

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra etiky, psychologie a charitativní práce

Diplomová práce

**Dílo Viktora Emila Frankla jako východisko pro reflexi
vybraných etických pojmů v sociální práci**

Vedoucí práce: Dr. Ing. Alois Křišťan, Th.D.

Autor práce: Bc. Zuzana Moštková

Studijní obor: Etika v sociální práci

Forma studia: kombinovaná

Ročník: 5.

2016

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracovala samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě, elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

27.3.2016

.....
Bc. Zuzana Moštková

Děkuji vedoucímu mé diplomové práce Dr. Ing. Aloisi Křišťanovi, Th.D. a doc. Jakobovi Sirovátkovi, Dr. phil. za věnovaný čas, cenné rady, připomínky a metodické vedení práce. Oběma jsem velice vděčná.

Obsah

Úvod.....	5
1. Výchozí prvky tématu práce.....	8
1.1 Viktor Emil Frankl.....	8
1.1.1 Logoterapie a existenciální analýza.....	10
1.2 Sociální práce a etika.....	13
1.2.1 Sociální práce.....	13
1.2.2 Etika.....	17
1.2.3 Etika v sociální práci.....	19
1.3 Logoterapie v sociální práci.....	21
2. Vybrané etické pojmy podstatné pro sociální práci.....	27
2.1 Člověk a osoba.....	28
2.1.1 Franklovo pojetí člověka.....	28
2.1.2 Franklovo pojetí osoby.....	30
2.1.3 Člověk a osoba v etice sociální práce.....	32
2.1.4 Filosofický exkurz: Bytí.....	35
2.1.5 Člověk je osoba.....	40
2.2 Svoboda.....	41
2.2.1 Franklovo pojetí svobody.....	41
2.2.2 Filosofický exkurz: Svoboda a transcendence.....	44
2.2.3 Filosofický exkurz: Totalitarismus.....	45
2.2.4 Svoboda a autonomie v etice sociální práce.....	49
2.2.5 Společenská dimenze svobody.....	52
2.3 Svědomí.....	53
2.3.1 Franklovo pojetí svědomí.....	53
2.3.2 Svědomí v etice.....	55
2.3.3 Pojem svědomí v sociální práci.....	57
2.4 Hodnoty.....	58
2.4.1 Franklovo pojetí hodnot.....	58
2.4.2 Filosofický exkurz: Apriorita hodnot.....	62
2.4.3. Hodnoty v etice sociální práce.....	63
2.4.4 Postojové hodnoty v sociální práci.....	65
2.5 Utrpení a smrt.....	66
2.5.1 Franklovo pojetí utrpení.....	67
2.5.2 Franklovo pojetí umírání a smrti.....	68
2.5.3 Etika umírání a smrti.....	69
2.5.4 Umírání a smrt v sociální práci.....	71
2.5.5 Smysl v umírání.....	74
Závěr.....	75
Použitá literatura	77
Abstrakt.....	82
Abstract.....	83

Úvod

Sociální práce, stejně jako ostatní významné oblasti lidské činnosti, má svoji etiku, jež by měla být neustále reflektována, prohlubována a stále znovu vztahována na svůj předmět zájmu.

V pomáhajících profesích, do nichž se sociální práce řadí, je eticky reflektovaný přístup důležitý zejména proto, že se svým výkonem dotýkají života dalších lidí, kteří oprávněně předpokládají, že jim tento odborný zásah přinese užitek v rámci jejich životního fungování.

Přístup sociální práce tedy nemůže být zaměřený pouze na profesionální výkon, jímž je pomoc klientovi v jeho nesnázích, ale musí jím být přístup, který také bere v potaz etické dimenze celého klientova problému a vlastní intervence.

Eticky obhajitelná intervence tedy musí být podložena znalostí etických přístupů, nemůže však být pouze dogmatickou aplikací jednoho z nich, neboť teoretická rovina jen málokdy obsáhne rozmanitost a komplexitu klientova života. Lze tedy předpokládat preference určitého etického přístupu ze strany sociálního pracovníka, ten si však musí být vědom, že jeho etické vyjádření profese nespočívá pouze v upřednostňování např. deontologismu či naopak teologismu.

Právě v eticky problémové situaci, v níž se nemůže opřít o etiku povinností nebo své jednání podřídí zaměřením na cíl, se ukazuje, jak je důležitá znalost a schopnost aplikace celé palety etiky sociální práce.

Hlavním zdrojem, jenž tuto pestrou paletu tvoří, je filozofie coby zastřešující kategorie etiky. Do etických přístupů v sociální práci však samozřejmě pronikají i teorie a poznatky dalších vědních disciplín jako je např. psychologie či sociologie. Neboť stále postupující a prohlubující se vědění obecně může měnit i náhledy etiky na jednotlivé oblasti lidského života. Samozřejmě, „dobro“ vždy zůstane „dobrem“, vlivem nových poznatků se však může měnit vnímání obsahu tohoto pojmu.

A tak, jako lidé postupně přestali považovat otroctví či volební právo pouze pro muže za správné, sociální práce si např. uvědomila, že autoritativní přístup je prospěšný pouze pro určité skupiny klientů, pro jiné však může být velmi poškozující.

Existují nevyjasněné oblasti, v nichž mohou být použity navzájem rozporné etické argumentace, a ke kterým se v různých částech světa přistupuje odlišně – explicitním příkladem zde může být trest smrti – sociální pracovníci by však měli být vedeni zejména svým humanismem a profesionálně kultivovanou touhou pomoci.

A právě pro svůj humanistický, tedy na člověka, jeho život a jeho hodnotu zaměřený přístup bývá často ceněn Viktor Emil Frankl, jenž vždy za všech okolností zdůrazňoval hodnotu jedinečného autonomního člověka.

Frankl se zdá v oblasti sociální práce a její etiky, dle mého neprávem, poněkud opomíjený. A to navzdory tomu, že hlavní teze jeho specifické metody logoterapie, tedy, že pro každého člověka je nejdůležitější být si vědom konkrétního smyslu svého života, byla v oblasti pomáhajících profesí nesčetněkrát verifikována.

I když existenciální přístup, do nějž je Frankl řazen, pravděpodobně nelze aplikovat při práci se všemi klienty, sociální pracovník by si měl být alespoň vědom, že

většina problémů klientů má zpravidla hlubší existenciální pozadí.

Terapeutický přístup, v němž pomáhající pracovník nedirektivně vede klienta k uvědomění si jedinečného smyslu svého života, však není jediný důvod, kvůli kterému se domnívám, že je Frankl významný pro oblast etiky sociální práce. Frankl totiž ve svém díle postihuje eticky významné veličiny, které se dotýkají života každého člověka, a v rámci své metody je definuje a dále rozpracovává.

Dílo Viktora Emila Frankla jsem si tedy pro svou diplomovou práci zvolila proto, že se domnívám, že jeho myšlenky jsou i v jednadvacátém století velice aktuální a pro oblast pomáhajících profesí stále velmi inspirativní.

Frankl uchopuje člověka a jeho další dimenze v existenciálním rozměru, z něž se vše další odvíjí, a přistupuje tak k němu s lidskostí a pochopením. V tomto aspektu je Franklova metoda logoterapie a existenciální analýza prospěšná pro obor sociální práce a její etiku.

Cílem mé diplomové práce je tedy promýšlet a prohloubit pochopení významu vybraných etických pojmů sociální práce na základě textů Viktora Emila Frankla.

Cíl budu naplňovat postupným představováním Franklova pojetí vybraných pojmů – těmi jsou: člověk a osoba, svoboda, svědomí, hodnoty, utrpení a smrt – a zhodnocením jejich relevance pro sociální práci.

Oprávněnost výběru pojmů dokazuje nejen to, že jsou tyto pojmy součástí mnoha učebnic zabývajících se etikou v sociální práci,¹ ale navíc ve svém celku postihují komplexnost lidského života, který je předmětem zájmu sociální práce.

Navíc jsou tyto pojmy vázány s dalšími etickými kategoriemi, které jsou pro sociální práci důležité, jako je např. lidská důstojnost či zodpovědnost. I tyto jsou v rámci práce představeny.

Metodou této diplomové práce je tedy studium vybraných textů V. E. Frankla a dalších filozofických monografií z hlediska jejich přispění k hlubšímu pochopení vybraných etických pojmů sociální práce.

V první části diplomové práce představím osobnost Viktora Emila Frankla, jehož životní příběh sám o sobě je velice inspirativní a dodává autenticitu jeho dílu, dále psychoterapeutický směr logoterapie a existenciální analýzu a vědní obory sociální práci a etiku, která profesi sociální práce reflektuje.

V druhé části se budu zabývat výše uvedenými vybranými pojmy a tím, jak k nim ve svých knihách přistupuje Frankl a jakým způsobem jsou zásadní pro sociální práci a etiku sociální práce.

Protože Frankl nijak nezastírá inspiraci myšlenkami význačných existencialistických filozofů (K. Jaspers, M. Heidegger, M. Scheler), v kapitolách týkajících se takto inspirovaných pojmů provedu „filozofický exkurz“, který objasní Franklovo filozofické východisko.

Relevance vybraných pojmů pro etiku sociální práce je rozpracována na základě monografií a akademických statí autorů zabývajících se právě etikou sociální práce.

