

SUICYDOLOGICZNY WIZERUNEK NIEBEZPIECZEŃSTWA

Marek Adamkiewicz

Wojskowa Akademia Techniczna

Abstrakt: Artykuł przedstawia w szerokiej perspektywie poglądy na samobójstwo, które jest traktowane jako apogeum nieprzyjaznej postawy żywionej wobec siebie, a tym samym staje się przykładem skrajnego niebezpieczeństwa egzystencjalnego. Tłem wypowiedzi jest koncepcja suicydologiczna rozwijana w obrębie różnych nauk, pośród których przywoływane są zagadnienia filozoficzne, psychologiczne, socjologiczne czy kulturoznawcze. Problematyka ta jest naświetlana w perspektywie historycznej, jako że zjawisko samobójstwa to jeden z trwalszych przejawów desperacji człowieka umiejscowionej w dziejach. Sam zresztą stosunek do samobójstwa jest wyznacznikiem cywilizacyjnych uwarunkowań rozwoju ludzkości w rozmaitych kręgach kulturowych. Suicydologia jako dziedzina mająca związek z bioetyką (tanatologią) rozważa dylematy moralne połączone z fizyczną dekonstrukcją człowieka uwidaczniającą się podczas analizy kwestii społecznych (humanistycznych) łączących się z problematyką zagrożenia czy wprost niweczenia życia ludzkiego. W związku z tym rozważania nad ową formą niebezpieczeństwa egzystencjalnego wchodzą w zakres stwierdzeń właściwych zarówno dla filozofii, socjologii, psychologii, jak i prawa. Tak więc nauki, zwłaszcza społeczne, pojmują samobójstwo jako akt agresji nakierowanej na siebie i autodestrukcji świadomie niszczącej życie wbrew przyrodniczym imperatywom nakazującym jego trwanie.

Słowa kluczowe: bezpieczeństwo jednostki, filozofia bezpieczeństwa, socjologia bezpieczeństwa, samobójstwo, tanatologia.

Przedmiotem zainteresowania suicydologii jest samobójstwo. Dziedzina ta rozważa dylematy moralne związane z fizyczną dekonstrukcją człowieka uwidaczniającą się podczas analizy kwestii społecznych (humanistycznych) mających związek z problematyką zagrożenia czy wprost niweczenia życia ludzkiego. Dlatego też rozważania nad ową formą niebezpieczeństwa egzystencjalnego wchodzą w zakres stwierdzeń właściwych zarówno dla filozofii, socjologii, psychologii, jak i prawa¹.

Nauki społeczne pojmują samobójstwo jako akt agresji nakierowanej na siebie i autodestrukcji, celowo oraz świadomie niszczącej życie wbrew przyrodniczym imperatywom nakazującym jego trwanie². W tym sensie samobójstwo jest czynem niebezpiecznym wymierzonym w konsekwencji w zbiorowość żywotnie zainteresowaną ciągłością własnego bytu. Nie bez kozery w tradycji suicydologicznej, co podkreślał Erich Fromm, destruktywność jest pojmowana jako wynik niespełnionego życia, ale też rezultat ludzkiego popędu śmierci, którego wyrażeniem

¹ Por. W. Łagodźki, G. Pyszczek (red.), *PWN leksykon. Filozofia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 61.

² Por. K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Graffiti BC, Toruń 1997, s. 183.

jest również zbrodnia i wojna³. W aspekcie etycznym samobójstwo jest subiektywną manifestacją zła naruszającego moralną i prawną normę *nie zabijaj* (także siebie). Stąd też zabójstwo *na sobie* jest potępiane przez niektóre normy religijne zarówno w tradycji Zachodu, jak i Wschodu⁴, zwłaszcza że geneza samobójstwa jest odległa i posiada swoje specyficzne odniesienia⁵. Zarówno w przeszłości, jak i dziś stosunek do samobójstwa uzależniano od określonej proveniencji kulturowej, panującego światopoglądu (filozofii, religii, prawa) oraz wykształconych historycznie obyczajów⁶.

Kulturowy aspekt suicydologii

W gromadach pierwotnych stosunek do samobójstwa i samobójców nie był jednoznaczny. W niektórych społecznościach zamach na własne życie był uważany za przejaw działania złego ducha wymagający oczyszczenia i rytualnego pochówku, zwłaszcza na rozstajach dróg, znajdziemy zresztą analogię w afrykańskich i słowiańskich obyczajach grzebalnych⁷.

Wszelako istniały kultury, w których samobójstwo nie było obarczone piętnem. Oto celtyccy druidzi upowszechniali pogląd, że pamięć przysługiwała zwłaszcza ludziom, których zejście następowało w niezwykłych okolicznościach, a śmierć samobójcza do nich należała. Nosiła bowiem znamiona magiczne i była tak niepojęta, że patronowały jej bóstwa⁸. Przekonanie takie towarzyszyło również innym ludom, gdyż wśród plemion afrykańskich, eskimoskich Inuitów, Polinezyjczyków z Markizów istniało przekonanie, że samowolne oddanie się śmierci jest drogą do sławy i zbawienia⁹. Tam jednak, gdzie przeważała pochwała energii witalnej i samego życia, wystrzegano się wszelkiej autodestrukcji. Przykłady owej niechęci znajdziemy w przekonaniach północnoamerykańskich Indian Hopi i Zuni, wśród których

³ Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. Ziemilska i A. Ziemilski, Czytelnik, Warszawa 1997, s. 175-178.

⁴ Por. E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, przeł. L. Żylicz, t. 2, PWN, Warszawa 1990, s. 207; H. Elzenberg, *Ahimsa i pacyfizm. Rzecz o gandyzmie*, [w:] *Pisma etyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2001, s. 71-76; M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, przekł. B. Baranowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 47-50.

⁵ Zob. E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, op. cit., rozdz. 5.

⁶ Zob. ibidem.

⁷ Por. G.R. Fedden, *Suicide*, Simpson Edition, London-Toronto 1938, s. 27-48.

⁸ Por. J. Gąsowski, *Mitologia Celtów*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1978, s. 156-157.

⁹ Por. G. Zilboorg, *Suicide Among Civilized and Primitive Races*, „American Journal of Psychiatry” 1936, Vol. 92, s. 362.

występował prawny oraz obyczajowy zakaz nieuzasadnionego niszczenia życia¹⁰. Zgodnie z ich normami samobójstwo było oczywistym złem¹¹.

Taka postawa wedle Ruth Benedict jest właściwa dla systemów społecznych afirmujących wszelkie, czyli także własne istnienie¹². System szanujący wigor nazwano typem „A” społeczeństwa, w odróżnieniu od innych gromad, pogodnie i z radością postrzega on wartość życia¹³. Obok populacji „łagodnych” występują skupiska „niedestrukcyjne, choć agresywne” (typu „B”), które wywyższają zasadę męskiego indywidualizmu, stanowiącego zachętę do męstwa mierzonego śmiercią ochoczą¹⁴. Ostatni typ społeczeństwa (z rodzaju „C”) jest natomiast strukturą mroczną i niszczącielską w pełni człowieczego zła. Grupy te wyróżnia odwzajemniana przemoc, agresja i okrucieństwo, odnoszone do swoich oraz obcych¹⁵. Radość życia jest tam czerpana z wojny, gniewu i zdrady. Zatem relacje międzyludzkie oparte są na wrogości, napięciu i strachu. Dlatego też i samobójstwo znajduje w tych grupach większe niż gdzie indziej zrozumienie¹⁶. Tam, gdzie moralność i mitologia plemienna sugerowały, że autodestrukcja jest drogą do lepszego życia, samobójcy nie realizowali się poprzez czyste ofiarowanie siebie, ale zaspokajali przy okazji potrzeby narcystyczne. Mając to na uwadze, Gregory Zilboorg zauważył, że w drodze pierwotnego aktu samouni-cestwienia człowiek osiągał „nieśmiertelność wyobrażoną, czyli nieprzerwane spełnienie hedonistycznego ideału poprzez samą wyobraźnię, a nie prawdziwe życie”¹⁷.

W społecznościach zmilitaryzowanych, gdzie czczono bogów przemocy, a cnotą była odwaga, samobójstwo było postrzegane jako dobro. Na przykład w wierzeniach wikingów Walhalla, czyli „pałac poległych”, była dostępna tylko dla wojowników, którzy zatarcili siebie wskutek śmierci własnej lub cudzej. Raj boga wojny Odyna stał otworem również przed osobami oddającymi życie w wyniku przemocy czynionej na sobie, a dokonywanej w imię męstwa wykluczającego poddanie się wrogowi lub innej słabości podważającej opinię o dzielnym i nieulętkłym człowieku. W kulturze normańskiej śmierć w bitwie, a zaraz potem samobójstwo, było najwyżej cenione. Sam Odyn zresztą – jak podawał James G. Frazer – zadał

¹⁰ Por. R. Brandt, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. B. Stanosz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 172.

¹¹ Por. E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, przeł. J. Karłowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1999, s. 186.

¹² Zob. R. Benedict, *Patterns of Culture*, New American Library, Mentor, New York 1934. Ukazała się też polska wersja tej książki: patrz R. Benedict, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1966.

¹³ Por. E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, op. cit., s. 183.

¹⁴ Por. ibidem, 183-184.

¹⁵ Por. ibidem, s. 184.

¹⁶ Por. ibidem, s. 184-185.

¹⁷ G. Zilboorg, *Suicide Among Civilized...*, op. cit., s. 368.

sobie ranę mieczem, zanim spłonął na rytualnym stosie, uświęcając tym samym samobójstwo¹⁸. W starożytnej Sparcie *homojoj*, czyli wolny obywatel państwa, który w sytuacji bez wyjścia nie poległ na polu bitwy, był skazany na społeczny niebyt¹⁹. Podobnie w antycznym Rzymie w obronie czci i w imię wierności zasadom moralnym, szlachetnie urodzony samobójca zyskiwał szacunek otoczenia oraz prawną ochronę reputacji, strzeżonej dodatkowo przez zakaz konfiskaty jego dóbr. W formie skrajnej w feudalnej Japonii samobójstwo przybrało zrytualizowaną postać i zostało zaliczone w poczet wartości zdobiących samuraja²⁰. W kulturach tych samobójstwo stawało się demonstracją wolności wyboru przypisanego ludziom z wyżyn społecznych. Jednakże dla większości ludzi śmierć tego rodzaju była obca i odrażająca, co znajdowało potwierdzenie w tradycji chrześcijaństwa, które umocniło niechętnie opinie o tym zarówno przerażającym, jak i wstydliwym zjawisku²¹. Pomimo tego w myśli suicydologicznej zakorzeniło się przekonanie, że ten, kto uznaje swoje istnienie za zbędne, tragiczne lub beznadziejne, może siebie unicestwić. Przeto ową opcję zaczęto uważać za efekt rozwiniętej cywilizacji, albowiem zdolność do autodestrukcji przekraczała potężny instynkt samozachowawczy²². Oto samobójstwo warunkowane przez kulturę i odmitologizowane zasługiwało na zrozumienie, gdyż stawało się sprawą wyboru determinowanego wyłącznie czynnikami z tego świata. Człowiek świadomy kolein swej egzystencji zabija siebie, bo uznaje swoje życie za nieznośne lub niemożliwe.

