

V SITUÁCII OHROZENIA. FRANKL A NOVÁ ETIKA.

Práca sa zaoberá problémom súčasnej krízy zmyslu a možnosťami jej prekonania. Ako diagnostik doby tu vystupuje Viktor. E Frankl, ktorého psychoanalýza sa mení na logoterapiu, tzn. liečbu nedostatku zmyslu. Prítomný text sa opiera zároveň o Franklov personalistický pojem človeka, ktorý umožňuje uchopiť ľudský subjekt ako osobu s viacerými zásadnými charakteristikami. Zdôrazňujeme pritom v týchto intenciách Franklovo antideterministické a antiredukcionistické ponímanie ľudskej situácie, ktoré dovoľuje načrtnúť cestu k sebaoslobodeniu a k vlastnému, ničím nerušenému, i keď iste nie ľahkému sebarealizovaniu a k nastoleniu novej harmónie ako novej etiky. Ako príklad novšieho riešenia tohto problému, teda problému životných perspektív súčasnosti, uvádzame ekofeministickú teóriu, tak ako ju prezentuje dielo E. Koháka. Venujeme sa charakteristike tohto novšieho hnutia a zároveň ukazujeme, aké možné východiská zo súčasnej etickej krízy navrhuje. Záver práce skicovite zachytáva širší rámec novších prístupov k problémom súčasného sveta, tak ako ho reprezentuje hnutie New Age.

Kľúčové slová:

Psychoanalýza. Logoterapia. Kríza zmyslu. Personalizmus. Ekofeminizmus. New Age. Perspektívy života. Antideterminizmus. Antiredukcionizmus. Nová etika.

Obsah

Úvod

FILOZOFIA VIKTORA E. FRANKLA

Pritakanie životu ako fundamentálna Franklova téza

Podmienené a nepodmienené fenomény života

Franklov revitalizačný program

1.3.1 Antiredukcionizmus

1.3.2 Logoterapeutické postupy

1.4 Náčrt personalistickej koncepcie človeka

1.5 Franklov vzťah k náboženstvu

1.6 Vôľa k zmyslu ako Franklov kategorický imperatív

1. DNEŠNÁ REFLEXIA KRÍZY A NÁČRT MOŽNÝCH VÝCHODÍSK

2. AKO PREKONAŤ KRÍZU?

2.1 Ekofeminizmus

2.2 New Age

2.3 Záver

2.4 Poznámky

2.5 Zoznam bibliografických údajov

Úvod

Peter Sloterdijk označuje za počiatok éry 20. storočia rok 1916 ako dátum prvého použitia vražedného bojového plynu, teda zbrane hromadného ničenia. Gradujúci terorizmus a výskyt vojnových konfliktov rôzneho druhu (gerila, občianska vojna, agresorská vojna, ohniská napätia atď.) mu dáva za pravdu v tom, že ako fenomén je masívnosť a masovosť fyzickej likvidácie a/alebo rozsiahlej deaktivácie nepriateľa (napr. etnické čistky či všetky formy psychickej alebo fyzickej genocídy) skutočne výrazným symptómom zmeny dejinného poriadku, zmeny štýlu udržiavania a rozduchavania medzinárodných, medzináboženských, medzipohlavných či iných sporov.

Noví nepriatelia, to však zaiste nie je všetko. Mocné vojnové technológie zmenili zásadným spôsobom povahu boja. Ak tanky a guľomety pozbavili vojaka možnosti stretnúť sa s nepriateľským bojovníkom zoči-voči (na meče a na bodáky), potom počítačovo riadená strela prakticky robí z protivníka púhe body na mape. Ale čo je pre nás v našej súvislosti relevantnejšie: zabíjanie sa stalo efektívnejším. Toto posolstvo 20. storočia bez ostychu prijíma aj 21. storočie. Akoby nebolo cesty späť. Alebo akoby sme

sa stále správali pod tlakom nevyhnutnosti. (Motív zodpovednosti už odkazuje k vzdialenejším stránkam tohto textu.) Naznačená charakteristika mutácie západnej kultúry je pravdaže ešte vždy jednostranná. Rovnako by sme mohli akcentovať nástup vysokej spotreby, prudký rozvoj techniky, nové (a neraz revolučné) vedecké objavy (genetika, alimentárna teória, nukleárna fyzika, štrukturalizmus atď.), akceleráciu prenosu informácií a pod. No nejde nám ani tak o obširny opis toho nového (a často veľmi vzrušujúceho, vid' napr. virtuálna realita), čo prinieslo 20. storočie, ako skôr o to, aké riziká z týchto ziskov a výťažkov možno očakávať. V čom je naša doba problémová.

Ak sa nad touto otázkou hlbšie zamyslíme, nemôžeme so Sloterdijkom súhlasiť v jednom pomerne závažnom bode: to, čo je aktuálne, teda presne povedané *práve sa dejúce*, nemožno vždy vyvodzovať zo *sociálneho* pohybu. Existuje totiž aj rovina osobného, jednotlivého, individuálneho, ktorá môže život človeka zaplaviť vo svojej príjmenosti či naopak bolestivosti omnoho mohutnejšie a citeľnejšie, než nejaká – akokoľvek prevratná či ničivá - spoločensko-politická udalosť. No okrem mimodobovej singularity jedinečného súkromného života a okrem čisto kolektívneho bytia jestvuje aj ich priesečník: na našej problémovej úrovni je tento priesečník charakterizovateľný ako taký stav, kedy indivídium celkom osobne a priam až izolovane trpí tzv. duchom doby, teda niečím, čo prichádza zvonka ako nadosobný tlak. A toto je miesto, kedy môžeme uviesť na scénu jeden z dvoch základných inšpiračných prameňov našej práce, dielo Viktora Emmanuela Frankla. On je totiž tým bádateľom, ktorý skúma práve toto prelínanie individuálneho a kolektívneho, dôsledky zmien morálnej klímy v oblasti kvality osobného života. Takéto uchopenie problému ho pravdaže necháva nasunúť sa do pozície kritika kultúry a Frankl sa tejto pozície zhostuje s vervou. Keďže je povoláním aj psychiater, formuluje znaky tejto krízy často diagnosticky. Ako človek, ktorý zažil a prežil nacistický koncentračný tábor, vyslovuje svoje apely s rozhodnosťou mudrca.

Druhým podnetom, ktorý viedol naše uvažovanie, je ekofeministické myslenie. Politický dôraz, ktorým sa toto myslenie vyznačuje, z neho robí ozajstné hnutie, výrazný sociálny pohyb, ktorý nemožno prehladnúť. Na rozdiel od Frankla nemá ekofeminizmus ako jedna z odnoží feministickej filozofie a praxe ambície očisťovať tradíciu; konzervativizmus je mu cudzí a skôr v ňom možno vidieť prívrženca neoliberalných teórií./1/ Dost' na tom, nám sa i tak zdá, že ako Franklove, tak aj ekofeministické odpovede na otázku príčiny a liečiteľnosti dnešnej krízy, napriek tomu, že sú ideologicky rozdielne, obidve prichádzajú s novým kategorickým imperatívom, kategorickým imperatívom pre 21. storočie, ktorý by sme nemali ignorovať. Čo to konkrétnejšie a podrobnejšie znamená, má ukázať náš text.

1. FILOZOFIA VIKTORA E. FRANKLA

1.1 Pritakanie životu ako fundamentálna Franklova téza.

Pojem života je jedným z najfrekvencovanejších, ale aj najvágnejších v celej oblasti poznania, či už ide o vedu, náboženstvo, umenie, filozofiu alebo mýtus. Vždy v závislosti od profesionálneho i osobnostného ustrojenia toho, kto filozofuje. Ak porovnáme napríklad animistické či panteistické poňatie života ako všetkého, čo žije (vrátane tzv. neživých vecí), ako sumu všetkých živých a individuovaných súcien, a na druhej strane jeho biologické chápanie ako samoregulujúceho sa systému alebo fyziologickej súhry orgánov, rozdiel je zreteľný. O čo sa teda zachytiť, ak existuje toľko rôznych definícií života?

Žiadno z uvedených riešení našej životnej otázky nás nevie uspokojiť, tak ako nevedlo uspokojiť ani nášho psychoanalytického mysliteľa či filozofujúceho psychiatra. Trváme podobne ako on na nutnosti silnej akcentácie *existenciálnej* dimenzie života samého. Teda onoho, akoby povedal Heidegger, *medzi*, ktoré sa rozprestiera medzi narodením a smrťou. Ak však priznáme Franklovi takéto naladenie jeho myslenia, potom musíme jedným dychom dodať, že jeho verzia existencializmu nemá s jeho verzou sartrou či camusovskou veľa spoločného. Na rozdiel od Sartra by Frankl nikdy život nepovažoval za absurdný alebo nejako esenciálne nauzeálny a na rozdiel od Camusa by Frankl nepotreboval šaša menom Sifyfos, pretože by mal iného svedka pravdy: splynovaného Žida. Tým pravdaže nechceme povedať, že svedok neexistuje, ale to, že samotná jeho

smrť je jeho svedectvom (k tejto zložitej a logicky dramatickej situácii je vhodné nazrieť do Lyotardovho *Le différend*), ktoré nekonečne predstihuje akokoľvek spoľahlivé svedectvo *živého*.

Buďme presnejší a rešpektujme autorove vlastné slová: nielenže sa od existencializmu v jeho francúzskych formách (zdá sa, že oveľa bližší by mu bol Jaspers, najmä svojou *Otázkou viny*) odlišuje, on ich sám za seba a pre seba výslovne *odmieta*. Ide mu o iný život, ktorému je tento náš (vraj hnusný, absurdný a heroicky zvládnuteľný) len predstupňom, Život Večný./2/ (Iste, ateista by sa vyjadril celkom inak, napr.: nech už je to s naším posmrtným bytím či nebytím akokoľvek, pre tento tunajší život platí, že v ňom nie je nič bezvýznamné, že *sú len veci dôležité a dôležitejšie*. Pokiaľ neveriaci nie je absolútnym nihilistom, aj on uzná naliehavosť, vážnosť a dôraznosť života; aj on môže a musí konať eticky.) Spýtajme sa teraz otázkou stojacou v titule jednej z Franklových kníh: prečo pritakať životu?/3/ Náboženská odpoveď je zrejmá: lebo je naším večným údelom. Odpoveď vedy by mohla byť trebárs: pretože treba uchovať to najdokonalejšie, čo existuje (pravdaže, tu je pojem života zúžený na život človeka). A čo by mohla v tejto veci preriecť filozofia? Zaiste, ako-ktorá. Uveďme aspoň jednu možnú odpoveď: lebo život umožňuje získať múdrosť, byť priateľom múdrosti./4/ A naša odpoveď? Je blízka tej Franklovej. On je našou inšpiráciou, a preto mu budme čo najvernejší: život *má zmysel*. Za každých okolností, jediné, čo treba v sebe vypestovať, je vôľa k tomuto zmyslu. Len s vedomím zmysluplnosti života je možné tento život žiť. Pritom si treba pamätať, že tento životný zmysel nie je danosť ani všeobecnina, tzn. je nutné si ho vy dobyť vynaložením vlastného úsilia a zároveň platí, že tak ako je jedinečný každý jednotlivý život, rovnako je jedinečný aj zmysel každého jedného života. To však neznamená, že je to bez problémov. Naopak. Lahko možno sklznuť do beznádeje či, ako to nazýva Frankl, “noogénnej neurózy”, teda neurózy vyvolanej nedostatkom životného zmyslu. Udržať si odhodlanie k existencii aj zoči-voči nezmyslu je niekedy krajne problematické. A tento často taký zúfalý zápas o zmysel života nás stavia bezprostredne pred bránu poznania, ktorou buď prejdeme čistejší a bohatší, alebo zostaneme pred ňou stáť úplne bezradne a dobrovoľne si všíac problémy a problémiky. Ako hovorí Nietzsche, čo ma nezabije, to ma posilní. Ako upozorňuje Róbert Karul (*Okolo levinasovského jest*, Bratislava 2002), nie smrť, ale beznádej je existenciálnou hranicou, kde sa rozhoduje o bytí a nebytí. Až táto výhra umožňuje lepšie vyhliadky na posmrtný život. Život sa stal problémom pre mnohé mysliteľské oblasti. Kým sa dostaneme k tematickému jadrú našej práce, načrtnime aspoň v hlavných rysoch súčasnú situáciu okolo tohto problému. Tá by nám mohla pomôcť aj porozumieť všetkému, čo je na živote cenné, výnimočné a čo treba za každú cenu obhajovať a brániť, teda hodnotám života. (Život sám je chápaný ako hodnota, rovnako však možno uvažovať o hodnotách vnútri samotného života, ako je láska, múdrosť, vôbec cnosti, sloboda atď.).