1 Např. FISCHER, Ondřej a René MILFAIT. *Etika pro sociální práci.*; HENRIKSEN, Jan-Olav a Arne Johan VETLESEN. *Blízké a vzdálené: etické teorie a principy práce s lidmi.* nebo JANKOVSKÝ, Jiří. *Etika pro pomáhající profese.*

Převažující výběr českých autorů je dán adekvátností k českému prostředí sociální práce a sociálních služeb, jež se, v porovnání se západní Evropou, jeví stále ještě jako specifické. Pozadí těchto rozdílů mezi českou sociální prací a téhož oboru v západní Evropě lze hledat zejména v minulosti, kdy byla tradice a vývoj české sociální práce komunismem na téměř čtyřicet let přerušena.

V současnosti se snad již nejedná o rozdíly v poskytované kvalitě, zázemí a statut sociální práce se však v České republice někdy ještě jeví jako podhodnocené a etickou dimenzi oboru je třeba stále znovu zdůrazňovat, neboť ne vždy a všude je brána jako jeho přirozená součást.

Dnes jsou sociální služby, jakožto konkrétní forma činnosti sociální práce, přirozeně součástí trhu. Avšak ani v rámci trhu, který je běžně orientován na maximalizaci zisku a efektivitu účastníků, by neměly opomíjet etický důraz, jenž je k nim vázán. Proto je důležité eticky nutnou podstatu sociální práce neustále zdůrazňovat, zkoumat a prohlubovat.

Vyzdvihnutí významu osobnosti a myšlenek Viktora Emila Frankla pro oblast sociální práce tedy není jediným záměrem této diplomové práce, její součástí je i zdůraznění neopominutelnosti etiky a jejích význačných pojmů v této oblasti.

1. Výchozí prvky tématu práce

V první část představím výchozí prvky tématu diplomové práce, tedy osobnost Viktora Emila Frankla, jeho metodu logoterapii a existenciální analýzu, dále se budu věnovat oborům sociální práci a etice a etické reflexi sociální práce.

V závěrečné kapitole této části poukáži na styčné body a možný přesah logoterapie do oblasti sociální práce.

1.1 Viktor Emil Frankl

V mnoha medailonech o V. E. Franklovi, či předmluvách nových vydání jeho knih se dočteme tytéž základní informace: V. E. Frankl se narodil 26. března 1905 ve Vídni. Stal se neurologem a psychiatrem, byl zakladatelem „třetího vídeňského psychoterapeutického směru“, jímž je logoterapie a existenciální analýza.

Coby Žid prošel koncentračním táborem Osvětim. Po válce se věnoval vědecké a publikační činnosti. Jeho knihy o logoterapii a existenciální analýze vyšly v mnoha vydáních a jazycích. Zemřel 2. září 1997 ve Vídni.

Kdyby však měl Frankl představit sám sebe, jak to ostatně udělal v roce 1995 v autobiografii *Co v mých knihách není*,² zmínil by možná i jiné podstatné aspekty a události svého života.

Například, že byl potomkem (12. generací) velkého rabbiho Löwa, osobnostně byl z vědeckého hlediska až extrémní kombinací racionality a emocionality, a svou profesi vnímal jako poslání s největší mírou zodpovědnosti, neboť o pacinetovi pod vlivem lékaře uvažoval jako „o hlíně v rukou hrnčáře“. Frankl se nevěnoval pouze vědecké činnosti, ale byl doslova vášnivým horolezcem, o čemž svědčí to, že radost a uspokojení z vydání nové knihy srovnával s pocity po prvovýstupu.³

Bylo by nepřesné představovat si Frankla pouze coby dospělého učenice, neboť k vědecké práci a vzdělávání tíhnul již od velice útlého mládí. Dnes je těžce představitelné, že již v patnácti letech si dopisoval se samotným slovným Sigmundem Freudem, v roce 1924 (ano, v devatenácti letech) publikoval ve Freudově mezinárodním časopise a o rok později, tedy v roce 1925, byl zveřejněn jeho odborný článek pro změnu v časopise Alfreda Adlera zabývajícího se individuální psychologií.⁴ K jeho mladickým úspěchům bezpochyby patří, že mohl psychoterapeuticky pracovat bez

2 FRANKL, Viktor Emil. *Co v mých knihách není: autobiografie*.

3 Tamtéž, s. 11, 13, 42.

4 Tamtéž, s. 50.

odborného dohledu ještě před dokončením studia medicíny.⁵

Frankl, vzhledem k době, ve které se formoval jeho zájem o psychologii, postupně prošel vlivem psychoanalýzy i individuální psychologie, aby se posléze od obou distancoval, neboť oba směry, jak Frankl kritizoval, byly zatíženy psychologismem 19. století. Poté, co byl veřejně vyloučen ze Společnosti pro individuální psychologii, začal vytvářet samostatný směr. V roce 1926 poprvé veřejně hovořil o „logoterapii“. Označení existenciální analýza používá až od roku 1933, kdy již z jeho teorie vznikl ucelený psychoterapeutický systém.⁶

Franklovu rozvíjející se kariéru utál oficiální nástup nacismu po připojení Rakouska k německé Třetí říši 12. března 1938. I když se na něj vztahovaly norimberské zákony, mohl v prvních letech nacistické totality ještě působit jako lékař v nemocnici pro židovské pacienty. Zachránil tehdy mnoho lidí, nejen svými neurochirurgickými operacemi mozku, kdy operoval pacienty po sebevražděných pokusech, ale v mnoha případech i falšoval zdravotnickou dokumentaci, aby jeho duševně nemocní pacienti nebyli usmrceni v nacistickém programu „eutanázie“.⁷

I když Frankl nakonec získal výjezdní vízum do USA, rozhodl se, navzdory zřetelnému nebezpečí deportace, zůstat se svými starými rodiči v Rakousku. Nejen vědomí zodpovědnosti, ale i jeho hluboká víra ho přiměly k tomuto životu nebezpečnému rozhodnutí, když Franklův otec přinesl ze zbořeniště synagogy úlomek z desek zákona, na němž stálo hebrejské písmeno vyskytující se pouze v pátém přikázání „*Cti svého otce i matku, abys byl dlouho živ na zemi...*“⁸ (v katolické církvi se jedná o čtvrté přikázání).

V průběhu holokaustu přišel o oba rodiče, bratra i první manželku Tilly. Přežila pouze jeho sestra Stella, která emigrovala.

Sám Frankl prošel koncentračními tábory Terezín, Osvětim, Kaufering III a Türkheim, v němž se dočkal osvobození americkými vojenskými jednotkami.

Zdá se jako krutý dějinný „vtip“, že měl Frankl možnost své dosavadní učení o smyslu života ověřit sám na sobě, navíc v té nejhraničnější situaci, již je člověk schopen si vůbec představit, tedy v prostředí tak bezesmyslném jako je koncentrační tábor.

Krutá náhoda? Sám Frankl o náhodách říká: „*Za jediný správný postoj k náhodám považuji to, že člověk upustí od toho, aby je vysvětloval. Jsem dost hloupý na to, abych je vysvětlil, ale dost chytrý, než abych je popíral.*“⁹

Každopádně, své učení o nutnosti smyslu života a výhledu do budoucnosti Frankl svými zážitky v koncentračních táborech nejen „verifikoval“, ale pomáhal svou teorií přežít i spoluvězněm, kteří smysl života v nelidském prostředí ztráceli.¹⁰

Franklovým smyslem života pro přežití v koncentračním táboře se stalo znovusepsání knihy *Lékařská péče o duši*, jejíž rukopis si přivezl do Osvětimi a jenž mu byl se všemi věcmi zabaven.¹¹ Jednalo se o první ucelenou knihu o logoterapii, a Frankl věděl, že

5 FRANKL, Viktor Emil. *Co v mých knihách není: autobiografie*, s. 56.

6 Tamtéž, s. 49 – 50.

7 Tamtéž, s. 63 – 64.

8 Tamtéž, s. 65.

9 Tamtéž, s. 45.

10 FRANKL, Viktor Emil. *--a přesto říci životu ano: psycholog prožívá koncentrační tábor*, s. 76 – 77.

11 Tamtéž, s. 17.

pokud by nemohl znova knihu napsat, byla by tím ztracena jeho dosavadní celoživotní lékařská práce.

Po osvobození Frankl knihu¹² z fragmentů poznamenaných ještě v koncentračním táboře zrekonstruoval a doplnil o nové poznatky, před jejím prvním vydání však ještě stihl během devíti dnů nadiktovat knihu *Psycholog prožívá koncentrační tábor* (v novějších vydání pojmenovaná ... *A přesto říci životu ano*),¹³ jež se po svém vydání v mnoha zemích světa, včetně USA, které holokaust na rozdíl od evropských zemí neprožily, stala bestsellerem.

Oba rukopisy měl Frankl připravené k vydání ještě v roce 1945, *Lékařská péče o duši* tak poprvé oficiálně vyšla tiskem v roce 1946. Práce mu pomohla překonat trauma z koncentračního tábora a bolest nad ztrátou nejbližších. Ještě tentýž rok se stal přednostou vídeňské neurologické kliniky a byl jím následujících 25 let.¹⁴

Frankl pokračoval ve své vědecké práci – propracovával systém logoterapie a existenciální analýzy, vydával další knihy, habilitoval se, získal mnoho čestných doktorátů a byl jmenován čestným profesorem na světových univerzitách. Přednášel na 4 kontinentech a jeho přednášková vystoupení se čítají ve stovkách. Při přednáškových turné jej s druhou manželkou zvaly na setkání prezidentské a královské rodiny, audienci mu poskytl papež Pavel VI.¹⁵

Frankl se osobně setkal i s filozofy, kteří ho při utváření jeho světonázoru a vědecké práci značně ovlivnili. Frankl totiž neměl pouze doktorát z medicíny, nýbrž i z filozofie. Ještě za školních let byl ovlivněn přírodními filozofy Wilhelmem Oswaldem a Gustavem Theodorem Fechnerem, v jeho logoterapii je však znát vliv zejména Karla Jasperse, Maxe Schelera a jeho pojetí hodnot a Martina Heideggera v oblasti bytí. Frankl na tyto vlivy ve svých knihách zřetelně odkazuje.

