může si mlčky zbalit kufry
a vy návštěvníci jednoho odpoledne jděte jděte pryč
vraťte se ke své špinavé práci
ke svým orgiím
k hostinám
ke karnevalům
pijte a šukejte



*a vůbec se nestarejte o ty co chcípají
sžítaní zoufalstvím a úzkostí za zdmi útulků
ale vy němí společníci otřesení blouzněním
počkejte na mně
vím že se jednou opět setkáme
na dně
už si nebudeme muset nic říkat
s křeččí v rukou
se na sebe na chvíli podíváme
a bude konec
jediný pohled na roky ticha.¹⁴*

Francis Giauque¹⁵

14 JAMEK, LUKAVSKÝ, ZAVADIL, 2008, s. 217 – 219.

15 „Je přímo ztělesněním prokletého básníka. Rodné Švýcarsko nenávidí a brzy i celou společnost. Drogy a alkohol ho přivádějí na psychiatrické kliniky. Cynicky sleduje postup své choroby. Ví přesně, co dělá i kam to povede. Poezie jiskřivá jako elektrošok a suchá jako žízeň. A nevyhnutelná sebevražda“ (IBID., s. 197).







Ozveny

Vypravuje se ještě, že pomatenec téhož dne vnikl do různých kostelů a zpíval v nich své Requiem aeternam deo. Když ho vyvedli a vyslýchali, odpovídal stále jen toto: „Čím jsou ještě tyto kostely, ne-li hrobkami a náhrobky boha?“

Friedrich Nietzsche (1996, s. 132)

Koncom 18. stor. sme vyradili Boha z hry. J. P. Sartre píše, že sa pre nás stal zbytočnou a nákladnou hypotézou, ktorú je nutné udržiavať. Kresťanská morálka však nebola systémom potlačená či zakázaná. Nikomu by to neprospeľo a Európa by sa zmietala v anarchii. Došlo k jednoduchej zákulisnej hre, spoločnosť podporená rastúcou sekularizáciou zvrhla oslabeného Boha, postavila sa na jeho miesto, otočila sa k ľuďom a povedala: „Teraz som najvyšším vládcom ja.“ Ocitla sa však v neznámych vodách, a tak zobrala „mapy“, ktoré našla zanechané popri „tróne“ a pokračovala v kurze, aký bol daný predchádzajúcim „vládcom“. Stačilo zmeniť mená a dôvody a z kresťanskej morálky sa stala morálka moderná, „očistená“ od Boha (LIPOVETSKY, 2011). Podobne sa vyjadruje i Michel Foucault (1991), ktorý spomína v daných





súvislostiach novú politickú formu moci, moderný západný štát, ktorý prebral starú mocenskú techniku pastorálnej moci z kresťanských inštitúcií. Ako píše, kresťanstvo rozšírilo nové mocenské vzťahy a vytvorilo funkciu duchovných pastierov. Za základ pastorálnej moci považuje M. Foucault zabezpečenie spásy pre jednotlivca na druhom svete, taktiež nielen rozkazovať, ale i obetovať sa za život a spásu stáda a nedohliadať na stádo ako na celok, ale na každého jednotlivca osobitne od narodenia po smrť. Nová forma pastorálnej moci, ktorá už nespadá pod cirkev, stavia na myšlienke spásy nie v posmrtnnej existencii, ale ešte v tomto živote. Snaží sa človeku zabezpečiť blahobyt, zdravie či bezpečnosť. Rozšíril sa aj rad jej funkcionárov – štátny aparát, verejné inštitúcie, súkromné podniky, charita či filantropi. Pribúdanie cieľov tejto novej formy pastorálnej moci smeruje k tomu, že „vývin poznatkov o človeku sa sústreďuje okolo dvoch úloh: jedna, súhrnná a kvantitatívna, sa vzťahuje na obyvateľstvo; druhá, analytická, sa vzťahuje na jednotlivca“ (FOUCAULT, 1991, s. 51).

Novým boomom tohto sveta sa podľa G. Lipovetského (2011) stali individuálne povinnosti. Základom bola úcta k sebe samému, uchovávanie a zdokonaľovanie sa, tiež to boli nároky týkajúce sa hygieny či práce. Človek sa mal k sebe správať ako k človeku a neznižovať sa pod túto úroveň. Immanuel Kant bol prvým, komu sa tieto sekularizované mravné normy podarilo zadefinovať, spopularizovať a priniesť myšlienku záväznosti povinností k svojmu telu i duši, lebo bez nich neexistujú žiadne iné povinnosti. A to preto, lebo





povinnosti voči ostatným sme schopní dodržiavať iba v tej miere, v akej sme schopní ich dodržiavať voči nám samým.

M. Foucault (1991) považuje za jednu zo základných funkcií/charakteristík pastorálnej moci to, že štát sa o nás od narodenia po smrť stará. Vychováva nás, socializuje, edukuje, zamestnáva či poskytuje podmienky pre prácu, takisto zabezpečuje možnosti kultúrneho vyžitia, chráni nás a dohliada na spravodlivosť. Môžeme sa potom my zachovať tak egoisticky, vziať na seba ruku a nevďačne štát zbaviť produktu, do ktorého už toľko investoval, o ktorý sa v takej miere staral? Už Aristoteles (BROUK, 2009) či Tomáš Akvinský (LANDSBERG, 1990) vyčítavo pripomínajú suicidérov či suicidantov, že je vo vlastníctve spoločnosti, ktorá ho vychovala. J. J. Rousseau dokonca dobrovoľnú smrť odsudzuje ako „kradmou a hanebnou smrťou, (...) oloupením ľudského rodu. (...) Comte jí pokladá za nemravný skutok, pretože človek, ktorý sa zabije, sa zbavuje svojich povinností vůči spoločnosti“ (LIPOVETSKY, 2011, s. 115).

Huntingtonova choroba je druh dedičného ochorenia, pri ktorom je 50 % šanca, že bude diagnostikované tiež u dieťaťa postihnutého. Ako spomína H. Kraft (2006), prejavuje sa sprvu nenápadnými tikmi v oblasti kĺbov. Neskôr prechádzajú tieto záškľby na celú končatinu, čo nakoniec spôsobuje až nekontrolovateľné pohyby celého tela.¹⁶ Po duševnej stránke dochádza postupne k demencii. Reč sa stáva

¹⁶ Z tohto dôvodu bola Huntingtonova choroba v minulosti nazývaná *tancom sv. Víta*.





nezrozumiteľnou a prehĺtanie či prijímanie stravy sú pre neschopnosť ovládať jazyk čím ďalej zložitejšie. V posledných štádiách ochorenia je pre takýchto ľudí úplná lekárska starostlivosť jedinou možnosťou na prežitie, pričom ide o nezvratný a neliečiteľný proces. Deti, ktoré vidia takto kruto umierať svojich rodičov, registrujú u seba príznaky rovnakého ochorenia a uvedomujú si nezvratnosť postupujúcej choroby, prepádajú strachu spôsobujúcemu, že v rámci spoločnosti ide o skupinu ľudí s vysokým percentom predčasného úmrtia spôsobeného vlastnoručným siahnutím si na život.

Kristus umieral na kríži s vedomím, že vstane z mŕtvych. Čo však prežíva človek, ktorému je diagnostikovaná Huntingtonova choroba? Pozná svoj osud, svoju krížovú cestu, každé jedno zastavenie. Sám si je prorokom a vie, že žiadne zmŕtvychvstanie sa neuskutoční. Stojí na rázcestí, no nemá kam utiecť. Smrť nie je len abstraktným amorfným „predmetom“ kdesi v neurčitých dialkach. Smrť má „tvár“. Ohydnú a desivú. Vytrhneme mu zbraň z ruky? Ani jedna z možností, ktoré má, nie je ružová. No vezmeme mu ešte i tú možnosť mať na výber?

Nehľadme teraz na morálku či právo. Nazrime čisto skrz rozum a zamyslime sa, kto je pre spoločnosť, pre štát užitočnejší? Človek, ktorý dobrovoľne, bez výdavkov alebo s minimálnymi výdavkami opustí tento svet a nezaťaží tým na celé roky zdravotnícky a sociálny systém, či pacient vyžadujúci neustálu starostlivosť, ktorá nás finančne, časovo i personálne vyčerpáva?





Vráťme sa do 18. storočia: osvietenstvo, racionalizmus, Anglicko a David Hume predkladajúci otázku, či nie je väčším zločinom oproti dobrovoľnej smrti silou-mocou sa držať pri živote i keď už nie sme schopní práce či inej služby v prospech štátu. Ten zbytočne stráca čas súdov, musiacich riešiť prípady tých, ktorí na seba vztiahli ruku. O storočie neskôr F. Nietzsche konštatuje a vyzýva: „Přespříliš mnoho lidí žije a přespříliš dlouho visí na svých větvích. Kéž by přišel víchř, jenž by sklátil se stromu všechno to shnilé a červivé! Kéž by přišli kazatelé rychlé smrti! To by mi byli praví víchřové, ti by mi klátili stromy života! Ale slyším kázati jen pomalou smrt a strpení se vším ‚pozemským‘“ (NIETZSCHE, 1992, s. 58). Nakoniec nesmieme zabudnúť ani na Bohuslava Brouka. Ten pár rokov pred začiatkom druhej svetovej vojny v diele *O pošetilosti života a smrti* taktiež otvára podobnú problematiku zdôrazňujúc, že ide výlučne o hypotézu v medziach racionálneho uvažovania. Popri riešení otázky dobrovoľnej smrti poukazuje na to, že štát a spoločnosť mrhá príliš veľa času, prostriedkov a pod. na suicidérov a suicidantov, pretože „skonajú-li úmyslné lidé chudí, těžce nemocní, práce neschopní nebo zločinci obávající se dopadení či trestu (v inej časti textu spomína i ľudí v postproduktívnom veku, invalidov či duševne chorých, pozn. aut.), ušetří tím společnosti mnoho zbytečných výloh, které by musely být vynaloženy na jejich bezúčelné vyživování. (...) ani sebemenší epidemie úmyslné smrti, ani úmyslná smrt nejvýznamnějších a nejnezbytnějších osobností není





nikdy tak citelná, aby stát a jeho ideologická aparatura (...) byly nuceni brojiti proti úmyslné smrti a stíhati ji tresty dříve, než by na záchranu státu byl vyneszen zákon o popravě všech lidí, kteří jsou státu jen na obtíž. Dokud se stát necítí ohrožen vyživováním starců, je malicherné a nerozumné, obává-li se nesnází, v něž by jej snad mohli přivésti úmyslné skony. (...) neboť usmrcovati lidi je plně v moci státu, kdežto čeliti úmyslné smrti může stát jen nepřímo a velmi obtížně“ (BROUK, 2009, s. 65 – 66).

Jeden duševně nemocný stojí denně 4 RM¹⁷, mrzák 5,5 RM, zločinec 3,5 RM. V mnoha případech má úředník jen asi 4 RM denně, zřízenec sotva 3,5 RM a nevyučený dělník méně než 2 RM na jednoho člena rodiny. A) Zobrazte tato čísla graficky. – Podle ztřízlivých odhadů je v Německu na 300 000 duševně nemocných, epileptiků atd. v ústavní péči. B) Na kolik peněz tito lidé celkem ročně přjdou, vycházíme-li z denní sazby 4 RM? C) Kolik manželských půjček v hodnotě 1000 RM by se – bez závazku pozdějšího splácení – dalo z těchto peněz vydat? (KRAFT, 2006, s. 128).

Úryvek z *Mathematik im Dienste der nationalpolitischen Erziehung mit Anwendungsbeispielen aus Volkswirtschaft, Geländekunde und Naturwissenschaft*¹⁸ (Frankfurt, 1936)

17 RM = Reichsmark, Říšská marka, pozn. aut.

18 V preklade: *Matematika v službách národnoprotickej výchovy s praktickými príkladmi z národohospodárstva, topografie a prírodných vied*





Předpokládáme-li průměrnou denní sazbu ve výši 3,5 RM, činí to ve výsledku:

- 1. denní úsporu 245 955 RM;*
- 2. roční úsporu 88 543 980 RM;*
- 3. při odhadované střední délce života deset let úsporu 885 439 800 RM (...) tzn. při dosud provedené dezinfekci 70 273 osob bude tato suma ušetřena již v září 1951“*

(KRAFT, 2006, s. 129).