1.2 Podmienené a nepodmiené fenomény života

K životu patrí nielen radosť, ale aj utrpenie, nielen narodenie, ale aj smrť. Naš život, podobne ako život rastlín a živočíchov, je konečný./5/ Ako však podotýka Jan Patočka /6/, neznamená to len nevyhnutnosť zániku, ale aj nevyhnutnosť starostlivosti o seba i iných. Keby sme sa o seba prestali starať (napr. tak, že prestaneme jesť alebo že porušíme diétu), zomreli by sme. Fatálnou dispozíciou človeka je schopnosť udeliť inému alebo vlastnému životu smrť (pravdaže, to neznamená, že ľudská bytosť smrť vynašla, ale iba to, že túto faktickú “možnosť nemožnosti” môže nejako použiť.) Život je zničiteľný a to je už iný rozmer než smrteľnosť. Na živote je možné spáchať násilie, či už proti telu alebo proti psychike./7/ Toto všetko sú univerzálne fenomény života, vyskytujúce sa v každej civilizácii a kultúre./8/ (Každé spoločensvo si ich však špecifickým spôsobom interpretuje.) Mohli by sme ich preto označiť za ahistorické, alebo možno ešte presnejšie ako transhistorické.

Okrem nich existujú i dejinne podmienené životné fenomény. V súčasnosti sa hlavná pozornosť zameriava na determináciu sociálnymi pomermi, stavom životného prostredia, etnicitou, politickým režimom, genetickou informáciou, vedecko-technickým pokrokom atď. Človek sa zmenil, tak ako sa pravdepodobne zmenil aj pojem človeka. Zostáva otázkou, či touto civilizačnou transformáciou západného sveta prešla zmenou aj podstata

ľudského života i života vôbec. Závisí opätovne od toho-ktorého svetonázoru, či napr. bude objavenie kyberpriestoru (kybernetický priestor je kvantitatívno-kvalitatívne pole, ktoré sa dá charakterizovať zložitou dynamických systémov opísateľných logickými a matematickými pravidlami), alebo snahu o komunikáciu s prípadnými mimozemskými civilizáciami považovať za také životné fenomény, ktoré radikálne ovplyvňujú ľudské sebapochopenie, alebo či život aj za takýchto nových podmienok a okolností môžeme naďalej skúmať trebárs jazykom Platóna a Aristotela, pretože si budeme vedomí, že nech už sú kultúrno-civilizačné premeny života akokoľvek prevratné a hlboké, zostáva v platnosti povedzme to, že človeka možno definovať ako rozumového živočícha, alebo ako smrteľnú bytosť, ktorá o tejto svojej smrteľnosti vie, alebo dajme tomu ako pána tvorstva. Z filozofického hľadiska možno napokon život ostáva záhadou, o ktorej mali tušenie už v Mezoptámii /9/, ak si nedovolíme zájsť ďalej a skonštatovať, že všetko začalo už u Homo erectus. V súčasnosti prebieha polemika, nakoľko je život človeka podmienený vonkajšími faktormi a nakoľko sa môže sám starať o rozvíjanie svojej najbyťostnejšej esencie ako čohosi, čo týmito faktormi už nie je zasiahnuté. K tejto modernej téme sa vrátíme po predstavení jednej z možných myšlienkových konštrukcií týkajúcej sa života v celku, totiž myšlienkového systému logoterapeuticky orientovaného mysliteľa Viktora Emanuela Frankla.

1.3 Franklov revitalizačný program.

1.3.1 Antiredukcionizmus.

Problematikou determinovanosti a determinizmu čiže filozofického názoru-mienky, že každý náš čin a vloha sú určené a podmienené vonkajšími vplyvmi a faktormi, teda že v skutočnosti neexistuje sloboda, sa zaoberá aj Frankl, a to pomerne výdatne. /10/ Musí prirodzene uznať, že existujú určité životné podmienky, ktoré sme si nezvolili, ako napr. sociálne postavenie rodiny, stav krajiny, v ktorej žijeme, čas narodenia atď. Tvrdenie, že človek je determinovaný podmienkami, sa pod vplyvom pôsobenia pozitívistickej vedy stalo priam klišé. Frankl tu však vidí opäť o niečo ďalej a upozorňuje na dve nebezpečenstvá, ktorým možno podľahnúť: po prvé, sloboda človeka sa redukuje na slobodu negatívnu, slobodu “od niečoho”, kým tá pravá franklovská sloboda je slobodou pozitívnu, slobodou “k niečomu”, totiž k zodpovednosti (VKS, s. 52). Po druhé, determinizmus sa v novovekej vede, ktorá napokon “determinuje” aj mnohé z nášho terajšieho vnímania skutočnosti, mení na pandeterminizmus, tzn. ideu úplného ovládnutia človeka rôznymi vplyvmi. Akoby ľudský život nebol nič než produkt sociálnych, existenčných, prírodných, politických, kultúrnych atď. podmienok. V tomto “nič než” pobaďáva Frankl silnú tendenciu pandeterminizmu nielen k zjavnému redukcionizmu, ale aj až k novodobému nihilizmu. /11/ Nechávame otvorenú otázku, či je redukcionistický pandeterminizmus špecializovaných vied v nejakom príbuzenskom alebo kauzálnom vzťahu s nihilizmom ako istým svetonázorom. Inou, no rovnako dôležitou okolnosťou je fakt, že pojem nihilizmu môže mať rôzny obsah. Aký je u Frankla? Splýva mu s negáciou: nihilista je ten, kto neverí, že život má (hlbší alebo vôbec nejaký) zmysel.

Nihilizmus je teda popieranie zmyslu (alebo jeho necítenie, i keď tu by bolo pre dobro veci potrebné jasnejšie rozlíšiť aktívne popieranie a pasívne necítenie). Táto absencia zmyslu a pocit bezhodnotovosti života môže kulminovať v hlboknej existenciálnej kríze, kedy ide takpovediac o všetko, kedy sa rieši známa hamletovská otázka *byť či nebyť*? Sú, žiaľ, prípady, kedy sa napokon zvolí tá druhá možnosť. Človek je natoľko slobodný, že sa môže rozhodnúť pre vlastnú smrť, i keď zas nie natoľko, aby mohol byť označený za autora tejto možnosti; ňou je príroda, boh alebo bezpríčinnosť. Realizácia takéhoto smrteľného rozhodnutia je však vždy tragická a treba sa naučiť jej vedieť predísť. A to je už úloha aj psychoterapeuta, o ktorej si povieme viac v nasledujúcej kapitole.

1.3.2 Logoterapeutické postupy.

Chýbanie zmyslu nie je vôbec nijaký marginálny problém. Frankl na úvod jednej zo svojich prednášok (*Vúle ke smyslu*, VKS, s. 7-29) uvádza štatistiku, podľa ktorej až 81% Američanov malo alebo má problém so zmyslom svojho života. Trpia v tej či onej miere tzv. “noogénnou neurózou” (ČHS, s. 67-69). /12/ Je zrejmé, že takéto neurotické poruchy

treba primerane liečiť. A podľa Frankla síce neexistuje všeliek, jedna vždy účinná metóda, ale pokiaľ pacient preukázateľne trpí zmiernenou noogénnou neurózou, treba zvážiť, či ho budeme liečiť postupmi klasickej psychoanalýzy, či už freudiánskej, jungiánskej alebo adleriánskej, alebo nejako inak. A ako toto “inak” navrhuje Frankl vlastnú terapeutickú metódu, ktorú nazýva logoterapiou, liečbou zmyslu (*logos* ako “zmysel”). Prirodzene, ak počíname akt zavedenia novej metódy, je potrebné jasne ju odlíšiť od už existujúcich metód a určiť tak jej podstatu. Zjednodušene povedané, na freudovskej i jungovskej psychoanalýze Franklovi prekáža umiestenie spirituálnych síl do oblastineosobného Ono. Duch sídli v osobe (o nej viac v podkap. 3.3), nie v pudových hĺbkach nevedomia ani v kolektívnom nevedomí obsadzovanom archetypmi. Rovnako Adler sa podľa Frankla mylí, pokiaľ za hybnú silu duševného života pokladá vôľu k moci. Človek je pre Frankla bytosť, ktorá bytosťne tiahne k duchovnosti, k transcencii. Transcendencia sartróvska nie je dostačujúca, pretože ostáva visieť v negatívnej slobode, v slobode “od niečoho” a navyše považuje svet za absurdný, s čím Frankl vonkoncom nemôže súhlasiť, pretože pre neho je svet naplnený zmyslom po okraj ešte aj v utrpení./13/ V čom teda tkvie teraz pozitívny zmysel franklovskej logoterapie? Predovšetkým vo fundamentálnej myšlienke, že život má zmysel vždy a všade, ako aj v ideí, že sa vlastne ani nemáme pýtať, aký zmysel má náš život, ale máme odpovedať na otázky samotného života. Život nás vyzýva k tomu, aby sme *odhalili* jeho zmysel. /14/ To je zaiste pozoruhodná formulácia aj z toho dôvodu, že dôraz je položený na objavovaní daného, a nie na vytváraní nového. To však neznamená, že by Frankl zaznával tvorivosť ako význačný moment ľudskej existencie. Naopak, kreativite priznáva mimoriadnu hodnotu, najmä ak sa odohráva ako rozhodovanie. Človek má k dispozícii rôzne životné možnosti a jeho úlohou je ich primeraným spôsobom realizovať či aktualizovať v realite. Dokonca by bolo možné ponímať život ako sériu rozhodnutí. Avšak tvorivé hodnoty, podobne ako hodnoty zážitkové, nie sú pre Frankla v jeho axiologickej hierarchii umiestnené najvyššie. Primát patrí hodnotám postojovým, tak ako sa vyjavujú v znášaní bolesti. Až utrpenie je skúšobným kameňom afirmácie. /15/ Tento poznatkový výťažok Franklovej reálnej skúsenosti s utrpením, tak ako je zdokumentovaný v sugestívnom texte *Zkušenost z koncentračního tábora*, stojí v základe logoterapeutickej viery v uzdravenie noogénneho neurotika. Logoterapia sa usiluje o rozšírenie obzoru pacienta, o ukázanie možností, ktoré robia život nielen znesiteľným, ale aj hodnotným a zmysluplným: “Úkolem logoterapeuta je rozšířit zorné pole pacienta, aby se mu stalo viditelným a vstoupilo do jeho vědomí celé spektrum významů a hodnot.” (ČHS, s. 72) Avšak lekár môže uraziť len úvodný úsek cesty tým, že nebude pacientovi vnucovať vlastné mienky a domnienky o živote a jeho zmysle, ale ponechá mu slobodu, aby tento zmysel sám uvidel. Tým je zachovaný rešpekt k jeho individualite i vlastnej, neodňateľnej a neprenosnej zodpovednosti. Okrem toho podľa Frankla platí, že vo veci pravdy a reality netreba nijako autoritársky zasahovať, lebo “pravda se ve skutečnosti prosazuje sama a nepotřebuje intervenci” (v zmysle vyslovovania apriórnych úsudkov o pacientovom probléme a vôbec živote). Tak napr. ak pacient pociťuje nedostatok zmyslu a utrpenie v dôsledku straty milovanej osoby, môže terapeut poukázať na fakt, že spolužitie s teraz už zosnulým človekom ostáva existovať, totiž v modalite *minulosti*. Minulosť je nezrušiteľná a zažitá láska alebo aj utrpenie, ktoré človeka zocelilo, sa nestráca. Preto možno hovoriť o optimizme minulosti ako jedinej dimenzie času, ktorá je reálna a platná. Navyše, minulosť môže pôsobiť aj na prítomnosť, a to nielen ako hmlistá spomienka, ale aj ako uvedomenie si hodnoty života ako takého a konkrétnejšie aj ako motivácia ku konaniu (ak mi manželka zahynula pri nehode, budem na vozovkách mimoriadne opatrný alebo soveľa väčšou uvedomelosťou a jasnozrivosťou budem poskytovať prvú pomoc; budem totiž omnoho viac vedieť, akú hodnotu má život). Ale utrpenie má význam aj samo osebe; aj nejde iba o to, že aj v lone bolesti prebýva nádej, pretože tým by sme utrpenie oberali o jeho autonómnosť (tým, že zmysel nájdeme v niečom mimo neho, totiž v nádeji na jeho ukončenie), ale najmä o to, že samotné jeho vystátie, znášanie, prežívanie odkazuje k plnosti života. Nie je to masochizmus, ale ten modus pritakania životu, ktorý nebol cudzí ani Friedrichovi

Nietzschemu, z ktorého Frankl s obľubou cituje výrok: “keď má človek *prečo* žiť, vydrží každé *ako*”.