W czasach nowożytnych aprobata dla samobójstwa zanikła. Jak podawał Edgar Carr, w XVI wieku w angielskich miastach wieszanie niedoszłych samostraceńców było obyczajem powszechnie praktykowanym²³. Podobnie dziejopis prawa George Williams przywoływał relacje z początku XVII stulecia, w którym nieszczęśników targających się na życie przed szubienicę wleczono już końmi, a dodatkową karą był zakaz zdejmowania zwłok, dopóki nie uległy rozkładowi²⁴. W następnych dzieścioleciach frustratów poniżano również sankcją pochówku na gościńcach po uprzednim przebicciu ich zwłok drewnianym kołkiem²⁵. We Francji do czasu Wielkiej Rewolucji Burżuazyjnej samobójcę karano konfiskatą mienia i bezczeszczeniem jego pamięci²⁶. Podobnie było w Wielkiej Brytanii, w której przepadek majątku desperata

¹⁸ Por. J. G. Frazer, *Złota gałąź*, przekł. H. Krzeczkowski, PIW, Warszawa 1971, s. 53-54.

¹⁹ Por. M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Wyd. 2, PWN, Warszawa 1986, s. 54.

²⁰ Por. A. Śpiewakowski, *Samuraje*, przekł. K. Okazaki, PIW, Warszawa 1989, s. 32-36.

²¹ Por. A. Alvarez, *Bóg Bestia. Studium samobójstwa*, przeł. Ł. Sommer, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1997, s. 75.

²² Stanowisko to upowszechnia np. A. Alvarez. Por. ibidem, s. 57.

²³ Por. E.H. Carr, *The Romantic Exiles*, Penguin, Harmondsworth 1949, s. 389.

²⁴ Por. G. Williams, *The Sancity of Life and the Criminal Law*, Blackstone, Londyn 1958, s. 233.

²⁵ Por. ibidem.

²⁶ Por. G.R. Fedden, *Suicide*, op. cit., s. 233.

obowiązywał do lat siedemdziesiątych XIX wieku²⁷. Jak podawał Al Alvarez, w kraju tym jeszcze w drugiej połowie XIX w. za nieudaną próbę samobójczą można było trafić do więzienia lub zostać wychłostanym²⁸.

Wczesne stanowiska suicydologiczne

Tolerancja dla samobójstwa zrodziła się pośród antycznych Greków, którzy jednak wprowadzali tabu jego zakazujące, jak choćby ateński obyczaj grzebania frustratów poza murami miasta po uprzednim obcięciu i oddzielnym zakopaniu ich dłoni²⁹. Samobójstwo w Grecji było zrównywane z zabójstwem krewnego i z tej racji budziło szczególną groźbę³⁰. Pomimo tego było praktykowane, czego przykładów dostarczyli tacy filozofowie jak Anaksagoras czy Stilpon. Pierwszy odebrał sobie życie na znak protestu przeciwko fałszywym oskarżeniom o bezbożność³¹, zaś drugi przyspieszył swoją śmierć w sprzeciwie wobec starczego zniedołężnienia i ulżenia w związku z tym swoim uczniom³². Znany jest także przekaz, który przypisuje Heraklitowi nagabywanie Efezejczyków do popełnienia samobójstwa w zamian za sporządzenie przez filozofa praw dla ich miasta. Jak podawał Jamblich, Efezyjczycy ponoć spełnili żądania Heraklita, dając tym samym wyraz „wielkiej życzliwości dla niego i jego wiedzy politycznej”³³. Sam Pitagoras, przeciwny desperackim czynom niweczącym istnienie – jeśli wierzyć jego biografowi Porfiriuszowi – miał odebrać sobie życie z żalu po tym, jak w okolicy Metapontu w pożarze zginęli przyjaciele filozofa³⁴.

Inny z mędrców, Sokrates, choć ubolewał nad samobójstwem, podkreślał jego urok zwłaszcza wtedy, kiedy okoliczności wymagały desperackich kroków. Ta forma niebezpieczeństwa jawiła się jako alternatywa i osłona przed haniebnym życiem, gdy stawało się ono bardziej tragiczne i odpychające niż sam jego kres. Platon przywołujący w *Fedonie* to stanowisko Sokratesa adaptował jednocześnie orficką i pitagorejską regułę poszanowania życia i odrzucenia przemocy, traktowała ona człowieka jako własność bogów i strażnika świętości swego istnienia³⁵. Samobójstwo w sensie platońskim to

²⁷ Por. ibidem.

²⁸ Por. A. Alvarez, *Bóg Bestia...*, op. cit., s. 53.

²⁹ Por. M. Adamkiewicz, *Oblicza śmierci. Propedeutyka tanatologii*, Europejskie Centrum Edukacyjne, Toruń 2004, s. 296.

³⁰ Por. ibidem.

³¹ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, PWN, Warszawa 1984, s. 83-84.

³² Por. ibidem, s. 144.

³³ Jamblich, *O życiu pitagorejskim*, [w:] Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, przeł. J. Gajda-Krynica, Wydawnictwo Epsilon, Wrocław 1993, s. 88.

³⁴ Por. Porfiriusz, *Żywot Pitagorasa*, [w:] Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, op. cit., s. 23.

³⁵ Por. Platon, *Fedon*, [w:] ibidem, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1988, s. 376-378.

zjawisko godne potępienia, ale jeśli życie traciło swoją miarę, wówczas przerwanie egzystencji stawało się zrozumiałe. Takie przejawy niebezpieczeństwa jak skrajnie bolesna choroba czy beznadziejne zniewolenie stanowiły wystarczający powód do rozstania się ze światem. Argumentacja Platona była dla starożytnych tak przekonująca, że ponoć grecki filozof Kleombrotos po lekturze *Fedona* postanowił się utopić, a rzymski polityk Katon, zanim rzucił się na miecz, dwukrotnie przeczytał przed tym to dzieło³⁶.

Arystoteles autodestrukcję uznał za przejaw tchórzostwa, zwłaszcza gdy wynikała z ubóstwa, problemów miłosnych lub pospolitych zmartwień. W tym sensie odrzucenie życia nie wyrażało czynu wzniosłego i moralnie pięknego, ale służyło własnej niedoli, a stąd było działaniem nierozważnym oraz haniebnym³⁷. Konieczność śmierci, którą chwalono, wynikała z niezłomności na polu bitwy, bowiem tylko w wirze walki przerwanie swego istnienia było lepsze niż oddanie placu boju wrogowi³⁸. W każdej innej okoliczności – według Arystotelesa – samobójstwo należało uznać za zbrodnię, a więc i krzywdę wymierzoną w państwo, bowiem ten, kto w przypływie gniewu targał się na życie, występował przeciwko prawu, a tym samym wprowadzał niesprawiedliwość we własnym otoczeniu³⁹. Dlatego też państwo słusznie karało frustrata poprzez odmówienie mu pogrzebu i pogrążenie jego imienia w niesławie⁴⁰.

W innych stanowiskach helleńskich samobójstwo było rozmaicie interpretowane. I tak hegezjanie (odłam szkoły cyrenajskiej) lekceważyli znaczenie każdej śmierci, bowiem to życie miało wartość, a przeciwne mu samobójstwo było aktem nierozważnym, zważywszy na liczne możliwości niweczenia człowieka stwarzane przez przyrodę⁴¹. Ale wedle stoików samobójstwo było rozwiązaniem sensownym i pożądanym, jeśli życie zgodne z naturą stawało się niemożliwe⁴². Nie zmieniało to jednakże optyki śmierci, która pozostawała przeciwna istocie człowieka⁴³. Tak więc dla epikurejczyków – szczególnie rzymskich – samobójstwo było logicznym przejawem niebezpieczeństwa wymierzonego przeciw życiu utrapionemu i beznadziejnemu⁴⁴. Apologeta tej śmierci – Tullius Lucretius Carus – uznał samobójstwo za przejaw „błogiego wytchnienia” od egzystencji przynoszącej udrękę⁴⁵. Niebezpieczna dla człowieka jest bardziej utrata godności i uzależnienie się od innych niż sam ubytek egzystencji⁴⁶. Wszelako to gotowość do samobójstwa stawała się praktycznym

³⁶ Za: A. Alvarez, *Bóg Bestia...*, op. cit., s. 59.

³⁷ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982, s. 101.

³⁸ Por. ibidem, s. 104, 135.

³⁹ Por. ibidem, s. 201.

⁴⁰ Por. ibidem.

⁴¹ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, op. cit., s. 129.

⁴² Por. ibidem, s. 429, a także: s. 382, 383, 446, 450.

⁴³ Por. ibidem, s. 418.

⁴⁴ Por. T.L. Carus, *O naturze rzeczy*, przekł. G. Żurek, PIW, Warszawa 1994, s. 139.

⁴⁵ Por. ibidem.

⁴⁶ Por. ibidem, s. 140.

sprawdzianem wartości i cnoty człowieka⁴⁷. Przykładem owej tolerancji było stoickie stanowisko Seneki, który w konieczności umierania dostrzegał zalety⁴⁸, gdy samobójstwo stawało się drogą do wolności w okolicznościach niesprzyjających pogodnemu, szczęśliwemu, a nade wszystko godziwemu życiu⁴⁹. W nawiązaniu do tego Attalos napisał: „Pragnąć śmierci może nie tylko człowiek mądry, dzielny lub nieszczęśliwy, ale też po prostu wybredny”⁵⁰. Wszak człowiek mądry – jak powiadał inny rzymski stoik Marek Aureliusz – powinien w każdym położeniu oczekiwać swego końca z otuchą i w przeświadczeniu, że to, co zgodne z prawami natury, jest dobre⁵¹.

Odzwierciedlenie tego podejścia znajdowało się w legislacji rzymskiej⁵², bowiem jak twierdziła Helen Silving za *Zbiorem praw* cesarza Justyniana, samobójstwo nie podlegało karze, jeśli je przywoływał „nieznośny ból, choroba (...) znużenie życiem, szaleństwo lub lęk przed hańbą”⁵³. Istniały wszakże okoliczności nakazujące jego potępienie, którymi były wszelkie targnięcia na życie popełniane „bez powodu” zarówno przez ludzi wolnych, jak i niewolników czy żołnierzy legionów, jeśli okoliczności pola walki tego nie wymagały⁵⁴.

Pierwsi chrześcijanie, jak sugerował Al Alvarez, przejęli od Rzymian ich wyobrażenie samobójstwa, lecz wskutek teologicznych uzasadnień „zniekształcili [je], aż w końcu postawili na głowie”⁵⁵. Traktowali ową desperację z równą obojętnością, ale zmienili jej optykę, gdyż z perspektywy chrześcijańskiego raju życie było raczej nieważne, bowiem im pełniejsza stawała się egzystencja, tym większa rodziła się pokusa grzechu. Śmierć zatem była wyzwoleniem, którego niecierpliwie oczekiwano lub wręcz szukano. Przeto i nauka wczesnego Kościoła na początku stanowiła potężną zachętę do samoznieweczenia⁵⁶. Wedle Johna Donne’a najbardziej żądny krwi spośród Ojców Kościoła, Tertulian, zakazywał wiernym unikania prześladowań, za które obiecywał pomstę Bożą na miastach, w których przelewano chrześcijańską krew⁵⁷. Dlatego też na początku w doktrynie opartej pośrednio na ideologii starotestamentowej nie dostrzegano specjalnych powodów do odrzucenia samobójstwa, tym bardziej że jego zakaz nie występował wprost zarówno w *Starym*, jak i *Nowym Testamencie*⁵⁸.

⁴⁷ Por. G.R. Fedden, *Suicide*, op. cit., s. 83.

⁴⁸ Por. Seneka, *Mysli*, przeł. S. Stabryła, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 231.

⁴⁹ Por. ibidem, s. 247.

⁵⁰ Za: G.R. Fedden, *Suicide*, op. cit., s. 80.

⁵¹ Por. M. Aureliusz, *Rozmyślania*, przekł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1988, s. 19.

⁵² Por. G.R. Fedden, *Suicide*, op. cit., s. 50.