Štatistika týkajúca sa duševne chorých
osôb objavená na zámku Hartheim¹⁹

Aj takto môže vyzerať cesta od čisto teoretickej úvahy rozumu, pokúšajúca sa dokázať nezmyselnosť odsudzovania dobrovoľnej smrti za pomoci príkladu dovedeného *ad absurdum* k zverstvám vykonaným ľuďmi na ľuďoch v praxi. M. Foucault zdôrazňuje, že napriek svojej historickej jedinečnosti fašizmus nie je natoľko originálny. Využíva mechanizmy známe väčšine spoločností a „... napriek svojej vnútornej pomätenosti vo veľkom využíva myšlienky a vynálezy našej politickej racionality“ (FOUCAULT, 1991, s. 44). Len na rozdiel od väčšiny spoločností sa pri fašizme „racionalizácia spája s excesmi politickej moci“ (IBID.). Zavádza taktiež byrokraciu

(1936), autorom ktorej je Adolf Dörner.

¹⁹ V Hitlerovskom Nemecku bolo na zámku Hartheim, predtým slúžiacemu ako liečebňa pre duševne chorých, popravených okolo 30 000 duševne chorých (KRAFT, 2006).





morálne obludných tvarov, ktorá dehumanizuje človeka a napr. jeho násilnú smrť nazýva „dezinfekciou“.

Vynechajúc totálnu morálnu neprípustnosť, využívajúc jedine *racio*, vráťme sa k prvotnej hypotéze: prečo spoločnosť v minulosti a ešte i dnes do takej miery rieši problematiku dobrovoľnej smrti, ktorá by mala byť každého osobnou záležitosťou (a ekonomicky ju neporovnateľne menej vyčerpáva ako množina jej „neproduktívnych“ obyvateľov, pričom tá ostáva bez povšimnutia)? A prečo „teprve tehdy, keď (človek, pozn. aut.) touží se poddať sklonu k smrti, keď už není ochoten zápolit s nevolnosťí z bytí, keď mu dôstojnosť a humanita prikazujú onu věc řádně vyřídít a uskutočnit to, co se stejně jednoho dne musí stát, tj. zmizet – tedy v tomto okamžiku se společnost tváří, jako by byl jejím nejvzácnějším kouskem?“ (AMÉRY, 2010, s. 114). Je to v poriadku? Na jednej strane k nám odvsadial' prichádzajú oznamy a správy o tom, akí sme všetci výnimoční, hovorí sa, že si musíme vážiť seba samého, kultivovať sa, že sa nesmieme brať ako obyčajný nástroj, nemôžeme znižovať človeka pod jeho úroveň. Znie to, samozrejme, dobre. Realita však vyzerá skôr ako veľké kyvadlové hodiny. Ich chod sa zabezpečí tým, že sa každý deň natiahnu, no tu náš záujem končí. Spozornieme až vo chvíli, keď začnú škrípať alebo zastanú. Vtedy zistíme, že jedno ozubené koliesko nie je funkčné a pustíme sa do jeho nápravy, aby sme ho potom mohli vrátiť späť. Hodiny bežia, tikajú. Všetko je v poriadku. Už sa nimi znova nemusíme zapodievať. Možno však človeka vnímať ako koliesko





v hodinách? Ako súčiastku, ktorú v prípade poruchy jednoducho opravíme?

Kto by teda mal vlastniť náš život a rozhodovať o momente, kedy máme právo ho ukončiť? V čom sa líši rozhodnutie ukončiť vlastnú existenciu od ostatných rozhodnutí? Vráťme sa k J. P. Sartrovi (1971, s. 28): „človek je odsúdený na slobodu. Odsúdený, lebo sa nestvoril sám, a jednako je slobodný, lebo keď je už raz vrhnutý na svet, je zodpovedný za všetko, čo robí.“ Keď sa mi podarí kariérny postup, je to môj úspech, som zaň zodpovedný ja. Keď sa rozhodnem prácu zanechať bez istoty náhrady, je to moje rozhodnutie a som zaň zodpovedný ja. Keď sa rozhodnem vypiť fľašu vodky, všetky následky za svoje správanie znova nesiem sám. Ale vo chvíli, keď na seba vzťahnem ruku, zrazu je to záležitosť všetkých. Nie je to rovnako slobodné rozhodnutie ako ktorékoľvek iné? Či sa na ten čin pripravujem mesiace alebo roky, či ide o spontánnu súhru okolností, vždy to bude len a len moje rozhodnutie a jediný, kto zaň bude niešť zodpovednosť, budem ja sám. Problémom by mohlo byť, že spoločnosť sa bojí. O vlastnú moc a dôležitosť. Ak sa totiž zamyslíme, človek na seba vzťahujúci ruku prekračuje isté hranice dané našou spoločnosťou. Narušuje akési tabu a vo väčšine spoločností platí, že za prekročenie tabu je jedinec potrestaný vylúčením, resp. exkomunikovaním z kolektívu. Teda osoba dopúšťajúca sa tohto činu zbavuje spoločnosť moci nad sebou (nad jej životom a smrťou) i jej významu, lebo jedným skutkom narušuje tabu i dobrovoľne vykonáva





trest. Tým berie túto možnosť spoločnosti, ktorá sa len bezmocne prizera a už viac nemôže zasahovať do jej osudu. Jej členovia potom môžu začať pochybovať o nutnosti dodržiavania noriem a zákonov, o nutnosti poslúchať ju, podriaďovať sa jej a môžu ju začať považovať za zbytočnú alebo ju dokonca opúšťať. Ak by sme chceli myšlienku do viesť do úplnej absurdnosti, môžeme tvrdiť, že osoba, ktorá skoná dobrovoľným úmrtím, je pre spoločnosť prakticky nebezpečným anarchistom dávajúcim ľuďom do rúk istý druh slobody. Ktorá spoločnosť po niečom takom túži?

Moc nad životom a smrťou. Čo v dnešnom svete stojí za touto vyblednutou, toľko ráz vypočutou frázou? V minulosti bol suicidér obvinený za spáchanie zločinu a suicidantovi bola odobratá možnosť kresťanského pohrebu.²⁰ Bol verejne ponížený ako zbabelec, čo malo byť výstrahou pre ostatných. *Ora et labora.* Nič viac k životu človek predsa nepotrebuje.

²⁰ Posledným dokumentom, ktorý katolícka cirkev vydala a zaoberá sa problematikou pochovávaní, je *Codex Iuris Canonici*, teda *Kódex kanonického práva* z roku 1983. V kánone č. 1 184, § I. sa píše: „Cirkevně nemohou být pohřbeni, pokud před smrtí neprojeví nějaké známky kajcnosti: 1. veřejně prokazatelní odpadlíci, bludáři a rozkolníci; 2. kdo zvolili vlastní pohřeb žehem z důvodu, které jsou v rozporu s křesťanskou vírou; 3. jiní veřejní hříšníci jimž nelze dovolit církevní pohřeb, aniž by vzniklo veřejné pohoršení věřících.“ (BROUK, s. 30). Pri odmietnutí cirkevného pohrebu je odmietnutá aj pohrebná omša. Pri ľuďoch, ktorí sa rozhodli pre dobrovoľnú smrť, nie sú už ani v praxi proti ich cirkevnému pohrebu vzbúšané námietky, lebo z pastoračne-psychologického hľadiska, ktoré ovplyvnilo i cirkevnoprávny postoj, je dobrovoľná smrť videná v podstate ako prejav choroby a nie ako hriech (IBID.).





Dnes je systém oveľa sofistikovanejší. Spoločnosť často presúva suicidéra z verejných pranierov do izieb nemocníc a liečebných ústavov. Už nie je sudcom, ale nasadzuje si masku starostlivého „rodiča“, ktorý má záujem o naše blaho. Represívne a justičné zložky sú už odbremenené od vynášania rozhodnutí nad týmito „nešťastníkmi“ a spoločnosť ich ukrýva do svojich hlbín a zadných traktov, kde ju preberajú vedy ako psychológia, sociológia, suicidológia či medicína (AMÉRY, 2010). Práve ony sú jednými z držiteľov tejto moci. Moci nad naším osudom, ktorý nám bez mihnutia oka vytrhajú priamo pred nášho zraku. Podobnú skúsenosť prežíva i francúzska mysliteľka Simone de Beauvoirová, cítiac absolútnu bezvládnosť vo chvíli, keď sa jej matka dostáva do nemocnice: „Človek sa dostane do súkolia a je bezmocný pred argumentmi špecialistov, ich predpoveďami, rozhodnutiami. Pacient sa stal ich majetkom: pokúste sa im ho vytrhnúť z pazúrov!“ (BEAUVOIROVÁ, 2000, s. 38). Básnik Ivan Laučík taktiež dvíha varovný prst a myšlienkami zachádza ešte ďalej: „Spomínam si, že som bol v nemocnici ešte v tom období pred osemdesiatym deviatym a vážne som uvažoval o sile, ktorú majú nado mnou lekári. Čo o sile. O moci. To som intenzívne cítil, že v podstate to môže byť zároveň aj moc politická. A môže sa spoliehať na Hippokratove prísahy, ktoré sa tiež dajú vysvetliť ešte inakšie. Toto je to hrozné. Ten význam tých slov, a to bytie je posunuté.“²¹ Ako už naznačuje

21 Ivan Laučík v dokumente Deža Ursínyho *Času je málo a voda stúpa* (1997).





I. Laučík, sú to naozaj lekári, kto je držiteľom moci? Nie sú len jedným z „chápadiel chobotnice“, zložitého aparátu, ktorý sa v praxi prejavuje vo forme spoločnosti, resp. ešte konkrétnejšie vo forme štátu? Práve cez tieto „chápadlá“ je štát schopný držať nad nami ochrannú ruku pred ostatnými, rovnako ako chrániť ostatných pred nami, ale najmä ochraňovať seba. On ako taký je nedotknuteľný a takmer nezraniteľný, lebo tieto „chápadlá“ pôsobia naprieč všetkými sférami, aby „telo“ zostalo nepoškodené a neviditeľné a odporcovia jeho moci sa zamerali len na jeho končatiny. „Sú to ‚bezprostredné‘ boje (...) Ľudia (v nich, pozn. aut.) kritizujú inštanície, ktoré sú najbližšie a ktoré priamo pôsobia na jednotlivcov“ (FOUCAULT, 1991, s. 46). Teda kým sú jeho „končatiny“ fungovaniashopné, štát ostáva držiteľom moci nad životom a smrťou jednotlivca, a tým tiež do veľkej miery nepriamym vlastníkom našej slobody alebo snáď presnejšie „hýbateľom nášho osudu“.

Ako to reálne funguje? Už sme spomínali, že jedným zo základných preventívnych opatrení, ktoré nám má zabrániť siahnúť si na život alebo má zabrániť uskutočniť tento pokus znova, poskytuje psychológia a psychiatria. Tu sa ukazuje úplne nový uhol pohľadu na otázku slobody. Človek, ktorý sa pokúsi o dobrovoľnú smrť, sa automaticky dostáva na kliniku, kde preverujú i jeho duševné zdravie. Momentom, kedy si okolo krku obtiahol slučku, priložil ku spánku strelnú zbraň, prehltol celé balenie liekov, je však *a priori* považované jeho duševné zdravie za nestabilné a z tohto statusu potom ďalej postupujú doktori v „liečbe“. Čo je však





tou „chorobou“? Čo konkrétne chcú „liečiť“? Je pravda, že môžeme nájsť množstvo ľudí, ktorí po neúspešnom siahnutí si na život podstúpia „liečbu“, opustia myšlienku smrti a sú šťastní, že ich pokus nebol úspešný. Čo však táto „liečba“ znamená? Nie je to akési systematické preprogramovanie hodnôt u človeka, aby tie, pre ktoré žil a pre ktoré chcel svoje bytie uzavrieť, boli potlačené do úzadia a nahradené inými, ktoré je schopný naplniť? Opustíme kliniku a ideme si po svojom. *Stal sa úplne novým človekom* – známa fráza, ktorá sa často v tomto kontexte používa, nie je náhodná. Kliniku naozaj opustí nový človek, lenže ten, ktorému dovtedy patrilo telo, ktorý v ňom prežil 20, 30, 40 rokov, ostal kde-si medzi štyrmi stenami liečebného ústavu. Možno stratíme túžbu po smrti, no stratíme i časť seba samého. A pýta sa nás vôbec niekto, či máme záujem nejakú „liečbu“ absolvovať? Sme vôbec „chorí“? Jean Améry odpovedá: „Depresivní člověk nebo melancholik, pro kterého je ‚minulost nedůstojná, přítomnost bolestná, budoucnost neexistuje, jak jejich stav popisuje odborník, je nemocný stejně tak málo jako homosexuál. Prostě je jenom jiný“ (AMÉRY, 2010, s. 74). Vždy ešte existuje šanca, že všetky tie terapeutické postupy či farmaceutické prostriedky nebudú úspešné. V tom prípade, ako píše J. Améry, nám hrozí, že sa spoza stien ústavu nedostaneme. Spoločnosť nás zamkne a skryje, lebo sme sa stali jej neúspešným pokusom. Myslí si, že je nutné nás strážiť, aby sme nemohli naplniť vlastnú vôľu. A nakoniec si do zoznamu robí čiarku za ďalšieho zachráneného.