V roce 1995 čítala autorská tvorba Viktora Emila Frankla 31 knih přeložených do 24 světových jazyků a i po jeho smrti vycházejí ve stále nových vydáních. (Kniha *Man's Search Meaning* je po Bibli druhou nejprekládanější knihou!)¹⁶

Větší rozsah této biografické kapitoly jsem zvolila proto, že se domnívám, že je důležité představit podstatné aspekty Franklova života, neboť jeho dílo je s jeho reálným žitím hluboce provázáno.

1.1.1 Logoterapie a existenciální analýza

Abychom pochopili Franklovy myšlenky, je třeba je zasadit do rámce jeho metody, kterou nyní představím. Logoterapie je psychiatrická léčebná metoda, jejímž ústředním

12 FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*

13 FRANKL, Viktor Emil. --*a přesto říci životu ano: psycholog prožívá koncentrační tábor.*

14 FRANKL, Viktor Emil. *Co v mých knihách není: autobiografie*, s. 85.

15 Tamtéž, s. 105.

16 FRANKL, Viktor Emil. *Člověk hledá smysl: úvod do logoterapie*, s. 5.

bodem je smysl života (řecké slovo logos znamená v jednom ze svých významů „mysl“). Logoterapie se zaměřuje na konkrétní smysl života konkrétního pacienta a nalezení tohoto smyslu. Sloveso „nalézat“ zde však není ve významu smysl života sám vytvořit či určit a posléze přijmout, ale na základě tzv. koperníkovského obratu v životním postoji si pacient uvědomuje, jaký úkol mu sám život dává a tedy jaký smysl sám ukládá.

Jako se tedy od Koperníkových dob ví, že ne Země, ale Slunce je středem naší sluneční soustavy a Země obíhá kolem něj, vede Franklova metoda pacienta k uvědomí, že on není středem svého života, nýbrž že úkolem člověka je přijmout úkol, který mu život sám klade. Přijetí odpovědnosti za svůj konkrétní život (dávat odpovědi na otázky života) znamená přijmout jeho smysl a naplňovat jej. Přijetí smyslu v konkrétní situaci konkrétního života s jeho strastmi a bolestmi znamená zaujetí nejctnostnějšího možného postoje.

Frankl totiž hodnoty hierarchicky rozděluje na tvůrčí, kterými člověk svými činy sám něco dává světu, prožitkové, které v podobě prožitků radosti a krásy přijímá od světa ve chvíli, kdy sám nemůže tvořit, a nejvýše jsou hodnoty postojové, ve kterých člověk realizuje (tedy přijímá) svůj smysl života i v krajních situacích bolesti, utrpení a smrti.

Součástí logoterapie je antropologický výzkumný směr nazvaný existenciální analýza.¹⁷ Franklova antropologie (věda o člověku) je ovlivněna existenciální filozofií a fenomenologií a myšlenkami jejich představitelů Maxem Schelerem, Karlem Jaspersem, Edmundem Husserlem, Martinem Heideggerem a Martinem Buberem.

Franklovo pojetí antropologie je založené na dvou zásadních otázkách: „Co činí člověka člověkem (co je specificky lidské)?“ a „Jak může člověk prožít naplněný život (co mu dává smysl)?“

Na základě první otázky dělí člověka na tři dimenze: somatickou, psychickou a duchovní. A právě noetická (duchovní) dimenze je to, co z člověka dělá lidskou bytost (oproti zbytku živé přírody, neboť zvířata ani rostliny ducha nemají).

I když jsou všechny tři roviny provázané, duchovní dimenze hraje prim, neboť existuje a určuje člověka i v situaci, kdy jsou ostatní dvě dimenze z nějakého důvodu nedostačivé. Existenciální postoj člověka, v němž směřuje k naplňování smyslu, však vychází nejen z jeho ducha, ale i z vědomé části psychické roviny. V případě psychické narušenosti, která může utlačovat duchovní složku člověka, se ukazuje ona provázanost, a je právě úkolem logoterapie „uvolnit“ imanentní duchovní dimenzi.

Frankl ve svém díle užívá pojmu „existenciální analýza“ v několika nerozlišovaných významech: jako vysvětlení lidské existence, která se realizuje aktivním naplňováním smyslu, v druhém případě jako terapie kolektivních neuróz a konečně i jako označení toho, co již ve třicátých letech nazval „lékařská péče o duši“.¹⁸

Kolektivní neurózy, které postihují v určité době velkou část civilizace, nazývá

17 FRANKL, Viktor Emil. *Vůle ke smyslu: Výbrané přednášky o logoterapii ; S příspěvkem Elisabeth S. Lukasové*, s. 61.

18 KOSOVÁ, Martina. Logoterapie a existenciální analýza. In: KOSOVÁ, Martina. *Logoterapie: existenciální analýza jako hledání cest*, s. 15 – 16.

„nemoc (či patologie) ducha doby“ a podrobně se jim věnuje v knize *Teorie a terapie neuróz*.¹⁹

Přístup v rámci „lékařské péče o duši“ akcentuje existenci bolesti, utrpení a smrti v životech pacientů, tedy témata, která neumí klasická medicína adekvátně uchopit.

Jako žertovnou odpověď na definici jistého lékaře, že „při psychoanalýze si musí pacient lehnout na pohovku a říkat věci, které jsou mu někdy velmi nepříjemné“, uvádí Frankl následující definici logoterapie: „Nuže, v logoterapii smí pacient zůstat sedět, ale musí slyšet věci, které jsou mu někdy velmi nepříjemné.“²⁰

Zcela vážně pak logoterapii definuje její zakladatel takto: „Logoterapie se zaměřuje spíše k budoucnosti, to jest k úkolům a významům, které má pacient v budoucnosti splnit. Současně ruší jeho soustředění na sebe, kruh jeho bludných formací a mechanismů zpětné vazby, které hrají velkou úlohu v rozvoji neuróz. Typická sebestřednost neurotika je tím rozbíjena, místo aby byla neustále podporována a posilována.

Takové vysvětlení je ovšem příliš zjednodušením, ale v logoterapii je pacient skutečně zaměřován ke smyslu svého života a konfrontován s ním. Moje improvizovaná definice logoterapie je tedy správná v tom, že opravdu neurotický jedinec se pokouší uniknout plnému uvědomění si svého úkolu. Probuzení jeho plnějšího vědomí může v tomto ohledu hodně přispět k jeho schopnosti neurózu překonat.

Musím vysvětlit, proč označuji svou teorii termínem „logoterapie“. Logos je řecké slovo, které znamená „smysl“. Logoterapie, nebo jak ji nazývají někteří autoři, „třetí vídeňská škola psychoterapie“, se soustřeďuje na smysl lidské existence i na hledání tohoto smyslu. Podle ní úsilí nalézt smysl vlastního života je prvořadou motivační silou v člověku. Proto mluvím o vůli ke smyslu v protikladu k principu slasti nebo (jak bychom to také mohli označit) k vůli ke slasti, na niž se soustřeďuje psychoanalýza, i v protikladu k vůli k moci, jak ji zdůrazňuje Adlerova psychologie.“²¹

I když psycholog Wolfgang Soucek pojmenoval logoterapii jako „třetí vídeňský směr psychoterapie“ (jak bylo výše zmíněno), a i když se psycholog a katolický kněz Juan Battista Torello domníval, že se jedná o poslední ucelený systém v dějinách psychoterapie,²² a sám Frankl se o předchozích dvou vídeňských psychiatrických školách – psychoanalýze a individuální psychologii – vyjadřuje kriticky, nepovažuje logoterapii její autor za metodu, která by měla všechny předchozí nahradit. Nedomnívá se totiž, že by sama logoterapie dokázala vyřešit veškeré potíže, jimiž se zabývají ostatní psychoterapeutické směry, ale že je jejich nutným doplňkem, a zároveň podnětem k rehumanizaci celé psychiatrie.²³

19 FRANKL, Viktor Emil. *Teorie a terapie neuróz: [úvod do logoterapie a existenciální analýzy]*.

20 FRANKL, Viktor Emil. *Člověk hledá smysl: úvod do logoterapie*, s. 65.

21 Tamtéž, s. 65 – 66.

22 FRANKL, Viktor Emil. *Co v mých knihách není: autobiografie*, s. 51.

23 FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*, s. 216.

1.2 Sociální práce a etika

Vzhledem k cíli diplomové práce – promýšlení a prohloubení pochopení významu vybraných etických pojmů podstatných pro sociální práci – je nejprve třeba zabývat se samotnou sociální prací a etikou a dále průsečíkem těchto vědních disciplín – etikou v sociální práci.

Ačkoliv místy uvádím „etika v sociální práci“ a jinde v textu zase „etika sociální práce“, mám vždy na mysli totéž, tedy vzájemnou reflexi obou oborů, ve které sociální práce dbá na to, aby její postupy byly etické a etika posuzuje přístupy sociální práce.

1.2.1 Sociální práce

Předchůdce sociální práce lze vysledovat od počátků vývoje lidstva, neboť výchozím zdrojem sociální práce je solidarita – mezi lidmi jednotlivci i mezi lidmi a společností navzájem.