⁵³ H. Silving, *Suicide and Law*, [w:] *Clues to Suicide*, pod red. E.S. Shneidmana i N.L. Farberowa, Maidenhead Press, New York 1963, s. 80-81.

⁵⁴ Za: G.R. Fedden, *Suicide*, op. cit., s. 93.

⁵⁵ A. Alvarez, *Bóg Bestia...*, op. cit., s. 64.

⁵⁶ Por. ibidem, s. 65.

⁵⁷ Por. J. Donne, *Biathanatos*, Fascimile Text Society, New York 1930, s. 60.

⁵⁸ Por. ibidem, s. 62.

W *Biblii Żydów* – według Toma L. Beauchampa – odnotowuje się tylko czterech samobójców, a mianowicie Samsona, Saula, Abimelecha oraz Achtiofela. Jednakże żaden z nich nie spotkał się z potępieniem za swój czyn⁵⁹. Podobnie w *Nowym Testamencie* nie komentuje się samouniżenia Judasza, gdyż było ono miarą kary, a nie dodatkowym grzechem. Przeto żarliwi teologowie, czyli wspomniany Tertulian oraz Orygenes, nie dostrzegali występnego charakteru samozagłady. Pierwszy z nich uznał nawet śmierć Jezusa za rodzaj samobójstwa, a drugi podkreślał świadome odejście Chrystusa, „albowiem nie do pomyslenia było, aby Bóg był zdany na łaskę ciała”⁶⁰.

Poparcie autodestrukcji szczególnie zagościło w koncepcji donatystów, którzy w IV i V wieku głosili potrzebę uświęcającej wiarę i gwarantującej zbawienie martyrologii, do tego stopnia szaleńczej, że współczesny im św. Augustyn napisał, że „zabijanie się z szacunku dla męczeństwa to ich codzienna rozrywka”⁶¹. Dlatego też odwrót od pochwały umierania cierpiętniczego i z wyboru nastąpił już w naukach tego ostatniego, który twierdził, że kto łamie normę „nie zabijaj” (także siebie), staje się mordercą⁶². Idea samobójstwa jako przestępstwa określała nowy punkt widzenia, który sugerował, że jeśli człowiek porywa się na własne życie, tym samym uzurpuje sobie prawo wymierzania kar, należące wszelako do władz państwowych i kościelnych⁶³. Stanowisko św. Augustyna określiło na przyszłość chrześcijańską recepcję śmierci z wyboru, tak że w XI wieku św. Bruno nazwał samobójców „męczennikami szatana”, a w dwa stulecia później św. Tomasz z Akwinu w swojej *Sumie teologicznej* samowolne przerwanie egzystencji uznał za grzech śmiertelny przeciwko Bogu – dawcy życia, a także za występek wrogi sprawiedliwości oraz miłosierdziu⁶⁴. Pogląd Akwinaty opisywał nastawienie do samobójców w następnych stuleciach, w których pojawiały się również głosy w ich obronie.

Kontrowersje w poglądach suicydologicznych

Już w okresie renesansu John Donne twierdził, że choć zabicie siebie podlega potępieniu, to jednak nie ma znaczenia dla straceńca, gdyż ten kieruje się wyłącznie swoimi racjami przy wyborze życia lub śmierci, a nie interesem wspólnoty⁶⁵. Ta bowiem, uznając zło takiego czynu, nie wpływa bezpośrednio na decyzje, które mogą być dobre dla kogoś, kto pragnie rozstać się z doczesnością. Ekstremalne wybory muszą być niegorsze, skoro pomimo strachu przed karą Bożą ludzie

⁵⁹ Por. T.L. Beauchamp, *Suicide in the Age of Reason*, [w:] *Suicide and Euthanasia: Historical and Contemporary Themes*, pod red. B. Brody'ego, Kluwer Academic Publications, Dordrecht 1989, s. 197.

⁶⁰ J. Donne, *Biathanatos*, op. cit., s. 58.

⁶¹ Za: A. Alvarez, *Bóg Bestia...*, op. cit., s. 66.

⁶² Por. H. Silving, *Suicide and Law*, op. cit., s. 81-82.

⁶³ Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, przekł. Z. Kubiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 81.

⁶⁴ Za: J. Hołówa, *Etyka w działaniu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 106.

⁶⁵ Por. J. Donne, *Biathanatos*, op. cit., s. 59.

siebie „marnują”⁶⁶. Reprezentant angielskiego oświecenia David Hume twierdził na przykład, że relacja pomiędzy szkodą wyrządzoną społeczeństwu poprzez śmierć samobójczą jego członka a krzywdą doznaną w tym akcie nie pozostaje w żadnym stosunku wzajemnym, albowiem ludzie nie należą do Boga czy wspólnoty, lecz podlegają „prawu natury”⁶⁷. To zaś nie wyklucza uśmiercania ludzi i zwierząt, co oznacza, że „działamy równie dobrze wtedy, kiedy postanawiamy żyć, jak i nie żyć”⁶⁸. Poglądu tego nie podzielał Adam Smith, który sądził, że nigdy nie powinniśmy marnować życia bez wyraźnego wezwania „tej najwyższej władzy, która pierwotnie obdarzyła nas istnieniem”⁶⁹. Ale obok tego filozof utrzymywał, że musimy mieć i to na względzie, iż nie tylko Opatrzność decyduje o nieprzekraczalnym terminie egzystowania, ale również indywidualny człowiek⁷⁰. Pomimo tego samobójstwo nie rozwiązuje, ale gmatwa naszą zdolność do trwania przy nadziei na lepsze i jest karą dla pozostałych przy życiu przyjaciół oraz krewnych. Zabijając siebie, ranimy moralnie innych ludzi, co jest niegodne, chociaż budzące współczucie dla czynów desperackich⁷¹. Dlatego też Cesario Beccaria sądził, że owe akty należy traktować jak „przejaw emigracji” niepozabawiającej bliźnich majątku. Samobójca oto opuszcza mienie, z którego mogą cieszyć się inni ludzie, gdy tymczasem emigrant zabiera „gdzieś ze sobą wszystko, co posiada”⁷².

Oryginalne podejście do samounicestwienia znajdujemy w myśli Immanuela Kanta. Filozof dowodził, że maksyma postępowania człowieka przywołująca swobodę rozporządzania własnym („moim”) losem jest funkcją poszanowania prawa natury, które nakazuje utrzymywanie się przy życiu⁷³. Jakkolwiek dyspozycja do samostanowienia w każdej mierze jest częścią całej przyrody, której segment stanowi także człowiek, to jednak zdolność do zabicia siebie jest rezultatem patologicznych skłonności, a nie potencjalną możliwością według „czystych praw praktycznych”, przynależnych „czystym istotom rozumnym” zdolnym do aktów własnej woli⁷⁴. Tedy i samobójstwo jest przejawem praktycznego rozumu i czynem wolnej woli, przynależnej jestestwu człowieka, choć sprzecznym z każdym innym porządkiem. Targnięcie na własne życie jest niemoralne, albowiem nie zakorzenia się w prawie przyrody, lecz objaśnia tylko słabość ludzkiego charakteru⁷⁵.

⁶⁶ Por. T.L. Beachamp, *Suicide in the Age of Reason*, op. cit., s. 197.

⁶⁷ Por. D. Hume, *O samobójstwie*, [w:] idem, *Dialogi o religii naturalnej wraz z dodatkami*, przeł. A. Hochfeldowa, PWN, Warszawa 1962, s. 227-228.

⁶⁸ Ibidem, s. 232.

⁶⁹ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, PWN, Warszawa 1989, s. 421.

⁷⁰ Por. ibidem, s. 429.

⁷¹ Por. ibidem, s. 430.

⁷² Za: M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1985, s. 35.

⁷³ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1984, s. 75.

⁷⁴ Por. ibidem, s. 115.

⁷⁵ Por. ibidem.

Rygoryzm Kanta nie znalazł zbyt dużego uznania w myśli suicydologicznej, chociaż Franz Brentano uznawał już, że życie człowieka zdolnego do kierowania się względami poszanowania istnienia jest dobrem samym w sobie, jakkolwiek nie najważniejszym⁷⁶. Wedle niego zakaz samobójstwa odnosi się do wtórnego prawa moralnego, które dopuszcza do wyjątków jego uchylenia. Podstawowym prawem całej moralności jest to, że żadnej rzeczy nie wolno stawiać ponad dobro najwyższe, będące wyrażeniem bezwzględnej i powszechnej ważności dla każdego. Skoro zaś znajdują się i tacy ludzie, którzy targają się na własne życie, przeto ono nie może mieć charakteru dobra najwyższego⁷⁷.

Dla Alberta Camusa samobójstwo było „najbardziej poważnym problemem egzystencjalnym”⁷⁸. Oto stwierdzenie tego, czy byt jest lub nie jest warty trudu przeżycia, stanowi odpowiedź na fundamentalne pytanie filozofii, która zajmuje się badaniem sensu życia człowieka⁷⁹. W obliczu śmierci gasną wszelkie motywy sensownej egzystencji. Ale śmierć przerywa również absurd, który nie może istnieć poza tym światem. Absurd ma znaczenie wtedy, kiedy się z nim zgadzamy⁸⁰, a przystajemy na niego dlatego, że rodzi go świadomość własnego istnienia⁸¹, która z kolei prowadzi do buntu⁸². Świadomość i bunt to odmowa oraz przeciwieństwo rezygnacji. Przeto: „Samą świadomością – pisał Camus – przekształcałem w regułę życia to, co było zaproszeniem do śmierci – i odrzucam samobójstwo”⁸³.

Na rodzimym gruncie pojawiło się przekonanie, że autodestrukcja ma charakter występku, a zatem jest odwrotnością cnoty. Według Jacka Hołównki samobójstwo jest dowodem słabości charakteru, a także konsekwencją zawiedzionych nadziei i braku perspektyw życiowych. Lekarstwem przeciw takiemu nieszczęściu miałyby być stworzenie dla zagubionego człowieka alternatywnych programów życiowych opartych na autonomicznie skonstruowanej i silnej osobowości⁸⁴. Zdaniem innego polskiego filozofa Jana Sarny, sytuacja człowieka lekceważącego niebezpieczeństwo jest zawsze inaczej motywowana i naznaczona specyficznie własnym stosunkiem do pogardzanego życia. Jednocześnie samounicestwienie jest mocnym dowodem na to, że człowiek bardziej niż śmierci może obawiać się i nienawidzić tego, co wydaje mu się straszniejsze niż własny kres⁸⁵.

⁷⁶ Por. F. Brentano, *O źródle poznania moralnego*, przeł. Cz. Porębski, PWN, Warszawa 1989, s. 72.

⁷⁷ Por. ibidem, s. 73.

⁷⁸ A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. J. Guze, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA S.A., Warszawa 1999, s. 59.

⁷⁹ Por. ibidem, s. 60.

⁸⁰ Por. ibidem, s. 81.

⁸¹ Por. ibidem, s. 96.

⁸² Por. ibidem, s. 98.

⁸³ Ibidem, s. 105.

⁸⁴ Por. J. Hołównka, *Etyka w działaniu*, op. cit., s. 111.

⁸⁵ Por. J.W. Sarna, *Człowiek i filozofia*, Oficyna Wydawnicza „Ston 2”, Kielce 2000, s. 137, 140.

W publicystyce chrześcijańskiej wskazuje się na niesłabnące dyskusje związane z brakiem poszanowania dla normy *nie zabijaj*. Podkreśla się tam, że problemy narosłe wokół terminalnych stanów życia z przyczyn nienaturalnych, w tym i samobójstwa, są niepokojąco rozsiewne, zaś emocjonalność różnych wypowiedzi i stanowisk utrudnia prawidłowy przebieg dyskusji w najdonioślejszych sprawach⁸⁶. W sporach tych można z grubsza wyróżnić dwie tendencje: absolutystyczną i relatywizującą. Wyrazem pierwszej jest dążenie do rozszerzenia pola obowiązywania bezwzględnego zakazu zabijania, podczas gdy druga zmierza do uszczuplenia zakresu śmierci wymuszonej i z wyboru.