G. Lipovetsky (2011) tvrdí, že dnešná doba je už v kontexte dobrovoľnej smrti vo veľkej miere oslobodená od predstavy previnenia, voči spoločnosti i voči sebe samému. Slobodná voľba smrti pred životom sa stáva skôr osobnou tragédiou. Vinníkom už nie je ani tak suicidant ako skôr jeho okolie. Vo chvíli, keď je už neskoro, sa ľudia začínajú pýtať, kde spravili chybu.

V spoločnosti doteraz ostal určitý odstup, akási bázeň, nepochopenie voči dobrovoľnej smrti. Je to samozrejmé. Dobrovoľná smrť je sama o sebe v niečom zvrátená, keďže človek, ktorý sa k nej odhodlá, popiera akúkoľvek logiku života. Celý akt má v sebe silnú dávku iracionality a absurdna. Vo chvíli, keď ešte obývame tento svet, no zakrátko to už tak nebude, sa stretáva a prelína nemožné – logika života s „logikou“ smrti (AMÉRY, 2010).

Ak sa sami nedostaneme do úlohy suicidéra alebo suicidanta, nemôžeme slobodnému rozhodnutiu týchto ľudí porozumieť. A. Camus to komentuje: „Dobrovoľne zemrieť znamená, že chápeme, byť len instinktivne, nicotnou povahu tohto zvyku (Camus hovorí o zvyku ako o jednom zo základných gest, ktoré od nás existencia požaduje, pozn. aut.), neexistenci jakéhokoliv závažného dôvodu žiť, nesmyslnou povahu každodenného shonu a zbytečnosť utrpení“ (CAMUS, 1995, s. 17).

Suicidér či suicidant je i v dnešnej dobe stále často považovaný za zbabelca, ktorý sa nedokázal postaviť životu, a tak sa oň radšej pripravil. Nešťastná láska, krach





profesijného života, nedokonalá rodina plná sporov, strata akýchkoľvek ideálov... Je mnoho dôvodov, prečo si ľudia siahnu na život. Nie je však pochybné nazývať ich preto zbabelcami? Tvrdí to i J. Améry (2010), keď sa pýta, čo je väčšou odvahou, než sa postaviť zoči-voči prapôvodu všetkého strachu – strachu zo smrti. Veď ten, kto umiera prirodzene, odovzdáva svoju slobodu do rúk iných alebo priamo do rúk smrti, ktorá sama rozhodne o jeho konci. Je snáď odvážnejší skutok? Ťažko súdiť, ba azda to súdiť ani nemožno. Veď ako vyniesť rozhodnutie nad všetkými, keď každý z nás je iný? Život každého má svoju vlastnú cestu a svoju vlastnú smrť.







Adapa

Jeden mýtus zo starovekého Babylonu hovorí o Adapovi, synovi boha múdrosti Ea, ktorý popri božskej múdrosti je aj nositeľom nesmrteľnosti. Svojemu synovi sa rozhodne toto božské poznanie darovať, avšak dar nesmrteľnosti mu udeliť nemôže. Jedného dňa chytá Adapa ryby, no južný vietor, ktorý príde, mu roztrhá sieť a jeho lov je neúspešný. Adapa v záchvate zúrivosti preklína boha vetra, a tým, že je nositeľom božskej múdrosti, mu kliatbou zlomí krídla. Po jeho čine si bohovia uvedomia neudržateľnosť tohto stavu – aby smrteľná, im podriadená bytosť oplývala rovnakou múdrosťou, akú majú oni. Preto sa rozhodnú predvolať Adapu pred trón vládcu Anu. Ea ho však vopred upozorňuje, aby sa nedotkol žiadneho jedla, ktoré mu budú ponúkať – bojí sa totiž, že sa ho pokúsia otráviť. Adapa otca poslúchne a odmietne všetky pokrmy, ktoré mu predkladajú. Na jeho nešťastie a aj na nešťastie celého ľudského rodu však nejde o pokrmy smrti, ale pokrmy života. Keďže plán bohov na vyriešenie tohto neudržateľného stavu je taký, že povýšia Adapu do božského stavu. Adapa však ostáva človekom a nositeľom nešťastného spojenia poznania a smrteľnosti. Tým je jediným stvorením





odkázaným na to, že umrie a vopred si je tohto údely vedomý (ASSMANN, 2003).

Vo svojom *Filozofickom slovníku* Voltaire pri hesle človek spomína: „Ze všech druhů je lidský jediným, který ví, že musí zemřít, a ví to pouze ze zkušenosti“ (LANDSBERG, 1990, s. 120). Okamžite môžeme namietat, že predsa aj zvieratá si uvedomujú smrť, čoho dôkazom je ich strach zo smrti vo chvíli ohrozenia života. Mimo tento moment, ktorý je však len pudom sebazáchovy, nie sú nositeľmi vedomia smrti. Naopak človek dokáže na smrť myslieť v akejkoľvek situácii, je schopný samovoľne si myšlienky na smrť vyvolať, zaujať k nej rôznorodé postoje a vyvolať rozličné pocity, nielen strach. Taktiež reakcie vo chvíli ohrozenia života môžu byť odlišné. Podľa R. Steindla (2000) aj keď sa pud sebazáchovy ozýva, naše vedomie s ním dokáže viesť dialóg, a tým sa môže koncová odpoveď na vzniknutú situáciu u každého jedinca líšiť.

Okrem toho P. L. Landsberg (1990) píše, že zvierá si neuvedomuje ani akúkoľvek nutnosť smrti. Pri ohrození života si teda neuvedomuje, že môže dôjsť k jeho zániku, a pri stretnutí so smrťou iného jedinca nedokáže tento fakt aplikovať konkrétne na seba, ani všeobecne na svoj druh či živé formy celkovo. Toto uvedomovanie však ani u človeka nie je úplnou samozrejmosťou a vyvíja sa postupne. V rámci jedinca od jeho narodenia, ale i v rámci ľudských dejín. Vývoj vedomia smrti má paralelný vývoj s individualizáciou človeka, s vytvorením jedinečnej individuality. Ontogenetickým dôkazom ukončeného vývoja základného vedomia smrti je





dobrovoľná smrť u dieťaťa. Tá nenastáva vo veku nižšom ako je päť rokov. Fylogenetickým dôkazom základného stupňa tejto vedomosti je zas pochovávanie svojich mŕtvych u neandertálcov (STEINDL, 2000).

Zaujímavé je skúmať vedomie smrti ešte i v dnešnej dobe u prírodných národov. Pre nich je táto znalosť na úplne inej úrovni než v krajinách tzv. západného sveta. P. L. Landsberg (1990) tvrdí, že na rozdiel od nás je jedinec prírodných národov príliš málo diferencovaný od ostatnej spoločnosti a smrť je braná inak, ako v našom ponímaní. Meno a status mŕtveho často totiž preberá iný, väčšinou v blízkej dobe narodený jedinec (pred alebo po úmrtí) a celý tento proces sa stáva istým spôsobom náhrady, regenerácie spoločnosti ako organizmu, rovnako ako na rovine biologickej, kde jednotlivé bunky obmieňajú staré a nefunkčné: „Lidé se objevují a zanikají (...) smrt je podstatně pouze přechodem duševní mohutnosti na jiné individuum“ (LANDSBERG, 1990, s. 124). J. C. Carothers píše, že človek, ktorý je súčasťou výrazne orálnej africkej kultúry, vníma seba samého ako nepodstatnú časť niečoho väčšieho (MCLUHAN, 2000).

Walter Ong (2006) si to vysvetľuje tým, že prírodné národy boli/sú zväčša ešte nepoškvrnené písomom (ide o tzv. primárne orálne kultúry), resp. sa ich tento revolučný vynález dotýka len okrajovo. Písanie vytvára v texte líniu continuity mimo oblasť ľudskej mysle. Ak strácam pozornosť a v myslí sa mi popletie kontext vychádzajúci z materiálu, ktorý práve čítam, môžem tento kontext znovu získať tak, že sa vrátim





späť a znovu si ho očami prejdem. Mysleť tak môže sústrediť všetku svoju energiu na pohyb vpred, pretože to, k čomu sa bude potrebovať vrátiť, leží v pokoji nedotknuté mimo nej v texte. V orálnom diskurze je to však inak. Mimo ľudskú myseľ neexistuje nič, k čomu by sa bolo možné vrátiť, lebo ústny prehovor mizne po tom, čo ho rečník predniesol. Mysleť sa tak vpred pohybuje pomalšie a nesmie príliš odvieť pozornosť od toho, čím sa zaoberala. Redundantnosť je na základe toho, čo bolo práve spomenuté, nevyhnutná. Priame lineárne či analytické vyjadrovanie a reč sú umelými výtvormi, ktorých štruktúra je daná technológiou písania. Dalo by sa povedať, že technológia písania vlastne obmedzuje pôsobenie času. Konceptualizované vedenie, ktoré sa v primárne orálnej kultúre stále neopakuje nahlas, rýchlo zaniká a orálne spoločnosti tak musia vynakladať obrovskú energiu a neustále si opakovať, čo sa za celé veky naučili. Všetko pojmové myslenie je do istej miery abstraktné, avšak orálne kultúry používajú pojmy v situačných či operačných odkazových rámcoch, ktoré sú minimálne abstraktné v tom, že sa nevzdalujú od prirodzeného ľudského sveta. W. Ong (2006) ďalej spomína, že negramotným ľuďom robí problémy formulovať rozbor vlastnej osoby. Sebaanalýza do istej miery vyžaduje zničenie situačného myslenia. Domáha sa izolácie vlastného ja, okolo ktorého víri celý svet. Musí dostatočne vylúčiť samotný stred každej situácie zo situácie samotnej, aby tento stred – teda ja – mohol byť preskúmaný a popísaný. Ľudia primárne orálnej kultúry nedokážu oddeliť bežný život





od analýzy vlastného ja. Orálna kultúra sa nezaobera ničím takým, ako sú geometrické obrazce, abstraktné triedenie, formálne logické postupy, definície alebo komplexné popisy či slovami presne vyjadrená sebaanalýza – teda ničím čo sa neodvodzuje iba z myslenia. Môžeme tvrdiť, že primárna oralita rozvíja osobnostné štruktúry, ktoré sú istým spôsobom viac orientované na spoločnosť a vonkajšie okolie a menej na skúmanie vlastného vnútra ako je to u gramotných ľudí. Písanie a čítanie sú osamelé činnosti, ktoré vracajú myseľ späť k sebe samému.

Ako sme už spomínali, vedomie smrti úzko súvisí s vývojom našej individualizácie. Podľa P. L. Landsberga (1990) jej podstata nie je v tom, že by sme naberali o svojej vlastnej osobitosti nejaké jasnejšie a presnejšie povedomie. Naša individualizácia vychádza z toho, že sa reálne stávame osobitejšími. Ako vysvetľuje W. Ong, táto individualizácia značne súvisí s objavom a zvnútornením písma. Mení sa aj intenzita vedomia našej individuálnej smrti a tiež pocitu ohrozenia. Ten sa oproti pocitu ohrozenia skupiny stáva stále silnejším a naše indivíduum naberá voči skupine konkrétnejšie „kontúry“. Z nejasnej „machule“ sa postupne stáva konkrétny človek. Z regenerácie skupiny sa stáva reálna smrť jedinca. Z objektu sa stáva subjekt.