„Solidarita (z lat. solidus – pevný) je vzájemná připravenost a ochota lidí navzájem se podporovat. Stojí na pevné a trvalé odhodlanosti usilovat o obecné blaho, protože všichni jsme odpovědni za všechny.“²⁴

I když lze ve starověku a křesťanském středověku najít pokusy o organizaci pomoci potřebným, převážně se tato pomoc zakládala na dobročinnosti a filantropii mecenášů. Nezastupitelnou úlohu zde hrály církevní organizace, mnišské řády apod., neboť součástí působení církve bylo uskutečňování lásky k bližnímu právě prostřednictvím pomoci potřebným.

Křesťané si byli vždy dobře vědomi, že „*Bůh bible má zájem už o 'tento svět' člověka*“²⁵ a prostřednictvím diakonie (služby potřebným) tak konali Boží dílo na zemi. „*Služba potřebným nemá být pouhým důkazem, že křesťané berou svou víru vážně a dovádějí ji do důsledků, ale jasnou a praktickou odpovědí na utrpení a nespravedlnost ve světě, která nesleduje jiné cíle, než zmírnit utrpení a napravit nespravedlnost.*“²⁶

Sepjetí křesťanství a sociální práce trvá v podobě např. charitativních organizací dodnes a křesťanské motivy lze vysledovat i v osobách mnoha nositelů výkonu sociální práce či dobrovolnicích.

Situace individuálně poskytované dobročinnosti se začala měnit v 16. století v době náboženské reformace, kdy po dočasném poklesu zájmu o pomoc potřebným začala tato aktivita nabírat organizovanější a profesionálnější rysy.

24 MACHULA, Tomáš. Solidarita. In: MATOUŠEK, Oldřich a kol. (ed.). *Encyklopedie sociální práce*, s. 203.

25 DOLEŽEL, Jakub. Biblické kořeny sociální práce. In: MARTINEK, Michael (ed.). *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, s. 27.

26 OPATRŇÝ, Michal. Služba potřebným – diakonie jako konstitutivní prvek praxe církve. In: MARTINEK, Michael (ed.). *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, s. 63.

V novověku tak, „paradoxně“ zároveň se šířením liberalismu (slovo paradoxně je uvedeno v úvozovkách, neboť i zde lze vysledovat jisté provázanosti), který vyzdvihoval individuální svobody jednotlivce, „vzniká veřejné sociální zabezpečení občanů a solidarita je zakotvena nejen v etických a náboženských kodexech, ale má své pevné místo i ve státních zákonech a nadnárodních právních normách.“²⁷

Za takové veřejné sociální zabezpečení a to, co bychom dnes nazvali jako sociální práci (pozoruhodné je, že zde lze najít všechny současné metody sociální práce: ať již s jednotlivcem, rodinou, skupinou či komunitou), lze považovat známý elberfeldský a štrasburský systém, oba inspirované systémem farní chudinské péče skotského pastora Thomase Chalmerse.²⁸

Inovaci v těchto systémech bylo hned několik: Každé rodině, příp. potřebnému jednotlivci byl přidělen opatrovník, který situaci řešil, zprostředkoval konkrétní materiální a finanční pomoc a dohlížel na efektivní „spotřebu“ této pomoci. Cílem bylo to, co bychom dnes nazvali „zplnomocnění“: postavit potřebného klienta „na nohy“ a pomoci mu naučit se samostatně fungovat. V systému pastora Chalmerse byl navíc využíván prvek sousedské (komunitní) vzájemné výpomoci.²⁹

Sociální práce se do podoby blížíící se té dnešní vyvinula v 19. století. Fenomény moderní doby, industrializace a urbanizace, nepřinášely jen očekávaný užitek, ale i negativní aspekty, které postihovaly zejména nejchudší vrstvy obyvatelstva. S nástupem modernity padla tradiční společnost, ve které byla primární jednotkou pomoci vlastní rodina, případně obec, v níž dotyčný prožil většinou celý život, a moderní společnost musela začít na šířící se negativní sociální jevy efektivně reagovat: „*Jednak rozvojem nových společenských institucí, jednak posílením významu vědeckého popisu společenských jevů. Obě formy společenské reakce vedly ke vzniku sociální práce jako profesního projektu moderní éry, který měl stabilizovat sociální svět rozvíjejících se moderních společností.*“³⁰

Rozvoj sociální práce byl poznamenán a utvářen dvěma světovými válkami, kdy zejména po té druhé přichází ke slovu další významný zdroj sociální práce, kterým jsou lidská práva. V roce 1948 byla Organizací spojených národů přijata *Všeobecná deklarace lidských práv*, jejíž respektování má zabránit hrůzám, jimž byl svět (a jednotliví lidé) vystaven během druhé světové války.

Lidská práva lze dělit na práva občanská, politická, ekonomická, sociální a kulturní, a i když sociální práce reflektuje veškerá lidská práva, zvláště významná jsou pro ni ta sociální: „*Sociální práva zahrnují sociální bezpečnost a sociální záruky důstojnosti člověka. (...) Sociální práva dnes tvoří nedílnou součást souboru lidských práv, jež státy zajišťují různými formami obligatorní solidarity. Vychází se z toho, že osobnost člověka je determinována biogenními, psychogenními a sociogenními faktory.*“

27 MACHULA, Tomáš. Solidarita. In: MATOUŠEK, Oldřich a kol. (ed.). *Encyklopedie sociální práce*, s. 203.

28 DOLEŽEL, Jakub a Oldřich MATOUŠEK. Sociální práce od doby reformace do 19. století. In: MATOUŠEK, Oldřich a kol. (ed.). *Encyklopedie sociální práce*, s. 187 – 188.

29 Tamtéž, s. 188.

30 NAVRÁTIL, Pavel a Oldřich MATOUŠEK. Sociální práce v době současné. In: MATOUŠEK, Oldřich a kol. (ed.). *Encyklopedie sociální práce*, s. 189.

Pro to, aby člověk mohl existovat a jednat jako sociální bytost, potřebuje hospodářské, společenské a životní podmínky. Proto nestačí zaručovat jen práva občanská a politická; člověk potřebuje pro svou společenskou existenci i práva sociální a hospodářská. Ke své realizaci potřebuje také vzdělání, tedy práva kulturní.

*Sociální práva definují sociální záruky důstojné lidské existence. Nyní je seznam nezadatelných sociálních práv velmi obsáhlý, i když všechna nakonec vycházejí ze šesti základních sociálních práv definovaných ve Všeobecné chartě lidských práv OSN.*³¹

Těmito šesti výchozími právy jsou: právo na práci a s ním související právo na uspokojivé a důstojné pracovní podmínky, právo na přiměřenou životní úroveň a na důstojné životní minimum, právo na zdraví, právo na rodinu a její podporu státem, právo na sociální zabezpečení a právo na svobodu sdružování.³² Později došlo k rozšíření sociálních práv mezinárodními úmluvami o právech uprchlíků, o odstranění diskriminace žen, o právech dětí a o právech zdravotně postižených.³³

Profilace sociální práce ve dvacátém století nebyla jednoduchá. Nejen různorodost definic, ale i široké pojetí sociální práce, kdy může být uchopena jako společensko-vědní obor, praktická činnost či akademická disciplína se vzájemným přesahem do jiných oborů (např. sociologie, psychologie a psychiatrie, politologie, pedagogika atd.), znesnadňuje vytvoření jednotné definice. I laická veřejnost má sice představu o obsahu a předmětu sociální práce, pokus o vyslovení této představy by však pravděpodobně odpovídal dřívější povrchní definici vzpomenuté v základní učebnici sociální práce: „*Sociální práce je prostě to, co dělají sociální pracovníci.*“ nebo opačným negativním výčtem dalších pomáhajících profesí: „*Sociální práce je často to, co jiní – zdravotní sestry, lékaři, policie atd. - nedělají.*“³⁴

Navzdory uvedenému různorodému pojetí dospěla v roce 2000 Mezinárodní federace sociálních pracovníků (IFSW) k jednotně přijímané definici:

„Sociální práce podporuje sociální změnu, řešení problémů v mezilidských vztazích a posílení a osvobození lidí za účelem naplnění jejich osobního blaha.

Užívaje teorii lidského chování a sociálních systémů, sociální práce zasahuje tam, kde se lidé dostávají do kontaktu se svým prostředím. Pro sociální práci jsou klíčové principy lidských práv a společenské spravedlnosti.“³⁵

V 70. letech se ustálilo pojetí sociální práce operující s konceptem „sociálního fungování“, jehož podpora se tak stává základním cílem a posláním sociální práce. V českém prostředí (a v prostředí vzdělávání sociálních pracovníků) se přesto setkáváme s různými definicemi jednotlivých autorů. Některé z nich, zachycené ve vzpomínané učebnici profesora Oldřicha Matouška, průkopníka sociální práce v České republice, zde uvádím:³⁶

31 TOMEŠ, Igor. Lidská práva jako východisko sociální práce. In: MATOUŠEK, Oldřich a kol. (ed.). *Encyklopedie sociální práce*, s. 159 – 160.

32 Tamtéž, s. 160 – 162.

33 Tamtéž, s. 162.

34 NAVRÁTIL, Pavel. Současné pojetí a dilemata disciplíny. In: MATOUŠEK, Oldřich. *Základy sociální práce*, s. 184.

35 MEZINÁRODNÍ FEDERACE SOCIÁLNÍCH PRACOVNÍKŮ. Mezinárodní etický kodex sociální práce – principy. In: FISCHER, Ondřej a René MILFAIT. *Etika pro sociální práci*, s. 196 – 198.