Zdaniem ks. Andrzeja Szostka, postulat autonomicznego decydowania o własnym losie czy to poprzez wybór śmierci samobójczej, czy eutanazji dyktowanej bezsensu egzystencji nieszczęśliwej, z punktu widzenia stanowiska absolutystycznego, czyli etyki chrześcijańskiej, jest nie do przyjęcia⁸⁷. Gdyby bowiem słuszną była aprobata relatywizmu, zasadne byłoby kwestionowanie ludzkiej natury wraz z rządzącymi nią prawami, co oznaczałoby możliwość podważenia wartości życia w ogóle oraz w szczegółach. Jakkolwiek nie można wycofać się z uznania człowieka za istotę wolną i uprawnioną do wyborów projektów życiowych, zakładających także uśmiercanie, to jednak swoiście własne widzenie rzeczywistości nie może nie wcielać ideału miłości Boga i bliźniego. Pomysł na własne przejawianie się w doczesności wszelako nie może utrudniać realizacji analogicznych intencji innych ludzi⁸⁸. Samobójstwo w tej perspektywie jest właśnie zakłóceniem programu życia tych ludzi, którzy są narażeni na cierpienie z powodu autodestrukcji ich bliskich.

Nieco inaczej rzecz widział ks. Antoni Siemianowski, który podkreślał, że obecne dążenie do naukowego rozwiązania spraw ostatecznych motywowane jest nie tyle godnością i prawem człowieka do życia, ile jego niezbywalnym prawem do odejścia⁸⁹. W ramach tego eutanazja i aprobata samobójstwa mają podkreślać skalę współczesnej swobody czy raczej „nowoczesności” człowieka. Ta jednak nie ustala już dziś wolności do życia, ale uściśla pułap zniewolenia śmiercią w cywilizacji⁹⁰.

Bardziej radykalne potępienie samobójstwa zagościło w poglądach ks. Tadeusza Ślipki, według którego nawet akty poświęcenia nie uzasadniają ofiary, albowiem wszelkie przejawy samouniżenia są naruszeniem normy *nie zabijaj* i dowodem pogardy dla istnienia przekraczającego ludzkie pojmowanie bytu⁹¹. Pomimo tego, że

⁸⁶ Por. M. Adamkiewicz, *Oblicza śmierci...*, op. cit., s. 303.

⁸⁷ Por. A. Szostek MIC, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998, s. 197.

⁸⁸ Por. ibidem, s. 361.

⁸⁹ Zob. ks. A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka*, Drukarnia „Scriptor”, Gniezno 1992.

⁹⁰ Por. ibidem, s. 7.

⁹¹ Por. T. Ślipki, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1988, s. 299.

siłą ożywiającą samobójczą ofiarę jest niekiedy miłość bezinteresowna⁹², to jednak z punktu widzenia etyki akt taki jest pusty, gdyż „nie wypełnia jego treści moralne dobro, ale zło”⁹³. Jednakże to nie ofiara z życia napotyka na opozycję ze strony etyki chrześcijańskiej, ale tylko pewne jej formy. „Gdzie więc nie ma autodestrukcji – pisał T. Ślipko – tam jest możliwa aprobata zachowań, którym towarzyszy prawdopodobieństwo utraty życia. Dzieje się to w imię odpowiednio godnej motywacji z należytym nastawieniem woli osób ożywionych etycznie wartościowym duchem poświęcenia”⁹⁴. W każdym razie w perspektywie chrześcijańskiej – jak podkreślał Brian D’Arcy – samobójstwo jest rodzajem niebezpieczeństwa niezrozumiałego i typem groźby egzystencjalnej skutecznie wstrząsającej zarówno bliższym, jak i dalszym otoczeniem ofiary⁹⁵. Zamach na siebie ujawnia wszelkie braki społeczne, jakie pojawiają się w relacjach międzyludzkich, i unaocznia słabość człowieka osamotnionego w walce z przypadłościami losu, które zmuszają go do tragicznych rozstrzygnięć⁹⁶. Przy czym owa samotność nie odnosi się jedynie do ludzi gotowych do autodestrukcji, ale także do tych, którzy nie potrafią udzielić komuś emocjonalnej pomocy⁹⁷. W przypadku samobójstwa sprawcą jest zarówno ten, kto targa się na życie, jak i ten, kto w porę nie odbiera sygnałów zbliżającego się nieszczęścia⁹⁸.

Stanowiska suicydologiczne w socjologii

Do czasów Emila Durkheima, ściślej do 1887 roku, w którym ukazała się praca pt. *Samobójstwo. Studium socjologiczne*, zagadnienie autodestrukcji nie podlegało szczególnej uwadze nauk społecznych⁹⁹. Jakkolwiek problematyka ta gościła w badaniach Wiedeńskiego Towarzystwa Psychoanalitycznego założonego przez Zygmunta Freuda, to jednak zainteresowanie samym zjawiskiem – pomimo grozy, jaką wywoływało – było niezauważalne¹⁰⁰. Wszelako studium Durkheima było oryginalną próbą stworzenia typologii i zdiagnozowania samego samobójstwa. Tak więc francuski socjolog wyszedł z założenia, że skoro zdolność do zabicia siebie jest

⁹² Por. ibidem, s. 302.

⁹³ Ibidem, s. 308.

⁹⁴ Ibidem, s. 312-313.

⁹⁵ Por. B. D’Arcy, *Odrobina nadziei*, przeł. J. i J. Grzegorzczakowie, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1999, s. 70.

⁹⁶ Por. ibidem, s. 72.

⁹⁷ Por. ibidem, s. 74.

⁹⁸ Zob. M. Jarosz, *Rezygnacja z życia. Analiza socjologiczna zjawiska samobójstwa w Polsce*, „Ethos” 1999, Nr 3, s. 115-128.

⁹⁹ Zob. E. Durkheim, *Le suicide: étude de sociologie*, Wydanie 2, Presses Universitaires de France, Paris 1967 (s. 467).

¹⁰⁰ Zadania Wiedeńskiego Towarzystwa Psychoanalitycznego w zakresie pomocy udzielanej osobom skorym do samobójstwa są przybliżone, [w:] P. Friedman (red.), *On Suicide – With Particular Reference to Suicide Among Young Students*, Folkestone, New York 1967, s. 93.

faktem, tzn. przejawia się w życiu, istnieje tym samym możliwość jego empirycznego wyjaśnienia. Durkheim, występując przeciwko otaczającej samobójstwo atmosferze moralnej odrazy, pokazywał jej irracjonalność i bezpodstawność. Twierdził zatem, że każde samowolne przerwanie życia da się naukowo zaklasyfikować oraz dokonać analizy zachowań i przyczyn towarzyszących samobójstwu, wskazujących jego formę będącą wytworem już określonej sytuacji społecznej¹⁰¹.

Na tej podstawie zostały wyróżnione trzy typy ogólne autodestrukcji, czyli samobójstwo egoistyczne, altruistyczne i anomiczne. Pierwszy rodzaj ma miejsce wtedy, gdy osoba nie może odpowiednio się zintegrować z grupą i musi w dążeniu do tożsamości polegać wyłącznie na własnych siłach. Drugi model, altruistyczny, zdarza się wtedy, kiedy jakaś populacja wchłania jednostkę tak bardzo, że cele i tożsamość stają się identyczne z dążeniami własnymi jakiejś osoby. Wtedy to altruistyczny osobnik dla grupy jest gotów do najwyższego poświęcenia, łącznie z próbą samobójczą, jeśli dobro innych tego aktu wymaga. Natomiast samobójstwo anomiczne jest efektem zmiany w społecznej pozycji człowieka. Przeobrażenia tak gwałtownego, że jednostka nie potrafi sprostać nowym warunkom, w których się znajduje. Oto niespodziewane bogactwo lub zgoła nieoczekiwana nędza; ogromny sukces lub wielka porażka; niebywała klęska planów życiowych albo zwycięstwa ze skutkami, z którymi nie można sobie poradzić; czy wreszcie odejście drogiej sobie osoby lub niezawiniony rozpad rodziny stanowią okoliczności załamania się charakterów, prowadzącego do samozniszczenia¹⁰².

Amerykański socjolog James D. Douglas z kolei ogłosił truizm, że nikt nie zabija siebie, kto nie doświadcza w życiu zdarzeń nakazujących gwałtowne poczynania¹⁰³. Ich pobudki mogą tkwić w słabości psychicznej desperatów, ale zazwyczaj mieszczą się w uwarunkowania społecznych (zwłaszcza dyktowanych biedą), zmuszających do zdeterminowanego protestu¹⁰⁴. Tymczasem w badaniach zazwyczaj nie uwzględnia się faktu, że zasadnicze znaczenie samobójstwa polega na sygnalizowaniu osobom z najbliższego otoczenia, jak tragicznie źle wokół nich się dzieje¹⁰⁵. Peter Sainsbury w pionierskiej pracy na temat autodestrukcji udowodnił wszakże, że niekoniecznie „lokalne ubóstwo” to zwiększona zachęta do targnięć się na życie, albowiem już „społeczna izolacja” stanowi poważniejsze ich źródło¹⁰⁶. Zatem samotność jest główną przyczyną niebezpieczeństwa indywidualnego tworzonego przez samounicestwienie i być może dlatego zespala społeczne i psychiczne warunki tworzące samobójców.

¹⁰¹ Zob. E. Durkheim, *Le suicide: étude de sociologie*, op. cit., s. 56-137.

¹⁰² Zob. ibidem, s. 146-263.

¹⁰³ Por. J.D. Douglas, *The Social Meanings of Suicide*, University Princeton Press, Princeton 1967, s. 50.

¹⁰⁴ Por. ibidem, s. 52-53.

¹⁰⁵ Por. ibidem, s. 52-55.

¹⁰⁶ Zob. P. Sainsbury, *Suicide in London*, Penguin, London 1955.

Inny z Amerykanów, socjolog Pitirim Sorokin, określił ją jako sytuację człowieka immanentnie rozbitego, a stąd nieskorego do więzi z drugimi. Oto niemożność porozumienia się lub zrozumienia dotyczy głównie tych, co do których posiada się ważne aspiracje dotyczące współuczestniczenia w ich losach. Sorokin w tej sprawie napisał: „Człowieka ciągnie do innych ludzi. Radość człowieka pcha go do podzielenia się nią z innym człowiekiem, nieszczęście wymaga pocieszenia, smutek – wsparcia, lęk – obrony. We wszystkich podobnych sytuacjach człowiek szuka obcowania z innymi ludźmi. Potrzeba ta pod względem formy różna u różnych ludzi jednych pociąga na ulicę, by się porozpychać pośród współludzi, drugich – do kręgu przyjaciół, trzecich – na pogaduszkę z sąsiadami, czwartych – na bal, piątych – na mityng, szóstych – do teatru itd. Nawet ci, których się zwie odludkami, i ci nie żyją w osamotnieniu, lecz obcuja przynajmniej z wąskim kręgiem swych bliskich i krewnych. Pełna samotność okazuje się dla człowieka nieznośna. Nawet osamotnienie względne, w które trafiają ludzie znajdujący się w odosobnieniu więziennym, jest bardzo uciążliwe: prowadzi do szybkiego starzenia się organizmu, fatalnie wpływa na zdrowie, powoduje nieznośne cierpienia i przybliża śmierć. Badania nad samobójstwem ludzi wykazują z kolei, że jedną z głównych przyczyn samobójstwa jest potęgowanie się samotności człowieka. Krótko mówiąc, człowiek ma autentyczną potrzebę obcowania z sobie podobnymi, i potrzeba ta w przemożny sposób popycha człowieka do poszukiwania towarzystwa innych ludzi, do nawiązywania z nimi współdziałania i do życia z nimi we wspólny, uspołeczniony sposób”¹⁰⁷.