1.4 Náčrt personalistickej teórie človeka (VKS, s. 76-83)

Nemôžeme obísť skutočnosť, že Franklova koncepcia života je personalistická. Nositeľom života je osoba. V tomto smere je celkom konzekventný. Personálnosť ľudského bytia je črta, ktorá človek odlišuje od zvieratá, a zároveň čosi, čo mu prepožičiava neodňateľnú dôstojnosť. Všetko, čo bolo dosiaľ povedané o ľudskom živote, bolo umožnené tým, že človek je osoba. Frankl rozpracúva svoj pojem osoby do sústavy desiatich charakteristík, z ktorých niektoré sa skvejú objavnosťou i skutočnou hĺbkou, iné, ako sa budeme snažiť ukázať neskôr vo svojej tak trochu polemickkej reakcii, nesú naplaveniny z hĺbok teologických, ktoré už nie je možné filozoficky snímať. Budeme ich teraz postupne sledovať jednu za druhou, tak ako sa črtajú vo Franklovom výklade. Majme pritom vždy na pamäti, že každá takto opísaná dimenzia osoby sa môže stať obejtkom sústredenej psychoanalytickej práce alebo samostatného sebazdokonaľovania. Po prvé, osoba je indivídium, je to niečo nedeliteľného, nedá sa už ďalej rozdeliť, rozštiepiť, a to preto, že je jednotou. Samotný latinský výraz *in-dividuum* má pôvodne práve tento význam “ne-deliteľný”, a nie “osobitý” či “jednotlivý”, ako sa často mieni. Tento druhý významový odtienok je až sekundárny, keďže sa ustálil v procese etymologicko-sémantického vývoja až v novoveku, ktorý od Descarta a jeho epigónov zdôrazňuje výlučnosť a sebaistotu ega. – Podstatné na tomto zdôraznení nerozbitnosti osoby je jej absolútna platnosť. Odkedy človek dosiahne zrelosť a dospelosť ako prvé skutočné zavŕšenie osobnostného vývoja smerujúceho k tejto nedeliteľnosti, odvtedy môže fungovať ako slobodný a zodpovedný subjekt. Frankl nezabudne razantne pripomenúť, že ani v psychóze schizofrenického typu nedochádza navzdory definícii k rozštiepeniu osobnosti na nejaké dve ega či vedomia, ktoré by si akosi zvláštne konkurovali a žili svoje vlastné, nezávislé životy. Obvyklý laický názor na schizofréniu je pre Frankla nielen nesprávny, ale priam neznesiteľný. Pri rozhodnom odmietnutí chápania schizofrenie ako rozštiepenia osobnosti poukazuje na pozoruhodný a často zabúdaný fakt, že ani sám autor pojmu *schizofrenia* Bleuler nemal na mysli rozštiepenosť, ale v duchu dobových asocianistických teórií odštepovanie istých asociačných komplexov od ega, ktoré môžu po tomto oddelení sa od domovského vedomia vytvoriť nanajvýš vedomie *alternujúce*. V tomto zmysle sa schizofrenické ja samo sebe nemôže úplne odcudziť, ale môže maximálne emitovať samo zo seba, z vlastných zdrojov bytie alternatívneho vedomia. Ak napr. schizofrenik trpí bludom mesianizmu, nie je to prvotne preto, že by sa rozpadol na dve ontologické oblasti, ktoré nevedia jedna o druhej, teda povedzme na silne emocionalizovanú bytosť ovládanú bezpríčinnými hysterickými výbuchmi plaču či zlosti a na intelektovú bytosť snovajúcu plán spásy sveta, ale je to preto, lebo je jednotne a nedeliteľne naladený na intenzívne prežívanie tak vnútorného, ako aj vonkajšieho sveta. Mesianistický blud a hystéria sú potom iba symptómy tohto naladenia ako alternujúci, odštiepený komplex vedomia, v ktorom našla výraz intenzifikácia bytostného nastavenia subjektu. Konanie schizofrenika sa vyznačuje konzistenciou a zvláštnou logikou /16/, čo dosvedčuje platnosť Franklovej tézy o jednotnosti a nerozbitnosti osoby. Po druhé, osoba nie je len *in-dividuum*, ale aj *in-summabile*, t.j. je nielen nedeliteľná, ale aj nezlučiteľná, lebo nie je iba jednotou, ale aj celkom. Bolo by ešte príliš negatívnym vymedzením povedať, že osoba si vystačí sama, a teda že sa nepotrebuje ani z množovať, ani sa strácať v pseudopersonálnych entitách typu kmeň, národ, masa a pod. (Takto existuje organično, resp. organizmus: to on je deliteľný a zlučiteľný tým, ako sa rozmnožuje, ako sa spája s inými organizmami, aby mohol prežiť ako druh, a poslúchnuť tak volanie pudového pnutia.)

Celistvosť osoby je predovšetkým pozitívna: je to celistosť *kvôli niečomu*, totiž kvôli nachádzaniu zmyslu svojho života, či už (ako sme už stihli napísať) v zakúšaní hodnôt, v tvorivom vzmachu alebo v utrpení. Po tretie, Každá osoba je absolútne *nóvum*. Toto je zaiste v celej tejto listine črt osoby to najbanálenjšie zistenie, o ktorom má v podstate každý prinajmenšom tušenie. Samotné dejiny sú umožňované jedinečnosťou subjektov týchto dejín, podobne ako je ňou umožnená aj osobnostná história každého

jednotlivého života. Ani výsledky genetického bádania neprotirečia tomuto faktu: z otca na syna sa prenášajú len stavebné kamene, nie sama stavba. Takisto pravá výchova neznamená iba prenos dát z jednej osoby na druhú, ale aj a najmä rešpekt darcu k individualite príjemcu ako k novosti, nezameniteľnosti a neopakovateľnosti osoby./17/ Po štvrté, osoba má duchovnú povahu. Máločo znie tak franklovsky ako práve táto veta. Variuje sa tu pritom vyššie zmienené rozlíšenie organizmus – osoba. Kým organizmus je so svojimi fyziologickým väzbami a etiologickou kauzalitou iba štruktúrovanou materiálou, duch je fundamentom pravého, vyššieho, spirituálneho života, ktorý je nepoškoditeľný nijakým ochorením, a to ani psychózou./18/ Je totiž ešte za ňou. Frankl sa pritom nebráni možnému religióznemu kontextu uvedených tvrdení, keďže náboženstvo akceptuje ako autonómnu oblasť prežívania vecí. Duch zakladá dôstojnosť človeka, ktorá ho vyvyšuje nad ostatné tvory. Tým chýba svet, žijú iba v bezprostrednom okolí bez existenciálneho vzťahu k nemu, v prostredí a sú otrokmi svojich pudových hnutí. Takto sa náš mysliteľ ocitá v blízkosti antropocentrických názorov, ktoré budujú typickú hierarchiu živých bytostí. Na vrchole pyramídy je možno Boh a pod ním démoni a anjeli, ale spomedzi pozemských živočíchov najvyššie miesto zaujíma človek. Treba však podotknúť, že dôstojnosť človeka netkvie primárne v jeho rozumovosti, ale práve a jedine v jeho duchovnosti.

A tá sa môže prejaviť aj ako schopnosť statočne znášať utrpenie. - Duch je ne-utilitárny a ne-inštrumentálny: utilita a inštrumentalita sú esenciálnymi rysmi organizmu. Svoje telo môžem používať, môžem ním nejako narábať, ale moja spiritualita má inú povahu: je výzvou k sebaapresahu, k obeti, k láske atď. Osoba je, po piate, existenciálna, tzn. nie danostne faktická, ale naopak fakultatívna bytosť, ktorá sa otvára možnostiam. Personálne existujúci človek vždy volí z palety možností, pravda, pokiaľ nie je dohnaný k realizácii možnosti celkom nevyhnutnej, ako je napr. sebaobrana. Ale aj v tejto krajnej núdzi si uchováva slobodu, pretože môže dokonca aj položiť život v duchu extremizovaného Kristovho učenia *nastav aj druhé líce*. Ale takéto hraničné situácie sú skôr výnimočné, preto Frankl kladie dôraz na každodennú životnú prax, v ktorej sa dar slobody môže naplno zhodnotiť. Počujeme tu ozvenu na inom mieste parafrázovanej tézy, podľa ktorej je ľudské individuum v tom podstatnom vždy nezávislé a suverénne, teda vymykajúce sa akýmkoľvek rušivým vplyvom zvonka, z oblasti, ktorá mu k nemu nepatrí. Jedine takto možno podržať v platnosti neustály apel na zodpovednosť. Ako bolo už spomenuté v podkap. 3.1., je vždy možné uhnúť náporom mimosobných síl a vyprostiť sa z determinácií. Ani v tejto súvislosti Frankl neopomenie pranierovať psychoanalýzu, ktorá podľa neho každý vznešenejší prejav ducha degraduje na produkt neosobného tlaku viac či menej temných pudov. To, o čo ide, nie je výslednicou daných a v konečnom dôsledku neovládnuteľných psychických hnutí, ale prejavom slobodnej vôle ducha. To, o čo beží aj v logoterapii, nie je ošetrovanie vytesnení či iných psychických dynamík v usporiadaní Nadja-Ja-Ono, ale “existenciálna prestavba” totožná s transformačným pohybom v oblasti spirituality. Kto napr. hľadá zmysel, ocitá sa automaticky v tejto sfére. Osoba sídli v Ja, nie v Ono. (Tento šiesty bod je kritika klasickej psychoanalýzy, ako sme ju práve naznačili). Na tomto mieste máme vhodnú príležitosť jednak reinterpertovať a brániť tak energicky atakovanú psychoanalýzu, a jednak podrobiť franklovský personalizmus istej kritike. O čo ide? Predovšetkým o to, že ponímanie človeka ako osoby či osobnosti zneužíva moc a závažnosť impersonálnych vrstiev psychična, ktoré vôbec nemusia byť iba rezervoárom pudových, teda nižších síl. Vôbec je diskutabilné aj to, či pudy možno vôbec označiť za čosi nižšie, keďže nejestvuje obhájiteľné kritérium, ktoré by takúto hierarchickú klasifikáciu umožňovalo. Ale hlavne: neosobné vôbec nemusí byť iba pudové, ale naopak môže byť aj nadosobné, a teda, ak by sme ironicky uplatnili opäť hiererchické myslenie, “vyššie”. Toto platí nielen pre Jungovo kolektívne nevedomie ako pôdu zjavovania sa archetypálnych obrazov, ale aj pre Freudovo Nadja ako sídlo nadindividuálneho diania. Osobou ontologický vývoj nekončí. Frankl zrejme príliš uveril svetelnosti Ja ako istej mimoriadnej kvalite. Inými slovami, aby mohol zachrániť pre človeka slobodné rozhodovanie (viď bod č. 5), priraduje mu personalizmus. Svetlo sebareflexie, svetlo zmyslu. Prítom je celkom možné, že i vôľa a rozhodovanie môžu byť ukotvené v čomsi, čo úzke hranice osoby už

presahuje. Existuje pomerne dosť (nietzscheovsky ladených) filozofií, ktoré poukazujú na "impersonálne individuácie" (Deleuze), pastiersku misiu človeka voči Bytiu (Heidegger) alebo na dosažnosť a závažnosť mimoosbných vplyvov na povahu aj ľudskej slobody (Foucault). A pritom nejde o pozitivistický determinizmus, ktorý aj tieto filozofie zhodne s Franklom odsudzujú, ale o pozoruhodné rozšírenie domény, v ktorej sa môže ľudská existencia pohybovať a utvárať sa. Je to zaiste podnet k polemike, ktorú prakticky odštartoval už Nietzsche sugestívnym obrazom človeka ako priesečníka síl. Priesečník, to je mimoriadne inšpiratívny pojem, keďže tak uchováva minimálne jadro ako isté vibračné centrum, teda subjekt (ktorý chce Frankl fundamentalisticky absolutizovať ako prazákald konania), ako aj otvára priestor produktívnej invázii vonkajších intenzít, vibrácií (ktoré chce naopak Frankl v mene boja proti pandeterminizmu maximálne potlačiť).

Po siedme: Osoba predstavuje komplex duševno-telesno-duchovnej celistvosti, integrity. Treba ihneď apelovať na terapeutické využitie možnosti dištancovať ducha od psychofyzis. Je síce pravda, že človeka v jeho osobnom a osobnostnom založení a fungovaní možno ponímať ako trojjedinú jednotu duše, tela a ducha, zároveň však treba pripomenúť, že duch sa za istých okolností musí vedieť oddeliť od telesno-duševného komplexu za tým účelom, aby potvrdil a zachoval celistvosť osoby. Ani poškodenie psychofyzického komponentu človeka v chorobe neznamená deštrukciu jeho duchovnosti, pretože tá presahuje pole pôsobnosti mikróbov alebo preaktivizovanosti dopamínových receptorov. Je potrebné mať schopnosť vyburcovať spiritualitu proti psychosomatike, teda mať schopnosť "noo-psychického antagonizmu". Personalizmus v tomto kréde spadá v jedno so spiritualizmom, v čom možno badať ozvenu predošlých téz a hypotéz. Je síce pravda, že v človeku sa krížia tri vrstvy (telesná, duševná a duchovná), bolo by však neadekvátne opisovať tento stav vecí tak, akoby sa človek z týchto troch dimenzií-vrstiev "skladal". Primeranejšie je povedať, že duchovno sa "stretáva" s psychosomatičnom. Stretáva a konfrontuje. Je vždy možné voči psychofyzicky živému organizmu zaujať určitý odstup, čo sa môže prejaviť napríklad v situácii bolesti, kedy personalisticko-spiritualisticky chápaný človek dokáže znášať či už fyzické. alebo psychické utrpenie práve vďaka svojej duchovnej konštitúcii, vďaka vznešenej dimenzii duchovnej sebareflexie. Zviera nie je osobou, pretože nedokáže k sebe samému zaujať ontologický postoj. Osoba je ksebevztiahnutosť. (8. charakteristika.) Človek o sebe vie v zážitkoch, v afektoch, v konaní a myslení. Má k sebe existenciálny pomer. Vie o svojej konečnosti, môže vnímať svoje vnímanie, môže sa rozvrhovať do rôznych možností a niesť zodpovednosť za svoje skutky./19/ Zviera žije v okolí, ktoré mu neumožňuje personálny vzťah k sebe samému, ale ho nanajvýš donucuje k istým pudovo podmieneným reakciám.

