

## FILOZOFICKÉ VÝCHODISKÁ TEÓRIE

VIKTORA E. FRANKLA

(Filozofické pozadie pojmu „Wille zum Sinn“)

PETER TAVEL, Katedra psychológie TU, Trnava

**Historický a dejinno-filozofický kontext.** Viktor Frankl sa narodil 26. 3. 1905 vo Viedni. Otázkou zmyslu života sa V. E. Frankl zaoberal už ako chlapec. V medzivojnovom období čítal prírodných filozofov (W. Ostwald a G. T. Fecher). Bol presvedčený, že v makro- a mikrokozme vládne univerzálny „vyrovnávajúci princíp“, čo sa prejavilo v knihe *Ärztliche Seelsorge* (Lekárska starostlivosť o dušu). G. T. Fecher naňho urobil dojem svojou knihou *Tagesansicht gegenüber Nachtansicht* (Denný náhľad na rozdiel od nočného). S. Freud ho fascinoval spisom *Jenseits des Lustprinzips* (Na druhej strane princípu slasti) ([19], 9, 27 – 28). Franklova prvá publikácia, ktorá vyšla v roku 1924 v *Mezdzinárodnom psychoanalytickom časopise*, bola uverejnená na odporúčanie S. Freuda. Oplyvňovali ho E. Hitschman a P. Schilder, neskôr A. Adler. Bol v osobnom kontakte s M. Heideggerom, K. Jaspersom, L. Binswangerom či G. Marcelom ([19], 145 – 147). Ďalej ho ovplyvňovali M. Scheler – jeho prácu *Formalismus in der Ethik* (Formalizmus v etike) nosil pri sebe –, individualistickí psychológovia O. Schwarz a R. Allers (pod jeho vedením pracoval).<sup>1</sup> V. E. Frankl bol vylúčený zo Spolku individuálnej psychológie, ktorej vyčítal psychologizmus. Neskôr sa stáva spoluzakladateľom Akademického spolku lekárskej psychológie vo Viedni, kde v roku 1926 verejne hovorí o pojme „logoterapia“ a v roku 1933 o pojme „existenciálna analýza“. V roku 1929 koncipuje rozlíšenie hodnotových skupín: čin (ktorý si človek vytýči), dielo (ktoré tvorí) a zážitok stretnutia a lásky. Hovorí tiež, že utrpenie možno premeniť na čin. Po opustení S. Freuda a neskôr A. Adlera zakladá „tretí viedenský smer psychoterapie“. Najväčším motívom jeho založenia bol súcit s obeťami cynizmu v psychoterapii. Psychoterapiu vyčíta, že je skomercializovaná a že má depersonalizujúce a dehumanizujúce tendencie, ktoré vychádzajú z psychologizmu. V. E. Frankl sa pohybuje medzi psychoterapiou a filozofiou ([19], 9, 40 – 47). Pobyť v koncentračnom tábore bol pre V. E. Frankla konštitutívnou životnou skúsenosťou – po validizácii sebatranscendencie a sebaodstupu nadobúda istotu vo svojej teórii „Wille zum Sinn“, t. j. „vôle k zmyslu“. Začína prednášať a publikovať ([19], 75). Pripúšťa, že jeho životné skúsenosti a zážitky môžu byť určitou záťažou, lebo v koncentračnom tábore utrpela ľudská existencia určitú deformáciu, ktorá spochybňuje dostatočnú objektivitu úsudku. Hovorí, že ten, čo stál uprostred, má príliš malý odstup. Naproti tomu ten, čo stál mimo, má zase príliš veľký odstup, nedokáže sa vcítiť ([14], 105). Logoterapia sa dostala do povedomia verejnosti zverejnením Franklových skúseností z koncentračného tábora a základnej teórie „vôle k zmyslu“ v USA. Je autorom tridsiatich publikácií v dvadsiatich dvoch jazykoch. V. E. Frankl má mnohých pokračovateľov. Predstaviteli dvoch hlavných princípov rozpracovaných na základe Frankovho diela sú:

<sup>1</sup> Rudolf Allers a Oswald Schwarz, významní individuálni psychológovia, neskôr sa ich antropologické zameranie zmenilo. O. Schwarz je zakladateľom psychosomatickej medicíny a lekárskej antropológie.

v Nemecku E. Lukasová a v Amerike J. Fabry, ďalej v Rakúsku A. Längle, v Poľsku K. Popielski, v Kanade P. T. P. Wong, v Čechách V. Smékal a na Slovensku J. Stempelová.

**Filozofické pozadie pojmu „Wille zum Sinn“.** Pri hľadaní myšlienkových prúdov, ktoré mali vplyv na Frankla, a pri hľadaní filozofického pozadia jeho kľúčového pojmu „Wille zum Sinn“ je potrebné všimnúť si v prvom rade antropologické smery, ktoré sa v 19. a 20. storočí postupne vykryštalizovali. Za pozornosť stojí Arthur Schopenhauer, ktorý ovplyvnil psychologické myslenie, a zvlášť Tomáš Akvinský ([55], 215 – 216). Pri hľadaní vplyvu na Franklovo myslenie sa javí vplyv Tomáša Akvinského (resp. Aristotela) ako kľúčový, preto je časť o Tomášovi Akvinskom ako určité vyvrcholenie uvedená na konci.

**Viktor E. Frankl a Arthur Schopenhauer.** Arthur Schopenhauer (1788 – 1860), nemecký filozof, zažil v živote niekoľko nepríjemných udalostí, čo malo vplyv na jeho myslenie. Po smrti otca sa pre nezhody rozíšiel s matkou. Po neúspešnom vyučovaní na univerzite v Berlíne sa stiahol do úzadia. Jeho prvé publikácie boli roky bez úspechu. Bol géniom, čo o sebe aj otvorene a neskromne vyhlasoval. Nakoniec sa stal slávnym. Svojím dielom bezprostredne nadväzuje na Kanta ([36], 147 – 153).

Frankl a Schopenhauer sa v zásadných otázkach rozchádzajú, ale i napriek tomu možno nájsť medzi nimi v niektorých bodoch myšlienkovú spriaznenosť ([23], 82). Schopenhauer je dôležitý pre formuláciu Franklovho pojmu „*vôľa ku zmyslu*“. V otázke utrpenia dáva veľký dôraz na to, čo Frankl nazýva „*hodnota postoja*“.<sup>2</sup> Obaja prikladajú tvorivým, zmysluplným aktom v živote kľúčovú úlohu – Schopenhauer predovšetkým vytvorenému dielu, Frankl činom. Schopenhauer v tejto súvislosti hovorí, že v starobe niet krajšej útechy ako to, že sme všetku silu svojej mladosti vložili do diel, ktoré nestarnú s nami. Schopenhauer sa podobne ako Frankl domnieva, že tieto zmysluplné, tvorivé akty sú liečivým dôvodom toho, že človek dokáže vydržať a prekonať mnoho ťažkostí, ktoré sú v živote nevyhnutné. Obaja sa zhodujú aj v postoji k príjemnostiam, pôžitkom a nude.<sup>3</sup>

Kým z Franklovho diela vyžaruje životný optimizmus, Schopenhauer je osudový pesimista.<sup>4</sup> Nie je však nihilista a je prvým filozofom, ktorý vytvoril ucelený systém filozo-

<sup>2</sup> Pri znášaní bolesti a nepriazne osudu odporúča Schopenhauer vnímať, že všetko, čo sa deje, deje sa nevyhnutne, lebo na nevyhnutne zákonitě si vie človek skoro zvyknúť. Umenie znášať utrpenie je kľúčová schopnosť, ktorú by si človek mal cvičiť. Malé nehody, ktoré človeka denne stretávajú, možno považovať za výcvik, aby mu v šťastí úplne neochabla sila znášať veľké nepríjemnosti ([50], 421 – 428).

<sup>3</sup> Schopenhauer hovorí, že človek musí voliť medzi bolesťou a nudou. Ak sa človek vzdáľuje od jedného, približuje sa k druhému. Bieda a živorenie plodí bolesť, bezpečie a nadbytok plodí nudu. Rozumnosť nasleduje to, čo je bezbolestné, nie však to, čo je príjemné. Ak sa k bezbolestnosti pripojí ešte absencia nudy, potom sme dosiahli pozemské šťastie. Je najväčšou zvrátenosťou chcieť to, čo chcú mnohí – vymeniť utrpenie za pôžitky, ktoré si stanovujú ako cieľ ([23], 78). Frankl v tomto zmysle Schopenhauera cituje ([14], 78).