Niekedy v tomto zlome už možno začať uvažovať nad výskytom dobrovoľnej smrti. V tomto smere rozoberá rozdiel medzi objektom a subjektom, medzi prírodnými spoločnosťami a vysoko individualizovanými národmi





i T. G. Masaryk (1930, s. 159): „Divoch je však jako dítě; jsia nehotový a prostý všeho vyššího snažení; ... jeho světový názor je, jak jen možná, nejjednoduchší: úplně ztracen ve smyslném nazírání, nepřemýšlel ještě o životě a jeho hodnotě, je se vším spokojen, a proto se u něho nijak nemůže vyvinout chorobná sebevražednost. Divocha zajímá pouze vnější svět; jeho nitro je mu stále ještě skryto, žije jen smysly: vidí, slyší atd. Tato objektivita divochů (...) vysvětluje nám právě, proč se nedopouštějí sebevraždy. Aby si přál smrti, musí člověk znát své nitro, musí pozorovat nejenom vnějšek, nýbrž i svůj vnitřek. (...) Přírodní člověk je objektivní, vzdělaný člověk je subjektivní. Proto je u divocha vražda, zabití, válka tak obvyklá a přirozená; všechno co ho vzrušuje, vztahuje na vnější svět a nedospívá tak k tomu, aby něco nepřijemného vztahoval na své vlastní já.“

Ako však vyhodnotíme situácie, ku ktorým dochádza celkom často, keď napríklad člen spoločenstva/objekt opustí dobrovoľne svoje spoločenstvo pre chorobu, vysoký vek a pod., aby umrel hladom či inak sa pripravil o život mimo tohto organizmu a uľahčil mu tým fungovanie? Ak je individuom ešte vždy vo fáze objektu, možno hovoriť o dobrovoľnej smrti v našom ponímaní? Vychádzajúc z toho, že daný čin uskutočňuje z dôvodu, aký sme spomínali a nie z vlastnej individuálnej potreby, nutnosti, môžeme hovoriť takmer o „prirodzenej“ smrti²² – samozrejme, v metaforickej rovine,

22 Přírodní národy väčšinou v prirodzenú smrť v klasickom ponímaní





ale skúsme to pripustiť. Musíme zdôrazniť, že táto myšlienka sa vzťahuje len na prírodné národy v tomto konkrétnom stave individualizácie jednotlivca (môžeme tvrdiť, že to platí pre primárne orálne kultúry), keďže napr. u starovekých národov, povedzme Galov, keď sa muž hodil pre svoj vek či chorobu zo skaly, šlo o otázku cti, ktorá nachádza miesto len vo vedomí výrazne individualizovaného jedinca.

Vedomie smrti sa spája so strachom zo smrti, a ten zas automaticky so spôsobom, ako sa s týmto faktom vyrovnáť. Ako píše R. Steindl (2000), s touto myšlienkou našej smrteľnosti sa dostávame do dialógu, teda o sebe uvažujeme ako o človeku, o niekom mimo spoločenstva, o niekom samostatnom. Vychádzajúc z G. W. F. Hegla, na základe takéhoto uvedomenia sa podstatne rozvíja napr. i dramatické umenie, lebo prvýkrát sa od spoločenstva oddeľujú jednotlivé postavy, charaktery. Človek už nie je len bezmennou súčasťou väčšieho celku, dejiny divadla sú teda sčasti i dejinami individualizácie subjektu. Jan Assmann (2003) dokonca tvrdí, že zo strachu zo smrti vychádzajúceho z vedomia smrti vzniká u človeka i kultúra ako taká. Odôvodňuje to

neveria, resp. v ich myslení niečo také vôbec neexistuje. Väčšinou veria v akýsi vonkajší dôvod (MONESTIER, 2003). Slovenský dokumentarista Pavol Barabáš vo viacerých filmoch (napr. vo filme *Pigmejovia*) spomína, že pri návšteve kmeňov, ktoré sú najmenej *dotknuté bielym človekom*, vzniká výrazné nebezpečenstvo, že pri akejkol'vek negatívnej udalosti (od nevydareného lovu až po úmrtie člena spoločenstva) je veľká šanca, že vina za túto udalosť bude pripisovaná práve ich príchodu.





tým, že náš život je ohraničený istým časom a priestorom. Ten je v oboch rozmeroch veľmi konkrétne a nekompromisne ohraničený. Človek si preto hľadá nové územie, nový časopriestor mimo tohto, kde by jeho existencia mohla trvať dlhšie, možno i večne, a mať rozmery, ktorých nie je schopný v našom svete dosiahnuť. Teda „prekročiť horizont vlastného ohraničeného života a línie svého jednaní, zkušenosti a plánů do budouca protáhnout do širších horizontů a dimenzí naplnění, v nichž teprve bude uspokojena jeho potreba zmyslu a jeho bolestné, až nesnesiteľné vedomí vlastného existenciálneho omezení a čiástečnosti dojde klidu. Bez fantasmát nesmrtnosti alebo alespoň jistého přesahu za príliš úzky obzor nášho pozemského bytí človek nedokáže žít...“ (ASSMANN, 2003, s. 13). Vychádzajúc z J. Assmannovej teórie je namieste vysloviť otázku: Nakoľko je v jednotlivých spoločnostiach kultúra „funkčná“, keď v nich v menšej či väčšej miere dochádza k dobrovoľnej smrti?

Jeden z pilierov západnej kultúry nachádzame v kultúre antického Grécka. Preto pri hľadaní odpovede na otázku, odkiaľ ku nám prenikla idea dobrovoľnej smrti, má význam pozastaviť sa práve pri tomto starovekom národe a jeho spoločensťve. Napriek nedostatku záznamov z jeho dôb je viac než pravdepodobné, že v prírodnom stave a jemu blízkom, t. j. v heroickej dobe a snád i za čias Homéra, je dobrovoľná smrť²³ po stránke kvantitativity zanedbateľná (W. Ong,

23 Postoj k nej má, vychádzajúc z mytológie či Homérových eposov, neutrálnu, niekedy až pozitívnu povahu (MONESTIER, 2003).





no i iní odborníci predpokladajú, že Homérove eposy boli zaznamenané až neskôr a sprvu sa uchovávali ústnym podaním, čo len potvrdzuje myšlienku súvislosti medzi vznikom písma, individualizáciou a dobrovoľnou smrťou). K zmene dochádza postupne. Od 6. stor. pred n. l. lyrický štýl, založený na subjektívizme, vytláča postupne štýl epický, viac-menej objektívny. Ako sme už spomínali, divadlo je zrkadlom dejín prechodu od objektu k subjektu a jeho individualizácie. Práve v Grécku, niekedy na prelome 6. a 5. storočia pred n. l., vnáša Aischylos do drámy druhého herca a vytvára dialóg. Ďalším krokom je Sofoklove pridanie herca tretieho a Euripidovo poľudštenie charakterov postáv, ktoré boli do tej chvíle výrazne typizované. Tiež nemožno zabudnúť na znižujúci sa význam chóru i čas, ktorý strávi na scéne. Chór totiž predstavuje práve spoločenstvo „bezmenných“, spomínaný organizmus. Filozofia sa ešte v tomto období zaoberá prírodou a až v 5. stor. pred n. l. sa presúva stredobod jej záujmu z ontologickej podstaty sveta na človeka. Za týmto zlomom stoja sofisti a hlavne Sokrates. Pri Sokratovi²⁴

24 Pri Sokratovi nemožno nespomenúť spôsob, akým umrel, keďže práve jeho skon je podnetom na zamyslenie, kde sú hranice dobrovoľnej smrti. Aténsky súd ho odsúdil na trest smrti za kazenie mládeže a vyznávanie a učenie iným božstvám, aké boli v starovekom mestskom štáte povolené. Sokratovi žiaci chceli svojho učiteľa zachrániť a rozhodli sa umožniť mu útek z Atén za cenu celoživotného vyhostenia. Sokrates si však namiesto toho zvolil smrť. Ak budeme vychádzať zo Jeana Améryho (2010), tak o dobrovoľnej smrti hovoríme i v takomto prípade,





je okrem jeho prínosu do filozofie nutné zdôrazniť i to, že sa stáva prvou osobou v antike, pri ktorej bol porušený vtedajší sochársky kánon²⁵ – je totiž zobrazený reálne, napriek svojmu nie práve pôvabnému zovňajšku. Tento fakt je len ďalším dôkazom individualizácie človeka (MASARYK, 1930; MONESTIER, 2003; STEINDL, 2000).

V rámci individualizácie v starovekom Grécku je zaujímavá analógia s vývinom hláskového písma obsahujúceho samohlásky, ktoré vzniká práve na území tejto starej civilizácie. W. Ong (2006) píše, že prvý písomný záznam v tejto abecede je zachovaný z 8. stor. pred n. l. a v 5. stor. pred n. l. je už prirodzenou súčasťou života. Tým, že Gréci vyvinuli prvú kompletnú abecedu samohlások, spravili čosi psychologicky veľmi podstatné. Táto úplná transformácia slova ako zvuku v zrakový vnem poskytla antickej gréckej kultúre výrazne odlišný spôsob abstraktného myslenia a intelektuálnych výkonov oproti ostatným kultúram starovekého sveta. Marshall McLuhan píše, že tento objav „dáva svému užívateľovi oko za ucho a vysvobozuje ho z kmenového transu rezonujúcej slovnice a tkaniva príbuzenských vzťahů“ (McLUHAN, 2011, s. 96). M. McLuhan (2000) ďalej spomína, že konverzia sluchových termínov do vizuálnej formy posunula človeka

teda keď je človek „pritlačený k stene“ a je tu ešte vždy šanca na útek, o Sokratovej smrti ako o smrti dobrovoľnej pochybovať nemožno.

25 Antický sochársky kánon do tejto chvíle prikazoval zobrazovať ľudí v súlade s kalokagatiou.





k objavovaniu vnútorného života. Písanie oddeľuje osobu, ktorá niečo pozná, od veci, ktorú pozná, a vďaka tomu jej umožňuje stále jasnejšie formulované poznanie vlastného vnútra, lebo písanie neporovnateľným spôsobom otvára ľudskú psychiku, a to nielen vonkajšiemu objektívnemu svetu, ktorý je od nej úplne oddelený, ale rovnako vnútornému ja, proti ktorému stojí objektívny svet v protiklade (ONG, 2006).

Naša úvaha zväčša odráža to, čo nás trápi, resp. to, čo sa stáva v danej dobe problémom. Podľa B. Brouka (2009) na základe toho môžeme usudzovať, že prvý viditeľnejší nárast dobrovoľných skonov v antickom Grécku možno datovať do obdobia života Platóna i po jeho smrti. Spomedzi filozofov je to práve on, kto sa ako prvý začína výraznejšie zaoberať dobrovoľnou smrťou a radikálne ju odsudzuje.²⁶ Z akého dôvodu tak činí, ak nie preto, že dobrovoľná smrť sa stáva počas jeho života problémom v krajine? Faktom potvrdzujúcim našu myšlienku je, že len pár rokov po Platónovom narodení začína prvá z Peloponézskych vojen a posledná končí v jeho rannej dospelosti.^{27, 28} Táto vojna trhá ako-tak súdržný

26 Konkrétne ide o spis *Faidón* a činí tak skrz postavu Sokrata (BROUK, 2009).

27 Narodenie Platóna sa datuje rokmi 428/427 pred n. l. Prvá peloponézska vojna začína roku 431 pred n. l. a posledná končí v roku 404 pred n. l.

28 Všimnime si, že obdobie, v ktorom dochádza k nárastu dobrovoľnej smrti u gréckych občanov a k Peloponézskym vojnám, je totožné s dobou, kedy datujeme bežné používanie samohlások v hláskovej abecede. Nie je naším zámerom tvrdiť, že niektorá z týchto udalostí





národ a prináša krízu vyvolávajúcu politické, ekonomické a morálne problémy. Tak ako každá vojna (a občianska ešte razantnejšie) pripravuje ľudí v krajine o ich blížnych, o majetok, ideály a koniec koncov i chuť do života (MASARYK, 1930). M. Monestier spomína, že dôvodom, pre ktorý Platón odrádza ľudí od siahnutia si na život, je, že sme vlastníctvom bohov a ich hnev za dobrovoľnú smrť prirovnáva k tomu, akoby sme im zničili majetok.

Ďalšou ranou po Peloponézskych vojnách je vpád macedónskych vojsk na územie Grécka a postupné ovládnutie jednotlivých gréckych mestských štátov. Strata suverenity rukou barbarov je pre taký starý a hrdý národ, akým sú Gréci, veľkou ranou. Ani Aristoteles, tvrdiac, že človek je majetok spoločnosti a tiež, že dobrovoľná smrť predstavuje vrcholnú zbabelosť²⁹, nemôže zabrániť rastúcemu počtu dobrovoľných úmrtí. Jeho skonom končí éra tzv. veľkých filozofov a postupne sa populárnymi stávajú dve filozofické školy, pre ktoré je dobrovoľná smrť v istom zmysle prirodzeným

spôsobila ostatné. Myslíme si však, že sú silne previazané. Ako píše Pierre Lévy v iných súvislostiach: „Neexistuje odhaliteľná ‚príčina‘ sociálneho alebo kultúrneho stavu vecí, ale nekonečne složitý a čiastočne nedeterminovaný soubor na sebe vzájomne pôsobících procesů, které se samočinně udržují a nebo potlačují.“ (LÉVY, s. 23).