Dalo by sa tu uvažovať o tom, či samotné pudy nepatria už do inej ontologickej oblasti, tzn. či nie sú niečím, čo zviera presahuje. Frankl by proti takejto úvahe zrejme vehementne protestoval, pretože by sa mu v nej strácal moment skutočnej transcencie. Je jednoducho rozdiel, či sme hnaní motorom, ktorý je mimo náš dosah, a či sme vzťahnutí k takému rozmeru existencie, ktorý nás vytŕha z bezprostrednosti. Zviera má okolie, človek má svet. Avšak tak ako okolie je pod svetom, sám svet je pod nad-svetom, tzn. pod oblasťou transcencie, ktorá je prístupná iba v religióznej viere. Hierarchicky usporiadané sféry okolie-svet-nadsvet sú paralelizovateľné s hierarchiou obyvateľov týchto sfér: zviera-človek-Boh. Osoba človeka sa teda nachádza na akomsi medzistupni, je to bytosť stredú. Len na jeho etickej vyzretosti záleží, či túto polohu udrží nezmenenú (napr. rešpektovaním nárokov každodennosti alebo dodržiavaním bežných zákonov), alebo či ju opustí, a to buď nadol, k živočíšnosti (napr. tým, že sa bezuzdne oddá žiadostivosti, teda že prepadne výlučne zmyslovým pôžitkom), alebo naopak nahor, k šťastiu spirituálneho spôsobu bytia (napr. tak, že ucíti v sebe volanie svedomia alebo priamo transcencie a okúsi nadzmyslovú blaženosť, stanúc sa svätcom, mystikom alebo jednoducho tvorom s mimoriadne vyvinutou senzitivitou voči morálnym fenoménom, teda z budhistického hľadiska bytosťou očistenou od negatívnych karmických stôp). Osoba je, po deviate dynamická: dokáže sa vyvíjať. Tento možný pohyb od jedného stavu k inému je umožnený samotným už vyššie zmieneným faktom, že

osoba sa dokáže dištancovať od svojej psychofyzickej bázy. Až opustenie organizmu ako miesta faktických akcií a reakcií dovoľuje osobe povzniesť sa k vznešeným ideálom a k ich napĺňaniu, teda k rovine fakultatívneho, k rovine slobody. To, ako vo mne prebieha látková výmena, síce môžem do určitej miery ovplyvniť napr. zdravou výživou alebo športovaním, ale nevyhnutnú prítomnosť bolesti v organizme môžem už len znášať ako duchovná osoba, ktorá sa dokáže vzťahovať sam k sebe a zaujať postoj statočného prijatia utrpenia. Samo utrpenie či pocit príjemnosti môžu byť detegované psychofyzickým, ale utrpenie či radosť ako *hodnoty* sú dušou či telom nepostrehnuteľné, to dokáže iba duch. A práve v oblasti ducha prebieha skutočný dynamický vývoj človeka. Tento vývoj sa odohráva v diemenzi existencie, avšak pochopenejšie, totiž ako ek-sistencia, teda ako vystupovanie zo seba samého a proti sebe samému, ako pohyb sebareflexie, ktorý nás oslobodzuje z pút organizmu. Nielenže sa – po desiate - vyvíja, ale aj prekračuje seba samu: osoba je možnosťou sebeapresahu, autotranscendencie. Hlas transcencie v nás je zastupovaný svedomím. Sebakračovanie osoby smerom k nadsvetu sa nemusí diať výlučne ako mohutný poryv náboženskej viery, keďže schopnosťou autotranscendencie ako upínania sa k nadosobným hodnotám môže disponovať aj ateista. Rozhodujúce je, aby v základe tohto sebakračovania tkvela *viera v zmysel*, noogénna naplnenosť života, ktorá je primárne nezávislá na konfesii, resp. môže v nejakej tej konfesii nadobudnúť určitú formu a získať jazyk, ktorým potom môže veriaci o svojich skúsenostiach a postojoch hovoriť. Ľudské bytie je zo svojej podstaty zamerané na zmysel alebo v plurále na čiastkové zmysly; človek je vybavený *vôľou k zmyslu*, ktorá síce môže byť za určitých stresových či tragických okolností ochabnutá, ale nikdy sa nestráca. “Člověk věří ve smysl, pokud dýchá”. Ešte aj samovražda dosvedčuje samovraždu vôľou k zmyslu: ibaže ho nedokáže nájsť v živote, a preto sa ho snaží objaviť v smrti. Možno neuvedomene, ale na tom zas až tak nezáleží, veď nie všetky cnosti majú vedomý koreň. Keby samovrah bol úplným nihilistom, nenachádzal by dôvod ani k dobrovoľnému odchodu zo života, pretože by ani ten pre neho nemal nijaký význam.

1.5 Franklov vzťah k náboženstvu

Ak sme doposiaľ boli pozorní k Franklovej teórii duševna a duchovna, ktorej základ tvoria okrem expertných psychiatrických postrehov aj pomerne priamočiare filozofické náhľady, teraz by sme sa mali pokúsiť o docelenie, zúplnenie prezentácie jeho názorov. Toto docelenie bude dosiahnuteľné iba vtedy, ak prihliadneme na náboženské motívy v jeho myslení. Franklovská religiozita sa síce málokedy explicitne priznáva k sebe samej; inak povedané, náboženská tonalita Franklovho uvažovania je prítomná v jeho textoch skôr latentne, implicitne. To však vôbec neznamená, že by sme chceli pracovať s nejakými príznakmi neurčitého. Existujú totiž vo Franklových textoch miesta, ktoré jasne dokazujú autorovu inklináciu k židovsko-kresťanskému myšlienkovému dedičstvu. Stretneme sa napr. s vyslovením psychiatrického liečebného kréda, podľa ktorého pokiaľ pacient dokáže rozlúsknuť za pomoci svojho terapeuta svoj základný duševný problém iba tak, že ho uvedie do náboženských súvislostí, potiaľ by terapeut nemal takýto prístup blokovať. Už sme viackrát zmieňovali Franklov kritický postoj ku klasickej freudiánskej psychoanalýze, ktorá je voči náboženským fenoménom buď úplne hluchá, alebo ich redukuje na oidipálne komplexy a mechanizmy identifikácie so superegoidným ideálom. Inými slovami: Freud zneuznáva religiozitu v jej autonómnosti a dôstojnosti./20/ Čiže ešte inak: zakladateľ psychoanalýzy preceňuje význam libidinóznej hydrauliky na úkor primeranejšej interpretácie intímnej náboženskej skúsenosti. Sexualita u neho triumfuje nad spiritualitou. Podľa Frankla je to však Pyrrhovo víťazstvo, ktorým je oveľa viac stratené než získané. Avšak vráťme sa ku kľúčovému prejavu Franklovho náboženského cítenia. Ako sme už naznačili, je ním uvedomelý rešpekt k religióznym obsahom vedomia. /21/ Podrobnejšie sa táto téza vyjavuje v kontexte premýšľania o osobe, ktorý sme načrtli vyššie. Nie je však teraz franklovský radikálny personalizmus mostom, ktorý nás dovedie do krajiny jeho religiozity? Vskutku: len osoba môže počuť hlas svedomia, len osoba môže byť zodpovedná za svoje reálne činy i nerealizované úmysly, len osoba môže byť súdená na Poslednom súde atď. A napokon: len osoba dokáže skončiť s potenciálnym alebo už aktuálnym nihilizmom ako negáciou zmyslu, pretože len osoba

sa zmôže na skutočný odpor./22/ V útrobach personálne videnej bytosti dlie obrovský potenciál možnej rezistencie. A nepriateľ nemusí byť zjavný. Môže byť aj skrytý v samotnom vnútri trpiaceho v podobe predsudkov, ilúzií, cynizmu, hedonizmu alebo duchovnej vyprázdnenosti. Toto dignostikovanie noogénnych ťažkostí Frankl prenáša aj na celkový stav modernej spoločnosti. Blíži sa tak konzervatívne ladeným kritikám súdobej spoločnosti, ktoré zaznievajú z radov kresťanských teológov súčasnosti. Zdá sa, že To Pravé už bolo a treba sa k nemu vrátiť znovuoživením tradície. Frankl síce nikde výslovne nepovie, že strata zmyslu je stratou Boha, ale zase na druhej strane príklon k Stvoriteľovi pokladá za bezpečný spôsob liečby noogénnej neurózy. Samozrejme, iba v tom prípade, ak je pacient k takejto ceste vnútorne náchylný. A za pacienta nepovažujme iba psychotika, ale aj človeka dneška, ktorý prišiel o metafyzické istoty a nahradil si ich pochybnými slasťami a modernými mýtmi. Nedostatok citu pre komplexnejšie videnie života v celku vohnalo ľudstvo okrem iného do bezprecedentnej ekologickej krízy, o ktorej bude ešte reč v záverečnej kapitole. Je čosi zhnité v štáte ľudskom...

Duch ako najvyššia životná hodnota je však nezničiteľný. Toto by sme mohli nazvať franklovskou vierou. Už sme sa zoznámili s Franklovou hierarchiou troch zložiek ľudskej bytosti: telo, duša, duch. Z týchto troch úrovní bytia sa najvyššie dvíha práve duch. Telo možno zabiť, dušu nechať vyprahnúť, ale duch je našou najvznešenejšou nádejou, nádejou na spásu. Treba si však všimnúť jednu závažnú okolnosť: Frankl nikde nenabáda k takejto viere v posmrtnú odmenu, nie však preto, že by v ňu sám neveril, ale preto, lebo je nevyhnutné a potrebné koncentrovať sa na pozemský život, na *tu a teraz* /23/. Tým nie je opäť vzdialený modernej kresťanskej teológii, ktorá (aj pod vplyvom kritiky zvonka) "žehná tejto Zemi". Tento náš konečný a smrteľný život (je zaiste otázka, čo je vlastne z nás smrteľné a či naozaj pretrváva náš osobný a osobnostný charakter) je poľom pôsobnosti a bojiskom, na ktorom sa odohrávajú mimoriadne dôležité bitky. A to, o čo sa bojuje, je pre Frankla zas a vždy predovšetkým *zmysel*. Ako sa javí tento kľúčový Franklov pojem vo svetle náboženských predstáv a ideí? Uvedomme si najmä jeden fakt. pojem zmyslu nie je osihotený, tvorí skôr jednu zložku zložitejšieho pojmu, ktorým je *vôľa* k zmyslu. Aký je teraz vzťah takejto vôle a náboženskej viery? Nemožno veci zjednodušovať a tvrdiť, že vôľa k zmyslu je jednoducho totožná s náboženskou vierou. Už sme pripomenuli, že vôľou k zmyslu môže disponovať aj ateista. Dá sa to formulovať aj tak, že každý veriaci má vôľu k zmyslu, avšak nie každý, kto má vôľu k zmyslu, je nutne veriaci v náboženskom zmysle tohto slova. Frankl otvára možný priestor zblíženia týchto dvoch konceptov, avšak bez toho, žeby toto zblížovanie chcel dogmaticky vynucovať. Dá sa prijať, že život bez zmyslu je sotva žiteľný či znesiteľný, rovnako ako sa dá akceptovať, že každý má právo vtlačiť tomuto zmyslu vlastnú náplň, či už je náboženská, a tým viazaná na určitú tradíciu, alebo ateistická (a tým vlastne tiež podriadená určitej tradícii, začínajúcej sa povedzme osvietenstvom). Nezabúdajme však okrem toho na už spomínaný prvok: totiž že takýto všeobecný či spoločný rámec viery v život ako vôľa k zmyslu je vyplňaný konkrétnosťou každého jednotlivého života. Zmysel nie je hotová vec, nie je vopred daný, treba ho hľadať. Na to ale, aby sme ho mohli hľadať, ho musíme tušiť, čiže znova: musíme mať k nemu vôľu. /24/