<sup>4</sup> Schopenhauer hovorí, že k poznaniu pesimizmu človek prichádza počas svojho života. Mladý intelekt spoznáva potešiteľnú stránku vecí – myslí si, že ako sú krásne na pohľad, tak sú krásne aj v skutočnosti. Z toho vzniká smäd po skutočnom živote, túžba po činoch a utrpení, ktoré ho ženú do zhonu sveta. Postupne dochádza k veľkému rozčarovaniu. Všetky veci sú totiž nádherné na pohľad, ale v skutočnosti sú strašné. Mladík sa domnieva, že vo svete ho čaká zázrak, len nevie, kde. Neskôr ako starec poznáva, že všetko je márnosť, a vie, že všetky orechy sú duté, aj keby boli pozlátané. Staroba je potom dobrým, najznesiteľnejším obdobím, vyvrcholením životnej dráhy. Prvých 40 rokov dáva život text a ďalších 30 rokov dáva k nemu komentár, ktorý učí objavovať pravý zmysel a súvislosti. V prvej polovici života má človek neuspokojenú

fié útechy. Na otázku zmyslu života odpovedá neobyčajne a pozitívne. Cituje Aristotela: „Najväčším šťastím je môcť cvičiť svoju znamenitosť, nech už je akéhokoľvek druhu“ ([23], 75 – 80).

Pre Frankla je láska najhodnotnejším ľudským zážitkom, tým najvyšším, k čomu sa človek môže vzopnúť. Pre Schopenhauera je láska ilúziou, pomocou ktorej sa príroda stará o zachovanie rodu. Hovorí, že každý miluje to, čo jemu samému chýba, a že sexualita je jednostrannosť. Akonáhle je dosiahnutý cieľ, ilúzia lásky sa môže rozplynúť a príroda nechá po rozmnožení unaviť ženskú krásu a vášeň. Individuum spoznáva, že bolo oklamané vôľou rodu ([48], 75 – 117).

Frankl zastáva názor, že človek má slobodnú vôľu, že sloboda robí človeka človekom a že mu bytostne prináleží. U Schopenhauera je vôľa jednotlivca neslobodná, lebo je určovaná nadradenosťou celku. Človek je objektivizáciou nepriestorovej, bezčasovej a bezdôvodnej vôle, ktorá je ako taká možná iba u individua. Slobodná je iba svetová vôľa ako celok, lebo neexistuje nič, čo by ju obmedzovalo ([49], 219 – 325).

Zásadným rozdielom medzi Franklom a Schopenhauerom je chápanie osoby. Schopenhauer totiž, ovplyvnený buddhizmom, vyzýva zrieknuť sa vlastnej personalita a vstúpiť do božskej „vševôle“ ([35], 59). Franklovu „vôľu k zmyslu“ nemožno vidieť ako súčasť Schopenhauerovej „vôle k životu“.<sup>5</sup> Schopenhauerova „vôľa k životu“ totiž vedie jedinca k egoizmu ([13], 271 – 272). „Vôľa k životu“, ktorú vidí Schopenhauer v prírodných zákonoch, nie je vôľou, ako ju poníma súčasná psychológia: ako vôľu, ktorá pomáha dosiahnuť vytýčený cieľ. Schopenhauerova vôľa je bezúčelná a bez smerovania. Nepriťahuje ľudstvo, aby kráčalo vpred, naopak, ľudstvo je ňou poháňané naspäť. Je to energia vyvierajúca z princípu bez zmyslu. V oslobodení od „vôle k životu“ spočíva blaženosť a z bezcieľnosti a neúnavnosti sily „vôle k životu“ plynie fundamentálna absurdnosť sveta ([54], 368 – 471). Frankl by pravdepodobne položil Schopenhauerovi otázky: Ako môže vo svete, ktorého podstatou je slepá vôľa, triumfovať intelekt nad vôľou? Odkiaľ sa berie v človeku sila na prekonanie tejto vôle? Nesvedčí to o tom, že okrem vôle existuje aj iná sila?

Medzi „vôľou k životu“ a „vôľou k zmyslu“ existuje určitá analógia. Ak Schopenhauer uvažuje o „vôli k životu“ vo vzťahu k svetu („vôľu k životu“ považuje za podstatu vesmíru a za „kľúč k záhade sveta“ ([13], 272)), tak Frankl uvažuje o „vôli k zmyslu“ vo

---

túžbu po šťastí, v druhej sa snaží vyhnúť nešťastiu. Starší človek nemá ilúzie, poznal ničotu a prázdnotu, všetky nádheru sveta, lesku, okázalosť, honosnosť. Zakúsil, že za väčšinou vytúžených a vysnívaných vecí sa skrýva len málo, a dospieva k pochopeniu veľkej biedy a prázdnoty bytia človeka. Necháva za sebou život rovnako hlúpy a zlý, ako ho našiel pri svojom príchode. Samovražda nie je pre človeka východiskom, lebo hoci zahladzuje individuálny jav vôle, nezahladzuje vôľu samu, čím sa samovražda stáva zbytočnou, pretože vôľa si vzápätí vytvára nové stelesnenie. Táto myšlienka je blízka indickému ponímaniu existencie, čím Schopenhauer ponúka Buddhovu cestu ([23], 77 – 78).

<sup>5</sup> Vôľu chápe Schopenhauer ako svetový princíp. Človeka ženie „vôľa k životu“. Táto vôľa je nemenná a je základom všetkých našich predstáv ako nepretržitý „generálny bas“. Vôľa určuje i to, čo u človeka nazývame charakterom, formuje ho rovnako ako ľudské telo. Preto všetky náboženstvá sľubujú odmenu za dobrú vôľu, a nie za dobrý rozum. Vôľa nikdy nepodlieha únave, nikdy neochabuje. Ale nielen človek je svojou podstatou vôľa. Podstata všetkých vecí, ktoré človeka v čase a priestore obklopujú, je analógiou človeka s jeho objektivizáciou vôle. Javy organického života, ale tiež neživá príroda, sila pohybujúca planétami a spôsobujúca zemskú príťažlivosť, to všetko je nevedomá svetová vôľa. V ríši rozmnožovania je najsilnejším prejavom vôle k životu rozmnožovací pud, ktorý dokonca prekonáva aj smrť. Sotva sa bytosť postarala o seba samu, už sa usiluje o rozmnožovanie. Vôľa sa prejavuje ako nezávislá od poznania ([50], 255 – 263).

vzťahu k človeku („*vôľu k zmyslu*“ považuje za to, čo patrí k podstate človeka a za „*klúč*“ k záhade jedinca).

Možno sa domnievať, že Frankl svoju formuláciu pojmu „*vôľa k zmyslu*“ nevybral náhodne. Schopenhauer má „*vôľu k životu*“, resp. „*svetovú vôľu*“, Nietzscheho filozofia je filozofiou vôle a používa pojem „*vôľa k moci*“ ([54], 368, 383). Frankl používa slovné spojenie „*vôľa k rozkoši*“, keď hovorí o Freudovi, a slovné spojenie „*vôľa k moci*“, keď hovorí o Adlerovi ([17], 175). Možno sa domnievať, že v tom čase bola móda vytvárať podobné pojmy alebo že Frankl pojem „*vôľa k zmyslu*“ použil pre výstižnosť a krátkosť. Na základe uvedeného je potrebné uviesť, že Franklov pojem „*vôľa k zmyslu*“ je pojmom viac filozofickým ako psychologickým, preto ho treba aj tak vysvetľovať.

**Vplyv fenomenológie a existencializmu na Viktora E. Frankla.** Franklov prístup čerpá z pokusov existenciálnych a fenomenologických filozofov. Frankl žil v období, v ktorom významnú úlohu zohrával existencializmus, ktorý je v súčasnosti vďaka svojim najrôznejším formám a podobám natoľko známy, že ho mnohí pokladajú za filozofiu našej doby ([54], 430).

Franklova duchovne orientovaná psychoterapia sa často dovoľáva Schelerovho a Heideggerovho chápania fenomenológie. Je silne poznamenaná aj existencialistickou tradíciou: Kierkegaardom, Jaspersom, Buberom či Sartrom. Pregnantnejšia analýza a kritika Frankla z filozofického hľadiska sa môže stať dosť neprimeranou z toho dôvodu, že Franklovi samotnému nešlo v prvom rade o pojmovú a konštruktívnu vybrúsenosť, ale o výzvu na adresu psychoterapie tak na poli teoretickom, ako aj praktickom ([20], 51).