Wniosek ten antycypowały wcześniejsze studia Margarethe von Andics, która – podobnie jak J.D. Douglas – uważała, że sytuacja samobójcza to wyjątkowa i skrajna okazja dla obserwatora ludzkich zachowań. Z tychże jednak można się jedynie dowiedzieć, że zarówno sens życia, jak i przyczyny autodestrukcji można wyjaśnić w kategoriach sukcesu bądź niepowodzenia w kontaktach z otoczeniem pracowniczym, sąsiadami czy rodziną¹⁰⁸. Inny z badaczy Ludwig Binswanger uważał, że samozniszczenie niekoniecznie musi być wyrazem dramatyzmu i następstwem cierpienia w relacjach międzyludzkich, może również wywoływać stany „radosnego nastroju”, zwłaszcza wtedy, kiedy istnienie człowieka dojrzało do śmierci¹⁰⁹. Oto zamachy na własne życie są dla niektórych ludzi dopełnieniem sensu ich egzystencji i spełnieniem roli społecznej (np. warunkowanej przez starość)¹¹⁰.

Jednak amerykańskie badania nad próbami samobójczymi przeprowadzone już w połowie ubiegłego wieku nie potwierdziły stanu ukojenia rodzącego się

¹⁰⁷ Za: J. Ciechanowicz, *Droga geniusza*, Nortom, Wrocław 1998, s. 48-49.

¹⁰⁸ Por. M. von Andics, *Suicide and the Meaning of Life*, Penguin, London–Washington 1947, s. 94 i nast.

¹⁰⁹ Por. L. Binswanger, *The Case of Ellen West*, [w:] *Existence*, pod red. R. May i in., Harper & Row, New York 1958, s. 295.

¹¹⁰ Por. *ibidem*, s. 296.

z aktów autodestrukcji, ale wykazały efekt skrajnego przygnębienia towarzyszącego targnięciom się na życie. Okazało się, że w 95% przypadków dokonywanych zamachów wcześniej miała miejsce śmierć lub utrata kogoś w dramatycznych, a często tragicznych (samobójczych) okolicznościach. Ubytek jakiejś osoby blisko związanej z desperatem, na przykład rodziców, rodzeństwa czy współmałżonka, prowadzi do zaniku woli życia¹¹¹. Ludzie, którzy podejmowali próby zabicia siebie, aż w 75% stanowili populację osób znajdujących się dopiero w fazie dorastania¹¹². Z danych tych autorzy wysunęli wniosek o istnieniu „piętna śmierci”, które określa prawidłowość, że jedno samobójstwo w rodzinie determinuje dalsze. Owo piętno miało wyjaśniać, dlaczego u niektórych ludzi fantazje związane ze śmiercią – zrodzone z obserwacji bezpośredniego otoczenia – owocują próbami samounicestwienia, a u innych silne napięcia emocjonalne nie prowadzą do radykalnych rozwiązań¹¹³. Mówiąc inaczej, samobójstwo jest raczej efektem predyspozycji mentalnych niż uwarunkowań zewnętrznych, mogących pojawić się dopiero wskutek potężnych zagrożeń społecznych, na które reaguje ok. 25% straceńców¹¹⁴.

Szczególne zasługi w badaniach nad interesującą nas formą niebezpieczeństwa miał socjolog i profesor Uniwersytetu Wiedeńskiego Erwin Ringel¹¹⁵, który jednocześnie założył pierwsze w Europie Centrum Zapobiegania Samobójstwom. Ośrodek powstał w 1948 roku i szybko stał się liderem w empirycznych i teoretycznych rozważaniach nad śmiercią z wyboru. W Polsce do badań owego Centrum nawiązywały analizy socjologiczne Marty Łacek z UMCS w Lublinie¹¹⁶, które stanowią swoisty wkład rodzimej myśli suicydologicznej do owej tradycji. Z tych badań między innymi wynikało, że rosnąca w skali świata liczba targnięć na własne życie po pierwsze obejmuje coraz młodsze roczniki, a po drugie jest w pewnym sensie odwzorowaniem skłonności narodowych do czynów autodestrukcyjnych, których powody są nierozpoznawalne¹¹⁷.

Warto dodać, że stanowisko szukające genezy samobójstw w cechach narodowych mówi, że niektóre nacje mają skłonność do targnięć na życie sugerującą istnienie swoistego obyczaju. Zrazu ową skłonność imputowano Anglikom i jak podawał XVIII-wieczny znawca ich charakteru narodowego – Charles More – „mieszkańcy

¹¹¹ Por. L.M. Moss, D.M. Hamilton, *Psychoterapy of the Suicidal Patient*, [w:] *Clues to Suicide*, pod red. E.S. Shneidmana i N.L. Farberowa, Maidenhead Press, New York 1963, s. 99-105.

¹¹² Por. *ibidem*, s. 100-108.

¹¹³ Por. *ibidem*, s. 105.

¹¹⁴ Por. *ibidem*, s. 110.

¹¹⁵ Zob. E. Ringel, *Gdy życie traci sens. Rozważania o samobójstwie*, przekł. E. Kazimierzak, Glob, Szczecin 1987.

¹¹⁶ Por. M. Łacek, *Samobójstwa w Polsce na tle porównawczym. Analiza socjologiczna*, [w:] „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*”, Sectio I. *Philosophia-Sociologia*, Vol. XII-XIII, 1987/1988, Lublin 1991, s. 281-296.

¹¹⁷ Por. *ibidem*, s. 289.

Albionu giną z własnej ręki równie obojętnie, co z cudzej”¹¹⁸. Skądinąd znany z rozważności Monteskiusz pisał podobnie, gdyż: „Nie widzimy w historii, aby Rzymianie zabijali się bez powodu; ale Anglicy zabijają się bez żadnej zrozumiałej racji skłaniającej ich do tego; zabijają się w pełni szczęścia. Było to u Rzymian wynikiem wychowania; było w związku z ich pojęciem i zwyczajami. U Anglików jest to wynikiem choroby”¹¹⁹. W dwudziestym wieku tym samym zarzutem obciążano Szwedów, którzy owe skłonności samobójcze mieli „zawdzięczać” nadmiarowi świadczeń socjalnych¹²⁰. Tymczasem dane wskazują, że w Szwecji jest znacznie niższa liczba samobójstw niż w równie zamożnej Szwajcarii czy Finlandii¹²¹. Być może ów stereotyp odziedziczony po Anglikach przenosi pewne cechy charakterologiczne na Szwedów, którzy podobnie jak Anglicy uchodzą za ponurych, zimnych i nieprzewidywalnych ludzi, upodobnionych do pogody w ich kraju. Dziwne może być tylko to, że Norwegowie żyjący w identycznych warunkach klimatycznych mają niskie wskaźniki samobójstw¹²². Nie można również zbyt obciążać różnic w mentalności osób w wyróżnionych krajach skandynawskich, podkreślających jakieś istotne upodobania do samozagłady. Zdaniem Ala Alvareza takie statystyki mogą być mylące przy nacjonalnych ocenach, zważywszy niedoskonałość gromadzenia faktów empirycznych¹²³. Oto w Norwegii mającej ponad dwukrotnie niższą liczbę samobójstw niż Szwecja występuje niemal dwukrotnie więcej śmiertelnych wypadków, co do których nie ma żadnej pewności, że nie były zamierzone¹²⁴.

W większości publikacji samobójstwo jest uważane za przejaw śmierci pożądanej i poprzedzonej długim procesem decyzyjnym, który jest wyrażeniem działania świadomego tudzież zdeterminowanego¹²⁵. Pojawia się jednak wątpliwość, czy próba zamachu na życie zawsze jest następstwem aktu należycie przemyślanego. Jak podaje Brunon Hołyst, w wielu przypadkach zamiar odejścia zależy od impulsywnego wyboru pomiędzy sytuacją, której jednostka nie może lub nie umie sprostać, a okolicznościami nakazującymi zaniechanie wysiłków zmierzających do regulowania swojego stosunku do otaczającego świata¹²⁶. W ten sposób paradoksalnie decyzja o przerwaniu egzystencji jest często pochopną ucieczką od innych postanowień żądających zmagania się z trud-

¹¹⁸ Ch. More, A. Full, *Enquiry into the Subject of Suicide*, More & Full, London 1790, vol. 1, s. 377.

¹¹⁹ Ch.L. Montesquieu, *O duchu praw*, przekł. T. Boy-Żeleński, t. 1, Wydanie F. Hoesick, Warszawa 1927, s. 184.

¹²⁰ Por. E. Stengel, *Suicide and Attempted Suicide*, Penguin, Harmondsworth 1969, s. 22.

¹²¹ Por. ibidem.

¹²² Por. ibidem.

¹²³ Por. A. Alvarez, *Bóg Bestia...*, op. cit., s. 80.

¹²⁴ Por. ibidem, s. 81.

¹²⁵ Zob. np. B. Hołyst, *Samobójstwo. Przypadek czy konieczność*, PWN, Warszawa 1983; T. Kielanowski, *Rozmyślenia o przemijaniu*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980.

¹²⁶ Por. B. Hołyst, *Na granicy życia i śmierci*, Agencja Wydawnicza „Cinderella Books”, Warszawa 1997, s. 63.

nościami życia. Socjologia zatem analizuje samounicestwienie poprzez poszukiwanie jego źródeł w zaburzeniach społecznego funkcjonowania, które odpowiada za trwałość układu i tożsamości podmiotów w grupie. Samobójstwo jest świadectwem słabości owego systemu, który nie tworzy należytych możliwości pokrycia wszystkich potrzeb człowieka, co prowadzi do osamotnienia czy kryzysu wartości¹²⁷.

Badania szczegółowe nad społecznymi uwarunkowaniami podejmowania prób samozniszczenia pokazują, że wywoływane są one zaburzeniami w populacji ludzi młodych (pomiędzy 15. a 24. rokiem życia) w następstwie wchodzenia przez nich w nowe role społeczne i więzi, które rodzą konflikt pomiędzy jednostkami a ich otoczeniem (np. skutek kontaktów heteroseksualnych czy wyborów przyszłej kariery)¹²⁸. Szczególną płaszczyzną sprzyjającą targnięciom na życie tworzą konflikty światopoglądowe, wynikające z poszukiwania przez ludzi młodych sensu ich życia i świata¹²⁹, a także pretensje pod adresem środowiska traktowanego przez samobójców za sprawcę wszelkich niepowodzeń, nakazujących zamach na siebie¹³⁰. Wedle Zenomeny Płużek obwinianie innych, żądające wycofywania się z egzystencji, prowadzi do samobójstw prawdziwych, rzekomych oraz demonstracyjnych¹³¹. Pierwszy typ autodestrukcji pojawia się wtedy, kiedy jednostka przerzuca winę za swoje troski na bliźnich i z niemocy rozwiązywania problemów na zimno podejmuje decyzję odejścia. Nie widzi ona szans własnego rozwoju i nie chce swoim istnieniem przeszkadzać drugim ludziom. Samobójstwo rzekome, będące protestem przeciw otoczeniu obwinianym o bierność w rozwiązywaniu prywatnych tarapatów, jest zwracaniem uwagi na siebie i próbą zmiany niekorzystnej sytuacji w drodze radykalnych czy desperackich czynów. Osoba targająca się na życie w istocie nie chce umierać, pragnie jedynie uzyskać pomoc od bliskich w rozstrzygnięciu jakiegoś dramatycznego konfliktu. Wreszcie samobójstwo demonstracyjne jest wyrażeniem uczuć pełnych wrogości do grupy, którą oskarża się o własne niepowodzenia. Poprzez samobójstwo otoczenie ma być ukarane za brak należytego zainteresowania sprawami desperata¹³².