36 NAVRÁTIL, Pavel. Současné pojetí a dilemata disciplíny. In: MATOUŠEK, Oldřich. *Základy sociální*

„Cíl sociální práce je: 1. pomáhat jednotlivcům a sociálním systémům zlepšovat jejich sociální fungování a 2. měnit sociální podmínky tak, aby chránily tyto jednotlivce a systémy před potížemi ve fungování.“ (Sheafor, Horejsi, Horejsi, 2000)

„Cílem sociální práce je podpora sociálního fungování klienta v situaci, kde je taková potřeba buď skupinově nebo individuálně vnímána a vyjádřena. Sociální práce se profesionálně zabývá lidskými vztahy v souvislosti s výkonem sociálních rolí.“ (Navrátil, 2000)

„Sociální práce je profesionální aktivita zaměřená na pomáhání jednotlivcům, skupinám či komunitám zlepšit nebo obnovit jejich schopnost sociálního fungování a na tvorbu společenských podmínek příznivých pro tento cíl.“ (Národní asociace sociálních pracovníků, USA, 1973)

„Funkcí sociálního pracovníka je pomáhat lidem, kteří se pokoušejí řešit a zvládnout problémy ve fungování, v interakcích s jejich sociálním prostředím. Prostřednictvím své pomoci se sociální pracovník snaží zlepšit způsob, kterým lidé sociálně fungují, nebo vztahy mezi lidmi a jejich sociálním prostředím.“ (Nizozemská asociace sociálních pracovníků, 1987)

Ústředním pojmem sociálního fungování rozumí jeho propagátorka, sociální ekonomka Harriett M. Bartlettová, interakce, které probíhají mezi požadavky prostředí a lidmi: *„Zvládání se týká lidského úsilí řešit situace, které mohou být vnímány jako sociální úkoly, životní situace nebo problémy života. Lidé prožívají tyto životní úkoly primárně jako tlaky ze svého sociálního prostředí. Odsud vycházejí dvě významnější myšlenky: na jedné straně lidské zvládání a na straně druhé požadavky prostředí. Aby se tyto myšlenky mohly stát součástí jednoho celistvého konceptu, musí být vzájemně propojeny dimenzí, kterou postihuje myšlenka sociální interakce.“³⁷*

Lze tedy shrnout, že autoři profesionálně se zabývající sociální prací *„označili za specifický cíl tohoto oboru pomoc klientům zvládat nesnáze v jejich interakcích se subjekty v jejich sociálním prostředí. (...) Jako charakteristický rys metody sociální práce popisuje literatura zprostředkování interakcí působením na klienty i na subjekty v jejich sociálním prostředí.“³⁸*

Sociální práci bývá někdy vyčítáno, že k uznání statutu svébytného oboru jí chybí vlastní teoretické zázemí. I když se několik nemnoho teorií vzniklých přímo v rámci sociální práce najde (úkolově orientovaný přístup, ekosystémová teorie, model růstu),³⁹ je pravdou, že sociální práce si pro své potřeby přizpůsobuje teorie pocházející

práce, s. 184 – 185.

37 Tamtéž, s. 185.

38 MUSIL, Libor. Identita oboru / profese sociální práce. In: MATOUŠEK, Oldřich a kol. (ed.). *Encyklopedie sociální práce*, s. 512.

39 NAVRÁTIL, Pavel a Oldřich MATOUŠEK. Sociální práce v době současné. In: MATOUŠEK, Oldřich a kol. (ed.). *Encyklopedie sociální práce*, s. 192.

z jiných oborů, např. výše zmíněná sociologie, psychologie a psychiatrie, politologie, pedagogika, dále např. advokacie, filozofie atd. Vzhledem k tomu, že sociální práce musí postihnout svět klienta v jeho různorodosti, plasticitě a individuálních potřebách, je přijetí a užívání plurality teorií nezbytné. A existuje-li něco takového, jako je „praktická moudrost“ sociálního pracovníka,⁴⁰ je opodstatněný předpoklad, že dokáže vybrat vhodný teoretický aparát pro práci s konkrétním klientem. Pro posouzení vhodnosti aplikace vybrané teorie je však důležitá nejen odbornost sociálního pracovníka, ale i jeho lidskost, s níž klienta přijímá.⁴¹

1.2.2 Etika

Ve své nejjednodušší a nejobvyklejší definici je etika charakterizována jako „hledání správného a dobrého“. Protože počátky téměř každé oblasti současného lidského vědění lze odvodit již ze starověku a jeho vzdělavců, víme, že i etika byla promyšlena již v této historické době. Vždyť Platón i Aristoteles se zabývali tím, jak žít co nejlepší (nejlepší) život, co dělá člověka ctnostným, jak dosáhnout štěstí a podobně.

Konkrétněji lze říci, že *„etika je odvětvím filozofie a jako takovou ji ovlivňují obecné otázky o životě a jeho smyslu, které si filozofové kladou. Na jejím utváření se podílí také sociální, politická, a náboženská kultura, ve které se vyvinula.*

V nejšířším pojetí je etika studiem lidského chování. Otázky týkající se toho, co lidé „mají“ dělat, proto vedou k základním otázkám o povaze a účelu lidského života. Stejně tak ovšem různá pojetí života, ať už se rodí ve filozofii nebo v náboženství, mají vliv na lidské chování a tedy na etiku.

Etika se nezabývá pouze průměrnými standardy chování. Jde v ní spíš o hledání toho, co je správné a dobré a jak nejlépe žít.“⁴²

Pohled na to, co je správné a dobré, se však může značně lišit. Dobro může být vnímáno subjektivně a to, co jeden pokládá za „nejlepší život“, nemusí tak nutně připadat druhému. Etika se pro toto posouzení snaží najít objektivnější vodítka a parametry.

Někdy bývá za takový objektivní postulát pokládán kategorický imperativ německého filozofa Immanuela Kanta: *„Jednej jen podle té maximy, od níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.“⁴³* Člověk by tedy měl jednat tak, aby mu toto jednání, byť provedené jinými lidmi, vždy připadalo jako to nejsprávnější.

Kategorický imperativ bývá připodobňován k tzv. zlatému pravidlu: *„Co nechceš, aby ti činil druhý, nečiň druhému.“* Toto připodobnění sám Kant odmítá a namítá proti němu, že zlaté pravidlo *„neobsahuje základ povinností k sobě samému, ani základ povinnosti*

40 BEDNÁŘ, Martin. Kvalita sociální práce. In: MATOUŠEK, Oldřich a kol. (ed.). *Encyklopedie sociální práce*, s. 518.

41 Tamtéž, s. 520.

42 THOMPSON, Mel. *Přehled etiky*, s. 14.

43 KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, s. 28.

*lásky k druhému (neboť leckdo by rád pristoupil na to, že mu druzí nemají prokazovat dobrodiní, kdyby jen on sám mohl být ušetřen toho, aby je sám nemusel prokazovat) a konečně ani závazných povinností k sobě navzájem (...)*⁴⁴

Proti Kantovu imperativu však stojí námitka příliš úzkého vymezení formulace, která přece jen umožňuje spekulace či zvýhodnění určité skupiny (např. hladovějící jsou oprávněni ukrást si bochník chleba – poté každý, kdo hladoví, je oprávněn krást), což je situace, které se chtěl Kant při aplikaci principu univerzality vyhnout.⁴⁵

Další oprávněnou výtkou je, že Kant ve svém principiálním uvažování nebere v potaz možnost, že proti sobě stojí dvě stejně absolutní povinnosti – např. povinnost nikdy nelhat a povinnost zachránit lidský život. Ve známé modelové situaci si většina dotázaných přece jenom vybere porušení povinnosti nikdy nelhat a zvolí možnost zalhat gestapu, aby zachránila schovaného židovského uprchlíka.⁴⁶

Jak tedy lze očekávat etické smýšlení a jednání založené na co nejobektivnějším posuzování správného? K tomu je potřeba něco, co nazýváme etickým či mravním „předporozuměním“: *„Fakt, že mravním slovům obvykle snadno rozumíme a bez problému jich užíváme, ukazuje, že v naší běžné komunikaci uplatňujeme předporozumění mravní skutečnosti a že ho také předpokládáme u druhých lidí. Bez takového předporozumění by bylo nepochopitelné, že mravní diskurs je vůbec možný a že funguje.*

*Relativně neproblematické užívání mravních slov v běžném diskursu předpokládá, že máme jako předporozumění poměrně konzistentní a shodné vědění o významu mravních skutečností. Bez tohoto předpokladu by mravní slova nebyla komunikativní a mravní jazykové hry by nemohly fungovat. Přitom je zcela možné, že se toto předporozumění při bližší analýze ukáže jako vágní, nepřesné a chybné. Nicméně, je tak konzistentní a shodné, že – ovšem v určitých mezích – v našem běžném mravním diskursu funguje.*⁴⁷

Tímto je vyjádřen předpoklad, že každý člověk má jisté před-porozumění (tedy pojmu alespoň trochu rozumí, ještě před bližším a detailním vysvětlením) pro to, co je dobré a správné. Dokonce i většina lidí, kromě např. psychicky nemocných, kteří se dopustili špatného jednání, dokáže správné a nesprávné rozlišit, a minimálně ve skrytu svědomí ví, že se dopustili objektivní špatnosti.

Příkladem předporozumění může být i to, že jsem v textu výše použila několikrát slovo „mravní“ bez bližšího vysvětlení, přesto v kontextu textu očekávám jeho pochopení. Přiblížení pojmů mravnost a morálka však má v kapitole o etice své zásadní místo.