Fenomenológia je postavená na učení E. Husserla (1859 – 1938). Husserlova psychológia je antinaturalistická a antipsychologická. Husserl hovorí o potrebe reformy novodobej psychológie. Hovorí, že psychologická cesta má viesť od vonkajšieho pohľadu k vnútornému, k pohľadu na vnútorný život a bytie, má viesť od deskriptívnej k fenomenologickej psychológii ([24], 118 – 119).

Existencializmus vzišiel z pôdy fenomenológie. Impulzom vzniku existencializmu bola skúsenosť prvej svetovej vojny, v ktorej sa človek stal súčiastkou v neosobnej mašinérii politických a ideových hľadísk, ako aj nasledujúci rozvoj industriálnej spoločnosti s jej negatívnymi javmi (predovšetkým odcudzením), skrytými pod povrchom jej relatívneho blahobytu. Základným pojmom existencializmu je existencia. Na rozdiel od filozofickej tradície je tu tento pojem vyhradený iba pre ten spôsob bytia, ktorým je ľudská bytosť. Existencia je zásadne činná, jej osudom je voľba rozhodnutia a zodpovednosť za toto rozhodnutie ([5], 118 – 119).

Pre jednotlivých existenciálnych filozofov je podnetom filozofickej práce zvláštny, jedinečný „*existenciálny zážitok*“. U Jaspersa je to napríklad posledné, bezvýchodiskové strokotanie človeka v „*hraničných situáciách*“, ako sú smrť, utrpenie, zápas a vina. U Sartra je to skúsenosť úplného zhnusenía. U Marcela je to zjavne kierkegaardovský, v základe náboženský, zážitok. Vždy pritom ide o niečo krajné, o prekračovanie nejakej hranice, o hraničnú situáciu ([54], 431). U Frankla je takýmto existenciálnym zážitkom zážitok koncentračného tábora.

**Viktor E. Frankl a Max Scheler.** Max Scheler (1874 – 1928), nemecký filozof, priamy Husserlov žiak, bol jednou z najsilnejších osobností nemeckého duchovného živo-

ta minulého storočia. Bol aj psychológom a sociológom. Nadväzuje na Augustína, Nietzscheho, Bergsona a Diltheya, ale v prvom rade na Husserla. Zaoberal sa podstatou človeka, takže býva považovaný za zakladateľa filozofickej antropológie. Vypracoval materiálnu hodnotovú etiku, rozvinul vlastnú kultúrnu sociológiu a filozofickú antropológiu ([22], 11 – 22).

Frankl bol ovplyvnený fenomenologicky orientovaným filozofom Maxom Schelerom ([8], 34), jeho *Formalizmus v etike* nosil Frankl pri sebe ([19], 42) a vo svojich knihách ho mnohokrát cituje.<sup>6</sup> Frankl a Scheler majú podobné antropologické postoje, obaja obhajujú ľudskú slobodu, sú proti determinácii pudmi a okolím. Obaja hovoria, že to, čo človeka robí človekom, je duch, a tiež aj to, že človek sa dokáže od svojej zmyslovej stránky odpútať. Ďalšia podobnosť je v názoroch na podstatu lásky, na cieľ človeka a hodnoty. Obaja vnímajú naliehavosť riešenia otázky podstaty človeka.

Pojem **osoby** má u Schelera ústredné postavenie. Osoba nie je identická s mysliacim „ja“. K osobe patrí plná rozumnosť, zrelosť a schopnosť voľby. Osoba je bytostne duchovná. Duch je úplne odlišný a nezávislý od prírody, ba je jej protikladom. Až duch oslobodzuje človeka z pút organického života. Človek je zvieratom, ale na druhej strane je bytosťou, ktorá hľadá Boha, je duchom a osobou. Osobu chápe Scheler ako čistý stred existujúci pre aktuálne uskutočňovanie človeka. Z toho, že ducha možno postihnúť len cez duchovné akty, uzatvára, že neexistuje duchovné bytie ako substanciálna skutočnosť, ale len duchovná činnosť ako vedomé a slobodné sebauskutočňovanie človeka. Predsa však Scheler túto duchovnú činnosť vzťahuje na určité centrum, z ktorého vychádzajú jednotlivé akty a ktorých jednota je podmienená tým, že sú to „moje akty“. Toto čisté centrum „ja“ nazýva osobou. Osoba je podľa Schelera úplne nepredmetná a reflexiou neuchopiteľná, je stredobodom, z ktorého vychádza všetok duchovný život, na ktorý sa všetko vzťahuje a ku ktorému sa všetko zbíha. Scheler definuje osobu ako „*centrum aktov, v ktorom sa duch prejavuje v konečných sférach bytia*“ ([46], 66; [47], 120 – 150, 202 – 211).

Pre Schelera nie je **láska** spoločenský cit, nie je to súcit alebo altruizmus, nie je to cit. Láska sa obracia vždy k osobe. Súčet všetkých hodnôt milovanej osoby nevysvetlí lásku, lebo je tu vždy niečo navyše, niečo nevysvetliteľné – konkrétna milovaná osoba, pravý objekt lásky. Najvyššou formou lásky je láska božia, nie ako láska k Bohu, ale ako ľudské spoluuskutočňovanie božej lásky k svetu ([54], 429). Scheler ďalej hovorí, že nemožno chcieť lásku, vývoj a rast bez obetí, smrti a bolesti. Život, ktorý hľadá svoj nový, vyšší stav, je sám obeťou. To je celkom jasné a evidentné pri najvyššej forme obeti z lásky, keď v tom istom akte človek prežíva blaženosť lásky a bolesť zo straty, ktorú obetuje z lásky ([47], 207; [33], 258; [53], 254).

Scheler hovorí, že ľudské usilovanie má, hoci nie vždy jasne poznaný, cieľ. V každom ciele je určitá **hodnota**. Človek sa vždy usiluje o hodnoty. Hodnoty majú absolútnu, sebestačnú a nemennú podstatu. Mení sa iba naše poznanie hodnôt a náš postoj k nim. Scheler popiera hodnotový relativizmus alebo subjektivismus. Scheler delí hodnoty na pozitívne a negatívne, vyššie a nižšie a rozpoznáva hodnotovú hierarchiu ([54], 428 – 429).

---

<sup>6</sup> V knihe *Ärztliche Seelsorge (Lekárska starostlivosť o dušu)* spomína Frankl Schelera dvadsaťkrát, v knihe *Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie (Antropologické základy psychoterapie)* pätnásťkrát a v knihe *Wille zum Sinn (Vôľa k zmyslu)* desaťkrát.

**Viktor E. Frankl a Blaise Pascal.** Blaise Pascal (1623 – 1662) bol francúzsky prírodovedec a kresťanský filozof, ktorého možno označiť za raného predchodcu existencializmu. Nad rozum, redukovaný na matematicko-rationálne myslenie, stavia srdce, ktoré spája intuíciu a inštinkt, cit a citlivosť, videnie ducha. Až srdcu sa otvára hĺbka a plnosť skutočnosti. Pascal vidí človeka v napätí medzi biedou a veľkosťou, medzi ničotou a nekonečnosťou. Človek prežíva svoju rozpoltenosť, bezmocnosť a ničotnosť, ale zároveň aj nekonečnosť svojej transcencie, svojho povolania a vykúpenia Bohom. Nemôže byť chápaný imanentne zo seba samého, ale transcendentne, zo svojho vzťahu k Bohu, nielen vo svojej prirodzenej, ale aj v nadprirodzenej dimenzii ([38], 66 – 87).

Franklova podobnosť s Pascalom spočíva v priznaní transcendentnej dimenzie človeku. Rozdiel je v tom, že keď Frankl hovorí o transcendentálnej dimenzii, myslí tým seba-prekračovanie človeka a nez dôrazňuje vyslovene Boha ani vykúpenie skrze Boha, ako to robí Pascal. Na druhej strane Pascalovo povolanie Bohom pripomína cieľ alebo údel človeka. Frankl cituje Pascala len zriedka, napr. keď hovorí o existenciálnej prázdnote: „*Nekonečná prázdnota priestoru a času je prázdnotou vlastného srdca človeka*“ ([18], 106; [14], 44).

**Viktor E. Frankl a Sören Kierkegaard.** Sören Kierkegaard (1813 – 1855), dánsky filozof, teológ a spisovateľ, je zakladateľom existenciálnej filozofie. Ľudská existencia sa podľa neho vyznačuje radikálnou osamelosťou a nutnosťou voliť, pričom nemá oporu v ničom, čím by si mohla svoje počínanie vopred vysvetliť. Jej faktickým údelom je teda ostať na hraniciach neistoty, z čoho plynú stavy úzkosti a možného rozčarovania. Záchranou môže byť viera v Boha, chápaného v radikálnej transcencii ([30]; [31]).