29 V dobe Aristotelovho života nešlo len o literárne úvahy – dobrovoľná smrť bola často kruto trešaná, napr. potupným pohrebom a odťatím pravej ruky.





a racionálnym východiskom z problémov. Hovoríme o epikurejcoch³⁰ a stoikoch³¹ (BROUK, 2009; MASARYK, 1930).

30 M. Monestier (2003) vysvetľuje, že sú pomenovaní podľa ich zakladateľa Epikura zo Samu. Ten chcel zaistiť človeku šťastie, ktoré by nezáviselo na iných ľuďoch ani na náhode. Podstatou šťastia je radosť. Tá najvyššia, dokonalá, všetkým dostupná. Bohovia možno existujú, ale vystačia si sami o sebe a o ľudstvo sa nestarajú. Pekla sa báť nemusíme, lebo duše hynú spoločne s telom. Epikuros opakuje: „Spráťel se se smrtí, neboť smrt není ničím; v tomto poznání je obsaženo veškeré dobro i zlo. Moudrý člověk neusiluje o to, aby žil co nejdéle, ale aby život prožil co nejpříjemněji. Proto se člověk nemá čeho bát. Jediné, oč se má usilovat, je, aby se vyhnul bolesti a trápení, pokud jsou nesnesitelné a úporné (...) Je nestěší žít v nouzi, ale nic nás nenutí v nouzi žít. Na všech stranách se před námi rozbíhá spousta cest vedoucích ke svobodě. Vzdejme bohu díky za to, že nikdo není odsouzen k životu.“ (MONESTIER, s. 321 – 322).

31 Filozofia stoicizmu stojí okrem iného na myšlienke, že človek inštinktívne lipne na živote a má v sebe vrodenu inštinktívnu hrôzu zo smrti – je teda ovládaný vášňami. Úlohou filozofa je dosiahnuť taký duševný stav, v ktorom by človek, meditačnými cvičeniami, silou rozumu, živým presvedčením, že smrť sama o sebe nie je žiadnym zlom, tak oslabil inštinktívne sily a dostal by sa do dokonalej duševnej rovnováhy, ktorá by mu dovoľovala rozhodovať o svojom vlastnom živote a svojej vlastnej smrti. Ako v jednom zo svojich diel spomína Seneca: „Podrob svému právu, co stojí pod cizím právem.“ (LANDSBERG, s. 149). Aby sme sa mohli od smrti oslobodiť, musíme si ju najprv osvojiť. Teda, ak nám rozum v istej životnej situácii poskytne dostatočne silné motívy, aby sme sa života vzdali, musíme byť schopní rozhodnúť sa a vziať na seba ruku. A to okamžite a bez vášní – s absolútnym pokojom, chladnokrvne a bez akýchkoľvek záchvevov. Smrť rodiaca sa z vášní a náhlych vzplanutí či hlbokej depresie by bola pre stoika horšia než otroctvo a je v prísnom rozpore s jeho filozofickým chápaním slobody (LANDSBERG, 1990).





Po tom, ako sa Gréci stávajú súčasťou Rímskej ríše, dochádza k ich veľkému kultúrnemu importu do spomínaného novovzniknutého európskeho a stredomorského hegemonu. Práve posledné spomínané školy, hlavne stoici, majú najvýznamnejší vplyv na filozofiu a život Rimanov. Tí sú už v priamom spojení so stredovekom, kedy sa začína Európa formovať do dnešnej podoby. Okrem toho, že sú tvorcami ďalšieho z pilierov našej kultúry, a to hlavne právneho systému, sú i sprostredkovateľmi gréckej kultúry. Ak teda hľadáme v našich dejinách prvé úvahy nad dobrovoľnou smrťou (prvé výskyty vo väčšej miere, dôvody, pre ktoré sa objavila, spôsoby ako sa k nej pristupuje či už na úrovni teoretickej, alebo praktickej), musíme sa vrátiť do antického Grécka. V ňom sa v rámci dejín našej kultúry prvý raz človek natolko individualizuje, že dobrovoľné úmrtie mení svoj status z čohosi zriedkavého na takmer „bežný“ spôsob skonu. Ak to máme skrátiť – grécke dejiny, kultúra a samostatne filozofia ako taká vo väčšej či menšej miere, v závislosti od doby, determinujú vývoj dobrovoľnej smrti v celom priereze histórie Západu a taktiež v nazeraní na ňu ako na problém morálny, politický atď.

Ďalší technologický posun, či už ide o objav kníhtlače a neskôr príchod elektronických médií, už len zvýraznil individualizáciu jedinca.









Farmakon

*Také já se prohřešuji využíváním nespolehlivé metaforiky,
vím to, avšak jazyk, můj jediný nástroj sdělení, mi nedopřává
volby, toliko mne trýzní svou nedostatečností.*

Jean Améry (2010, s. 35)

V jednom zo svojich starších textov spomína Jacques Der-rida egyptskú báj o vzniku písma, ktorú objavil v Platóno-vom spise *Faidros*. Theuth, boh múdrosti, ten, ktorému je zasvätený ibis, vynášiel aritmetiku, geometriu, astronómiu a mnoho ďalších náuk. Medzi iným objavil i písmo. V tej dobe vládol z Téb celej krajine Thamus. Jedného dňa za ním Theuth prišiel a odovzdal mu všetky tieto vynálezy s požia-давkou, nech každý zváži a na základe svojho úsudku ich ďalej rozšíri medzi ľudí. Keď sa Thamus dostal k písmu, opýtal sa na jeho význam. Tu mu Theuth odpovedal: „Je to (...) lék pro posílení jejich paměti a moudrosti“ (PLATÓN, 1979, s. 206). Thamus si ho prehliadol a odvetil, že ide skôr o jed ako liek, lebo „kdo se mu naučí, přestanou si cvičit paměť a tím budou zapomínat, neboť spoléhající nebudou se rozpomínat sami od sebe zevnitř, nýbrž jen zevně, podle cizích znaků...“ (IBID.; MINÁR, MICHALOVIČ, 1997).





Príbeh nie je pre Derridu relevantný. Okrem iného ho ale zaujal skôr text v pôvodnom znení, kde Platón používa pre slovo liek i pre slovo jed, ktorými Theuth a Thamus označujú písmo, rovnaký pojem – *farmakon* (IBID., 1997).

Práve tento termín, i keď v trocha inej súvislosti, môžeme použiť my. A to pre jazyk ako taký. Nie je predsa tiež *farmakonom*? Môžeme naň nazerať ako na najflexibilnejší systém znakov, ktorých počet je obmedzený, no možnosti, ktoré nám tieto znaky dávajú, sú nekonečné. Je fascinujúce, kam až nás pustí 46 písmen abecedy. Ich kombináciou dokážeme zachytiť „nezobraziteľnú“ abstrakciu. Týchto 46 písmen, ktorých existencia je závislá na nás, môže zobraziť neexistenciu. V tomto zmysle môžeme fonetický jazyk chápať ako liek. Zázračný elixír pomáhajúci nám uchopiť a pochopiť inak neuchopiteľné, nepochopiteľné. Ale tak ako nám Slnko v jednej chvíli život dáva, tak ho iným v tom istom momente berie. Neexistuje kontrast: toto je dobro a toto je zlo. Svet je sivý. A jazyk dokáže byť i jedom alebo lepšie povedané drogou. Všetky jeho najväčšie pozitíva sú v rovnakom okamihu zároveň najnebezpečnejšími zbraňami. Jazyk opíja, prináša ilúzie, dotvára realitu alebo kreuje úplne novú. Jazyk „píše“ vlastnú pravdu. A my sme jeho otroci.

Jazyk matematiky je striktný. Každý pojem má jediný význam. Synonymá v ňom existujú len vo veľmi obmedzenej miere a ich existencia má pôvod vo funkčnosti a efektívnosti. Matematickú vetu pochopí, ak je znalý jej znakov, každý človek na svete rovnako. V jazyku matematiky nemožno klamať. Nemožno v ňom však ani písať poéziu.





V eseji Rolanda Barthesa *Africká gramatika*, ktorá sa nachádza v diele *Mytologie*,³² píše Barthes o jazyku, ktorý francúzske pravicové médiá používali pri informovaní o koloniálnej vojne v severnej Afrike. „Bojovníci za nezávislosť“ boli označovaní ako „osoby stojace mimo zákon“ alebo ako „hordy“ a ich požiadavky boli označované ako „nezákonné“. „Francúzski kolonizátori“ boli označovaní ako „spoločenstvo“ a ich „kolonizačná politika“ ako „poslanie“. Slovo „vojna“ médiá úplne vypustili a radšej hovorili o „mieri“ a „umiernení“. „Francúzsku vládu“ niekedy zamieňali s „Bohom“ a čokoľvek nepríjemné získalo nálepku „osud“. Použitím množného čísla, napr. „skupiny moslimského obyvateľstva“ naznačovali, že kolonizovaná krajina je nejednotná a obýva ju viacero rôznorodých etník (ČERNÝ, HOLEŠ, 2004). Týmto textom R. Barthes ukazuje, že pravdu nemusíme skrývať. Použitím správnej „drogy“ stačí vytvoriť želanú ilúziu a nechať nevedomého recipienta ukájať sa v jej účinkoch. Na jazyku je výhodné to, že jeho aplikácia je rýchla, jednoduchá a ak máme správne prostriedky, môže dôjsť k momentu celospoločenskej „inhalácie“, „injikácie“ alebo „šňupania“.

Otázka, ako súvisí predchádzajúci text s témou našej rozpravy, nie je nemiestna. Čo má spoločné jazyk so samovraždou? Čo ich spája? Ak vezmeme do úvahy samovraždu

32 Český preklad z roku 2004 a 2011 od vydavateľstva Doplňek túto esej vo výbere vyneschal.





z pohľadu otázky slobody, tak zistíme, že vzťah medzi nimi je bližší, ako si možno myslíme. Počet spojnic týchto pojmov je mnohoraký. Aj keď si to pravdepodobne neuvedomujeme, spôsob, akým nazeráme na tento akt, je absolútne determinovaný našim jazykom.

Zastavme sa preto na chvíľu a pokúsme sa slovo samovražda analyzovať. Český filozof a psychoanalytik Bohuslav Brouk (2009) píše, že spomedzi európskych rečí jedine nemčina (der Selbstmord), holandčina (zelfmord), švédčina (själmord) a dánčina (selvmord) presne zodpovedajú nášmu a českému výrazu samovražda/sebevražda. Anglický a francúzsky pojem suicide, španielsky, portugalský a taliansky názov suicidio i vedecký termín suicidium sú nesprávne považované za ekvivalent samovraždy, keďže sú vyvodené z latinského caedere, čo prekladáme ako vraždiť i zabiť. Pojem zabiť pritom popisuje *Krátky slovník slovenského jazyka* ako „pripraviť o život, usmrtiť“ (KAČALA, PISARČÍKOVÁ, POVAŽAN, 2003, s. 896) a slovo vražda ako „úmyselné zabitie človeka“ (IBID., s. 847). Prvý pojem by teda mal byť významovo nadradený druhému, keďže zabiť môžeme tak úmyselne ako i neúmyselne, pričom vraždíme vždy len s úmyslom zbavenia života. *Krátky slovník slovenského jazyka* však pri zvratnej forme slova zabiť, teda zabiť sa, uvádza, že daný pojem znamená „neúmyselné prísť o život“ (IBID., s. 896). Z toho by vyplývalo, že pojem zabiť označuje (ako vlastne tvrdí aj B. Brouk) neúmyselnú smrť a je na rovnakej významovej rovine ako vraždiť (smrť úmyselná), a nie je tomuto slovu nad-





radené. Pre lepšie pochopenie uvedme príklad: Ak náhodne zrazíme chodca prechádzajúceho cez ulicu, ide o zabitie, ak ho zrazíme s úmyslom usmrtiť, tak ho zavraždíme, ak zabijeme seba, tak vždy len neúmyselne. Ak je za siahnutím si na vlastný život z našej strany úmysel, malo by ísť o vraždenie sa. Ďalšie myšlienky nás potom privádzajú k tomu, že suicidium, siucidio i suicide, keďže ich možno preložiť ako samozabitie i samovraždu, nemôžeme považovať za synonymum samovraždy, ako je to všeobecne uznávané.³³ B. Brouk tak vytvára tvar *suimurdratio*, pričom ako koreň slova používa *mudrare* – vraždenie. Toto delenie na samozabitie a samovraždu, resp. *suicidium* a *suimurdratio* vychádza z aktivity prístupu subjektu ku vlastnej smrti. Z toho, nakoľko sa o svoju smrť subjekt zaslúžil vlastnými silami: samovraždou myslíme „cilevĕdomí čin, jehož jediným príjím a zjevným účelom je sebeusmrcení“ (BROUK, 2009, s. 16) (napr. zastrelenie sa) a samozabitím predpokladané alebo aj nepredpokladané usmrtenie seba samého, a to pri inoučelovej činnosti (náhodné utopenie sa, smrť v plameňoch horiaceho domu pri záchrane iného človeka) (IBID.).