Je táto vôľa schopnosťou, dispozíciou či cnosťou, podobne ako ňou je trebárs práve zbožnosť, pokora alebo odvaha? Intuitívne sa nám zdá, že takúto analógiu si možno dovoliť bez toho, aby sme prekrútili reálny stav vecí. Vôľa k zmyslu ako fundamentálny pojem tak Franklovej logoterapie, ako aj jeho filozofických či religiózne ladených úvah, sa javí nielen ako cnosť, ale aj ako *hodnota*, teda v schelerovskej či hartmannovskej optike (viď. 1. kap.) ako kvalita, ktorá stojí vyššie ako všetko kontingentné, pominuteľné či nestále, totiž vo sfére objektivity a ideality. Dalo by sa dokonca povedať, že Frankl *zaviedol* novú hodnotu, pravda, ak si odmyslíme ním samým zdôrazňovaný fakt, že veci skôr objavujeme, než vynachádzame či zavádzame. Je to teda možné vo franklovskom duchu preštylizovať asi takým spôsobom, že ak aj náš mysliteľ priamo nezaviedol vôľu k zmyslu ako novú, nikým pred ním nevidenú hodnotu, rozhodne ju prinajmenšom odhalil, objavil či pomenoval. Že je toto pomenovanie živé, výdatné a inšpiratívne, je už, zdá sa, po všetkých týchto našich prerozprávaniach a domýšľaniach

očividné. Ako každú inú hodnotu či cnosť, aj vôľu k zmyslu treba pestovať a zušľachťovať. Pokiaľ sa odhodláme na takúto náročnú cestu, môže sa nám pošťastiť, že postupom času začneme nachádzať už nie iba celkový, jeden zmysel vo svojom živote, ale celý rad mikrozmyslov, uktovených v tomto veľkom makrozmysle nášho života. Drobné radosti, prežité boliestky, nenápadné myšlienkové nápady, vtípkovanie a tď., to všetko možno označiť ako tieto makrozmyslom fundované mikrozmysly. K tomu všetkému ja pravdaže potrebná bohatá životná skúsenosť, ktorá nám umožňuje nielen pociťovať vlastný život ako naplnený hodnotou vôle k zmyslu a jeho reálnym a čoraz pestrejším a zaujímavejším nachádzaním, ale aj pomáhať nachádzať a objavovať makrozmysel či mikrozmysly aj v životoch našich blížnych. A na takejto schopnosti ako výslednici vlastných rozmanitých, často aj trpkých životných skúseností možno postaviť zdravý altruizmus, ktorý v konečnom dôsledku obohatí aj nás samých. Z tohto hľadiska je potom vôľa k zmyslu a jej sestra vcítenie, empatia tou hodnotou, ktorej emocionalizované prežívanie nás dovádza k inej hodnote, tentoraz už evidentne kresťanskej, totiž k prehĺbenej a zintenzívnenej láske k blížnemu.

1.6 Vôľa k zmyslu ako Franklov kategorický imperatív

Je možné, že budeme čeliť nedôvere, že Franklov projekt je príliš rigorózný a zaťažovaný vážnosťou. Je mysliteľné, že táto nedôvera zasiahne aj naše vnútro. No nebudeme jej pripisovať zvláštny význam, keďže sa nazdávame, že pocity z pojmov a problematizácie pojmov treba vystaviť skúške časom. Ak bolo a bude schodné Franklov presonalisticko-religiózný model človeka ako osoby v takej či onakej miere kritizovať, potom určite nie na úrovni afektívnych vzruchov. Bude na to skôr nutné zvládnuť franklovské umenie spojiť triezvosť s dôrazom. Čo sa nám na Franklovej reflexii hodnot života zdá najpríťažlivejším a najinšpiratívnejším? Pri postupnej sumarizujúcej odpovedi na túto otázku si treba uvedomiť, že Frankl nielenže implicitne uznáva všetky univerzálne a ideálne živé hodnoty, ako je spravodlivosť, statočnosť, dobro, pravda, krása atď., ale za hodnotu považuje aj samotný vzťah k hodnotám, teda inými slovami určitý *postoj* k životu. Týmto všetko určujúcim a podmieňujúcim postojom je *vôľa k zmyslu* ako určitá základňa, na ktorej sa odohráva všetok dramatismus života. Nedá sa síce povedať, že ten, komu chýba táto vôľa, nežije dramaticky, keďže aj jeho takto nihilisticky zafarbená existencia je *bojom*. Ba dalo by sa povedať, že sama prítomnosť skepticizmu v myslení môže pôsobiť motivujúco a dynamizujúco. Ale takýto skeptický či nihilistický spôsob bytia zastiera plnosť možností, pretože všetok život príliš redukuje na pohyb medzi áno a nie a robí z neho defilé občasných zábleskov. Aj takýto ochabnutý či "svetielkujúci" život má svoj význam, pre Frankla je však tento význam iba významom predbežného štádia na ceste k plnohodnotnej existencii. Pokiaľ je človek schopný pozdvihnúť sa z temnoty občasných zábleskov, často už len splývajúcou s holdovaním senzuálnej slasti (alkohol, sex, drogy, politická moc a i.), do plného svetla zmysluplnosti a zaujať tak postoj absolútnej afirmácie, afirmácie *napriek všetkému*, potiaľ môže byť blažený. Franklovská logoterapeutická filozofia je vo svojej podstate filozofiou šťastia, presnejšie filozofiou *možného a individuálne prežívaného* šťastia, ktorého subjektom nie je nijaký impersonálny zhuk inštinktov, ale jednoznačne a dôrazne *osoba*. Len personálne žijúci subjekt môže pochopiť hodnotu samotného života ako radosti z povinnosti, ako *zodpovednosť*. Avšak nielen postoj, ale aj zážitok alebo intelektuálny poryv (myšlienka, nápad, idea, slovom tvorivosť) prispievajú k rozmnoženiu tejto afirmatívnej radosti, tohto fundamentálneho a nezlikvidovateľného vitalizmu. Nie je to však vitalizmus životného elánu, pretože takáto interpretácia zaváňa ešte príliš romantizujúco a estetizujúco. Je to skôr vitalizmus odhodlanosti a rozhodnosti. Treba prízvukovať tento prvok vo Franklovom myslení: život dosahuje svoje vrcholy predovšetkým v schopnosti prijať určité rozhodnutie a zaujať určitý postoj, a to tak k radosti, ako aj k utrpeniu. "Nejvíce ze všeho záleží na našem postoji, jímž své utrpení přijímáme."/24/ Je to teda tak, že estetické a tvorivé hodnoty života, ako je zážitok z umeleckého diela alebo z krásy krajiny, či smiech po humornej poznámke, stoja nižšie než hodnoty postojové? Nie celkom. Aj zážitky, aj tvorba sú neoddiskutovateľne hodnotami. Avšak Frankl, ktorý jednoducho nemôže a nechce ignorovať svoju osvietenčenskú skúsenosť, upozorňuje, že sú situácie, kedy sme natoľko vyplnení

utrpením, že na tvorbu či zážitky jednoducho nieto pomyslenia. A v takejto chvíli o našom duchovnom bytí či nebytí rozhoduje schopnosť zaujať afirmatívne stanovisko k vlastnej bezútešnej situácii, ale nie preto, aby sme si uľahčili čakanie na vykúpenie, ale preto, že aj s omrzlinami a v hlade, ba dokonca aj pri vstupovaní do plynovej komory zakúšame život, ten život, ktorý má zmysel sám o sebe a nepotrebuje sa zdôvodňovať či ospravedlňovať túžbou po spásе. Rozlišujme tu pozorne: Frankl nenabáda k dolorizmu (bolestínstvu, t.j. vyzdvihovaniu bolesti ako najvyššej hodnoty), ale k posilneniu cnosti, ktorá nesie meno statočnosť a ktorá nás robí nielen lepšími, ale aj živšími. Hedonizmus vnáša do života intenzitu, avšak schopnosť zničiť utrpenie bez túžby po posmrtnej odmene, ale naopak kvôli životu samému, to je brána, ktorou sa prechádza k skutočnému vykúpeniu. Toto vykúpenie však nie je objektom túžby trpiaceho, ale je to skôr sprievodný jav, na ktorý by sme sa nemali zameriavať, pretože najsilnejší je vtedy, keď prichádza akosi mimochodom. Aký zmysel by malo utrpenie, keby sme iba túžili po jeho ukončení? Tým by sme predsa chceli do svojho života iba vyvŕtať dieru, zabudnúť na možnosti, ktoré navzdory zdaniu skytá aj strasť. Isteže tým nie je povedané, že by sme mali utrpenie vyhľadávať, napr. tak, že v depresii začneme ubližovať svojmu telu. Takéto utrpenie by nemalo zmysel, pretože by znamenalo iba narcistické sebatrestanie. Franklov vklad k premýšľaniu o tragickom, bolestnom a nepríjemnom tkvie v tom, že tieto fenomény chápe ako *hodnoty*, ktoré nás môžu doviesť k svetlu hlbšieho poznania života. Ako hodnoty, ktoré zostávajú zachované a ktoré nás vyzývajú k *činu prijatia osudu* aj vtedy, keď už pre nás nič iné neexistuje.

2. DNEŠNÁ REFLEXIA KRÍZY A NÁČRT MOŽNÝCH VÝCHODÍSK.

Franklovo myslenie si zachováva svoju aktuálnosť i dnes, v období podivuhodných spoločensých zmien širokého dosahu a, ako by zrejme on sám dodal, nebývalej krízy. Bolo by iste možné namietnuť, že existenciálne-náboženská kritika súčasnej západnej, poľahmo severnej spoločnosti nepostačuje na filozofické vykrytie všetkých dôležitejších fenoménov sociálneho či individuálneho života. Tento život sa akosi zvlášťne rozptýlil do mnohosti problémov, ktoré pertraktuje tá či oná vedná disciplína. Mnohosť a pestrosť životného diania tak korešponduje s pluralitou vied. Tento stav nás často uspokojuje a čičíka, pretože sa cítime byť mocnejší a znalejší povahy vecí než naši predkovia. V tomto však tkvie koreň súčasnej krízy, na ktorú upozorňujú viacerí myslitelia, okrem antinihilistického a antiskeptického Frankla napr. aj zakladateľ fenomenológie Edmund Husserl. /25/ Ten upozorňuje okrem iného na kliatbu krajnej špecializácie, ktorá leží na jednotlivých vedeckých odvetviach a znemožňuje nahliadnutie Základu čiže univerzálnej filozofickej pôdy, ktorá jediná môže ospravedlniť každý vedecký pokus o zachytenie skutočnosti. Stali sme sa zajatcami pochybného optimizmu a viery v nezastaviteľný vedecký pokrok, ktorá ide ruka v ruku s napredovaním techniky. Ukazuje sa, že nech už je naše biochemické, astronomické, fyzikálne atď. vedenie akékoľvek rozsiahle a fascinujúce, nikdy nám nemôže poskytnúť skutočnú metafyzickú nádej a reálne poznanie vecí. No *a last, but not least*, nedokáže nám samo zo seba priniesť skutočné šťastie a vôľu k dobru, ako o nich erudovane filozofuje taký Robert Spaemann vo svojej rovnomennej práci /26/, sledujúcej dejiny dvoch hlavných línií západnej etiky, totiž eudaimonistickú etiku múdrosti a univerzalistickú etiku povinnosti. Je to problém, ktorý sme mohli zazrieť aj u Frankla: akokoľvek môže byť náš život naplnený hedonistickými intenzitami (nakoniec, aj vedec môže zažívať rozkoš z objavovania zákonitostí prírody), okúzlením z vlastnej noetickej moci či opojením z úspechu na poli akademického výskumu alebo aj v každodennej praxi, táto intenzívnosť nám negarantuje pocit zmysluplnosti a pravdivosti našej existencie. Ono fatálne "človek nie je *nič než...*", pred ktorým Frankl aj iní myslitelia (napr. taký Martin Heidegger v spise *Co je metafyzika?*, Oikúméné, Praha 1993) energicky varujú, sa stalo, bohužiaľ, krédom mnohých vedcov. Heidegger, poučený aj Husserlom, celý problém vidí ešte ostrejšie a konštatuje, že veda je zo svojej podstaty nihilistická, pretože nedokáže človeka či iné tvory tejto Zeme alebo samu túto Zem vnímať inak než ako úzke, ohraničené výseky, v ktorých prebiehajú redukcionisticky chápané udalosti. Jeho terminológiou: veda skúma súcno, je však slepá k bytiu tohto súcna. Dobre, ale veda je predsa len špeciálnou oblasťou, ktorej sa venuje istý obmedzený počet ľudí. Prečo by nás mali jej omyly znepokojovať? /27/ Jednoducho