Kierkegaardovi ide o „*existenciu*“ a o tomto pojme uvažuje v zmysle ľudskej existencie, t. j. vždy ide o jednotlivého a konkrétneho človeka v celistvosti jeho seba-prežívania, jeho jedinečnosti a svojbytnosti, jeho slobody a zodpovednosti, čo je podobné chápaniu Franklovmu.

Keď Frankl hovorí o tom, že skutky človeka musia byť zamerané na cieľ, odvoláva sa na Kierkegaarda, ktorý hovorí, že dvere k šťastiu sa otvárajú von. Kto sa krčovitne snaží byť šťastným, zatvára si tým sám cestu k šťastiu ([14], 52 – 53).

Frankl uvádza Kierkegaarda aj na inom mieste, keď porovnáva pocit závratu a Kierkegaardov „*závrat zo slobody*“. Hovorí, že tak, ako pri pocite závratu dochádza k zdanlivým pohybom, aj pri pocite úzkosti a závratu zo slobody dochádza k istému druhu zdanlivých duchovných pohybom, lebo z priepastného rozdielu medzi tým, čo je, a tým, čo byť má, prichádza pocit prepadania „*ja*“, sveta, bytosti a hodnôt ([14], 208).

**Viktor E. Frankl a Karl Jaspers.** Karl Jaspers (1883 – 1968) bol nemecký filozof, ktorý vychádzal z psychologických a psychopatologických výskumov. Vytvoril najobsiahlejší a pritom najucelenejší systém existenciálnej filozofie. Jaspersovo myslenie tkvie svojimi koreňmi v Kierkegaardovi tak ako celá filozofia existencie ([54], 432; [26], 9 – 38; [25], 1).

Frankl bol ovplyvnený Jaspersom, s ktorým udržiaval aj osobný kontakt. Vo svojich knihách Frankl cituje Jaspersa niekoľkokrát ([19], 92), spomína ho napríklad vtedy, keď hovorí o schizofrénii ([14], 210). Frankl používa Jaspersov pojem „*existenciálna komuni-*

kácia“.<sup>7</sup> Frankl ho uvádza, keď vysvetľuje extrém, pri ktorom sa v terapii nesprávne kladie význam iba na osobnosť terapeuta (v ktorom prebieha komunikácia v existenciálnom zmysle) a ktorý patrične nedoceňuje terapeutickú techniku ([14], 1 – 2).

Frankl sa odvoláva na Jaspersa aj pri vysvetľovaní chápania ľudskej existencie a jej vzťahu k transcencii ([17], 68). Jaspers hovorí: „*Ak sa rozhodujeme slobodne a ak uchopujeme svoj život naplnený zmyslom, potom si uvedomujeme, že za seba nevďačíme sami sebe.*“ Až na vrchole svojej slobody si človek uvedomuje, že si je daný transcenciou. Uvedomuje si Boha. To si uvedomí jednotlivec vtedy, keď dokáže z čisto udržovania svojho vitálneho života urobiť „*skok*“ k sebe samému. „*Človek môže žiť vedený Bohom,*“ ako hovorí Jaspers. Z psychologického hľadiska je Boží hlas vnímateľný len vo vzácnych okamihoch, z ktorých potom žijeme. Vzťah človeka k transcencii, stretnutie s osobným Bohom, môže, i napriek takmer úplnej neprítomnosti názornej podoby, mať absolútne rozhodujúci vplyv. Vo svete chcu človeka ovládnuť sily, ktoré ho zrážajú k zemi ako napríklad strach z budúcnosti alebo úzkostné lipnutie na majetku. Aj napriek tomu všetkému môže človek tvárou v tvár smrti nadobudnúť dôveru, ktorá človeku aj v tom najkrajnejšom, nevysvetliteľnom, v tom, čo je zmyslom najvzdialenejšie, dovoľí nakoniec v pokoji zomrieť ([28], 47 – 51; [27], 129).

Jaspersov pojem „*hraničné situácie*“ môže pomôcť pochopiť Franklove zážitky z koncentračného tábora a ich následný vplyv na jeho teóriu. Jaspers hovorí, že existujú „*hraničné situácie*“, krajné situácie, ktoré nemôžeme obísť ani zmeniť: smrť, utrpenie, zápas, vina. V nich sa existencia uskutočňuje bezprostredne. Iba v nich sa môže realizovať existencia ako celok.<sup>8</sup>

Chápanie slobody a zodpovednosti je u Jaspersa totožné s Franklovým chápaním; aj uňho sú tieto dva pojmy kľúčové. Jaspers pátra po otázke zmyslu života človeka, keď sa pýta: „*Čo je človek?*“ Hovorí, že človek nemôže byť vyčerpávacím spôsobom pochopený len tým, čo sa o ňom dá vedieť, ale ešte niečím ďalším, totiž slobodou, ktorá uniká každému pokusu urobiť z nej predmet poznania. Slobody si je človek vedomý, ak poznáva nároky, ktoré sú na neho kladené, a je iba na ňom, či ich splní, alebo sa im vyhne. Človek rozhoduje o sebe sám, má zodpovednosť ([28], 46). Bytie človeka nazýva Jaspers „*rozhodujúcim sa*“ bytím, ktoré ešte úplne „*nie je*“, ale práve teraz rozhoduje, „*čím za okamih bude*“ ([14], 37). Podobne hovorí Frankl: „*Človek je stále ten, čo rozhoduje. A ďalej sa*

<sup>7</sup> Hĺbka Jaspersovej „*existenciálnej komunikácie*“ je v tom, že Jaspers nepovažuje komunikáciu iba za to, čo sa odohráva medzi rozumom a rozumom alebo duchom a duchom, ale za to, čo sa odohráva medzi existenciou a existenciou. Človek podľa Jaspersa existuje len s druhým, sám nie je nič. Istota autentického bytia človeka je tak iba v takej komunikácii, v ktorej stojí spolu sloboda so slobodou proti sebe úprimne a v tom rozhodujúcom sa vždy vzájomne požaduje ísť otázkami ku koreňom vecí. Komunikácia je pre Jaspersa cieľom filozofovania, v ktorom dochádza k vnútornému osvojeniu bytia, k presvetleniu lásky a k dosiahnutiu pokoja ([28], 19 – 21).

<sup>8</sup> Ak vstupujeme do „*hraničnej situácie*“ s otvorenými očami, stávame sa celkom sami sebou. Existujú šifry, v ktorých sa nám transcencia prihovára zvlášť zreteľne a bezprostredne. Kľúčovou šifrou je bytie v stroskotaní. Stroskotanie je to posledné, čo nás čaká. Právě stroskotanie prichádza vtedy, keď budujeme svet s vôľou k trvaniu, avšak s vedomím a rizikom zániku. Ale až v pravom stroskotaní môžeme v plnosti zakúsiť bytie. Jaspersova filozofia, podobne ako filozofia Heideggerova a Sartrova, vyznieva celkom pesimisticky. Predsa však sa v Jaspersovom pesimizme ozýva iný tón, pretože za všetkým bytím, ktoré stroskotáva, je u Jaspersa transcencia, nepominuteľnosť a nekonečnosť Božia. Pre človeka sú tak aj „*situácie bezvýchodiskovej záhuby*“ zoslané Bohom. Každá situácia je potom úlohou pre slobodu človeka, ktorý v nej stojí, rastie a troskotá. Úlohu však nemožno určiť ako imanentný cieľ v podobe šťastia, ale jasná je až prostredníctvom transcencie ([28], 51 – 52; [54], 435).

pýta: *Čo je ale človek? Bytosť, ktorá stále rozhoduje. A o čom rozhoduje? O tom, čím v najbližšom okamihu bude*” ([15], 218). Ľudská existencia znamená byť zodpovedným, pretože podstata človeka je v tom, že človek je slobodný ([15], 217).

**Viktor E. Frankl a Jean Paul Sartre.** Jean Paul Sartre (1905 – 1980), francúzsky filozof a spisovateľ, metodicky sa opiera o fenomenológiu. Je považovaný za hlavného predstaviteľa francúzskeho existencializmu. V mnohých ohľadoch môžeme Sartra považovať za Heideggerovho žiaka ([42], 1). Napriek tomu sa Sartre aj v zásadných otázkach s Heideggerom celkom rozchádza ([54], 435 – 436).

„*Odsúdenosť*“ Sartrovho človeka na slobodu a jeho výzva k zodpovednosti pripomína Franklovho človeka slobodného a schopného byť zodpovedným. Sartre ukladá človeku mimoriadnu zodpovednosť za seba seba, ako aj druhému a za druhého.