Psychologiczne konteksty suicydologii

Jerry Jacobs, analizujący proces decyzji prowadzącej do samozniszczenia, pokazywał, że u źródeł czynów autodestrukcyjnych leży zazwyczaj długa historia nierozwiązanych i najczęściej licznych problemów życiowych¹³³. Na nią nakłada

¹²⁷ Por. ibidem, s. 72.

¹²⁸ Zob. T. Kostrzewa i in., *Próby samobójcze wśród dzieci i młodzieży*, „Zdrowie Psychiczne” 1972, nr 3.

¹²⁹ Por. B. Hołyst, *Na granicy życia i śmierci*, op. cit., s. 77.

¹³⁰ Zob. D. Kubacka-Jasiecka, *Funkcjonowanie społeczne osób agresywnych i samoagresywnych*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa 1975.

¹³¹ Por. Z. Płużek, *Psychologiczny aspekt samobójstw*, „Znak” 1972, nr 24, s. 945.

¹³² Por. ibidem, s. 944-945.

¹³³ Por. J. Jacobs, *The Moral Justification of Suicide*, Charles C. Thomas Edition, Springfield 1982, s. 47.

się intensyfikacja kłopotów w czasie poprzedzającym samobójstwo. Oto do starych i nierozstrzygniętych dylematów dochodzą nowe, które przelewają czarę goryczy z powodu nieudanej egzystencji. W następstwie tego nikną predylekcje adaptacyjne człowieka do sytuacji wymagającej hartu ducha i odporności. Dawna zdolność do odrzucania, pomijania lub zapomniania drażliwych kwestii zanika, a w jej miejsce pojawia się poczucie bezradności czy wręcz nieudolności. W rezultacie człowiek zamyka się w sobie i izoluje od otoczenia. Zrywa łączność z innymi ludźmi i rezygnuje ze związków, które niegdyś umacniały jego środowiskową tożsamość. W końcu przed samym aktem samobójczym osoba do niego gotowa traci trwale zainteresowanie sobą i światem. Tym samym frustrat gubi jakąkolwiek nadzieję na wyjście z opresji i możliwość nawiązania z kimkolwiek relacji, które pozwolą mu na szczęśliwe życie. Godzi się z losem i wybiera śmierć¹³⁴.

W literaturze przedmiotu wyróżnia się cztery główne przyczyny niebezpieczeństwa suicydologicznego. Pierwszą jest młodzięcza porywczność (często rozterki miłosne). Drugą tworzą kłopoty ekonomiczne. Trzecią stanowią depresje zrodzone z zakłócenia rytmu biologicznego człowieka (wpływ aury), zaś czwartą są właściwości (skłonności, cechy) narodowe¹³⁵. Jakkolwiek wyróżnione przejawy niebezpieczeństwa nie wyczerpują społecznych przyczyn samobójstwa, to jednak w uogólniony sposób przybliżają potoczne motywy targnięć na życie. Owe pobudki podyktowane obiektywną sytuacją pojawiania się skłonności autodestrukcyjnych z grubsza naświetlają pospolite okoliczności postaw samobójczych. Obok nich występują wszakże niepoliczalne warunki subiektywne postaw autodestrukcyjnych, które dodatkowo objaśniają ludzki pęd ku śmierci.

Na pierwszym w dziejach sympozjum naukowym, w kwietniu 1910 roku, poświęconym samobójstwu, członkowie Wiedeńskiego Towarzystwa Psychoanalitycznego wyłonili trzy stanowiska dotyczące genezy autodestrukcji. One też stały się kluczowe dla wyjaśnienia tego zjawiska. Tak więc według Alfreda Adlera autodestrukcja była następstwem poczucia niższości osoby i formą „przeniesienia” zemsty na siebie wyobrażającej antyspołeczną agresję drzemiącą w każdym z ludzi¹³⁶. Wedle Wilhelma Stekela samobójstwo było dramatycznym efektem przekonania o winie, wywołanego masturbacją, która w społecznym odbiorze (religijnym, obyczajowym i moralnym) była ukazywana jako pierwotne źródło nieszczęść w dorosłym życiu (obrazowane przez seksualną niezgodność małżeńską). Stekel ponadto ogłosił zasadę – mającą wpływ na późniejsze teorie – że: „Nikt nie popełnia samobójstwa (...) [kto] przedtem nie pragnął zabić kogoś innego, bądź nie życzył komuś śmierci”¹³⁷. Wreszcie trzecie stanowisko – Zygmunta Freuda – opublikowane później (bo w 1917

¹³⁴ Por *ibidem*, s. 48.

¹³⁵ Por. E. Stengel, *Suicide and Attempted Suicide*, op. cit., s. 20-39.

¹³⁶ Za: A. Alvarez, *Bóg Bestia...*, op. cit., s. 93.

¹³⁷ Cyt. za: *ibidem*.

roku), w pracy *Żałoba i melancholia*, relatywizowało stany człowieka prowadzące do autodestrukcji¹³⁸.

Zgodnie z tym „miłość własna”, czyli sfera rozumu i przeżyć zwana *ego*, jest stanem pierwotnym człowieka, który stale podlega stymulacji różnych popędów życiowych składających się na warstwę psychiczną *id*. Sfera ta jednakże nadrzędnie jest podporządkowana egoistycznej sile *libido*, którą tworzy żywioł seksualny będący zarówno źródłem, jak i motorem całokształtu życia psychicznego jednostki ludzkiej. Natężenie *libido*, które intensyfikuje się w postaci lęku o zagrożone życie, jest tak potężne, że niemożliwa jest w normalnej sytuacji zgoda *ego* (ja) na wystawianie siebie na niebezpieczeństwo (zwłaszcza skrajne). Stany nienormalne pojawiają się wówczas, kiedy człowiek znajduje się w stadium otępienia, które z kolei nasila się lub jest efektem traumatycznych przeżyć wywołanych melancholią lub żałobą¹³⁹. Znajdujące się w owych stadiach *ego* usiłuje przywrócić do życia coś, co utraciło, i dlatego utożsamia się z zagubionym obiektem. Z tego też powodu, w drodze późniejszej identyfikacji ze stratą, *ego* pragnie się w nią wcielić lub wszczepić w siebie. Człowiek pogrążony w żalu umieszcza stratę we własnym *ego*, gdzie tkwi ona nadal jako część jego psychiki. Jeśli owemu obiektowi towarzyszą uczucia miłości i przyjaźni, wówczas *własne ja* może uporać się ze stratą. Natomiast jeżeli w stanie melancholii uczucia winy i wrogości zadomowią się w człowieku, wtedy żałoba może stać się zbyt wielkim ciężarem, aby jednostka mogła go udźwignąć. Zatem źródłem uporczywego żalu może być wszystko, co jest cenne i już zagubione, a na czym człowiekowi jeszcze zależy. W takiej optyce to, co zostało utracone, jest pojmowane jako coś, co zostało przez osobę zamordowane, a teraz wraca w roli prześladowcy, domagającego się zemsty, kary lub pokuty¹⁴⁰. W takim stadium poczucie winy przeradza się w dążenie do samounicestwienia.

Ostatni problem został rozwinięty przez Z. Freuda w rozprawie pt. *Ego i id*, w której wprowadzono do psychicznego życia osoby stan *superego*, jako standard moralnych zachowań i ocen tworzących *sumienie*. I to ono właśnie umacnia potrzebę kary za uznane przez człowieka winy. *Superego* to *wyższe ja*, które zostaje ukształtowane jeszcze na poziomie wczesnego (właściwie w toku) rozwoju psychicznego ludzi i jest tym, co nakazuje im działanie niweczające własne *ego*. Tak więc *sumienie* wedle Freuda tworzą zniekształcone i bardzo srogie głosy ojca i matki, które odbijają się w wyobraźni dziecka, a w następstwie są zapamiętane oraz przeniesione do *ego*. Skala owej srogości określa podatność na próby samobójcze osób cierpiących z nadmiaru

¹³⁸ Zob. S. Freud, *Mourning and Melancholia*, [w:] Tenże, *Complete Psychological Works*, pod red. J. Stacheya i in., Vol. XIV, Hogarth, London 1964.

¹³⁹ Por. ibidem, s. 252.

¹⁴⁰ Por. ibidem, s. 275.

poczucia winy i kary. Zatem freudowski model samobójstwa zakłada przenoszenie agresji (wina i kara są tu jej mutacjami) z jakiejś zewnętrznej postaci na siebie¹⁴¹.

Podobnym tropem poszedł Karl A. Menninger, który twierdził, że samobójstwo wywołują trzy motywacje, czyli chęć zabijania, pragnienie bycia zabitym oraz pogoń za śmiercią¹⁴². Owe pobudki nie wynikają jednak z żądzy samounicestwienia, lecz są skutkiem ubocznym popędu człowieka do śmierci, który w radykalnie skrajnym akcie uśmierającym cierpienie z poczucia winy, a zwłaszcza konieczności kary, ma przywrócić równowagę jakiejś zachwianej części osobowości tak, aby mogła się rozwijać. W rezultacie człowiek odrzuca egzystencję sobie znaną po to, by zacząć żyć inaczej i na nowo, nawet jeśli taki żywot miał być przekazany nie sobie, ale potomności. Mówiąc inaczej, możliwość pośmiertnego odrodzenia się w pamięci innych ludzi czyni z samobójstwa czyn atrakcyjny, jeżeli może być antycypacją poniżającego kresu ze starości lub terminalnej choroby¹⁴³.

W myśli suicydologicznej umocniła się hipoteza, że rezygnacja z bezpiecznego życia jest przejawem skłonności do ryzyka lub hierarchizacji potrzeb, związanej z ograniczoną możliwością ich zaspokajania¹⁴⁴. Takie podejście ma znaczenie diagnostyczne, interpretacyjne i profilaktyczne, bowiem przez nie można poznać etiologię aktu samobójczego. Pomimo że analiza tego jest trudna z racji subiektywizmu relacji przekazywanych przez niedoszłych samobójców i związanej z tym słabości weryfikowanych informacji¹⁴⁵, to jednak można wyróżnić kilka czynników tworzących psychologiczne tło zachowania autodestrukcyjnego. Tak więc w ich skład wchodzi poczucie winy, stała obecność lęku oraz kontestacja otoczenia i niemożność porozumienia¹⁴⁶.

U źródeł silnie wyrażonego poczucia winy znajduje się pragnienie ukarania samego siebie za krzywdy wyrządzone innym wraz z towarzyszącym przekonaniem osamotnienia i niemożności uzyskania pomocy w sytuacji dramatycznej. Wysoki poziom lęku i ciągły niepokój zakorzeniony jest w mentalnej niemocy rozwiązywania konfliktów, zaś przejawy buntu wobec świata i wartości zakorzenione są w naturze samobójcy wyróżniającej pragnienie manifestacji własnej odrębności lub nieobecności wpływającej na niską samoocenę¹⁴⁷. Reakcje na niepowodzenia w życiu czy też stany frustracji spowodowane są zablokowaniem jakiejś potrzeby. Wszak te nie

¹⁴¹ Zob. Z. Freud, *Ego i id*, [w:] idem, *Poza zasadą przyjemności*, przekł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1994.

¹⁴² Zob. K.A. Menninger, *Man Against Himself*, Harper & Row, New York 1938.