B. Brouk (2009) hovorí tiež o taxonómii smrti skrz pohľad vôle, a to na prirodzenú³⁴ a neprirodzenú smrť.

33 Podobne je na tom ruský pojem *samoubijstvo*, ktorého koreň slova tiež významovo nerozlišuje medzi *zabiť* a *vraždiť*.

34 Podľa B. Brouka prirodzená smrť reálne nejestvuje, lebo vždy môžeme nájsť nejakú príčinu úmrtia. Dokonca tvrdí, že vždy si za svoju smrť do určitej miery môžeme sami, a to v dôsledku nedostatočnej starostli-





Neprirodzenú ďalej delí na svojvoľnú a nesvojvoľnú. Nesvojvoľnú chápe ako smrť, ktorá sa dostaví proti našej vôli a svojvoľnú ďalej delí na úmyselnú a dobrovoľnú. Svojvoľnou úmyselnou smrťou potom umierajú ľudia túžiaci opustiť tento svet a dobrovoľnú smrť podstupujú tí, ktorí umrieť netúžia, ale vykonávajú čin vyžadujúci si ich život.

Z predloženej analýzy môžeme prísť k záveru, že na prvý pohľad jednoznačný pojem samovražda je, ak ho začneme logicky charakterizovať, významovo odlišný od toho, ako ho používame v každodennom živote. Samozrejme, sme si vedomí, že daný spôsob chápania tohto pojmu je mimo teoretickej roviny len ťažko uplatniteľný a v reálnom živote nepoužiteľný. Napriek tomu je dôležité uvedomiť si existenciu viacerých rovín ako možno na tento pojem nazerať. B. Brouk (2009) v tomto prípade odviedol precíznu prácu. Zabúda však na rovinu tretiu, morálnu.

Samovražda, sebevražda, der Selbstmord, zelfmord etc. Ako sme si už povedali, základom každého slova je ekvivalent vražda a sám (sám seba). Čo si ako prvé predstavíme pod slovom vražda? Alebo inak: ešte predtým, než nám vôbec niečo napadne, čo pocítíme? Hnus? Odpor? Nepokoj? *Krátky slovník slovenského jazyka* i B. Broukov výklad už poznáme. Je to však to, čo nám pod pojmom vraždy skutočne napadne?

vosti o náš život. Každá smrť je teda nielen neprirodzená, ale dokonca zapríčinená „zásluhou“ umierajúceho.





Podľa *Starého zákona* už tretí človek našej histórie, Kain, spáchal vraždu. Zabil vlastného brata. Za tento čin bol Bohom prekliaty tak, ako nik pred ním ani po ňom už v *Starom* či *Novom zákone* nebol. Čiže už k prvej vražde sa nám viaže trest, už prvá vražda je chápaná ako negatívny, neľudský, protiludský a protispoločenský čin. Od tejto chvíle, ak by sme sa držali slov *Starého zákona*, až dodnes má vražda, či už ako slovo, alebo ako čin, zakorenený status čohosi zlého, negatívneho. Našou úlohou nie je v žiadnom prípade tento postoj meniť. Vražda je amorálna a nezákonná. Je to zakotvené v ústave každej demokratickej krajiny.³⁵ „Každý má právo na život“ (ÚSTAVA SLOVENSKEJ REPUBLIKY, 2011, s. 8). Inak povedané – nemáme právo inému človeku na život siahať. Ak nám bytie prináša radostné okamihy, ak je život tým, po čom túžime, tak je ohavným činom nás oň pripraviť. A presne to je vražda. Ohavný čin, keď úmyselne pripravíme o život človeka napriek jeho vôli.

Spojením slov vražda a zámena sám (sám seba) vznikne výsledok, ktorý všetci poznáme. Prečo však má byť koreňom slova aktu (ktorý je svojou podstatou, pôvodom, zámerom diametrálne odlišný od vraždy) práve tento hrdelný čin? Samovražda, ak musíme použiť tento pojem, je často extrémnou formou eskapizmu, v niektorých kultúrach spôsobom obety či prejavom nadradenosti hrdosti a pýchy nad zbabelosťou. Dôvodov je mnoho. Ani jedným z nich, ak reálne ide

35 V Ústave Slovenskej republiky sa to píše v druhom oddiele druhej hlavy.





o tento akt, však nie je vzatie si života proti svojej vôli. Ako píše Jean Améry:³⁶ „... (samovražda, pozn. aut.) jako druh smrti je (...) svobodná i tehdy, kdy je sevřena nutností; už mě nebude rozežírat karcinom, nezkosí mě infarkt, uremická krize mě nezbaví dechu“ (AMÉRY, 2010, s. 13). Prečo potom spájať dva tak rozdielne činy? Jeden je násilným aktom proti druhej osobe, proti jej vôli, aktom proti jej bytiu. Druhý je aktom vôle slobodnej, ide o dobrovoľné rozhodnutie (Nieкто sa môže pýtať, do akej miery. Ak však nie sme držaní v okovách a nieкто nám pri spánku nedrží zbraň, tak ešte vždy, i keď sa zdá, že už niet žiadnej cesty, ešte vždy pôjde o akt slobodnej vôle). Jediné, čo tieto činy spája, v prípade, že boli úspešné, je prechod z bytia do nebytia. Tu ich spoločné znaky končia. Samovražda nie je v zmysle jej etablovanej definície druhom vraždy.

Položme si preto otázku: Prečo používať pojem, ktorý po morálnej stránke neadekvátne označuje tento čin? Vytvára u nás podvedome, napriek našej vôli, pocit niečoho, čo je proti zákonom, niečoho, čo je násilné, ak sa máme dostať až do najhlbších základov etiky, niečoho, čo je zlé. I keď dnes je pohľad na tento akt už iný ako v minulosti, vždy v nás pretrvávajú negatívne pocity.

36 Jean Améry bol rakúsky filozof, esejista, ktorého polovičné židovské korene priviedli do koncentračného tábora, kde sa stretol so smrťou tvárou v tvár. Ešte pred napísaním spisu *Vztáhnout na sebe ruku* (1976) sa pokúsil o samovraždu. Približne dva roky po vydaní knihy bol jeho druhý pokus úspešný.





Popri pojme samovražda môžeme u učencov zaoberajúcich sa spoločenskými vedami vo veľmi nevyrovnanom pomere nájsť i pojem dobrovoľná smrť. Najväčším obhajcom tohto termínu je už spomínaný rakúsky filozof Jean Améry.³⁷ Nie však s významom, ako ho použil Bohuslav Brouk (dobrovoľnú smrť podstupujú tí, ktorí umrieť netúžia, ale vykonávajú čin vyžadujúci si ich život), ale i v zmysle usmrtenia sa z vlastnej vôle (u B. Brouka mu zodpovedá termín svojoľnej úmyselnej smrti). B. Broukova definícia má totiž jedno pochybenie, a síce to, že nemá stabilný podklad. Už len „obyčajný“ lingvistický slovník, akým je *Krátky slovník slovenského jazyka*, vysvetľuje pojem dobrovoľný ako „konajúci alebo konaný z vlastnej vôle, bez nútenia; svedčiaci o tom, op. nútený, povinný“ (KAČALA, PISARČÍKOVÁ, POVAŽAN, 2003, s. 121). Smrť nájdeme v rovnakej publikácii opísanú ako „zánik života“ (IBID., s. 681). Pojem dobrovoľná smrť je pre nás logickejší a vhodnejší v J. Améryho než B. Broukovej verzii a po praktickej stránke tiež funkčnejší.

Aby sme neboli nikomu dlžní, slovo samovražda popisuje *Krátky slovník slovenského jazyka* ako „dobrovoľné usmrtenie seba samého“ (IBID., s. 655). Táto definícia je však len odrazom našej doby. Pojem, ktorý v tomto vzťahu nie je označujúcim, ale označovaným, ostal rovnaký, no označujúce – definícia – je ako jeden z výrezov na kolese šťastia. Každý výraz má iný význam a vždy, keď ním zatočíme, tak sa

37 V nemeckom origináli píše Améry o tzv. *Freitod*.





zmení. Tu a tam, v niektorých dobách, sa však môže stať, že výsledok bude rovnaký, že znova oprášime staré myšlienky – odpor, hnus a krviprelievanie.

Nieкто v tom vidí malichernosť. Hru so slovami. Spomeňme si ale na R. Barthesov text *Africká gramatika*. Jednoduchá záměna slov, o ktorých píše, dokáže veľmi ľahko zameniť i spôsob nazerania na problém. Pri predstave „bojovníka za nezávislosť“ si v prvej chvíli možno predstavíme šľachetného človeka vymáhajúceho si u uzurpátora moci a jeho krajiny požiadavky, na ktoré má on a jeho krajina právo. Ak však toho istého človeka nazveme „osobou stojacou mimo zákon“, naša myseľ pravdepodobne nevytvorí obraz podobný tomu predchádzajúcemu. Možno to je hra so slovami, no mocná hra, ktorá ovláda ľudí. To isté platí i o vzťahu a použití slov samovražda a dobrovoľná smrť.

Nech by sme už o tom písali akokoľvek veľa, vždy bude samovražda predstavovať úmyselné zabitie, zločin, hrdelný čin, pokorenie mravov, a to všetko spáchané vlastnou rukou na sebe samom. Na druhej strane použitím pojmu dobrovoľná smrť, sa vyjadrujeme k dobrovoľnému aktu odobratia si života.

Možno sa to niekomu nezdá podstatné, no človek je do dôsledkov determinovaný a štruktúrovaný jazykom. V jazyku rozmýšľa, a to, ako rozmýšľa, je jazykom ovplyvnené tiež. Jazyk tvorí človeka. I táto práca je vytvorená v jazyku a jazykom. Preto je podstatné každé slovo. Že je to absurdné? Od každého slova závisí, či bude jazyk pre nás *farmakonom*





v zmysle lieku a otvorí nám poznanie, alebo nás bude *farmakon* – jed, droga – opíjať a cielene unášať do ilúzií, manipulovať s nami, robiť z nás svojho raba. Preto sa snažíme v celej práci využívať pojem dobrovoľná smrť všade tam, kde je to možné – a pojem samovraždy posunúť do úzadia.

Slova prozrazujú málo, pretože toho obsahujú príliš mnoho.

*Můžeme říkat cokoli, můžeme mluvit o čemkoli,
naše slova nehovoří jen o tom, co hodláme sdělit.*

*V jejich hloubi se skrývá ten druhý, nevyřčený svět,
který i tato slova udržuje při životě.*

Lázsló F. Földényi (2013, s. 7 – 8)







Záver

Každá doba, každý národ má svoje špecifiká, svoje klady, zápory a problémy, ktoré musí riešiť. Je zaujímavé, že oproti väčšine krajín sveta si obyvatelia Európy a Spojených štátov amerických siahajú na život omnoho častejšie. Napriek ekonomickej, kultúrnej, sociálnej... úrovni, ktorú sme dosiahli, sme neustále nespokojní s našimi životmi. Nikdy predtým a nikde inde vo svete sa tak často neopakovalo slovo blahobyť. Nikdy nemala taká široká masa ľudí toľko možností a taký prístup ku všetkému, po čom túži. Napriek tomu sa i dnes v oblasti „starého“ kontinentu nájdu krajiny, v ktorých počet suicidantov na 100-tisíc obyvateľov je aj dvadsať- či tridsaťnásobne vyšší ako v rozvojových krajinách, kde sa za luxus považuje vlastniť starý televízor.