preto, že tieto jej lapsusy a dezinterpretácie presakujú do myslenia každého moderného človeka, ktorý je každodenne bombardovaný rôznymi medializovanými informáciami. Tieto mediálne šírené informácie (nenadarmo sa vraví o infomačnom veku) rozhodujúcim spôsobom ovplyvňujú náš celkový obraz o svete bez toho, aby dostali svojmu prvotnému účelu, ktorým nie je odovzdávanie poznatkov či existujúcich názorov prostredníctvom komunikačných kanálov, ale *in-formare*, čiže formovať naše myslenie ako tú mohutnosť ducha, ktorá sa bytostne vyznačuje tvorivosťou a jasnozrivosťou. Získali sme síce mnoho čiastkových vedomostí, ba dokonca sa nimi môžeme pýšiť pri rôznych príležitostiach (nielen na vedeckých sympóziách, ale už aj v bežnej konverzácii na ohúrenie poslucháčov) a zväčšovať si tak šance na úspech a spoločenské uznanie, avšak prestali sme *myslieť*. A toto "myslieť" treba brať úplne vážne, ako tú duchovnú kvalitu a hodnotu, ktorá nám umožňuje poznať pravdu. A na to netreba byť výlučne stredovekým mystikom. Poznať pravdu môže znamenať aj vedieť sa orientovať v medziľudských vzťahoch či zvládať praktický život bez toho, aby sme niekoho poškodzovali alebo ukracovali o jeho práva. V čom je podstata tejto krízy, okrem už spomínanej redukcie vedenia na oboznámenosť či informovanosť (v tom deformovanom zmysle, ktorý sme vyššie kritizovali)? Treba predovšetkým zdôrazniť, že súčasná kríza je *krízou hodnôt*, teda vlastne krízou etickou. Nie je zrejme náhodné, že v modernej či aj postmodernej dobe vzrastá nebezpečenstvo neonacizmu, genetických manipulácií, vykorisťovateľskej politiky bohatého severu voči chudobnému juhu, ohrozovania ekosystémov, šírenia tzv. civilizačných chorôb na čele s AIDS a Alzheimerovou chorobou či drogových závislostí (vrátane závislosti na počítačových hrách alebo televízii). Súčasnosť sa hrdí svojou otvorenosťou rôznym životným štýlom, demokratickými princípmi, prijatím pluralizmu hodnôt. To je zasite v poriadku. Otázkou však ostáva, nakoľko je táto slobodná a otvorená spoločnosť schopná odolať tlaku vražedného egoizmu či už individua alebo nejakej záujmovej skupiny. Projekt beztriednej spoločnosti, tento hrozivý experiment boľševikov, stroskotal. Čo ho však nahradilo? Bolo by asi nemiestne a mylné zájsť až tak ďaleko a povedať, že pluralizmus egoizmov. Aj v našej ére existuje našťastie ešte vždy dosť ľudí, ktorým nejde primárne o vlastný prospech či zisk. Táto osvetová i ochranná práca nie je bezo zvyšku vykonateľná iba štátom, je potrebné, aby sa ľudia angažovali aj v mikropolitickej oblasti rozmanitých záujmových krúžkov, združení či spolkov a pestovali tak kultútru, ktorá jediná v súručenstve s etickou uvedomelosťou môže predĺžiť náš život na tejto planéte a postarať sa, aby sme boli trochu módnejší a populárnejší, o trvalo udržateľný rozvoj aj v duchovnej oblasti. Pravadže: pokiaľ nebude existovať život, nebudú existovať ani jeho kultúrne prejavy. (A nejde nám iba o veľkú, inštitucionalizovanú kultúru, ale aj o kultúru vzťahov, o kultivovanosť vnímania a myslenia). Súčasnosť je charakterizovateľná prívlastkom "kritická" najmä z tohto dôvodu, z dôvodu ohrozenia našej planéty zánikom.

Proti vonkajším, nezavineným katastrofám typu hurikán alebo zemetrasenie sa zrejme nedá nič podniknúť, avšak aj v ekologickej sfére panuje kauzalita, aj tu si nesieme svoju zodpovednosť a svoj podiel viny (vypúšťanie skleníkových plynov, globálne otepľovanie, pustošenie dažďových pralesov atď.) /28/ Ekologická zodpovednosť ako rešpektovanie práva nie-ľudských bytostí a vôbec všetkých ekosystémov na život sa stáva heslom dneška, pokiaľ, samozrejme, neupadneme do ekoterorizmu či ekofanatizmu, ktorý nechce vidieť určité nevyhnutnosti typu potreby prísunu živočíšnych bielkovín do nášho organizmu alebo významu pokusov na zvieratách za účelom otestovania lieku pre ľudskú medicínu. V tomto bode by sme mali zaujať zreteľnejšie stanovisko k už uvedenému konceptu trvalo udržateľného rozvoja. Táto idea znie nesmierne sympaticky. Treba však vidieť jej hranice. Podstupujúc riziko, že budeme obvinení z konzervatívneho fundamentalizmu, si dovoľujeme vyhlásť, že ekologické aktivity majú zmysel len pokiaľ, pokiaľ sú chápané ako ochrana základných podmienok planetárneho života, a nie ako finálny cieľ nášho snaženia. Udržať druh (či druhy), to je cieľ, ktorý atakuje Nietzsche (v knihe *Mimo dobra a zla*) ako pomýlený zmysel života, ktorý navyše neplatí tak celkom ani v živočíšnej ríši. O čo nám ide? O to poukázať na fakt, že ani príroda vždy nedodržiava tento princíp uchovania rozmanitosti flóry a fauny (viď vyhynutie

dinosaurov, ktoré sa udialo bez zásahu človeka), aby ho mohla nahradiť princípom vôle k moci, ktorá môže za istých okolností stáť v protiklade k schweitzerovskej “úcte k životu”./29/ Nielen humánne (či skôr nehumánne) dejiny politiky, ale aj dejiny prírody sa často nesú v znamení boja o moc či už len prežitie *vlastného druhu*. Bolo by zaiste nerozumné nachádzať v tom akýsi prejav rasizmu prírody, skôr ide o to pochopiť, že fenomén boja patrí k povahe života ako takého. Zmysel života sa nezakladá na prežití, ale na intenzite. Ak by sme mali zvýrazniť avizovaný konzervatívny moment našich úvah, podčiarkli by sme, že náboženstvo jasne rozpoznáva neprehliadnuteľný fakt konečnosti života, a tak ak máme uvažovať reálnejšie o perspektívach života, nesmieme tento základný rys našej, ale aj zvieracej či rastlinnej existencie opomínať. Avšak hneď vzápätí musíme pritom poznamenať, že smrteľnosť ako faktická črta života neolupuje tento život o zmysel, pretože práve ona zabezpečuje životu to, o čo nám ide v tomto výklade, totiž intenzitu. Bezbrehé existovanie v nekonečnosti večnosti by sa stalo časom fádny, a tak náboženský ohľad na našu konečnosť načrtáva iný obraz večnosti, ktorý by vylučoval túto fádnosť nekonečného pretrvávania. Predovšetkým: večnosť nie je časová, všetko sa v nej deje naraz a toto “naraz” ako večný okamžik je obrovsky bohaté, oveľa bohatšie než všetky udalosti pozemského života. Zároveň však platí, že večnosť je v nejakom *vzťahu* ku konečnosti, že povedzme konečný, pozemský, pomínutelný život akosi záhadne “pracuje” na podobe večnosti. To sú však už ťažko kontrolovateľné a neoveriteľné špekulácie, veď ako sa zvykne hovoriť, nik sa *stamodtiaľ*, rozumej: “spoza smrti” nevrátil. Preto obráťme svoju pozornosť na druhý základný moment, ktorým sa večnosť ako pravý cieľ života vyznačuje. Je ním neviditeľnosť ríše večnosti. Neviditeľnosť tu okrem iného znamená oddelenosť od tohto sveta. A tak, aby sme do hry opäť vtiahli už naznačené súvislosti, pozemský život nie je konečný iba z hľadiska jedincov, ale aj ako taký. Raz predsa naša slnečná sústava zanikne. Idea trvalo udržateľného rozvoja by mala hlbší zmysel iba vtedy, keby počítala s možnosťou potenciálneho presťahovania civilizácie do inej časti Mliečnej dráhy alebo, ak by sme to mali potiahnuť ešte fantasknejšie, do iného vesmíru, kde by boli pre život zaistené vyhovujúce podmienky. Ekoetika implicitne uvažuje o možnej kontinuite života a len za takýchto okolností potom má význam hovoriť o trvalej udržateľnosti ako o *hodnote*. Z rôznych ekologických myšlienkových iniciatív sa v záverečnej kapitole dotkneme ideológie *ekofeminizmu*, ktorej bude potom konkurovať iný obraz možných perspektív pokračujúceho života na tejto planéte (samo slovo “planéta” už stihlo nadobudnúť úzko ekologický významový odtieň), totiž ten, ktorý predkladá hnutie *New Age*.

3. AKO PREKONAŤ KRÍZU?

3.1 Ekofeminizmus

V predchádzajúcej kapitole sme viac-menej eklekticky načrtli kritickú situáciu planetárneho života, v ktorej sa ocitá buď pod vplyvom izolovanosti individualistických či skupinových egoizmov, alebo snád' nutne, zo svojej podstaty. Teraz si budeme všímať, čo navrhuje jeden prúd ekologického myslenia ako východisko. Týmto prúdom je ekofeminizmus. Budeme pri reprodukovaní jeho hlavných téz vychádzať už z citovanej práce Erazima Koháka *Zelená svatozář*. Ekofeminizmus môžeme označiť za frakciu v širokom a pestrom prúde feministického myslenia. Bude preto potrebné najsamprv aspoň náznakovite a heslovite opísať, čo je to samotný feminizmus. Pre všetky prejavy tohto sociokultúrneho hnutia platí, že sú zamerané proti dlhou tradíciou sedimentovanému patriarchálnemu androcentризmu a pokúšajú sa reflektovať i priamo politicky presadzovať alternatívu k tejto maskulínnej hegemonii. Počiatky tohto sebaaprebudenia ženského elementu siahajú do 19. storočia. Aby sme mohli premostiť tento filozoficko-politický pohyb s ekofeminizmom ako špecifickou odrodou feminizmu, treba sa zmieniť o feministickej etike. Tá sa orientuje od svojich počiatkov v ženskom hnutí 19. storočia na emancipáciu ženského subjektu, v ktorom sa zvláštnym spôsobom spája apel na rovnoprávnosť žien a mužov s akcentom na odlišnosť, inakosť feminínneho prežívania sveta. Táto inakosť vystupuje ako svojbytná hodnota. Jej poľom uplatnenia je napr. problematika pornografie ako násilnej formy zmocnenia sa ženskej sexuality, ďalej otázka reprodukčných technológií, tzv. gender studies, lesbické vzťahy, militarizmus, no

a v neposlednom rade práve životné prostredie. Kým prejdeme k tejto tematike, dodajme ešte, že feministická etika vystupuje kriticky k tradičnej morálke i k tradičným teóriám o morálke v tom zmysle, že nielenže útočí na tradicionalistické patriarchálne usporiadanie vzťahov v rodine i spoločnosti, ale aj skúma ženskosť ako autonómny morálny impulz, ako možnosť nastolenia osobitej, novej etiky. S tým súvisí napr. rehabilitácia ženských cností, materskosti, zvodnosti a pod. Hlavnou témou sú však represívne mechanizmy, ktoré kanalizujú násilie mužov voči ženám. Túto nadvládu i pocit nadvlády mužov nad ženami, ktorá nachádza mnohoraký výraz tak v oblasti práva, politiky či vôbec inštitucionalizovaného života, ako aj v každodennej praxi (mýty a predsudky o ženách), označujú feministky za sexizmus. Je to svojím spôsobom pendant ku xenofóbii, rasizmu či homofóbii, keďže ženy možno vnímať ako menšinu. Samozrejme, nie podľa kvantity, ale podľa ich statusu v súdobej spoločnosti. Je zjavné, že ekofeminizmus môže budovať na tých ženských cnostiach a špecifických duševných kvalitách, ktoré odrážajú typicky ženský postoj k svetu. Androcentrickú a maskulínnu vykorisťujúcu morálku nahrádza etika vzťahovosti, intimity, emcionality, starostlivosti, lásky, vzájomnosti. Proti asimilačnej tendencii maskulinity stojí feminínny rešpekt k diferentnosti a svojbytnej hodnote iných súcien, teda aj k životnému prostrediu. Ako hovorí Erazim Kohák, "feminizmus je zápasom proti panskému postoj, proti každému útlaku, proti každému vykorisťovaniu" /30/ Utláčané a vykorisťované pritom nie sú iba ženy, ale sama feminita, teda aj tá v nás. Ekofeminizmus zviditeľňuje spätosť represie a útlaku voči ženám a voči prírode. Podľa Koháka možno vyzdvihnúť najmä tieto jeho charakteristické rysy, ktoré on sám perberá od ekofeministickej mysliteľky Karen J. Warrenovej:

- ekofeminizmus zastáva postoj biotického egalitarizmu; tzn. že sa mu prieči akákoľvek hierarchizácia živých bytostí a priznáva každému tvorovi právo na život a dobré zaobchádzanie. Ponechávame nezodpovedanú otázku, nakoľko je kritika hierarchizmu plne oprávnená.