Sartre hovorí, že **človek je „odsúdený na slobodu“**. Sartrova náuka ukladá človeku mimoriadnu zodpovednosť. Človek sa môže dostať z ničoty iba vlastným vzchopením. Tak sa môže ubrániť jej ustavičnej hrozbe. Zodpovedá sa iba sebe, nikomu inému, a už vôbec nie Bohu. Sartre je ateista. Ale človek sa nezodpovedá iba sebe a za seba, ale zároveň i druhému a za druhého. Kriticky sa Sartrovi vytykalo zvlášť to, že jeho radikálne chápanie slobody prehliada fakt, že človek nie je slobodný absolútne, bez akýchkoľvek daností a predpokladov, ale že je viazaný podmienkami, ktoré nie sú závislé od jeho voľby, napríklad že sa rodí ako príslušník určitého národa, pohlavia, doby a podobne. Heidegger to nazýva „*vrhnutosťou*“ ([44], 130, 157, 165 – 168; [43], 15 – 25).

Franklov človek si sám musí odpovedať na otázku, či je zodpovedný pred spoločnosťou, pred ľudstvom, pred svedomím alebo pred božstvom ([14], 220). Pre Sartra na rozdiel od Frankla nemajú hodnoty nadčasovú platnosť, čo Sartre zdôvodňuje slobodou človeka.

Sartre hovorí, že **človek je slobodný** a že sa môže „*angažovať*“ vo svete. Svojím konaním môže vytvárať hodnoty. Ničota, z ktorej sa takto človek pozdvihuje, na neho ustavične všade číha. Jeho sloboda je v každom okamihu v nebezpečenstve a opäť môže upadnúť do strnulosti. Hodnoty nemajú pre Sartra žiadne vlastné bytie, nemajú nadčasovú platnosť – nezávisle od toho, či o ne usilujeme, či nie. „*Zdôvodnením hodnôt je iba moja sloboda*“ ([43], 16 – 33).

Určením človeka je podľa Frankla sebanapĺňanie zmyslom, a nie Sartrovo sebauskutočnenie ([20], 51). Hoci hlavné Sartrovo dielo má názov *Bytie a ničota*, tým naozajstným na existencializme nie je pre Frankla ničota, ale „*ne-vecnosť*“, „*ne-predmetnosť*“. Za nihilizmus dneška považuje Frankl redukcionizmus, aj napriek rozšírenému názoru, že je ním existencializmus ([16], 166).

Frankl občas Sartra cituje a ako pomoc pri vysvetľovaní vzťahu človeka k náboženstvu uvádza napríklad Sartrov výrok „*Človek musí človeka vynájsť*“ ([43], 73; [43], 25).

**Viktor E. Frankl a Albert Camus.** Albert Camus (1913 – 1960), francúzsky spisovateľ, novinár a filozof, nositeľ Nobelovej ceny za literatúru ([13], 40). Človek je tak, ako ho chápe Camus, v absurdnom svete, ktorý pred ním stojí, cudzí, nezrozumiteľný a nepoznatelný a nachádza v sebe neutešiteľnú túžbu po stratenej jednote. V tomto rozpore medzi ľudským úsilím o jednotu, jasnosť a zmysel a svetom, ktorý to popiera, spočíva absurdita. Absurdno treba vyhlásiť za prvú istotu a predpoklad. Dôsledkom je to, že člo-



vek nedúfa v nič mimosvetské, ale využíva to, čo je dané. Osudom človeka je vziať na seba utrpenie vo svete bez zmyslu a bez Boha ([7], 8 – 28). Hrdinom absurdity je Sisyfos, ktorý ako trest za odhodlanie žiť musí vytlačiť obrovský balvan na vrchol kopca, pričom balvan sa pred vrcholom skotúľa nadol, takže začína znova a znova ([37], 248). Keď Sisyfos zostúpi na planinu za balvanom, ktorý sa skotúľal dolu, uvedomuje si absurdnosť situácie, v ktorej sa nachádza. V tejto situácii, aby zachránil zmysel, odmieta samovraždu a tiež odmieta vyprojektovať Boha ([7], 98 – 101).

To, čo Camus a Frankl verbálne deklarujú, je vo vzájomnom protiklade. Frankl hlása zmysel, Camus absurditu. Táto verbálna úroveň je, zdá sa, ťažko zmieriteľná. Sú však ich postoje v skutočnosti tak rozdielne?<sup>9</sup> Camusov aj Franklov človek objavuje podobný rozpor a má podobnú motiváciu hľadať zo svojej situácie východisko. Camus vidí rozpor medzi ľudským úsilím o jednotu, jasnosť a zmysel a svetom, ktorý to popiera ([34], 205). Frankl vidí rozpor medzi ideálom a realitou, medzi zmyslom a bytím. Nie je nápadná podobnosť medzi Camusovou vzburou človeka proti absurdite (v záujme svojej identity) ([34], 205) a Franklovým človekom, ktorý hľadá zmysel? Hypotetická úvaha o zblížení Frankla a Camusa by mohla vychádzať aj z pokusu o odhalenie skrytého protirečenia v Camusových postojoch, hoci on sám by zrejme takúto interpretáciu neuznal.

To, čo ďalej zblízuje Camusa s Franklom, je odmietanie samovraždy. Camus sa pýta: „Žiť, či nežiť?“, pýta sa, či život stojí za to, aby ho človek žil. Do svojich úvah nemieša žiadnu metafyziku ani vieru. Absurdno označuje za „*univerzálny dôvod*“ samovraždy. Zaujíma ho priestor medzi konštatovaním samovraha, že život nemá zmysel, a následným výstrelom. Hovorí, že človek, ktorý svoj život považuje za nezmyselný, sa ho nemusí nevyhnutne zrieknuť. Píše: „*Zabiť sa, to v určitom zmysle znamená... priznať sa, že život je nad naše sily alebo že mu nerozumieme.*“ A to Camus odmieta ([7], 13 – 14; [51], 215).

Camusovo chápanie revolty, ktorej základom je solidarita a obeta v prospech dobra, slobody a spravodlivosti a ktorá presahuje vlastný osud, pripomína Franklovu transcendentnosť zmyslu.<sup>10</sup> Camus by zrejme neobvinil Frankla z „*filozofickej samovraždy*“, lebo Frankl nestotožňuje vieru v zmysel s náboženskou vierou. Camus kritizuje tak samovraždu, ako aj „*skok teistov*“ do náručia Boha. Kritizuje „*filozofickú samovraždu*“, ktorú spáchali Kierkegaard, Pascal, Dostojevskij, Šestov, Husserl a Jaspers a ktorá spočíva v „*obetovaní intelektu*“, v popretí rozumu v mene viery. Camus hovorí, že teisti absurdno negovali, odmietli a nahradili ho zmysluplnosťou, svojím Bohom. Boh ako absolútne a zmysel je opozitom ničoty a absurdna. Camus hovorí, že uskutočňovať takúto negáciu absurdna nie je vôbec nutné. S absurdnom sa môžeme vysporiadať aj tak, že ho nenegujeme, ale ho necháme žiť ([7], 29 – 46).

Camusove postoje v konečnom dôsledku hovoria v prospech Franklovej viery v zmysel, ktorá je zakotvená v podstate človeka a je mu vlastná a prirodzená – teraz nehovoríme o racionálnom chápaní zmyslu života, ale o pozitívnom životnom postoji. Ak by Camus nemal vo svojej filozofii Franklov „*proživotný*“ postoj, na základe čoho by potom mohol vysloviť, že jediná jednota, ktorú absurdno nemôže negovať, je sám život, alebo

<sup>9</sup> Určitý rozpor je zachytený aj v práci Veselického [56].

<sup>10</sup> Camus hovorí, že základom každej revolty je solidarita. Pokiaľ sa človek v priebehu revolty obetuje, koná tak v prospech dobra (slobody a spravodlivosti), ktoré presahuje jeho vlastný osud. Ak revolta poprie svoj pôvod v absurdne a solidarite a obetuje človeka v prospech údajne absolútneho konečného cieľa, ústi do nihilizmu a do opovrhnutia človekom ([6], 23 – 32).

hovorí, že človek má v záujme svojej identity i napriek absurdite trvať na svojom nároku na jednotu a dômyselnosť?