Dobrovoľnú smrť ale nemožno považovať za novodobý fenomén. Presvedčil nás o tom Tomáš G. Masaryk, ktorého výskum dokázal, že vzrast dobrovoľných úmrtí začal už v priebehu 19. storočia. Ak pôjdeme v histórii západného sveta ešte ďalej, zistíme, že celá naša minulosť je prepojená s týmto fenoménom a jeho počiatky môžeme nájsť už kdesi v starovekom Grécku. S miernou dávkou cynizmu môžeme





povedať, že práve im „vďačíme“ za rozšírenie idey, podľa ktorej je dobrovoľná smrť v určitých prípadoch morálnou a cnostnou nutnosťou.

Nesmieme taktiež zabudnúť na kresťanstvo. Na jednej strane je jedným z najväčších bojovníkov snažiacich sa vytesniť z našej spoločnosti sklony k dobrovoľnej smrti. Čo ich však k tomu viedlo? Nástupom nášho letopočtu, keď toto náboženstvo ešte len začínalo svoju cestu a jeho pravidlá a učenie boli na kilometre vzdialené tomu, čo sa dnes káže v „domoch Božích“, množstvo ľudí, hlavne kresťanských laikov, pochopilo jednu z foriem nasledovania Krista – mučenie – príliš doslovne. Už v *Novom Zákone*, ale i v iných spisoch, sú zachované texty hovoriace o ľuďoch, ktorí sa dožadovali najkrutejších možných úmrtí. Tiež vznikali rôzne odnože a sekty vychádzajúce z Kristovho učenia, ktoré priamo kázali smrť, lebo samotný pozemský život považovali za hriešny. Kresťanstvo hlásalo, že po smrti čaká na každého kráľovstvo Božie. Prečo sa potom zbytočne trápiť a neurýchliť si prístup k večnému blahobytu? Aby sa touto cestou kresťania nepripravili postupne o „všetkých“ veriariach, museli zaviesť opatrenia v podobe rôznych výstrah a trestov. V priebehu niekoľkých storočí sa tak cirkev pretransformovala na organizáciu, ktorej sa najvýraznejšie podarilo znížiť počty suicidantov i suicidérov. V dôsledku sekularizácie spoločnosti jej úlohu dnes postupne preberajú rôzne centrá prevencie či medicínske alebo spoločenské odbory, štátna aparatúra. Ale či už je to cirkev, psychológia, psychiatria,





suicidológia atď., je namieste sa opýtať: Do akej miery majú právo siahnuť na slobodné rozhodnutie každého z nás? Kde je hranica, ktorú by nemali prekročiť? Život je našim posvätným vlastníctvom. Napriek tomu nás paradoxne jeho záchranou – „sňatím slučky z nášho krku“ – o toto vlastníctvo oberajú. Spôsobov a mechanizmov je na to viacero.

Príkladom je text *Plathová*, ktorý v tejto práci nie je zahrnutý náhodne. Analýza života a úmrtia Plathovej pomocou teórie Sigmunda Freuda bola len sekundárnym cieľom. Primárne sme chceli vytvoriť prípadovú štúdiu, ktorou by sme mohli poukázať na to, ako sa dá „znásilniť“ realita, aby nám do nej pasovala teória (napriek tomu, že nemáme dostatočné podklady ani dostatok faktov, o ktoré by sa mohla oprieť) a ako si potom môžeme z tejto vykonštruovanej teórie vytvoriť v realite nástroj, ktorým ľubovoľne podľa nášho rozhodnutia dokážeme konkrétnu osobu „onálepkovať“ a zaradiť v rámci psychologickej taxonómie človeka, aby to vyhovovalo nám alebo štruktúram, pre ktoré pracujeme. Napriek tomu, že analýza dobrovoľnej smrti Sylvie Plathovej vychádza z teórie, ktorá nie je dostatočne podložená faktami, mohla by ďalej slúžiť (s trochou zveličenia) napr. až k umiestneniu tejto poetky do ústavnej opatery (v prípade, že by jej pokus vziať si život bol neúspešný), kým by sa jej psychické „zdravie“ nezlepšilo. Vo všeobecnosti potom môžeme tvrdiť, že i teória bez stabilných základov sa môže stať v extrémnych prípadoch zbraňou, ktorá v správnych rukách dokáže ovládať osudy ľudí a ovplyvňovať ich slobodu (podľa





potreby ich vytesniť na okraj spoločnosti, ukryť pred očami verejnosti atď.). V texte *Ozveny* prichádza s podobnou úvahou Ivan Laučík, ktorý vidí takúto zbraň v rukách medicíny a ošetrojúcich lekárov. Čisto hypoteticky je možné, aby im interpretácia symptómov nášho ochorenia dala do rúk moc rozhodnúť o našom živote.

Za veľmi cenný materiál považujeme báseň *Kliniky* Francisa Giaqueho. Záznam z prostredia psychiatrickej liečebne zachytený očami pacienta práve špecifickým jazykom poézie vykresľuje pre človeka, ktorý nemá bezprostrednú osobnú skúsenosť, inak nepredstaviteľné situácie a myšlienkové pochody – pohľad z „opačnej“ strany. Určitým spôsobom sa každý z nás vo väčšej či menšej miere na tejto „opačnej“ strane niekedy ocitá, avšak prípad F. Giaqueho je extrémnosťou podobný aktu dobrovoľnej smrti a vo veľkej miere s ňou i súvisí. Význam prítomnosti tohto textu v našej práci možno ilustrovať cez príklad súdu, kde by sme bez neho stratili jednu z dvoch proti sebe stojacich strán. F. Giaque nám ukazuje svet spoza mreží, bezmocnosť pacientov, ich nechutenstvo voči všetkým, ktorí prejavia chvíľkový súcit či záujem, ľahostajnosť zo strany všetkých tých „normálnych“ ľudí či neprítomnosť Boha, ktorý tieto miesta už dávno opustil. Medzi riadkami je cítiť silný motív nemohúcnosti, keď sa spomínaná klinika stáva „postrojom osedlávajúcim“ osudy jednotlivých pacientov, pričom jej zamestnanci držia v rukách opraty.





V texte *Ozveny* sme okrajovo spomínali byrokraciu. Málokto má taký priamy prístup k moci a schopnosť rozhodovať nad životmi ostatných ako úradníci. M. Foucault v práci *Prečo študovať moc: Otázka subjektu* na problém moci byrokracie naráža tiež. A to dokonca v rovnakom „časopriestore“ ako je to v našej práci: vo fašistickom Nemecku. Na konkrétnom prípade použitia slova „dezinfekcia“, ktoré prešlo procesom úplnej dehumanizácie (keďže v rámci kontextu, v ktorom bolo použité, znamenalo usmrtenia človeka) môžeme vidieť, ako jednoducho sa dá manipulovať realita, skresľovať verejnú mienku, ale i jednoduchšie ovládať represívne zložky na vykonanie úkonov, ktoré použitím byrokratickej terminológie akoby „stratili cit“.

Ešte lepší dôkaz o moci slov podáva text *Farmakon*, ukazujúc, že jazyk a reč možno právoplatne označiť práve týmto starogréckym pojmom, lebo dobrý rečník, vlastník mienkotvorných médií atď. má v rukách moc „liečiť“ i „otráviť“. Práve rozšírenosť jazyka a reči naprieč všetkými sférami a jeho neustále používanie z neho robí jednu z najúčinnejších, najsilnejších a najrýchlejších „zbraní“ resp. „liečiv“. Nie bezdôvodne je názov jednej z klasických rozprávok *Sol nad zlato*.

Nezabúdajme ani na sféru duchovna. V celej histórii Západu pravdepodobne neexistuje účinnejší „nástroj“ na manipuláciu či už jednotlivca, skupín, más, až celých národov ako pojem Boh (pojem, nie entita). Uchopením pojmu Boh a jeho použitím pri argumentácii sa človek na správnom





mieste a v správny čas sám stáva „bohom“ a môže získať nepredstaviteľnú moc. Naše dejiny sú toho dôkazom. Stačí dobrý rečník a pod jeho tvrdením signatúra „najvyššieho“. Je fascinujúce ako veda, technika, vojenský priemysel atď. napredujú, a pritom pojem – slovo, ktoré označuje niečo neuchopiteľné, nepredstaviteľné, abstraktné – ich dokáže vo chvíli zničiť či absolútne ovládnuť. Text *Landsberg* by mal byť dostatočným dôkazom, čoho sú ľudia schopní, ak niekto hovorí „v mene“ Boha.

Psychológia, medicína a liečebné kliniky, byrokracia, samotný jazyk, Boh... Takto by sme mohli pokračovať vo vyratúvaní ďalej. Z jednotlivých fragmentov by sme postupne vyskladali obraz obrovského „organizmu“, ktorý nazývame spoločnosť. Každý jeden z fragmentov – „chápadiel“ – plní svoju funkciu a ak sú funkčné, funguje i spoločnosť – „chobotnica“. I keď to tak doteraz mohlo vyznieť, nemali by sme na tento jej systém moci nazerať negatívne. Alebo presnejšie: mali by sme sa vyhnúť prikláňaniu sa ku ktorejkoľvek strane. Ostať objektívni. Na jednej strane má spoločnosť v rukách obrovskú moc, na druhej strane by ju mala používať na svoju ochranu. A každý z nás je tvorcom i súčasťou spoločnosti, tejto „chobotnice“. Aj od nás do istej miery (avšak výrazne obmedzenej) závisí, akým smerom sa budú jej jednotlivé „chápadlá“ hýbať. Práve tieto „chápadlá“, jednotlivé fragmenty, vytvárajú v každej spoločnosti hranice, kam až siahla naša sloboda. My sme v našej práci na toto vymedzenie použili akt dobrovoľnej smrti, keďže jeho extrémnosť sama





o sebe vždy núti hľadať hranice, kam až možno zísť, kam až nás tieto „chápadlá“ pustia. Kto však od nás očakáva konkrétnu odpoveď, presnú „výmeru“, ten sa nedočká. Odpovedať si musí každý sám. Našou úlohou bolo len položiť otázky. Odhaliť tie správne. A to, že bez správnej otázky stráca akákoľvek odpoveď zmysel, potvrdzuje i britský spisovateľ Douglas Adams (2004) vo svojej päťdielnej trilógii *Stopárov sprievodca galaxiou*, kde sa národy a rasy z celého vesmíru spoja a vytvoria superpočítač *Hlbina myslenia*, aby získali odpoveď na otázku života, vesmíru a všetkého. O niekoľko miliónov rokov tento počítač zistí, že odpoveď je 42. Aká je však konkrétna otázka? Tú nepozná nik, ani tento počítač, a tak sa stáva najdôležitejšia odpoveď bezvýznamnou.







Summary

The monograph *The possibility of death* deals with the issue of suicide, research through the history of Western culture from antique to the present and definition of freedom borders on the basis of previous suicide research. Defining the borders of freedom in the case of suicide as one of the most radical forms of free will we can apply these results to freedom in society in general. The monograph is divided into eight chapters, which are not arranged linear. We used the network model of research. The first chapter deals with the relationship among Christianity, the Christian Church and suicide. The subject of the second chapter is suicide as becoming banal and its entry to the era of “mass”. The third chapter contains an analysis of Sylvia Plath suicide using psychoanalytical theory of Sigmund Freud. The content of the fourth chapter is a poem of Francis Giaque Clinics. The fifth chapter handle with the relationship of power and freedom in society. In the sixth chapter is disassembled the concept of suicide in the semiotic-linguistic point of view. The seventh chapter addresses the consciousness of death and the beginnings of suicide as mass phenomenon in Western culture.





The eighth chapter is focusing on exploring relationship between language and suicide. It's dealing with different connotations of words "suicide" and "death" and how these terms affect process of thinking about them. In conclusion, all chapters are comprehensive and giving final thoughts about aspects of freedom in society.









Bibliografia

Monografie, zborníky, slovníky

ADAMS, D. 2004. *Stopárov sprievodca galaxiou*. Bratislava: Slovart, 192 s. ISBN 978-80-7145-903-8.

AMÉRY, J. 2010. *Vztáhnout na sebe ruku. Rozprava o dobrovolné smrti*. Praha: Prostor, 192 s. ISBN 978-80-7260-230-8.

ASSMANN, J. 2003. *Smrt jako fenomen kulturní teorie*. Praha: Vyšehrad, 96 s. ISBN 80-7021-514-3.

ARISTOTELES. 1937. *Etika Nikomachova*. Praha: Jan Laichter, 305 s. Bez ISBN.