„Výraz etika má svůj původ v řeckém slově ethos, jež se psalo dvěma způsoby: ethos a éthos. Rozdílné první písmenko vedlo k různému významu slova. Ethos se dá přeložit jako zvyk, mrav přizpůsobení, cvičení nebo obyčej a označoval kolektivní

44 KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, s. 35.

45 THOMPSON, Mel. *Přehled etiky*, s. 12.

46 HENRIKSEN, Jan-Olav a Arne Johan VETLESEN. *Blízké a vzdálené: etické teorie a principy práce s lidmi*, s. 122.

47 ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*, s. 13.

přesvědčení a způsoby jednání skupiny nebo společnosti. (...) Morální chování proto vyjadřuje konání nebo nekonání, jež se orientuje dle společensky platných norem.

*Éthos oproti tomu znamená bydliště, jednat obvyklým způsobem a označuje tím základní individuální postoj člověka, jeho mravní stanovisko, podle něhož se snaží vědomě vést svůj život.*⁴⁸

Morálnost, potažmo morální jednání, má tedy společenský rozměr: jde o takové jednání, které je podmíněno vzorci chování a obyčejí poplatnými dané společností, případně skupině.

Oproti tomu mravnost má individuální charakter: „*Mravní jednání bude znamenat reflektované, zamýšlené a svobodně zvolené jednání.*“⁴⁹

Ideálně by měl tedy mezi morálkou a mravností existovat kompatibilní vztah. Vyvrálá mravnost jedince je však zárukou, že se nepodvolí morálním normám skupiny či společnosti, které mohou být zvenčí nebo s dobovým odstupem hodnoceny jako docela nemorální. Chovat se mravně i v prostředí naprosté nemorálnosti člověku umožňuje jeho svědomí, ze kterého plyne poznání rozdílu mezi dobrem a zlem. K této schopnosti rozlišování je také nutné pevné vědomí, že je vždy nutné konat dobro: „*Jde tu o vědomí, že mravní nárok dobra má povahu nepodmíněné závaznosti.*“⁵⁰

Vrátím-li se k etice jako vědecké disciplíně, existují čtyři základní kategorie etiky:

Deskriptivní etika popisuje morálku společnosti, mravní jednání a hodnoty, avšak nevysvětluje jejich důvody a neposuzuje jejich správnost, pouze popisuje stav věcí. Na popsáném stavu věcí staví normativní etika, která se již táže na podstatu a klade základní otázku, zda je dané jednání správné.

Třetí kategorie, metaetika, se zabývá jazykem, kterým o morálce hovoříme. Táže se, co lidé míní svými výroky o správnosti či nesprávnosti, co vyřčení těchto soudů z pozice mluvčího vlastně znamená.

A konečně aplikovaná etika, která je užitím etických teorií na konkrétní lidskou praxi. Je praktickým uplatněním normativní etiky a metaetiky a zároveň odpovídá na domněnky dřívějších desetiletí 20. století, že etické uvažování ztrácí reálný význam. Nyní je etika aplikována na snad všechny oblasti lidské činnosti (právní etika, bioetika, etika sexuality atd.). Z toho plyne, že etické dimenze konání jsou reflektovány i v sociální práci. Právě aplikovaná etika je „bod zlomu“, kdy teorie přechází do praxe, reflektuje ji a kriticky posuzuje.

1.2.3 Etika v sociální práci

V předchozí kapitole jsem uvedla, že jednou z verzí původního slova ethos je „éthos“,

48 MILFAIT, René. *Teologická etika v kontextu sociální a pastorační práce*, s. 41.

49 Tamtéž, s. 44.

50 ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*, s. 14.

zakládající individuální postoj jedince k morálním skutečnostem. Tento individuální postoj je však vždy, neboť člověk žije ve společnosti a je tvor společenský, v interakci s okolní morálkou a vzájemně se tedy ovlivňuje s ethosem v druhém slova smyslu (mravními normami společnosti).

Poněkud jinak se však má situace, kdy individuální étos je rozšířen na, alespoň v určitých znacích, homogenní skupinu. Takový étos je sice nadále vyhraněn oproti představitelům jiného étosu, individuální postoj je však rozšířen na více jeho nositelů se společnými znaky. Vhodným příkladem „skupinového“ étosu je pak étos skupiny povolání. „*Tento étos se sice vztahuje na skupiny, obsahuje ale zároveň vnitřní přesvědčení lidí v těchto skupinách povolání.*⁵¹ *Étos povolání umožňuje zachytit morální jednání („technické, metodické“) dejme tomu lékaře či zde hlavně sociálního pracovníka v jeho morálním významu a objektivně zavázat jeho subjektivní svědomitost. Rovněž se ukazuje, že výkon určitého povolání chápe jako spojení dvou rovných kompetencí: té odborné a morální. Vidíme tedy, že se pojmem étos označuje celek všech postojů, přesvědčení, hodnot a norem, který pro své jednání uznává jako závazný určitá osoba či skupina lidí, instituce, společenství. Někdy se proto taky hovoří o tzv. vnitřních sociálních morálkách. Vnímáme zde odborné poznatky i morální rozměr.*“⁵²

Sociální práce tedy má svůj profesní étos a tím pádem i k sobě vztaženou etiku. Protože se však sociální práce setkává s životem klienta v celé jeho komplexitě – tj. specifické situace, různé úhly pohledu, rozdílné vnitřní prožívání klienta – nelze etiku pojmut pouze jako hledání správného a dobrého (natož snad hledání nejlepšího). Daleko více je zde důležité, aby se sociální práce sama „vyjadřovala“ eticky prostřednictvím svých představitelů – sociálních pracovníků. Sociální pracovník by tedy měl být nositelem hodnot sociální práce, a tyto vědomé hodnoty a postoje ve svém konání explicitně vyjadřovat (ideálně v souladu s hodnotami a postoji své organizace).

Sociální práce reflektující etiku má tedy na zřeteli blaho klienta i dobro společnosti, zároveň však musí přijímat klienta v jeho individualitě, svobodě a autonomii. Rozpor mezi potřebami klienta a morálkou společnosti je jednou z eticky problematických situací pro sociálního pracovníka, stejně jako střet pracovníkových hodnot a postojů klienta.

V problematických situacích je pracovníkovi ku prospěchu, může-li se opřít nejen o metodologický aparát sociální práce, ale disponuje-li i znalostmi z oblasti etiky. Jedinečnost klienta a jeho problému, s kterým přichází, sice těžko umožní sociálnímu pracovníkovi dogmaticky aplikovat konkrétní etickou teorii, díky povědomí o těchto teoriích však ví, v kterých kategoriích uvažovat a jakým směrem zaměřit svou intervenci.

Tato odborná dispozice umožňující vhodnou aplikaci etického přístupu je prvním ze dvou pojetí etiky v sociální práci rozlišovaných v literatuře: „*Etiku sociální práce můžeme chápat jako 1. studijně teoretickou disciplínu uschopňující sociálního pracovníka kriticky posuzovat dilemata a problémy své praxe, anebo jako 2. soubor norem, hodnot a postupů přijatelných v profesní praxi sociální práce.*“⁵³

51 MILFAIT, René. *Teologická etika v kontextu sociální a pastorační práce*, s. 45.

52 Tamtéž, s. 46.

53 FISCHER, Ondřej. K pojetí etiky pro sociální práci. In: FISCHER, Ondřej a René MILFAIT. *Etika*

Ne každé jednání sociálního pracovníka však obsahuje etickou dimenzi. Jedná-li se pouze o formalizovaný postup, který nemá vliv na blaho klienta, neboť je hodnotově neutrální, případně nezvolil-li si pracovník toto jednání svobodně (ale např. pod tlakem platných zákonů), nejedná se o tzv. eticky významnou oblast jednání, někdy též nazývanou „morální pole“.⁵⁴

V opačném případě, kdy se sociální pracovník dotýká blaha života klienta či se může ve svém jednání rozhodnout, ale objektivně vhodný postup se jemu osobně přičí (etický problém) nebo jsou možná řešení navzájem morálně konfliktní (etické dilema), měl by se nejen nechat vést svým svědomím, ale jistou oporu by měl najít i v *Mezinárodním kodexu sociální práce* přijatým Mezinárodní federací sociálních pracovníků v roce 2004, který úvodem prohlašuje: „*Etické uvědomění je nutnou součástí odborné praxe sociálních pracovníků. Schopnost a oddanost etickému jednání je základním aspektem kvality služby nabízené uživatelům služeb sociální práce.*“⁵⁵ Kodex dále v jednotlivých bodech navrhuje pracovníka k imanenci jednotlivých postojů a zásad nezbytných pro posouzení jeho jednání jako jednání etického.

Mohlo by se zdát, že se jedná o další z vrchovaté hromady požadavků kladených na osobu sociálního pracovníka – znalost metod a technik sociální práce, relevantní znalosti ze souvisejících oborů, osobnostní předpoklady a schopnosti a navíc ještě etická reflexe... Protože je však etické uvědomění a správné jednání úkolem každého člověka, nejedná se o dodatečnou zátěž, neboť i sociální pracovník je v první řadě osoba, která žije (měla by žít) v souladu s vlastním svědomím a eticky přijatelným světonázorem, který poté z osobní roviny transformuje do roviny pomáhajících profesí. Pouze je oproti představiteli jiného druhu profese jeho míra a způsob etického založení zřetelnější, neboť v rámci svého profesionálního působení ovlivňuje životy ostatních lidí podstatně více, než je tomu u nepomáhajících profesí.

1.3 Logoterapie v sociální práci

Závěrečnou kapitolu první části diplomové práce věnuji aplikaci metody Viktora Frankla do oblasti sociální práce. Z této kapitoly by mělo být zřejmé, že nejen Franklovo pojmání vybraných etických pojmů je pro sociální práci přínosné, ale i pevnější integrace celé metody by mohla být ku prospěchu sociální práce.