Treba ešte dodať, že Camus sa snaží vyrovnat' so zmyslom života človeka bez Boha. „Diskurz absurdity“ považuje za nadradený „diskurzu zmyslu“ a smrť považuje za istotu všetkých istôt. Palenčár však namieta, že aj smrť je – podobne ako nádej a zmysel – odsúdená na večné zajtra. „Diskurz absurdity“ a „diskurz zmyslu“ treba preto považovať zo spomínaného hľadiska minimálne za rovnocenné. Život v žiadnom okamihu a ani ako celok nemôže mať podľa Camusa zmysel. Východiskom pre človeka v tejto situácii je podľa neho situácia Sifyfa, ktorý sa môže stať šťastným len ako „stoický hedonista“ ([37], 251).<sup>11</sup>

**Viktor E. Frankl a Fjodor Michajlovič Dostojevskij.** Fjodor Michajlovič Dostojevskij (1821 – 1881), ruský spisovateľ, predstaviteľ realizmu ovplyvnený existencializmom ([5], 119). Téma zmyslu života sa objavovala popri filozofii aj v beletrii. Hamletova otázka „*Byť či nebyť?*“ je otázkou každej doby ([21], 8; [41], 99 – 101, 297). Dostojevskij žije uprostred rozmachu prírodných a technických vied, uprostred pozitivismu, ktorý chce nahradiť doterajšie náboženstvá. Uprostred dôvery v rozum vyzýva k mravnej obrode človeka v duchu kresťanských ideálov. Individualizmus a strata náboženskej opory vedú podľa neho k duševnému rozvratu, k samovražde alebo k despotizmu. Riešenie nachádza v evanjeliovej prostote srdca ([2], 217 – 218).

Vďaka Dostojevskému sa vzťah k otázke človeka radikálne mení. Berďajev hovorí, že význam Dostojevského pre svet spočíva v tom, že znamená krízu humanizmu. Humanizmus nevystihoval celú hĺbku ľudskej prirodzenosti. Osobnosťami, ktoré patrili v tej dobe do nových idealistických prúdov v Rusku, ktoré sa rozišli s pozitivismom a materializmom a hlásili sa k odkazu Dostojevského, sú Solovjov, Rozanov, Merežkovskij, Bulgakov, Šestov, Belyj a Ivanov ([4], 137 – 140).

Hoci sa Frankl na Dostojevského neodvoláva často, do Franklovho myšlienkového prúdu Dostojevskij zapadá.<sup>12</sup> Podobne je to aj s inými osobnosťami tejto línie (napríklad Solovjov, Berďajev alebo Šestov).

Človek tak pre Frankla, ako aj pre Dostojevského nie je iba psychologickou, ale aj duchovnou bytosťou. Franklov človek v mnohom pripomína Dostojevského človeka. Člo-

---

<sup>11</sup> Camus hovorí, že iba smrť je istá. Dokazuje, že život ako celok nemôže mať zmysel, lebo nemôže odkazovať, transcendovať za smrť, čo je prvý predpoklad zmysluplného. Človek nikdy nevie, kedy je celok jeho života uzavretý. Preto život nemá zmysel v žiadnom okamihu svojej časovej línie. Život treba žiť tak, ako ho žije odsúdenec na smrť, ktorý nikdy nevie, kedy ho vyvedú z cely – je vždy obrátený tvárou k smrti a nahý voči absurdnu. Nie je treba zakrývať si tento výhľad iluzórnym závojom zmyslu a nádeje – tým večným „zajtra“, pre ktoré sa oddá žiť dnešok. To, čo prežívame tu a teraz, nemá pokračovanie, nemá význam. Teraz je pozitívne dané, ale bez hodnoty. Všetko je rovnako dôležité, a zároveň nedôležité, na všetkom záleží, a zároveň nezáleží na ničom. Treba sa cítiť voči svetu dostatočne cudzí, aby sme mohli byť slobodní. Preto môže byť v takom svete Sifyfos šťastný i napriek tomu, že jeho činnosť nemá zmysel. Je „stoickým hedonistom“, ktorý hovorí: „Všetko je dobre tak.“ Palenčár dodáva, že Camus sa v argumentácii snaží vychádzať iba z pozitívnych daností ľudskej skúsenosti a vedomia. Za také považuje skúsenostné obsahy „tu a teraz“ a smrť ako istotu všetkých istôt. Neisté a nejasné je všetko neprítomné, hlavne budúce, v čom spočíva zmysel a nádej. Pre skúsenostné vedomie jednotlivca je aj smrť prítomná len nepriamo, práve svojou neprítomnosťou ([37], 249 – 251).

<sup>12</sup> Frankl cituje Dostojevského v súvislosti s výkonom v utrpení, keď hovorí o sebe, že sa bojí, že nebude hodný svojho utrpenia, alebo keď ho cituje v súvislosti s láskou: „*Milovať znamená vidieť druhého tak, ako ho vidí Boh*“ ([15], 242; [14], 119).

veka, ktorý si uvedomuje samého seba (svoju výnimočnosť),<sup>13</sup> nežije pre seba, ale iba pre iných, nachádza šťastie v slobodnom sebaobetovaní sa pre druhých,<sup>14</sup> nachádza zmysel ako „najproduktívnejšiu ilúziu“, zmysel, ktorý je výsadou jedine človeka. „Optimistická životná ilúzia“ Dostojevského pripomína Schopenhauerovu životnú ilúziu prvých štyridsiatich rokov života človeka. Franklovi je však Dostojevského východisko z tejto situácie bližšie. Frankl hľadá východisko pre človeka v existenciálnej frustrácii – tak ako Dostojevskij pre človeka s deficitom „ilúzie“ zmyslu života a s neschopnosťou tvoriť konkrétny životný program. Oboch to sužuje a naplňa pocitom márnosti života.

Dostojevskij hovorí, že najrozšírenejšia forma sebaklamu je ilúzia o živote ako o večnej špirále, tiahnucej sa do výšky a prinášajúcej stále nové úspechy. Ide o špirálu úspechov, ktorých obsah a hodnota závisí jedine od vôle a aktivity človeka. Človek v mladom a ešte viac v strednom aktívnom veku, keď je plný sily, aktívneho vzťahu k realite a pritom preniknutý neuhastiteľným smädом po kráse a láske, sa síce stretáva s nezvratnými udalosťami tragického rázu, ale tie len zriedka narušujú optimistické životné ilúzie. Optimistické predstavy si vedomie a podvedomie vytvára bez účasti vôle, za účelom popierania smrti, za účelom eliminácie či aspoň zmiernenia strachu zo smrti. Túto úlohu plnia aj všetky náboženské teórie. Pod vplyvom uvedených ilúzií, vyplývajúcich z preceňovania kladných a príjemných stránok života, sa vytvára iracionálna viera vo vlastnú výnimočnosť či nezraniteľnosť. Hoci ilúzia na jednej strane oslabuje a spútava ducha, na druhej strane na človeka pôsobí povzbudivo, a to tak, že za každých okolností, najmä pri „ranách osudu“, ho utešuje, vracia mu nádej a chuť do života. Nie je teda dobre brať ľuďom ilúzie, pokiaľ im nemôžeme ponúknuť niečo lepšie. Ale i to lepšie nebude zasa ničím iným než novou ilúziou. Nech už sú teda ilúzie deformáciou života, sú to normálne stavy normálneho zdravého človeka a sú produktom samotnej ľudskej prirodzenosti ([32], 432 – 433).

**Viktor E. Frankl a Tomáš Akvinský.** Tomáš Akvinský (1225 – 1274), taliansky teológ a filozof, jeden z najslávnejších mysliteľov Európy ([13], 302). Najvýznamnejšie dielo, ktoré Tomáš Akvinský napísal, je *Teologická suma*. V *Teologickej sume* je vybudovaný ucelený systém, ktorý bol prijatý ako základ výkladu kresťanského názoru na svet ([52], 9 – 10).

Filozofia a teológia sú posudzované u Tomáša Akvinského z pohľadu vzťahu k poslednému cieľu. Posledným cieľom človeka je Boh, poznanie Boha je preto veľmi dôležité ([45], 64 – 65). Hlavným zámerom náuky Tomáša Akvinského je „učiť poznaniu Boha nielen ako je Boh sám osebe, ale aj ako je Boh príčinou existencie a cieľom vecí, najmä

---

<sup>13</sup> Východiskom Dostojevského je jedinečnosť a výnimočnosť človeka, ktorá spočíva v tom, že človek je schopný uvedomovať si samého seba. V dôsledku tohto svojho sebauvedomovania je človek uvedomele aktívny a cíti sa pánom prírody. Avšak toto sebavedomie „koruny“ tvorstva je zdrojom hlbokého sebaklamu, ktorý sa prejavuje v rôznych ilúziách ([32], 432).