¹⁴³ Por. idem, *The Crime of Punishment*, Viking, New York 1968, s. 93 i nast.

¹⁴⁴ Por. B. Hołyst, *Na granicy życia i śmierci*, Agencja Wydawnicza „Cinderella Books”, Warszawa 1997, s. 64.

¹⁴⁵ Por. ibidem, s. 65 i nast.

¹⁴⁶ Zob. Z.B. Gaś, *Samobójstwo, zabójstwo a agresja*, „Zdrowie Psychiczne” 1980, Nr 2; także: E.T. Hall, *Poza kulturą*, przekł. E. Goździak, PWN, Warszawa 1984.

¹⁴⁷ Por. E.T. Hall, *Poza kulturą*, op. cit., 216-217.

zawsze muszą wywoływać czyny autodestrukcyjne, bowiem niepowodzenia, trudności czy dylematy egzystencjalne są nieodłącznym składnikiem indywidualnego istnienia ludzkiego. Dlatego też niektórzy wskazywali, że nadmierna wrażliwość na ubytek uznania prowadzi do paradoksu kontestacji życia w poczuciu jego pospolitości, oddalającej nas od sukcesu i spełnienia. Owo poczucie absurdu bytu, trudu egzystencji i płynącego z niej niezadowolenia u niektórych ludzi rodzi niszczycielską z tego powodu desperację¹⁴⁸. W związku z tym Józef Koziński sądził, że to indywidualna postawa w obliczu tzw. klęski życiowej jest właściwym testem na poziom dojrzałości i mądrości jednostki, który bywa sprawdzianem dyspozycji człowieka do wyboru pomiędzy większym a mniejszym złem, między bezpieczeństwem osobistym a kryzysem egzystencjalnym, między aktywnością a rezygnacją, czyli krócej mówiąc, pomiędzy aprobatą własnego bytu a rejteradą od niego¹⁴⁹. Zatem o sensie życia decyduje jego jakość, którą umożliwia wytyczenie jasnego, praktycznego i aprobowanego kierunku działania wyjaśniającego naszą zdolność do funkcjonowania w każdych warunkach. W sytuacji utraty owej sprawności działalność życiowa człowieka jest zbyt słaba wobec samej egzystencji i kultury, co wywołuje niekiedy ryzyko ich deprecjacji, a w konsekwencji zaprzeczenie logiki istnienia¹⁵⁰. Dlatego też Viktor E. Frankl uważał, że to poczucie sensu egzystencji, obok freudowskiego dążenia do rozkoszy i adlerowskiej aspiracji człowieka do mocy, jest trzecią podstawową potrzebą ludzką określającą charakter naszego bytu i jego subiektywny wymiar¹⁵¹.

Koncepcja ewolucjonistyczna w suicydologii

Na ogół przyjmuje się, że sens życia jest interdyscyplinarnie rozpatrywaną przypadłością dostępną jedynie naszemu gatunkowi. Dlatego dla Ericha Fromma jawił się on jako problem, który człowiek „sam musi rozwiązać i od którego nie może uciec”¹⁵², dla socjologa ks. Janusza Mariańskiego zrozumienie życia jest efektem zjawiska „doświadczanego, przeżywanego, odkrywanego w aktywności ludzkiego ja w świecie”¹⁵³, a dla biologa Władysława J.H. Kunickiego-Goldfingera „jest taką samą właściwością człowieka, jak szukanie pokarmu i partnera”¹⁵⁴. Najpełniej jednak

¹⁴⁸ Zob. J. Koziński, *Klęska bez znaku błogosławionego*, „Odra” 1986, nr 12; K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, przeł. H. Grzegówska, PWN, Warszawa 1976.

¹⁴⁹ Por. J. Koziński, *Klęska bez znaku błogosławionego*, op. cit., s. 128.

¹⁵⁰ Zob. K. Obuchowski, *Adaptacja twórcza*, Książka i Wiedza, Warszawa 1985.

¹⁵¹ Por. V.E. Frankl, *Homo patiens*, przekł. R. Czarnecki, Z. Jaroszewski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1998, s. 34-42.

¹⁵² E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, przekł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 31.

¹⁵³ J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1990, s. 17.

¹⁵⁴ W.J.H. Kunicki-Goldfinger, *Dziedzictwo i przyszłość. Rozważania nad biologią molekularną, ewolucją i człowiekiem*, PWN, Warszawa 1974, s. 446.

istotę zjawiska zdawał się ujmować filozof Tadeusz Czeżowski, który wyróżniał sens życia wewnętrzny, społeczny, filozoficzny oraz egzystencjalny. Pierwszy typ tworzy sama struktura przebiegu życia, drugi wyraża wartość wytworów, jakie ludzie po sobie pozostawiają, trzeci jest opisem uczestnictwa człowieka w cywilizacyjnej i przyrodniczej rzeczywistości, natomiast czwarty to charakterystyka bytowania bez cierpienia i w pełni szczęśliwego. Ostatni rodzaj sensu życia jawi się jako pewien ideał, do którego ludzie zmierzają, lecz nie mogą go całkowicie osiągnąć. W każdym razie, jeśli życie jest określonym zadaniem, które człowiek otrzymuje do rozwiązania, to mądrość samego istnienia jest zmaganiem się z owym zleceniem¹⁵⁵. To zaś staje się koniecznym – jak sugerował Jean Paul Sartre – warunkiem rozwoju osobowości i samorealizacji, a więc jest przeciwieństwem alienacji i egzystencji poza jej logiką oraz wartościami przydającymi człowiekowi godności¹⁵⁶. Jeśli to wszystko się gubi, powstaje przestrzeń dla destrukcji prowadzącej do niebezpieczeństwa egzystencjalnego, którego apogeum jest właśnie samobójstwo.

W latach dziewięćdziesiątych XX wieku w badaniach suicydologicznych dokonał się pewien przełom. W starszych koncepcjach sądzono, że zamachy na własne życie były formą dewiacji psychicznych, społecznych czy moralnych, które zakłócały albo ustalony porządek strukturalny i normatywny, albo wypaczały istotę ewolucji polegającej na reprodukcji. Ta zaś stawała się wyrażeniem obiektywnej konieczności istnienia i rozmnażania się ludzi. Wszak, aby można było się reprodukować, należało wprzódy żyć. Przeto każdy zamach na owe bytowanie był ciosem wymierzonym w prawa ewolucji, gdyż zaprzeczał utrwalonej w przyrodzie regule trwania za wszelką cenę¹⁵⁷. Tak więc za sprawą Denysa de Catanzaro wszczęto poszukiwania odpowiedzi na pytanie, dlaczego ludzie popełniają samobójstwo pomimo kierującej nimi „siły reprodukcyjnej i wbrew popędowi przetrwania”¹⁵⁸. Usiłowania te legły u podstaw ewolucyjnej teorii samobójstwa, która zakłada, że prawdopodobieństwo targnięcia na własne życie zwiększa się, gdy człowiek traci możliwość działania na rzecz własnego dobrobytu i rozmnażania się w rodzinie¹⁵⁹.

Wedle D. de Catanzaro w przypadku choroby i braku perspektyw na poprawę stanu zdrowia, tudzież w razie trwałego kalectwa, niesławy albo klęski, destrukcji podlegają siły tworzące biologiczny imperatyw pozostawiania przy życiu. Równie istotne motywy tkwią w braku widoków na udany związek uczuciowy lub w poczuciu

¹⁵⁵ Por. T. Czeżowski, *Odczyty filozoficzne*, wyd. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1969, s. 157-160.

¹⁵⁶ Zob. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przekł. J. Krajewski, Wydawnictwo Muza, Warszawa 1998.

¹⁵⁷ Por. D.M. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, przekł. M. Orski, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2001, s. 120.

¹⁵⁸ D. de Catanzaro, *Evolutionary Limits to Self-Preservation*, „Ethology and Sociobiology” 1991, vol. 12, s. 28.

¹⁵⁹ Por. *ibidem*, s. 13-28.

uciążliwości własnej osoby dla bliskiego otoczenia. W takich warunkach dla człowieka skłonnego do samobójstwa jest mało prawdopodobne, że replikowanie jego genów dojdzie do skutku. Rodzące się z tego przygnębienie i niska ocena samego siebie umacniają depresję i warunkują autodestrukcję. Ponadto wrażenie, że jest się ciężarem dla rodziny, zmniejsza w oczach frustrata możliwości reprodukcyjne rodziny, a tym samym jego istnienie staje się przeszkodą w sukcesji genów¹⁶⁰.

Założenia ewolucyjnej teorii samobójstwa Catanzaro zweryfikował w empirycznych badaniach ludzi odbiegających od normy oraz pośród osób tzw. wysokiego ryzyka. Do grupy pierwszej zaliczono pacjentów oddziałów psychiatrycznych, więźniów oraz homoseksualistów, podczas gdy grupę drugą stanowili ludzie w podeszłym wieku i chorzy na nieuleczalne przypadłości¹⁶¹. Według wyników testującego ową teorię sondażu okazało się, że myśli samobójcze pojawiają się najczęściej u osób, które: 1) posiadają słabe perspektywy reprodukcyjne, 2) nie mogą nawiązać kontaktu heteroseksualnego, 3) są słabego zdrowia, 4) nie mają finansowych widoków na przyszłość oraz 5) czują się ciężarem dla rodziny¹⁶². We wszystkich grupach najsilniejsza współzależność występowała pomiędzy poziomem natężenia myśli samobójczej a poczuciem uciążliwości dla bliskich osób zmuszonych do trwałej opieki nad ludźmi śmiertelnie chorymi lub niedołącznymi. Wysoki wskaźnik aprobaty dla samobójstwa był również widoczny w grupie mężczyzn przeświadczonych o braku sukcesów w kontaktach heteroseksualnych. W populacji mężczyzn młodych (18-30 lat życia) nasilenie myśli autodestrukcyjnych zależało w kolejności od: 1) bycia ciężarem dla rodziny, 2) stabilnych związków uczuciowych zależnych w różnym stopniu od kontaktów płciowych, 3) udanego życia seksualnego oraz 4) zdolności do posiadania potomstwa¹⁶³. Zbliżone wyniki uzyskano pośród kobiet młodych (identyczny przedział wieku co u mężczyzn), które również uznały, że bycie ciężarem dla najbliższego otoczenia, nieudane praktyki seksualne w dowolnym okresie życia, tudzież nikły wkład w rozwój rodziny są czynnikami sprzyjającymi myślom samobójczym¹⁶⁴.

Tymczasem w populacji ludzi starszych (powyżej pięćdziesiątego roku życia) możliwość samounicestwienia uzależniona była w kolejności u mężczyzn od: stanu zdrowia, niepokoju o przyszłość finansową, bycia ciężarem dla rodziny, homoseksualizmu oraz utraty przyjaciół; zaś u kobiet autodestrukcja dyktowana była samotnością, uciążliwością sprawianą otoczeniu, niepokojem o status materialny i wreszcie stanem zdrowia¹⁶⁵. Wyniki badań Cananzaro potwierdziły się w demo-

¹⁶⁰ Por. D. de Cantazaro, *Reproductive Status, Family Interactions, and Suicidal Ideation: Surveys of the General Public and Highrisk Group*, „Ethology and Sociobiology” 1995, vol. 16, s. 385-394.

¹⁶¹ Por. ibidem, s. 385-386.

¹⁶² Por. ibidem, s. 393-394.

¹⁶³ Por. ibidem, s. 390-391.

¹⁶⁴ Por. ibidem, s. 391-392.