Sociální práce ve své činnosti používá převážně teorie vzešlé z jiných věd. Teoretická základna umožňuje sociálnímu pracovníkovi působit profesionálně, na rozdíl

pro sociální práci, s. 19.

54 Tamtéž, s. 20.

55 MEZINÁRODNÍ FEDERACE SOCIÁLNÍCH PRACOVNÍKŮ. Mezinárodní etický kodex sociální práce – principy. In: FISCHER, Ondřej a René MILFAIT. *Etika pro sociální práci*, s. 196 – 198.

od čistě intuitivní dobrovolné (dobrovolnické) pomoci. Teorie jsou sice přebírány ze svých „domovských“ oborů v podobě, ve které vznikly, aplikovány jsou však s ohledem na záměr použití – pro potřeby řešení problému klienta a jeho sociálního prostředí.

Pro usnadnění orientace sociálních pracovníků v množství dostupných teorií vzniklo v prostředí sociální práce několik typů klasifikace / třídění teorií. Pravděpodobně nejjednodušší dělení je typologie Janis Fookové, která v roce 1993 rozdělila teorie užívané v sociální práci na obecné teorie, zaměřené na politické, ekonomické a sociální struktury společnosti, praktické teorie, které rozvíjí metody intervence, zabývají se způsoby práce sociálních pracovníků a navrhují jejich zlepšení, a na specifické metody – ty již jsou návody na uplatnění specifických zkušeností a znalostí v praxi.⁵⁶

V literatuře o sociální práci je často uváděna typologie Malcolma Payna, který teorie klasifikuje dle tzv. „malých paradigmat“. Payne v roce 1997 vytyčil pro účely klasifikace tři paradigmata: „*Terapeutické paradigma zahrnovalo teorie, jež vysvětlovaly intrapsychické obtíže klienta, poradenské paradigma bylo orientováno spíše na teorii komunikace a vedení případové práce, reformní paradigma zastřešovalo teorie strukturální změny.*“⁵⁷

Podotýkám, že uvedený výčet typologií teorií užívaných v sociální práci není zdaleka úplný, pro potřeby této diplomové práce však postačí, neboť vzhledem ke zvolenému tématu bude zřetel kladen na existenciální teorie, které Payne přiřadil k terapeutickému paradigmatu.

V učebnicích sociální práce bývají existencialistické teorie zařazovány společně s humanistickými, jejichž představiteli jsou např. americký psycholog Carl R. Rogers nebo lékař a psychiatr Erik Berne. Představitelem existenciálního směru pak je kromě Frankla např. Neil Thompson inspirovaný francouzským filozofem Jean-Paulem Sartrem.⁵⁸

Ještě před přechodem k existenciálním teoriím však musím zmínit možnost eklektického přístupu, tedy výběru různých, třebaže na první pohled nesourodých, teorií zároveň v rámci řešení jednoho případu. Vzhledem k pluralitě teorií užívaných v sociální práci a různorodosti problémů klientů se aplikace poznatků různých teorií současně jeví jako vhodný přístup. Avšak tato aplikace vyžaduje dostatečné vzdělání sociálního pracovníka a jeho orientaci v daných teoriích, neboť ty se mohou na první pohled jevit až protichůdně, a pracovník tedy musí zvolit dílčí poznatky natolik fundovaně, aby nevznikl nefunkční mix částí teorií, v němž by měl zmatek nejen pracovník, ale poškozen by byl zejména klient, na nějž by byl tento přístup aplikován. (Nejinak je tomu s nutností odbornosti samozřejmě i u pracovníka, který důsledně užívá pouze jednu teorii v daném případě, i on musí být schopen bezpečně určit, která teorie je pro daný problém vhodná a jak ji užít.)

Za zmínku možná ještě stojí, že směšování teorií v jeden přístup právě Viktor Frankl odmítá: „(...) *dnešní psychoterapeutická metoda volby je potud rovníci se dvěma*

56 NAVRÁTIL, Pavel. Druhy teorií v sociální práci. In: MATOUŠEK, Oldřich. *Základy sociální práce*, s. 193 – 194.

57 NAVRÁTIL, Pavel a Oldřich MATOUŠEK. Sociální práce v době současné. In: MATOUŠEK, Oldřich a kol. (ed.). *Encyklopedie sociální práce*, s. 191.

58 NAVRÁTIL, Pavel. Humanistické a existenciální teorie. In: MATOUŠEK, Oldřich. *Základy sociální práce*, s. 201.

neznámými, že ji nelze určit, aniž se bere v úvahu jak jedinečnost pacienta, tak také jedinečnost lékaře. Znamená to snad, že smíme propadnout a holdovat línému a lacinému eklekticismu? Mají se zastírat protiklady mezi jednotlivými psychoterapeutickými metodami? O ničem takovém nemůže být ani řeč. Naše úvahy směřují daleko spíše k tomu, že si žádná psychoterapie už nemůže činit nárok na výlučnost. Pokud nám není přístupná jedna absolutní pravda, musíme se spokojit s tím, že se relativní pravdy navzájem korigují, a musíme najít také odvahu k jednostrannosti, která si je sama sebe vědoma.“⁵⁹

Frankl tedy nezavrhuje ostatní teorie, ale „vědomě jednostranně“ si pro svůj vědecký přístup zvolil existencialismus. Existencialismus vychází z předpokladu, že „existence určuje bytí“ - život každého jedince je tak utvářen jeho individuálními volbami. Tyto volby by měly směřovat k něčemu vyššímu, aby život člověka nebyl pouze „holou existencí“ (kterou Frankl zažil v koncentračním táboře poté, co mu kromě samotného života nezůstalo vůbec nic).⁶⁰ Vykročením k vyššímu se člověk stává bytím ze sebe, vystupuje ze sebe a utváří se vlastním rozumem, vůlí a činností. Stává se tak svým vlastním projektem a sám sebe překračuje.⁶¹

Existencialismus a konkrétně logoterapie do sociální práce pronikly díky množícím se otázkám klientů týkajících se jejich vlastního vnitřního života. V době, kdy se člověk v civilizovaném světě již nemusí zabývat otázkami přežití a naplněním základních potřeb (jídlo, voda, teplo, spánek, bezpečí), čelí v mnohem větší míře otázkám, které se týkají jeho života jako takového – jeho smyslu, naplnění, cílů, utváření. Souhrně je snad lze nazvat „ústřední otázky lidského bytí“.⁶² Sociální pracovník pracující v rámci existenciální teorie pomáhá klientovi zodpovídat tyto otázky tím, že „(1) podporuje klienty v sebereflexi; (2) napomáhá s odhalováním možných interpretací životní situace; (3) posiluje porozumění důsledkům těchto interpretací na život klienta; a (4) podporuje schopnost klientů uskutečnit svobodné rozhodnutí.“⁶³

Ústředním pojmem Franklové metody je smysl života, jeho nalézání a přijímání. Logoterapie a existenciální analýza se tedy jeví jako mimořádně vhodná pro práci s klienty, jejichž život je negativně ovlivňován nezodpovězenými existenciálními otázkami. Pocit bezsmyslnosti není pouze „chvilková nuda a tápání v životě“, nýbrž frustrace v pravém slova smyslu, která se může až patologicky prohloubit: „Existenční frustrace může také vyústit v neurózu. Pro tento typ razila logoterapie termín „noogenní neuróza“ na rozdíl od neurózy v obvyklém smyslu slova, to je od neurózy psychogenní. Noogenní neurózy nemají původ v psyché, kterou poznáváme psychologicky, nýbrž v noos (mysl, duch), jež poznáváme noologicky jakožto hlubší dimenzi lidské existence. Tímto termínem směřuje logoterapie k „duchovnímu“ jádru

59 FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*, s. 12.

60 FRANKL, Viktor Emil. *Člověk hledá smysl: úvod do logoterapie*, s. 16.

61 CAKIRPALOGLU, Panajotis. *Psychologie hodnot*, s. 42.

62 NAVRÁTIL, Pavel. Existenciální teorie. In: MATOUŠEK, Oldřich a kol. (ed.). *Encyklopedie sociální práce*, s. 21.

63 Tamtéž, s. 22.

lidské osobnosti.“⁶⁴

Člověk, postrádající smysl, se může stát klientem sociální práce „v pravém slova smyslu“ ve chvíli, kdy se smyslu snaží docílit (resp. odstranit bolest z bezsmyslnosti) negativními náhražkami sebetranscendence, např. alkoholem či drogami.

*„Logoterapie je však indikována nejen v případech těžké neurózy, nýbrž také v případech alkoholismu, kriminality a narkomanie. Více nebo méně spočívá totiž v jejich základu také existenciální vakuum. Annemarie von Forstmeierová zjistila přece v 90% těžkého alkoholismu propastný pocit bezsmyslnosti.“*⁶⁵

Další šetření, provedená v léčebnách závislostí, vězeních a nápravných zařízení pro mladistvé, které Frankl dokládá,⁶⁶ ukazují úspěšnost logoterapeutické léčby a zpětně potvrzují, že spouštěčem problému byl často pocit bezsmyslnosti.