<sup>14</sup> Prostitútka Soňa v Dostojevského diele *Zločin a trest* obetuje nielen svoje telo a svoju povesť, ale berie na seba i večné zatratenie, len aby pomohla rodine svojho otca. Knieža Myškin v diele *Idiot* je stelesnenou láskou. Mnicha Zosimu v diele *Bratia Karamazovci* sprevádza túžba po zdokonaľovaní seba samého a všetkých, ktorí k nemu prichádzajú. Dostojevskij učí, že láska k Bohu sa prejavuje v láske k druhým, že človek nemá žiť iba pre seba a starať sa o vlastnú spásu, ale má sa cítiť zodpovedným za osud druhých a byť im užitočný. Šťastie osobnosti vidí v slobodnom sebaobetovaní sa pre druhých – hodnota človeka sa meria tým, koľko radosti a šťastia poskytuje ostatným ľuďom ([9]; [10]; [11]; [12]).

človeka“.<sup>15</sup> Tomáš Akvinský oddeľuje filozofiu od teológie. Teologicky je ovplyvnený Augustínom a filozoficky Aristotelom. V psychológii a v etike vychádza z Aristotelovho učenia o vzťahu človeka k poslednému cieľu ([5], 420 – 422).

Náuku o poslednom cieľi človeka vysvetľuje a dokazuje v *Teologickej sume* a dá sa zhrnúť do nasledujúcich téz ([40], 1 – 9): 1. Človek môže konať cieľavedome; 2. Cieľavedome môže konať človek preto, lebo má rozum a vôľu; 3. Hodnota ľudského konania je daná cieľom, pre ktorý človek koná; 4. Existuje „posledný cieľ“<sup>16</sup> ľudského života; 5. Existuje iba jeden posledný cieľ ľudského života; 6. Človek by mal všetko, čo koná, konať pre posledný cieľ; 7. Existuje iba jeden posledný cieľ všetkých ľudí; 8. „Cieľ, ktorý má človek dosiahnuť, je plnosť života.“<sup>17</sup>

Inteligencia podľa Tomáša Akvinského umožňuje človeku dosiahnuť jasné poznanie dobra zostavením autentickej stupnice hodnôt. Človeku to však nie je vždy jasné, keďže sa v živote stretáva s rozmanitými požiadavkami, ktoré ho niekedy uvádzajú do omylu alebo vedú k výberu menšieho či iluzórneho dobra ([13], 303). Tomáš Akvinský v tejto súvislosti hovorí, že plnosť života nespočíva ani v majetku, ani v získaní uznania, mena a slávy, ani v moci, ani v zdraví a v slasti, ani v inom človeku, ani v duševných veciach a ani v ničom stvorenom ([40], 9 – 18).

Beneš vysvetľuje náuku Tomáša Akvinského a hovorí, že starosť o zdravie a hmotné zabezpečenie je v živote potrebná. Slasť je pre život človeka obohatením a podobne aj uznanie, meno a sláva prinášajú človeku radosť. Všetky tieto veci však nenaplnia najhlbšie túžby človeka a uspokojujú človeka vždy len čiastočne. Dosiahnutiu plnosti bráni ich relativita a ohraničenosť. Ľudské telo nemôže byť zdrojom plného šťastia, pretože je aj zdrojom utrpenia a smrti. Slasť zase trvá v čase a prítomný okamih, v ktorom človek prežíva potešenie, sa nedá zastaviť ani ho nemožno neobmedzene predlžovať. Moc nedáva vládu nad tým, čo je v druhom človeku najcennejšie – nad jeho vnútom, nad jeho ja. Človek a láska k nemu, ktorá vedie k splynutiu s druhým, naráža na hranice individuálnosti a svojbytnosti druhého. Človek zakúša, že nie je možné dokonalé splynutie dvoch bytostí. Kvôli tomuto napätiu medzi túžbou a jej nerealizovateľnosťou zostáva ľudská láska niečím relatívnym a nemôže byť absolútnym zdrojom šťastia ([3], 18 – 19).

Franklova teória je ovplyvnená Tomášom Akvinským. Smerovanie človeka k Bohu je u Frankla riadené Aristotelovým princípom entelechie. Každé konanie a rozhodnutie človeka má svoj cieľ, ku ktorému ľudská činnosť smeruje a ktorý je prirodzene dosiahnuteľný.<sup>18</sup> Tézy Tomáša Akvinského o poslednom cieľi človeka, poukázanie na to, čo člove-

<sup>15</sup> „... Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae...“ ([39], 12).

<sup>16</sup> „... ultimus finis...“ ([40], 5).

<sup>17</sup> „... ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo...“ ([40], 1). V českom preklade *Teologickej sumy* je slovo „beatitudo“ preložené ako „blaženosť“. V novších knihách sa používa slovo „plnosť života“.

<sup>18</sup> Aristoteles hovorí o dobre ako a cieľi konania človeka, keď v diele *O duši* pojednáva o žiadostivosti: „Je potrebné rozlišovať tri zložky: jedna je pohybujúca, druhá je nástrojom a tretia je pohybovaná. Pohybujúca je zase niečo dvojaké, jedno je samo nehybné, druhé je pohybujúce a pohybované. Nehybné je dobro, ako cieľ konania, pohybujúce a pohybované je žiadostivosť – lebo to, čo žiada a žiadostivosť, je zároveň akýsi druh pohybu, pokiaľ je uskutočňovaním cieľa, a nakoniec pohybované je živočích“ ([1], 106). Cieľ je chápaný podľa Aristotela ako jedna z príčin človeka. Sú štyri druhy príčiny: 1. látková príčina – látka – to, z čoho vec vzniká a čo v nej zostáva (kameň v soche), 2. formálna príčina (tvarová príčina) – forma – duchovne uchopiteľný obsah zodpovedajúci otázku „Čo?“ (z kameňa vytvorená postava), 3. pôsobiaca príčina (účinná príčina) – činiteľ, ktorý z látky formuje niečo určité (umelec), 4. cieľová príčina (účelová príčina) – cieľ – to,

ka od posledného cieľa odvádza, sú výstižným vyjadrením toho, čo je podstatou Franklovo chápania zmyslu života. Okrem toho Frankl Tomáša Akvinského aj vyslovene spomína ([19], 65).

Frankl na základe Aristotela, resp. Tomáša Akvinského urobil obrat, ktorý aplikoval na človeka a ktorý je pre súčasnú dobu prínosom. Poukázal na to, že najdôležitejšia pre človeka nie je príčina účinná, ale účelová, o ktorej hovorí Frankl ako o zmysle. Franklov prínos je teda v tom, že vrátil človeka z technického (pozitivistického) chápania do chápania pôvodného.

Franklovo chápanie morálky je tiež v súlade s chápaním Tomáša Akvinského, ktorý nechápal morálku tak, že človek musí konať pod diktátom pravidiel. V náuke Tomáša Akvinského je prítomné to, čo hovorí aj Frankl, totiž že posledným kritériom konania človeka je jeho svedomie. Frankl podáva svoju teóriu formou súčasnej filozofie, formou Heideggerovej filozofie, existencializmu a fenomenológie.

**Záver.** Pre pochopenie Frankloveho pojmu „Wille zum Sinn“ je nevyhnutné skúmať aj filozofické pozadie, lebo tento pojem je viac filozofický než psychologický. Frankl vychádza z filozofických koncepcií, ktoré zvyrazňujú slobodu a jedinečnosť človeka a ktoré priznávajú človeku duchovný rozmer. Frankl je v rozpore s filozofmi, ktorí vidia človeka bez zmyslu a bez cieľa. Možno povedať, že princíp entelechie, ako aj ďalšie Franklove východiská sú postavené na Aristotelovi a Tomášovi Akvinskovi.