Jednako nemožno prehliadnúť, že existujú určité mimoriadne situácie, kedy sa nutne prejaví privilegovanosť človeka. Povedzme v prípadoch zdravotného či až životného ohrozenia populácie vírmi či baktériami prenášanými zvieratami, ako to dokladajú nedávne nákazy vírom vtácej chrípky alebo choroba šialených kráv, kedy boli všeobecne akceptované fyzické likvidácie infikovaných zvieracích jedincov. Odmietnutie hierarchizmu treba vnímať skôr politicky a ako dodržateľné v bežných, priemerných situáciách. Niektoré radikálne ekofeministky sa snažili začleniť do zákonných pravidiel aj tresty za neprimerane kruté zaobchádzanie so zvieratami, čo väčšina, obsahujúca aj maskulínnu bytosť, akceptuje, ale aj za zabitie psov, mačiek či iných domácich alebo aj divých zvierat, pokiaľ takéto zabitie bolo preukázateľne spáchané bez akéhokoľvek ospravedlniteľného dôvodu. Nemožno ignorovať, že to bol práve feministický a ekofeministický aktivizmus, ktorý podnietil vznik a rozšírenie hnutí typu Sloboda zvierat alebo Greenpeace. Netvrdíme tým, že aktivistkami týchto hnutí sú výlučne ženy, ale iba to, že ak niekto dokáže prejaviť empatiu s bytosťami, ktoré boli v androcentrickej tradícii pokladané za nižšie či v karikatúre týchto tradícii dokonca za sídla démonov, potom manifestuje svoju ženskosť ako základ tejto empatickosti;

- je kontextualistický: neponíma etiku ako otázku formálnych či všeobecných práv a pravdiel, ale ako záležitosť organickej koexistencie, ktorá sa rodí v živote spoločenstva. Nie je náhoda, že (eko)feministický koncept situačnej etiky sa zrodil v Anglicku, teda krajine, ktorá sa riadi princípmi precedentného práva. Až singulárna, konkrétna udalosť môže podnietiť jurisdikčný proces, avšak nielen to: konkrétnosť a situačnosť ako znaky ženského kontextualizmu sú primeranejším spôsobom vzťahovania sa k udalostiam, pretože neredukujú tieto udalosti na príklady modelového správania, ale sú vnímané k osobitostiam, zvláštnostiam, skrátka k individualite či už pojednávanej právnej kauzy, alebo samotnej bytosti, ktorej sa táto kauza bytostne dotýka. Je to revolučná myšlienka, ktorá má či už vedomý alebo nevedomý pôvod u Nietzscheho, občas tak napádaného feministkami za jeho údajnú myzogýniu, kde je s nebývalým dôrazom analyzovaný perpesktivizmus (čo je vlastne len iné meno pre kontextualizmus) ako esenciálny rys ľudského poznávania sveta. Bez perspektívy, bez

rešpektu k okolnostiam a kontextu nie je možné byť spravodlivý, ani vôbec poznávajúci. Napodiv tento pre nás už priam samozrejmy a trivializovaný poznatok mohol získať na sile a zdravej provokatívnosti až s nástupom (eko)feministického hnutia;

- je pluralistický: odmieta voľbu medzi kultúrou a prírodou, tak ako nesúhlasí ani s návratom k jednému či druhému, a to práve preto, že sa na kultúru díva v kontexte prírody, pričom však nezabúda byť senzitívny k odlišnostiam týchto rozmerov bytia. Je v nás možno oveľa viac živočíšneho, než si myslíme, rovnako ako je v zvieratách oveľa viac kultúrnosti, ako sme si my, odchovanci falocentrickej koncepcie človeka, ochotní pripustiť /31/. Príliš dlho sa príroda vebila ako zdroj kreatívneho života, čím sa len zanedbávala jej svojráznosť v mene jej romatickej fetišizácie, alebo sa naopak degradovala na sféru, kde vládnu slepé pudy. Takisto kultúra bola buď preceňovaná ako prameň ľudskej dôstojnosti, kým v skutočnosti veľmi často len zastierala našu poľutovaniahodnú fascináciu nereálnou imagináciou. Zrejme až Franklov úhlavný nepriateľ Freud bol prvý, kto v pojme sublimácie libida objavil spojitosť prírodného a kultúrneho. Nedosiahol však feministickú jemnosť v narábaní s týmto pojmom, pretože zas sa dopustil konfúzie týchto dvoch zložiek, a tým nedbal na nutnosť plurálnej vízie sveta ako prírody *aj* kultúry. (Nehovoriac už o jeho blude menom kastročný komplex a iných podivuhodnostiach jeho pochmurnej teórie psychična);

- je vývojový: tak ako ženskosť v nás nám umožňuje zachytávať subtílny odtienky významov konkrétnej situácie, rovnako nám dáva šancu neustrnúť vo veľkých systémoch, ktorých prepracovanosť je tragicky vykúpená ich uzavretosťou. Pre ženu (ako element v každej bytosti) je rozprávanie, narácia prostriedkom, ako uchovať systém otvorený, ako mu nedovoliť uzavrieť sa v jednoznačných protikladoch alebo tvrdeniach. Sám život má svoje dejiny, ktoré nemožno redukovať na dominanciu všeobecných princípov, ktoré by sa v dejinách iba potvrdzovali. Ekofeministické ponímanie dynamizmu vývoja je veľmi nádejné a sľubné aj tým, že podržuje, či skôr nanovo interpretuje diemenziu budúcnosti ako toho, čo prichádza, toho, čo vnáša do nášho života zmenu, čo oplýva možnosťami. Nedá sa samozrejme povedať, že by mužskí myslitelia boli k takémuto filozofickému evolucionizmu úplne hluchí, avšak ak ho aj objavili, podriadili ho parmenidovskému či platónskemu panstvu nemenného (bytie u Parmednida, večné Idey u Platóna);

- je inkluzívny: tzn. že načúva hlasom utláčaných menšín: černocho, Indiánov, ktoré mali vždy pochopenie pre hodnoty vzájomnosti a rozmanitosti;

- odmieta pokusy o objektívny pohľad: objektívny totiž doposiaľ vždy znamenal vládnuci, dominantný, väčšinový;

- zdôrazňuje hodnoty starostlivosti, lásky, priateľstva, dôvery a vzájomnosti proti panským hodnotám dobývania a vykorisťovania. K už povedanému na túto tému dodajme, že všetky tieto vymenované hodnoty pomáhajú preorientovať naše myslenie z pozície chniapavej asimilácie k dôveryplnému prijatiu odlišného, ktoré už prestáva byť objektom našich mamonom a egoizmom znečistených túžob a stáva sa partnerom, ktorého treba vnímať a pochopiť v jeho jedinečnosti;

- popiera abstraktný individualizmus, a to tak v interpresonálnych vzťahoch medzi ľuďmi, ako aj vo vzťahu k prírode. Existuje tajomná súvislosť medzi androcentrizmom ako násilníckym ovládnutím ženstva a deštruktívnym postojom k prírode. Nie však preto, že by žena bola prírodnejšia a muž kultúrnejší, čím by sme opäť uviazli v sexistickom predsudku, ale preto, že tak žena, ako aj príroda sú inakosťami, ktoré falocentrické myslenie dokáže "pochopiť" iba tak, že ich inakosť zruší a prevedie ju do toho istého, teda do svojej vlastnej maskulinity./32/

3.2 New Age

Celkom na záver sa stručne zmieňme o širšom rámci, z ktorého vyrástla aj ekofeministická teória ako nádej na ochranu a záchranu hodnôt života. Týmto rámcom je širokospektrálne, synkretické hnutie New Age. Toto hnutie býva radené k tzv. novej religiozite, avšak širšie sa chápe ako paradigma nadchádzajúceho veku ľudstva (odtiaľ názov). Táto nová religiozita sa začala kryštalizovať koncom 60. rokov v USA. Východiskovou ideou je astrologická myšlienka prechodu ľudstva z (kresťanskej) éry Rýb do obdobia v znamení Vodnára. Tento prechod má byť radikálnou zmenou všetkých doterajších postojov človeka k životu a má poskytnúť šancu na novú spirituálnu cestu,

ktorej ťažiskom má byť snaha o celistvé, holistické uchopovanie skutočnosti. Je dokonca veľmi neisté, či sa tu hodí výraz "uchopovanie", pretože skôr by malo ísť o otvorenie a prerod všetkých doterajších myšlienkových systémov. Mimoriadnu úlohu by mali v tejto metamorfóze zohrať vedy (systémová biológia, fyzika subatomárnych častíc, transpersonálna psychológia, holistická medicína, hlbinná ekológia atď.). Sú to však vedy, ktoré zavrholi Franklom a inými vehementne kritizovaný pozitivistický pandeterminizmus a stávajú sa skôr súčasťou celostnejšieho svetonázoru, ktorý by mal klíčiť už v reformovanom školstve. Avšak okrem vied vzrastá význam aj mystiky, gnózy, východných filozofií, ezoteriky. New Age je tu napokon pre každého, komu nie je cudzia predstava planetárneho vedomia ako pocitu spolupatričnosti so všetkým živým, aj ako sebazjednotenia s kozmickým princípom Všetkého. A nejde pritom iba o nejaké kabinetné či ceremoniálne hry, ale o nárast pocitu zodpovednosti, z ktorej by mal nepochybne radosť aj Viktor Emanuel Frankl.

Záver

Franklova antiredukcionistická, antipandeterministická a personalistická koncepcia človeka ako subjektu konania prináša konzervatívne ladený pokus o znovuzaloženie etiky v postosvienčimskej epoche ľudstva. Ukazuje sa, že táto filozofická báza pripravuje pôdu pre praktické riešenie deficitu životného zmyslu, ktorý postihuje danú generáciu a ktorý Frankl označuje ako noogénnu neurózu. Pokúsili sme sa zreprodukovat' a kriticky overiť platnosť Franklových záverov pre aktuálnu situáciu, činiac tak v dobrej viere, že jeho tézy a závery môžu byť osožné aj pre súčasný filozoficko-politický aktivizmus, ktorého exponentami sú napr. prívrženci hnutia New Age alebo ekofeminizmu. V posledne zmieňovaných teóriách, ktoré sa buď snažia o renováciu (akejsi univerzálnej) religiozity alebo o obnovu vzťahuk ženskému elementu v prepojení na širšie, planetárne vedomie súvislostí, zaznieva franklovský kategorický imperatív vôle k zmyslu ešte mohutnejšie a v reálnych, konkrétnych, praktických tónoch. Bolo by zaiste možné konfrontovať minulosť a prítomnosť v oblasti teórií konania aj po iných komparatívnych líniách (existencializmus, nové nábožensťva atď.) a nechať tak vyjaviť sa šírku a rozsah sledovaného problému. Naším zámerom však nebolo podať vyčerpávajúcu charakteristiku jestvujúcich etík, z ktorých viaceré si berú za základ staršie myšlienkové schémy a iné sa zas pokúšajú osnovať sa na modernejších základoch, ale len sa pokúsiť naskicovať problém vôle zmyslu ako variant vôle k životu, k jeho afirmácii, ktorej výrazom je aj menšinové ženské hnutie a nový náboženský impulz Nového veku. Či je táto cesta schodná, ukáže až budúcnosť, resp. tie momenty prítomnosti, ktoré na budúcnosť už ukazujú. Zaregistrovať a pomenovať ich, aj to je úloha dnešného myslenia.

Poznámky

[1] Predstavujeme teda dve nové etiky: konzervatívnu franklovskú a liberalistickú feministickú. To samozrejme neznamená, že by sme nevedeli o existencii iných etík, založených na odlišných princípoch.

/2/ Spájame tu filozofiu Gillesa Deleuza a Bibliu.

/3/ Takýto postoj je veľmi blízky aj Nietzschemu. Pozri. napr. ducha jeho *Radostnej vedy*, *Mimo dobra a zla* a najmä mimoriadne vitalistického diela *Tak vravel Zarathustra*, hlásajúceho príchod nadčloveka, ktorý konečne povie životu svoje presvedčené áno, lebo vie, že iba po tejto afirmácii bude môcť oslobodiť sily ducha, ktoré v ňom driemu.

/4/ Boli to už starí Gréci, kto prišiel s myšlienkou, že filozof múdrosť nevlastní, ale sa o ňu uchádza ako milovník.

/5/ Na tento moment ľudskej existencie obzvlášť dôrazne poukázal Martin Heidegger v knihe *Bytie a čas*. (Pozri M. H.: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001, s. 231-266, §§ 45-53, kde sa rozpracúva kľúčový pojem *bytie k smrti*.)

/6/ J.Patočka: *Přednášky k fenomenologii*, Oikúméné, Praha 1995.

/7/ Frankl používa termín „existenciálna frustrácia“.

/8/ Rozdiel medzi civilizáciou a kultúrou spočíva v tom, že pokým civilizácia je súborom materiálnych statkov, kultúra zahrnuje aj statky duchovné.

/9/ Pozri napr. *Epos o Gilgamešovi*, ktorý svojím dejom a ideami odzrkadľuje odvekú ľudskú túžbu po nesmrteľnosti.