BEAUVOIROVÁ, S. de. 2000. *Veľmi ľahká smrť*. Bratislava: Q 111, 71 s. ISBN 80-85401-78-9.

Biblia (s kovovými rožkami). 2009. Bratislava: Ikar, 1 272 s. ISBN 978-80-551-1958-8.

LE BRAS, H. – TODD, E. 1981. *L'Invention de la France*. Paríž: Laffont. coll. „Pluriel“, s. 296. In: LIPOVETSKY, G. 2008. *Éra prázdnoty. Úvahy o súčasnej individualizmu*. Praha: Prostor, 360 s. ISBN 978-80-7260-190-5.

BROUK, B. 2009. *O počítlosti života a smrti*. Praha: Volvox Globator, 151 s. ISBN 978-80-7207-707-6.

CAMUS, A. 1995. *Mýtus o Sysifovi*. Praha: Svoboda, 188 s. ISBN 80-205-0477-X.





ČERMÁK, I. – KODRLOVÁ, I. 2009. *Sebevražední triáda. Virginia Woolfová, Sylvia Pathová, Sarah Kaneová*. Praha: Academia, 268 s. ISBN 978-80-2001-524-2.

FÖLDÉNYI, L. F. 2013. *Melancholie. Její formy a proměny od starověku po současnost*. Olomouc: Malvern, 314 s. ISBN 978-80-87580-49-3.

FOUCAULT, M. 1971. *Psychologie a duševní nemoc*. Praha: Horizont, 83 s. ISBN 40-007-71.

FOUCAULT, M. 1991. Prečo študovať moc: Otázka subjektu. In: GÁL, E. – MARCELLI, M. (eds.). *Za zrkadlom moderny: filozofia posledného dvadsaťročia*. Bratislava: Archa, 1991, 320 s. ISBN 80-7115-025-8.

JAMEK, V. – LUKAVSKÝ, E. – ZAVADIL, P. (eds.). 2008. *Bytosti schopné zemřít. Francouzští prokletí básníci 20. století*. Praha: Agite/Fra, 281 s. ISBN 978-80-8660-336-0.

FREUD, S. 2005. *Za princípom slasti*. Bratislava: Kalligram, 160 s. ISBN 80-714-9679-0.

HILLMAN, J. 1997. *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius, 200 s. ISBN 80-901898-4-9.

KRAFT, H. 2006. *Tabu. Magie a sociální skutečnost*. Praha: Mladá Fronta, 224 s. ISBN 80-204-1345-6.

KAČALA, J. – PISARČÍKOVÁ, M. – POVAŽAN, M. 2003. *Krátky slovník slovenského jazyka*. 4. vyd. Bratislava: Veda, 988 s. ISBN 80-224-0750-X.

LANDSBERG, P. L. 1990. *Zkušenost smrti*. Praha: Prostor, 208 s. ISBN 80-7021-054.

LÉVY, P. 2000. *Kyberkultura*. Praha: Karolinum, 229 s. ISBN 978-80-246-0109-5.

LIPOVETSKÝ, G. 2008. *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*. Praha: Prostor, 360 s. ISBN 978-80-7260-190-5.

LIPOVETSKÝ, G. 2011. *Soumrak povinností. Bezbolestná etika nových demokratických časů*. Praha: Prostor, 384 s. ISBN 978-80-7260-237-7.





MASARYK, T. 1930. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha: Čin, 284 s. Bez ISBN.

McLUHAN, M. 2000. *Člověk, média a elektronická kultura*. Brno: Jota, 420 s. ISBN 978-80-7217-128-6.

McLUHAN, M. 2011. *Jak rozumět médiím. Extenze člověka*. Praha: Mladá fronta, 399 s. ISBN 978-80-204-2409-9.

MINÁR, P. – MICHALOVIČ, P. 1997. *Úvod do štrukturalizmu a postsštrukturalizmu*. Bratislava: Iris, 320 s. ISBN 80-88778-44-1.

MONESTIER, M. 2003. *Dějiny sebevražd*. Praha: dybbuk, 414 s. ISBN 978-80-9030-018-9.

NIETZSCHE, F. 1996. *Radostná věda*. Olomouc: Votobia, 285 s. ISBN 978-80-7198-080-3.

NIETZSCHE, F. 1992. *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia, 301 s. ISBN 978-80-85619-28-8.

ONG, W. 2006. *Technologizace slova. Mluvená a psaná řeč*. Praha: Karolinum, 236 s. ISBN 978-80-246-1124-4.

PLATHOVÁ, S. 2003. *Hrana*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 157 s. ISBN 978-80-2201-226-2.

PLATÓN. 1979. *Dialogy o kráse*. Odeon: Praha, 206 s. ISBN 01-049-79.

RILEY, A. 2008. *Králičkovy sebevraždy*. Paseka: Praha, 96 s. ISBN 978-80-7185-948-2.

SARTRE, J.-P. 1997. *Existencializmus je humanizmus*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 94 s. ISBN 978-80-220-0775-7.

STEINDL, R. 2000. *O smrti*. Bratislava: Iris, 135 s. ISBN 978-80-88778-90-5.

Ústava Slovenskej republiky. Bratislava: Poradca s. r. o., 64 s. ISBN 978-80-8921-393-1.





Internetové zdroje

web 1: Ekumenická biblia. In: *Biblia on-line* [online]. [cit. 2015-10-15]. Dostupné na internete: http://www.biblia.sk/index.php?akc=biblia_sk&hl_kniha=ezk&strana=18&hl_druh=0#ts1

web 2: Videla priateľa s najlepšou kamarátkou, siahla si na život. In: *tv-noviny.sk* [online]. 2009 [cit. 2013-03-15]. Dostupné na internete: <http://tvnoviny.sk/spravy/svet/videla-priatela-s-najlepsou-kamaratkou-siahla-si-na-zivot.html>

web 3: Samovražda pár metrov od domu: Jozef (†19) sa zastrelil vlastnou guľovnicou. In: *topky.sk* [online]. 2013 [cit. 2013-03-15]. Dostupné na internete: <http://www.topky.sk/cl/10/1339940/Samovrazda-par-metrov-od-domu--Jozef---19--sa-zastrelil-vlastnou-gulovnicou>

web 4: JUHÁS, L. 1996. Samovražda je agresia obrátená dovnútra, proti sebe samému. In: *SME* [online]. [cit. 2013-03-15]. Dostupné na internete: <http://www.sme.sk/c/2113132/samovrazda-je-agresia-obratena-dovnutra-proti-sebe-samemu.html#ixzz2NFdMGApD> ISSN 1335-4418

web 5: PAVELEK, M. 2012. Ďalšia samovražda mladého Námestovčana. In: *SME* [online]. 2012 [cit. 2013-03-15]. Dostupné na internete: <http://orava.sme.sk/c/6286708/dalsia-samovrazda-mladeho-namestovcana.html#ixzz2NFZMD2IH>

web 6: Tip: Najrýchlejšia samovražda. In: *birdz.sk* [online]. 2010 [cit. 2013-03-15]. Dostupné na internete: <http://www.birdz.sk/forum/tip-najrychlejsia-samovrazda/45818-tema.html>

web 7: Suicide Prevention and special programmes. In: *World Health Organisation* [online]. 2012 [cit. 2013-03-13]. Dostupné na internete: http://www.who.int/mental_health/prevention/suicide/country_reports/en/index.html

web 8: Samovražda. In: *duševnezdravie.sk* [online]. 2012 [cit. 2015-07-16]. Dostupné na internete: <https://www.dusevnezdravie.sk/samovrazda/>





Audiovizuálny materiál

BARABÁŠ, P. 2011. *Pigmejovia*. (rež. Barabáš, P.), 52 min.

CIORAN, E., M. 2011. Cioran on Suicide. In: *youtube.com* [online]. 2011 [cit. 2013-04-10]. Dostupné na internete: <http://www.youtube.com/watch?v=zmvRMVMrZA4>

LAUČÍK, I. 1997. *Času je málo a voda stúpa*. (rež. Ursíny, D.), 94 min.







Menný register

- Adams, Douglas 117
Adapa 83
Adlerová, Susan K. 47
Aischylos 91
Akvinský, Tomáš 19, 20, 69
Améry, Jean 74, 77, 79 – 81, 91, 99, 106, 107
Ana 83
Aristoteles 69, 94
Assmann, Jan 84, 89, 90
sv. Augustín 15, 16, 19, 21
Barabáš, Pavol 89
Beauvoirová, Simone de 77
Beckerová, Julliana 51
Beuscherová, Ruth T. B. 49
Brouk, Bohuslav 16, 17, 19, 20, 69, 71, 72, 76, 93, 95, 102 – 104, 107
Camus, Albert 9, 80
Carothers, John C. 85
Cioran, Emil M. 5
Comte, Auguste 69
Čermák, Ivo 40, 42, 44, 46, 48, 49, 51
Derrida, Jacques 99, 100
Dörner, Adolf 73
Dostojevský, Michal F. 33
Durkheim, Emile 27
Ea 83
Eleazar 16
Epikuros zo Samu 95
Euridika 20





- Euripides 91
Flavius, Josephus 19
Földényi, László F. 109
Foucault, Michel 10, 61, 67 – 69, 73, 78, 115
Freud, Sigmund 35 – 40, 45 – 47, 56, 57, 113, 119
Giauque, Francis 65, 114
Hegel, Georg W. F. 89
Hillman, James 20
Homér 90, 91
Hughes, Nicolas 51
Hughes, Ted 50, 57
Hughesová, Frida 50
Hume, David 71
Ignác Mučeník 22
Jamisonová, Kay R. 41, 42
Kačala, Ján 102, 107
Kain 105
Kant, Immanuel 68
Kaufman, James C. 41
Kodrová, Ida 40, 42, 44, 46, 48, 49, 51
Kraft, Helmut 17, 69, 72, 73
Kristeva, Julia 44
Kristus, Ježiš 14, 15, 22, 23, 64, 70, 112
Landsberg, Paul L. 13 – 19, 21, 22, 69, 84, 85, 87, 95, 116
Laučík, Ivan 77, 78, 114
Le Bras, Hervé 28
Lévy, Pierre 94
Lipovetsky, Gilles 27, 29 – 33, 67 – 69, 80
Ludwig, Arnold 42
Lyntonová, Holly 43
Masaryk, Tomáš G. 27, 28, 30 – 32, 88, 91, 94, 95, 111
McLuhan, Marshall 58, 92
Michalovič, Peter 99
Mínár, Pavol 99
Monestier, Martin 17 – 19, 89, 90, 92, 94, 95
Nietzsche, Friedrich 67, 71





Norton, Dick 48
Ong, Walter 85 – 87, 90, 92, 93
Orfeus 20
Pascal, Blaise 23
Pennebaker, James W. 43, 44
Pisarčíková, Mária 102, 107
Plath, Otto E. 47, 48
Plathová, Aurelia 48
Plathová, Silvia 35, 47, 52 – 54, 113, 119
Platón 93, 94, 99, 100
Považaj, Matej 102, 107
Rousseau, Jean-Jacques 69
Runco, Mark 41
Salovey, Peter 43
Sartre, Jean-Paul 21, 67
Saul 16
Seagal, Janel D. 43
Seneca 95
Scheler, Max 13
Schneidman, Edwin 41
Simonton, Dean Keith 42, 43
Sofokles 91
Sokrates 91 – 93
Stack, Steven 41
Steindl, Rudolf 84, 85, 89, 92
Stirmanová, Shanon Wiltsey 44
Thamus 99, 100
Theuth 99, 100
Todd, Emmanuel 28
Ursíny, Dezider 77
Voltaire 84
Wevillová, Assia 51, 52







*Neexistuje správny spôsob...
... ako žiť,
... ako sa správať k ľuďom,
... ako umrieť,
... ako si natrieť maslo na chlieb,
... ako zavraždiť najlepšieho priateľa,
... ako zabudnúť,
... ako čítať tento text.*






Michal Reiser

Možnosti smrti. Nik nie je odsúdený na život

Vydavateľ: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

Vedecký redaktor: Mgr. Erika Moravčíková, PhD.

Jazykový redaktor: Eva Piarová

Návrh obálky a grafická úprava: ©  S.W.O.T.

Preklad summary: Mgr. Katarína Navrátilová

Posudzovatelia: Prof. PhDr. Július Fújak, PhD.

Doc. PhDr. Václav Soukup, CSc.

Náklad: 100 ks

Vydanie: prvé

Rozsah: 134 strán

Rok vydania: 2016

Tlač: Equilibria, s. r. o., Košice

ISBN 978-80-558-0992-2