#### LITERATÚRA

- [1] ARISTOTELES: *O duši*. Praha: Rezek 1995.
- [2] BALAJKA, B.: *Přehledné dějiny literatury I*. 4. vyd. Praha: Fortuna 1999.
- [3] BENEŠ, A.: *Morální teologie*. 4. vyd. Praha: Kristal 1994, 223 s.
- [4] BERĎAJEV, N. A.: *Dostojevského pojetí světa*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH 2000.
- [5] BLECHA, I. a kol.: *Filozofický slovník*. 1. vyd. Olomouc: FIN 1995.
- [6] CAMUS, A.: *Člověk revoltující*. Praha: Orientace 1995.
- [7] CAMUS, A.: *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*. Düsseldorf: Rowolt Verlag 1956.
- [8] CORSINI, R. J.: *Encyclopedia of Psychology. Volume 2*. New York: John Wiley & Sons 1984.
- [9] DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Bratia Karamazovci I*. 1. vyd. Bratislava: Tatran 1990.
- [10] DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Bratia Karamazovci II*. 1. vyd. Bratislava: Tatran 1990.
- [11] DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Idiot*. 1. vyd. Praha: Odeon 2004.
- [12] DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Zločin a trest*. 1. vyd. Bratislava: Tatran 1978.
- [13] DUROZOI, G. – ROUSSEL, A.: *Filozofický slovník*. Praha: EWA Edition 1994.
- [14] FRANKL, V. E.: *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. Ungekürzt. Aus. Wien: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH 1985.
- [15] FRANKL, V. E.: *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*. München – Zürich: R. Piper & Co. Verlag 1979.
- [16] FRANKL, V. E.: *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Mit einem Beitrag von Elisabeth S. Lukas*. Bern – Stuttgart – Wien: Verlag Hans Huber 1972.
- [17] FRANKL, V. E.: *Psychotherapie für den Laien. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde*. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder 1971.
- [18] FRANKL, V. E.: *Theorie und Therapie der Neurosen*. 5. erw. Auf. München – Basel: E. Reinhardt 1983.

---

kvôli čomu činiteľ pôsobí, o čo sa usiluje (sochou chce zobrazit' slávneho muža) ([29], 82 – 83).

- [19] FRANKL, V. E.: *Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen*. Weinheim und Basel: Beltz 2002.
- [20] HLAVINKA, P.: *Daseinsanalyse. Setkání filosofie s psychoterapií*. Olomouc: UP 2001.
- [21] HAVLÍKOVÁ – ZUBOVÁ, Ľ.: Dať životu zmysel. Recenzia knihy Antoina de Saint-Exupéryho *Citadela*. In: *Kultúrny život*, 2001, roč. 2, č. 50, s. 8.
- [22] HODOVSKÝ, I.: Max Scheler – filosof ducha a citu. In: SCHELER, M.: *Můj filosofický pohled na svět*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad 2003.
- [23] HRDLIČKA, M.: Arthur Schopenhauer – Filosofie pesimismu jako léčebný prostředek deprese. In: *Československá psychologie*, 2002, roč. 46, č. 1, s. 75 – 82.
- [24] HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální filosofie. Úvod do fenomenologické filosofie*. 1. vyd. Praha: Academia 1996.
- [25] JASPERS, K.: *Filosofická víra*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH 1994.
- [26] JASPERS, K.: *Rozum a existencia. Pět přednášek*. 1. vyd. Bratislava: Kalligram 2003.
- [27] JASPERS, K.: *Šifry transcendence*. 3. vyd. Praha: Vyšehrad 2000.
- [28] JASPERS, K.: *Úvod do filosofie. Dvanáct rozhlasových přednášek*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH 1996.
- [29] JOSEF DE VRIES: *Základní pojmy scholastiky*. Praha: Rezek 1998.
- [30] KIERKEGAARD, S.: *Nácvik křesťanství – sud'me sami!* 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2002.
- [31] KIERKEGAARD, S.: *Skutky lásky. Několik křesťanských úvah ve formě proslavů*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2000.
- [32] KOPANIČAK, J.: Dostojevskij a problematika zmyslu života. In: *Filozofia*, 1995, roč. 50, č. 8, s. 432 – 438.
- [33] KOVÁČ, A.: Viktor Emanuel Frankl – život a postoj k utrpeniu. In: *Duchovný pastier*, 1999, roč. 80, č. 6, s. 257 – 265.
- [34] KUNZMANN, P. – BURKARD, F. P. – WIEDMANN, F.: *Encyklopedický atlas filosofie*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2001.
- [35] LETZ, J.: *Filozofická antropológia. Príspevok ku kreačno-evolučnému porozumeniu človeka*. Edícia Filozofickej sekcie ÚSKI a SKA zv. 4. Bratislava: Charis s. r. o. 1994.
- [36] MAJOR, L.: Arthur Schopenhauer a německá klasická filosofie. In: SCHOPENHAUER, A.: *O filosofech a filosofii*. Pelhřimov: Nová tiskárna 1999.
- [37] PALEŇČÁR, M.: Človek a zmysel. In: *Filozofia*, 1995, roč. 50, č. 4, s. 248 – 251.
- [38] PASCAL, B.: *Myšlenky. Výbor*. 2. vyd. Praha: Mladá fronta 2000.
- [39] S. THOMAS AQUINAS: *Summa Theologica. Pars I. Augustae Taurinorum*: P. Marietti s. a.
- [40] S. THOMAS AQUINAS: *Summa Theologica. Pars I. 2. Augustae Taurinorum*: P. Marietti, s. a.
- [41] SAINT-EXUPÉRY, A.: *Citadela*. 4. vyd. ve Vyšehradu. Praha: Vyšehrad 1996.
- [42] SARTRE, J. P.: *Cesty k slobode. Vek rozumu*. 1. vyd. Bratislava: Slovenský spisovateľ 1994.
- [43] SARTRE, J. P.: *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad 2004.
- [44] SARTRE, J. P.: *Nevolnost*. Praha: Československý spisovatel 1967.
- [45] SIROVIČ, F.: *Dejiny filozofie. Stredovek*. Trnava: Dobrá kniha 1995.
- [46] SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu*. Praha: Akademia 1968.
- [47] SCHELER, M.: *Můj filosofický pohled na svět*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad 2003.
- [48] SCHOPENHAUER, A.: *Génius. Umění. Lásky. Světec*. Olomouc: Votobia 1994.
- [49] SCHOPENHAUER, A.: *Svět jako vůle a představa. I*. Pelhřimov: Nová tiskárna 1998.
- [50] SCHOPENHAUER, A.: *Svět jako vůle a představa. II*. Pelhřimov: Nová tiskárna 1998.
- [51] SOLDÁN, L. a kol.: *Přehledné dějiny literatury III*. 1. vyd. Praha: SPN 1997.
- [52] SOUKUP, E. – PAVELKA, A.: *Úvod do Summy Theologické sv. Tomáše Akvinského*. Olomouc: Kristal 1941.
- [53] SRNEC, J.: 68. Klinicko-psychologický den na téma „Fenomén lásky“. In: *Československá psychologie*, 1993, roč. 37, č. 2, s. 250 – 254.

- [54] STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. 4. vyd. Praha: Zvon 1995.  
[55] TAVEL, P.: *Zmysel života podľa V. E. Frankla*. Bratislava: Iris 2005.  
[56] VESELICKÝ, T.: *Camusovo vysporiadanie sa s absurdnom (alebo o tom, ako vznikol jeden mýtus...)* Diplomová práca pod vedením A. Slavkovského. Trnava: Katedra filozofie Fakulty humanistiky Trnavskej univerzity v Trnave 2002.

Ing. Mgr. Mgr. Peter Tavel, PhD.  
Katedra psychológie  
FH Trnavská univerzita  
Hornopotočná 23  
918 43 Trnava  
SR  
e-mail: [petertavel@seznam.cz](mailto:petertavel@seznam.cz)

## POZVÁNKA

Katedra filozofie a dejín filozofie FF UK vás pozýva na filozofickú konferenciu

### **Znak a fenomén,**

ktorá sa uskutoční **dňa 8. februára 2007** na pôde Filozofickej fakulty Univerzity Komenského pri príležitosti významných životných jubileí našich kolegov prof. Miroslava Marcelliho a doc. Jozefa Piačeka.

Po úvodnej plenárnej prednáške budú ďalšie prednášky a diskusie prebiehať v dvoch sekciách, **fenomenologickej** a **semiotickej**.

Ústrednými témami **fenomenologickej** sekcie budú otázky týkajúce sa dejín fenomenológie, aplikácie fenomenologických prístupov (filozofia času, filozofia matematiky), historicko-filozofický rozbor konkrétnych fenomenologických pojmov (intencionalita, fenomén) a reflexia rôznych aspektov synkriticizmu J. Piačeka.

Ťažisko **semiotickej** sekcie bude tvoriť filozofická reflexia pojmov, ako sú znak, jazyk, význam a interpretácia, v rozličných filozofických a literárnych kontextoch. Viaceré príspevky budú venované semiotickým aspektom umenia. V rámci tejto sekcie sa bude hovoriť aj o niektorých stránkach diela M. Foucaulta.

**Miesto konania:** Filozofická fakulta UK Bratislava, Gondova 2, miestnosti č. 140 a 236  
**Začiatok podujatia:** 8.30 hod.