/10/ Vychádzame z českých prekladov niektorých Franklových publikácií. Konkrétne máme na mysli tieto knihy: *Vůle ke smyslu. Vybrané přednášky o logoterapii*, Cesta Brno 1997 (ďalej len VKS); *...A přesto říci životu ano*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1996 (ďalej len APŽ); *Člověk hledá smysl. Úvod do logoterapie*, Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, Praha 1994 (ďalej len ČHS) a *Co v mých knihách není*, Cesta Brno 1997 (ďalej len CN). Prehľadné nahliadnutie do celoživotného diela V.E. Frankla nám poskytnú práca Tavel, Peter: *Zmysel života podľa V. E. Frankla*, Iris, Bratislava 2004.

/11/ Frankl uvádza priam groteskný príklad redukcionistickej definície života, ktorý podľa jednej dobovej štúdie nie je koniec koncov *ničím iným než „...procesom spaľovania, procesom oxidácie.“* Frankl tu s príslovečným zmyslom pre humor, ktorý mu okrem iného pomohol prežiť aj koncentračný tábor (pozri ČHS, 1. časť nazvanú „Zkušenost koncentračního tábora“, alebo aj APŽ), poznamenáva: „Samozřejmě bychom měli v takovém případě spíše než o redukcionismu mluvit o oxidacionismu“ (VKS, s. 8).

/12/ Frankl podáva rukolapný príklad v podobe citácie z listu mladého muža: „Je mi 22 let, mám akademický titul, luxusní vůz, jsem finančně zajištěn a mám k dispozici více sexu a moci, než mohu zvládnout. Jenomže se musím ptát, jaký to všechno má mít smysl.“ Pocit nezmyselnosti ide ruka v ruku s pocitom prázdnoty, ktorý Frankl, prejavujúc svoju fascináciu latinčinou, označuje ako „existenciálně vákuum“ (VKS, s. 7, alebo aj ČHS, s.70).

/13/ Ba tam ešte viac ako za iných okolností. Pozri *Zkušenost koncentračního tábora* (in ČHS, s. 31): „Již po tisíci zápasíš o odpověď na otázku po smyslu utrpení, své oběti, svého pomalého umírání. V posledním vzepření se bezútešnosti smrti, která tě čeká, cítíš, jak tvůj duch proniká nad celý tento bezútešný a nesmyslný svět a na tvé poslední otázky po posledním smyslu ti nakonec odkudsi jásá vstříc vítězné „ano“.“ Nemožno prehliadnúť priam mystickú extatickosť tohto zvolania.

/14/ Na tento zásadný moment upozorňuje Frankl viackrát, napr.: „...vlastně nikdy nezáleží na tom, co očekáváme od života my, nýbrž co očekává život od nás.“ (ČHS, s. 53)

/15/ „Podle logoterapie jej [mysl života] můžeme dosahovat 1. prováděním nějakého činu, 2. zakoušením nějaké hodnoty, 3. utrpením“ (ČHS, s. 73).

/16/ Samozrejme, zdravému táto schizofrenická súdržnosť uniká, pretože sa pozerá na jej prejavy práveže *iba ako na sypmtómy abnormality*, a nie ako na znaky integrálnej skúsenosti zvláštneho života, ktorého intenzívnosť je pre normalitu takmer nedosiahnuteľná. Len vo vzácných okamihoch dokáže zdravá osoba splodiť alternujúce vedomie, ktoré by nahliadlo do mystického sveta dobra, pravdy a krásy, ktorý psychóza *v istých prípadoch* poľahky odomyká.

/17/ E. Levinas v knihe *Čas a jiné* celú túto Franklom trocha simplifikovanú situáciu priemeraným a podnetným spôsobom komplikuje poukázaním na zvláštnosť fenoménu otcovstva, spočívajúcej v tom, že dieťa je zároveň mojím pokračovaním i odlišnosťou voči mne. Vzťah otca k synovi je vzťahom k Inému, na ktorého pozadí už iba svetielkuje podobnosť. Rozdiel medzi Levinasom a Franklom teda nachádzame v preskupení dôrazov: kým Frankl trvá na absolútnosti inovácie života v novej, narodenej osobe, Levinas rozohráva jemnú hru (mohli sme ju tu iba zjednodušene naznačiť) podobnosti a diferencie medzi dvoma osobami zreťazenými rodovým putom.

/18/ Dokladom tohto poznatku sú výpovede samotných pacientov, ktorých Frankl alebo iní psychoterapeuti liečili, tak napr. v prípade pacientky, ktorá bola sprvoti neúspešne liečená za pomoci inzulínových, kardiazolových a elektrických šokov, až jej musela byť naordinovaná lobotómia: „Na přímou otázku, zda ztratila své „Já“ (ktoré je duchovnej povahy – pozn. aut.), odpovídá pak takto: „To jsem ztracené *měla*; operací jsem se vrátila opět k sobě samé, ke své osobě.“ (Tomuto výrazu jsme se při všech formulacích otázek záměrně vyhýbali!) Tento člověk se tedy operací spíše člověkem *stal* – stal se „sebou samým““ (VKS, s. 79).

/19/ Interpretácia zodpovednosti z náboženského hľadiska nás nemusí doviesť len ku kresťanskej teológii, ale aj k budhizmu, ktorý detailne rozpracúva problematiku karmickej kauzality. Pozri napr.: Dalajlama: *Stezka k probuzení*, vybral a preložil Glenn H. Mulin, DharmaGaia, Praha 2000, kap. 6: „Smrt a zrození v nižších ríšich“, s. 90-100; alebo: Vincenc Lesný: *Buddhismus*, Votobia, Olomouc 1996, reprint pôv. vydania z r. 1948, kap. „Čtyři vznešené pravdy a nauka o odplatě dobrých a zlých skutků“, s. 66-175.

/20/ Na túto kritiku Freudovho ateizmu sa podujíma aj iný jeho žiak, toič Carl Gustav Jung, pre ktorého bola táto Freudova rezervovanosť až nespravodlivosť voči religióznej spiritualite jedným z hlavných dôvodov tak myšlienkového, ako aj osobného rozchodu s ním.

/21/ Nie je celkom jasné, akú úlohu Frankl pripisuje v otázke náboženskosti osoby nevedomiu. Už sme mali možnosť zistiť, že aj na jungiánskej koncepcii kolektívneho nevedomia mu prekáža umiestnenie hlbších úrovní osobnosti do oblasti Ono. Treba však vidieť, že už Freud zaregistroval isté kríženie či prelínanie štruktúry Ono-Ja-Nadja so štruktúrou Vedomie-Podvedomie-Nevedomie. Toto kríženie neznamena splynutie! Ono nie je iba rezervoárom vytesnených prianí, ale aj rovinou inštinktov a – u Junga – rovinou, do ktorej sa vpisujú i vyššie, teda povedzme aj náboženské obsahy. Nemáme tu dostatočne široký priestor na bližšie preskúmanie týchto komplikovaných vzťahov medzi rozličnými úrovňami tak vedomého a nevedomého, ako aj egoidného a id-ového, či dokonca superegoidného, ktorého Fraudova verzia má tú výhodu, že zachováva pre Nadja určitú axiologickú neutralitu, ktorá mizne až pri vyhrotení konfliktu s Ja.

/22/ Mimoriadne sugestívny, priam až romaneskný (svojou rytmikou, štylistikou i kompozíciou) obraz možného zdolania nihilizmu ako vlády Nutnosti a Ničoty ponúka kniha Leva Šestova *Kierkegaard a existenciální filosofie* (Oikoymené, Praha 1997). Od Frankla sa toto pozoruhodné dielko, sledujúce krivolaké stopy mysliteľskej cesty dánskeho filozofa Sorena Kierkegaarda, odlišuje silnejším religióznym akcentom (v duchu explicitného sloganu: namiesto Hegla rozmyšľajme o Jóbovi), ako aj trochu iným ponímaním samotného nihilizmu. Ten nie je iba prosto popieraním zmysluplnosti života, ale aj klaňaním sa fatalizmu a spupným posluhovačstvom voči cynickému rozumu, ktorý radšej odmietne Krista, než aby sa mal zriecť svoje opovážlivej a zaslepujúcej pýchy.

/23/ Táto idea ho približuje k Nietzsche. Rozdiel je však v tom, že kým Nietzsche odmieta hovoriť o postmortálnej existencii (je pre neho falzifikáciou, bludom a klamom, čímisi neskutočným), Frankl by pravdepodobne nehodlal takto mlčať, keby mu bola otázka o posmrtnom (večnom) živote priamo položená.

/24/ Mimovoľne sa nám tu asociuje známy Pscalov výrok, v ktorom je za zmysel dosadený Pán: „Nehľadal by si ma, keby si ma už nebol našiel:“

/24/ ČHS, s. 73.

/25/ Máme na mysli samozrejme jeho obšírnu prácu *Križe evropských věd a transcendentální fenomenologie* (Academia, Praha 1996, čes. prekl. Hana Kubová, Petr Kuba).

/26/ Robert Speamann: *Štěstí a vůle k dobru (Pokus o etiku)*, čes. prekl. Mario Stretti, Marian Zajíček, Oikúméné, Praha 1998.

/27/ Aby sme však voči vede nepáchali nejakú krivdu, treba podotknúť, že v 20. storočí sa objavili isté pokusy o jej transformáciu a ukotvenie v onom základe či bytí, ktorého sa dovoľával Husserl či Heidegger. Ako príklady takto revolučne zmennej vedy uveďme aspoň Binswangerovu daseinsanalýzu ako projekt antropologicky orientovanej psychoterapie, alebo sociobiologické myšlienky Edwarda O. Wilsona (*O lidské přirozenosti*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993, *Konsilience. Jednota vědění*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1999), ktorý sa usiluje vytýčiť pole genetiky a presne ho ohraničiť voči tým skutočnostiam, ktoré už pod vplyv genetického kódu, takého populárneho v súčasnosti už aj v médiách, nespadaajú, a tým dať za pravdu franklovskej rezistencii voči pandeterminizmu, o ktorom sme už boli referovali v kap. 3. 1. Takisto najnovšie idey vo fyzike, napr. teória superstrún, pokúšajúca sa sklenúť kvantovú fyziku a teóriu relativity do jednotného výkladu hmotnej prírody, naznačujú rodiaci sa obrat vo vedeckom myslení. Ak vedu podrobujeme istej kritike, potom máme na mysli jej klasickú, pozitivisticky zameranú podobu.

- /28/ Zasnávene o tejto našej ekologickej vine pojednáva napr. Erazim Kohák v texte *Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky*, Sociologické nakladatelství, Praha 2002.
- /29/ Albertz Schweitzer: *Úcta k životu*, 1994.
- /30/ Erazim Kohák, cit. d., s. 127.
- /31/ Gillse Deleuze a Félix Guattari v knihe *Co je filosofie?* (Oikúméné, Praha 2001), v kap. „Percept, afekt a pojem“ uvádzejú príklad na umelecké, teda kultúrne správanie zveráťa.
- /32/ Proti asimilativnosti virility protestuje aj E. Levinas vo viacerých svojich dielach, kde exponuje ženskost' ako význačný pojem pre inakost' ako takú.

Zoznam bibliografických údajov

- [1] Deleuze, G. / Guattari, F.: *Co je filosofie?*, Oikúméné, Praha 2001.
- [2] Frankl, Viktor E.: *...A přesto řící životu ano*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1996.
- [3] Frankl, Viktor E.: *Co v mých knihách není. Autobiografie*, Cesta Brno 1997.
- Frankl, Viktor E.: *Člověk hledá smysl*, Psychoanalytické nakladatelství, Praha 1994.
- [4] Frankl, Viktor E.: *Vůle ke smyslu*, Cesta Brno 1997.
- [5] Heidegger, M.: *Co je metafyzika?*, Oikúméné, Praha 1993.
- [6] Kol. aut.: *Filosofický slovník*, Nakladatelství Olomouc 1998.
- [7] Kohák, Erazim: *Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky*, Sociologické nakladatelství, Praha 2002.
- [8] Lévinas, E.: *Čas a jiné*, Dauphin, Praha 1997.
- [9] Nietzsche, F.: *Mimo dobro a zlo*, Aurora, Praha 1996.
- [10] Scheler, Max: *Můj filosofický pohled na svět*, Vyšehrad, Praha 2003.
- [11] Schweitzer, A.: *Úcta k životu*, 1994.
- [12] Spaemann, Robert: *Štěstí a vůle k dobru*, Oikúméné, Praha 1998.
- [13] Šestov, Lev.: *Kierkegaard a existenciální filosofie*, Oikúméné, Praha 1997.
- [14] Tavel, Peter: *Zmysel života podľa V. E. Frankla*, Iris, Bratislava 2004.
- [15] Weizsäcker, C. Friedrich von: *Člověk ve svých dějinách*, Scriptum, Praha 1993.
- [16] Wilson, Edward O.: *Konsilience. Jednota vědění. O nezbytnosti sjednocení přírodních a humanitních věd*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1999.
- [17] Wilson, Edward O.: *O lidské přirozenosti. Máme svobodnou vůli, nebo je naše chování řízeno genetickým kódem?*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1993.