¹⁶⁵ Por. ibidem, s. 392-393.

skopii Michaela Browna, w której studenci uczelni amerykańskich stwierdzili, że osoby o niskim potencjale reprodukcyjnym, czyli uważające siebie za nieatrakcyjne dla przedstawicieli płci przeciwnej oraz przeświadczone o własnej uciążliwości dla rodziny, miały więcej myśli samobójczych niż ludzie pozbawieni tych kompleksów. U źródeł trapiących młodzież rozterek znajdowała się depresja i poczucie beznadziejności z reguły zapowiadające czyny niweczające ich życie¹⁶⁶. Analizy Cantazaro potwierdziły konieczność dalszych studiów nad relacjami pomiędzy samobójstwem a perspektywą reprodukcyjną i zamożnością rodzin, co zdaniem Davida M. Bussa miało w przyszłości wpłynąć na odkrycie samego mechanizmu skłonności ludzi do desperacji i autodestrukcji¹⁶⁷. Zgodnie z tą optyką prywatne targnięcia na życie wywoływane lękiem przed zagrożeniami tudzież niemocą rozrodczą mogą pokazać, że motywy samobójstw tkwią nie tylko w społecznych, ekonomicznych czy moralnych ich uwarunkowaniach, ale są także zakorzenione w trosce o niezakłóconą ontogenezę ludzi odpowiedzialnych za prokreację.

LITERATURA:

1. M. ADAMKIEWICZ, *Oblicza śmierci. Propedeutyka tanatologii*, Europejskie Centrum Edukacyjne, Toruń 2004.
2. A. ALVAREZ, *Bóg Bestia. Studium samobójstwa*, przeł. Ł. Sommer, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 1997.
3. M. ANDICS, *Suicide and the Meaning of Life*, Penguin, London – Washington 1947.
4. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982.
5. ŚW. AUGUSTYN, *Wyznania*, Wydawnictwo Znak, przeł. Z. Kubiak, Kraków 1999.
6. M. AURELIUSZ, *Rozmyślenia*, przeł. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1988.
7. T.L. BEAUCHAMP, *Suicide in the Age of Reason*, [w:] *Suicide and Euthanasia: Historical and Contemporary Themes*, pod red. B. Brody'ego, Kluwer Academic Publications, Dordrecht 1989.
8. R. BENEDICT, *Patterns of Culture*, New American Library, Mentor, New York 1934.
9. R. BENEDICT, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1966.
10. L. BINSWANGER, *The Case of Ellen West*, [w:] *Existence*, pod red. R. May i in., Harper & Row, New York 1958.
11. B. BRANDT, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, przeł. B. Stanosz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
12. F. BRENTANO, *O źródle poznania moralnego*, przeł. Cz. Porębski, PWN, Warszawa 1989.
13. D.M. BUSS, *Psychologia ewolucyjna*, przeł. M. Orski, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2001.

¹⁶⁶ Za: D.M. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, op. cit., s. 122.

¹⁶⁷ Por. ibidem, s. 122-123.

14. A. CAMUS, *Mit Syzyfa i inne eseje*, przeł. J. Guze, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA S.A., Warszawa 1999.
15. D. CANTAZARO, *Evolutionary Limits to Self-Preservation*, „Ethology and Sociobiology” 1991, vol. 12.
16. D. CANTAZARO, *Reproductive Status, Family Interactions, and Suicidal Ideation: Surveys of the General Public and Highrisk Group*, „Ethology and Sociobiology” 1995, vol. 16.
17. E.H. CARR, *The Romantic Exiles*, Penguin, Harmondsworth 1949, s. 389.
18. T.L. CARUS, *O naturze rzeczy*, przeł. G. Żurek, PIW, Warszawa 1994.
19. J. CIECHANOWICZ, *Droga geniusza*, Nortom, Wrocław 1998.
20. T. CZEŻOWSKI, *Odczyty filozoficzne*, wyd. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1969.
21. B. D'ARCY, *Odrobina nadziei*, przeł. J. i J. Grzegorzczakowie, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1999.
22. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, PWN, Warszawa 1984.
23. J. DONNE, *Biathanatos*, Fascimile Text Society, New York 1930.
24. J.D. DOUGLAS, *The Social Meanings of Suicide*, University Princeton Press, Princeton 1967.
25. E. DURKHEIM, *Le suicide: étude de sociologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1960.
26. M. ELIADE, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, przeł. B. Baranowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
27. H. ELZENBERG, *Ahimsa i pacyfizm. Rzecz o gandyzmie*, [w:] *Pisma etyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2001.
28. G.R. FEDDEN, *Suicide*, Simpson Edition, London–Toronto 1938.
29. V.E. FRANKL, *Homo patiens*, przeł. R. Czarnecki, Z. Jaroszewski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1998.
30. E. FRAUWALLNER, *Historia filozofii indyjskiej*, przeł. L. Żylicz, t. 2, PWN, Warszawa 1990.
31. J.G. FRAZER, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, PIW, Warszawa 1971.
32. Z. FREUD, *Ego i id*, [w:] idem, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1994.
33. Z. FREUD, *Mourning and Melancholia*, [w:] idem, *Complete Psychological Works*, pod red. J. Stacheya i in., Vol. XIV, Hogarth, London 1964.
34. P. FRIEDMAN [red.], *On Suicide – With Particular Reference to Suicide Among Young Students*, Folkestone, New York 1967.
35. E. FROMM, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, przeł. J. Karłowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1999.
36. E. FROMM, *Szkice z psychologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.

37. E. FROMM, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. Ziemilska i A. Ziemilski, Czytelnik, Warszawa 1997.
38. Z.B. GAŚ, *Samobójstwo, zabójstwo a agresja*, „Zdrowie Psychiczne” 1980, Nr 2.
39. J. GAŚSOWSKI, *Mitologia Celtów*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1978.
40. E.T. HALL, *Poza kulturą*, przeł. E. Goździak, PWN, Warszawa 1984.
41. J. HOŁÓWKA, *Etyka w działaniu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.
42. B. HOŁYST, *Na granicy życia i śmierci*, Agencja Wydawnicza „Cinderella Books”, Warszawa 1997.
43. B. HOŁYST, *Samobójstwo. Przypadek czy konieczność*, PWN, Warszawa 1983.
44. K. HORNEY, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, przeł. H. Grzegołowska, PWN, Warszawa 1976.
45. D. HUME, *O samobójstwie*, [w:] idem, *Dialogi o religii naturalnej wraz z dodatkami*, przeł. A. Hochfeldowa, PWN, Warszawa 1962.
46. J. JACOBS, *The Moral Justification of Suicide*, Charles C. Thomas Edition, Springfield 1982.
47. M. JAROSZ, *Rezygnacja z życia. Analiza socjologiczna zjawiska samobójstwa w Polsce*, „Ethos” 1999, Nr 3.
48. I. KANT, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałeczki, PWN, Warszawa 1984.
49. T. KIELANOWSKI, *Rozmyślenia o przemijaniu*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980.
50. T. KOSTRZEWA, *Próby samobójcze wśród dzieci i młodzieży*, „Zdrowie Psychiczne” 1972, Nr 3.
51. J. KOZIELECKI, *Kłęska bez znaku błogosławionego*, „Odra” 1986, Nr 12.
52. D. KUBACKA-JASIECKA, *Funkcjonowanie społeczne osób agresywnych i samoagresywnych*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa 1975.
53. W.J.H. KUNICKI-GOLDFINGER, *Dziedzictwo i przyszłość. Rozważania nad biologią molekularną, ewolucją i człowiekiem*, PWN, Warszawa 1974.
54. M. ŁACEK, *Samobójstwa w Polsce na tle porównawczym. Analiza socjologiczna*, [w:] „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Sectio I. Philosophia-Sociologia, vol. XII-XIII, 1987/1988, Lublin 1991.
55. W. ŁAGODZKI, G. PYSZCZEK (red.), *PWN leksykon. Filozofia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
56. J. MARIAŃSKI, *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1990.
57. K. A. MENNINGER, *Man Against Himself*, Harper & Row, New York 1938.
58. K.A. MENNINGER, *The Crime of Punishment*, Viking, New York 1968, s. 93 i nast.
59. CH.L. MONTESQUIEU, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, t. 1, Wydanie F. Hoesick, Warszawa 1927.
60. CH. MORE, A. FULL, *Enquiry into the Subject of Suicide*, More & Full, London 1790, vol. 1.

61. L.M. MOSS, D.M. HAMILTON, *Psychoterapy of the Suicidal Patient*, [w:] *Clues to Suicide*, pod red. E.S. Shneidmana i N.L. Farberowa, Maidenhead Press, New York 1963.
62. K. OBUCHOWSKI, *Adaptacja twórcza*, Książka i Wiedza, Warszawa 1985.
63. K. OLECHNICKI, P. ZAŁĘCKI, *Słownik socjologiczny*, Graffiti BC, Toruń 1997.
64. M. OSSOWSKA, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Wyd. 2, PWN, Warszawa 1986.
65. M. OSSOWSKA, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1985.
66. PLATON, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1988.
67. Z. PŁUŻEK, *Psychologiczny aspekt samobójstw*, „Znak” 1972, nr 24, s. 945.
68. PORFIRIUSZ, JAMBlich, ANONIM, *Żywoty Pitagorasa*, przeł. J. Gajda-Krynicka, Wydawnictwo Epsilon, Wrocław 1993.
69. E. RINGEL, *Gdy życie traci sens. Rozważania o samobójstwie*, przeł. E. Kazimierczak, Glob, Szczecin 1987.
70. P. SAINSBURY, *Suicide in London*, Penguin, London 1955.
71. J.W. SARNA, *Człowiek i filozofia*, Oficyna Wydawnicza „Ston 2”, Kielce 2000.
72. J.P. SARTRE, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Wydawnictwo Muza, Warszawa 1998.
73. SENEKA, *Myśli*, przeł. S. Stabryła, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.
74. A. SIEMIANOWSKI, *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka*, Drukarnia „Scriptor”, Gniezno 1992.
75. H. SILVING, *Suicide and Law*, [w:] *Clues to Suicide*, pod red. E.S. Shneidmana i N.L. Farberowa, Maidenhead Press, New York 1963.
76. A. SMITH, *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, PWN, Warszawa 1989.
77. A. SZOSTEK, *Wokół godności prawdy i miłości*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998.
78. T. ŚLIPKO, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1988.
79. A. ŚPIEWAKOWSKI, *Samuraje*, przekł. K. Okazaki, PIW, Warszawa 1989.
80. G. WILLIAMS, *The Sanctity of Life and the Criminal Law*, Blackstone, Londyn 1958.
81. G. ZILBOORG, *Suicide Among Civilized and Primitive Races*, „American Journal of Psychiatry” 1936, vol. 92.

SUICIDAL FACE OF INSECURITY

Abstract: In the article author presents a wide scope perspective on suicide, understood as an apogee of unfriendly life-stand against oneself as it becomes the example of extreme form of existential insecurity. There is a background for this conception evolving within a theme of different subjects in philosophy, psychology, sociology or culture studies. Main view on this suicidal notion is being described in historical perspective, since as the author argues, act of suicide is one of the more common phenomenon of human desperation in face of history. Position towards a suicide is a factor in many cultures describing, among the others, conditions of civilizations' progress. Suicidology, a subject connected to bioethics (tanatology) considers the moral dilemmas linked to physical deconstruction of a human being in face of social analyses (in humanities) being done in relation to the issues of threat or annihilation of a human life. Therefore, such discussion on this form of existential insecurity can be rationalized by arguments true for philosophy, sociology, psychology, and law. The science and especially the social sciences consider a suicide as an act of aggression directed towards oneself and a conscious auto destruction contrary to the natural imperative ordering any life to live.

Keywords: Individual Security, Philosophy of Security, Sociology of Security, Suicide, Thanatology.