Logoterapie jako léčba závislostí je z dnešního pohledu úspěšná zejména v pozdějších fázích léčby. Pro prvotní fáze, které se dotýkají zejména fyzická a psychiky (abstineční syndrom apod.), mohou být vhodnější jiné terapie (např. kognitivně-behaviorální terapie s nácvikem učení), v pozdějších fázích rehabilitace však může logoterapie značně ovlivnit nebezpečí relapsu, motivuje-li klienta k abstinenci změnou životního postoje.⁶⁷

I když byl Frankl především lékař, k (nemedicínské) pomoci, kterou bychom mohli zahrnout do pole působnosti sociální práce, inklinoval již v mládí. V roce 1925 tak otevřel poradnu pro mládež. Tehdy se bezplatné poradenství odehrávalo v bytě poradců a v jejich volném čase. Mládež do poradny docházela nejen s existenciálními, ale také existenčními problémy, se sexuálními záležitostmi, problémy s autoritativními rodiči, láskou atd. Ze škály problémů, jež Frankl jako dobrovolný poradce konzultoval, lze vyvodit, že je dospívání dobou, která přináší své specifické potíže nehledě na právě psaný letopočet (vyjímku z časové odolnosti uvedených problémů snad dnes již tvoří alespoň chudoba). Mezi tyto nadčasové problémy patří i potíže ve škole, potažmo strach ze školních výsledků: „V roce 1930 jsem poprvé organizoval zvláštní akci v době, kdy se vydávalo vysvědčení, což vedlo k tomu, že ve Vídni po mnoha letech nebyla zaznamenána ani jedna žákovská sebevražda. Zahraničí se začalo o tuto práci zajímat a byl jsem pozván k přednáškám na toto téma.“⁶⁸

Franklova přednášková činnost se týkala i další témat: sexuální osvěta, přednášky o hygieně apod. Tyto přednášky byly pořádány pro mládež a dělníky, jednalo se tak o podstatně jiné prostředí, než když Frankl v téže době zároveň přednášel na konferencích pro psychologicky a medicínsky vzdělané posluchače.

Ve třicátých letech, v době hospodářské krize, přibývalo Franklovi ještě více pacientů soužených existenčními problémy. Frankl však vysledoval, že existenční nouze nemusí nutně zakládat nouzi existenciální. Existovali nezaměstnaní, které na rozdíl od

64 FRANKL, Viktor Emil. *Člověk hledá smysl: úvod do logoterapie*, s. 67.

65 FRANKL, Viktor Emil. *Vůle ke smyslu: Vybrané přednášky o logoterapii ; S příspěvkem Elisabeth S. Lukasové*, s. 127.

66 Tamtéž, s. 127 – 128.

67 ŠEVČÍKOVÁ, Stanislava. Srovnání kognitivně-behaviorálního přístupu a logoterapie v sociální práci v nástinu terapie drogové závislosti. *Sociální práce: Sociální práca: časopis pro teorii , praxi a vzdělávání v sociální práci*, s. 131.

68 FRANKL, Viktor Emil. *Co v mých knihách není: autobiografie*, s. 54.

jiných nepostihla tzv. neuróza z nezaměstnanosti: „Existuje totiž kromě propastného neurotického typu také ještě jiný typ nezaměstnaného. Rekrutuje se z lidí, kteří jsou nuceni žít v těchže nepříznivých hospodářských podmínkách jako ti, kteří onemocněli neurózou z nezaměstnanosti, a přesto jí zůstanou ušetřeni, nedělají ani apatický ani deprimovaný dojem, ano, zachovali si při tom dokonce jistou veselost. V čem to může být? Podíváme-li se blíže, pak se ukazuje, že tito lidé jsou činní sice nikoli v zaměstnání, ale jinak. Jsou např. dobrovolnými pomocníky v nějakých organizacích, čestnými novináři v lidovýchovných institucích, neplacenými spolupracovníky mládežnických spolků (...). Nadbytek svého volného času utvářejí smysluplně, a dávají tak svému vědomí, svému času, svému životu obsahovou náplň.“⁶⁹

Na širokém vzorku svých pacientů tak Frankl prokázal, že to není absence výděлку, co nezaměstnané trápí nejvíce. Byl to pocit neužitečnosti a bezsmyslnosti, který dokázala zahnat i neplacená dobrovolnická práce.

Toto uvědomění je důležité i pro současnou sociální práci a sociální politiku: sociální dávky uchazeči na úřadu práce od apatie nepomohou, je podstatné zajistit, aby pocitem neužitečnosti a domnělé neuplatnitelnosti nepřicházel o svou důstojnost.

Franklův přístup k člověku jako jedinečné a nezaměnitelné osobě a jeho odpor k redukcionismu připomíná sociálním pracovníkům, aby neredukovali osobu klienta pouze na jeho problém, ale vnímali ho právě v jeho celistvosti a plném lidství.

Frankl pojímá člověka jako autonomní bytost se svojí nezczizitelnou svobodou. Mnohokrát připomíná, že i v prostředí koncentračního tábora měl člověk vždy možnost se rozhodnout, jak se zachová. Byl sice zbaven svobody vnější, ale ne svobody vnitřní.

Existence vnitřní svobody souvisí s trojdimenzionálním modelem osobnosti. Tento model sestává z roviny tělesné, psychické a specificky lidské duchovní roviny. Ale protože se tyto roviny vzájemně ovlivňují, nazývá Frankl osobnost člověka „jednotou vzdor rozmanitosti“: „A jestliže se vzhledem k problémům těla a duše rýsuje jednota vzdor rozmanitosti, v souvislosti s problémem svobody vůle se objevuje něco, co se dá formulovat jako svoboda vzdor vší determinovanosti. (...) Svoboda je tedy jeden z lidských fenoménů. Je to však také tuze lidský fenomén. Lidská svoboda je svoboda konečná. Člověk není svobodný od podmínek, nýbrž pouze svobodný k tomu, aby k nim zaujal stanovisko. Ale podmínky jej neurčují jednoznačně. Neboť koneckonců záleží na něm, aby rozhodl, zda podmínkám podlehne, zda se jim podrobí. Existuje totiž prostor, v jehož rámci se může nad ně pozdvihnout, čímž se teprve vůbec pozdvihne do lidské dimenze.“⁷⁰

Z uvedeného pojetí člověka a provázanosti s jeho svobodou plyne pro sociální práci hned několik poznatků:

Sociální pracovník nesmí vnímat u klienta pouze jednu jeho osobnostní dimenzi související s jeho problémem – např. skrze jeho zdravotní postižení se bude zajímat pouze o tělesnou rovinu nebo kvůli psychickému onemocnění o duševní úroveň (ale zcela opomine tu duchovní), ale musí jej pojímat jako celistvého člověka se všemi aspekty, které k němu patří.

69 FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*, s. 118.

70 FRANKL, Viktor Emil. *Vůle ke smyslu: Vybrané přednášky o logoterapii ; S příspěvkem Elisabeth S. Lukasové*, s. 109.

Nebezpečí redukce varuje i před přílišným psychologismem či sociologismem, neboť oba protěžují opět pouze jednostranné záležitosti klientova života. Takovému pojetí se musí bránit nejen sám pracovník, ale měl by se snažit od přílišného fatalismu a závislosti na daných podmínkách odpoutat také klienta.

Při tom všem však musí respektovat klientovu svobodu a právo na jeho seberealizaci. Možností činit svobodné rozhodnutí se opět vracíme k východisku existencialismu, tedy že člověk utváří sám sebe skrze své individuální volby.

Vše, co bylo napsáno o klientovi, platí však i o sociálním pracovníkovi. I jemu musí být ponechán dostatečný prostor svobody. Jedná se sice o profesionála, který musí umět ovládat své emoce a prezentovat kultivovaný přístup ke klientovi, v důležitých rozhodnutích mu však musí být ponechána svoboda ohleduplně vyjádřit svůj případný nesouhlas nebo dokonce ukončit s klientem spolupráci (a doporučit mu jiného odborníka).

Kdyby se sociální pracovník stal pouze zajatcem své profesionality bez možnosti svobodného názoru a rozhodnutí, šel by k dnes tolik diskutovanému syndromu vyhoření (burnout syndrom).

Žije-li sociální pracovník v trvalém napětí mezi hodnotami organizace a hodnotami svými, které nemůže svobodně vyjavit, začne pro něj samotného jeho práce pozbývat smysl.

„Z pohledu existenciální analýzy a logoterapie je burnout syndrom onemocněním ze ztráty smyslu. Smysl života souvisí s hodnotami, které žijeme, pro které se rozhodujeme. (...) Pokud člověk nežije hodnoty, kterým věří a které prožívá, rychle dojde do stavu vyčerpání. (...) Jak toto vyčerpání může vzniknout? Zcela jistě chybí u takového jedince vnitřní naplnění, které je dle existenciální analýzy stavem, kdy člověk realizuje hodnoty, kterým věří, které prožívá, které považuje za „své“, oproti hodnotám obecným. Uskutečnění toho, co je pro člověka hodnotou, má za následek stav, kdy pak jedinec prožívá svůj život jako naplněný a smysluplný. (...)

Pokud člověk prožívá vnitřní naplnění, pak ho toto naplnění „podrží“, i když se dostaví únava a vyčerpání, protože velkou úlohu zde hraje vztah k sobě samému a prožitý vnitřní souhlas. K vnitřnímu naplnění dochází dle existenciální analýzy tehdy, když člověk odpovídá na určitou konkrétní situaci tak, že se z ní vyvíjí něco dobrého.“⁷¹

Logoterapie coby psychoterapeutická metoda má vlastní techniky, jimiž léčí své pacienty. Paradoxní intence instruuje pacienta, aby si vědomě intenzivně přál to, čeho se nejvíce obává, a tím jej strachu zbavuje. Zdůrazňuje smysl pro humor, jenž paradoxnost pacientova přání ještě zvětšuje a pomáhá k sebeodstupu. Paradoxní intence se uplatňuje při léčbě neuróz a fóbických stavů.

Metoda dereflexe odpoutává pacienta od fixace na jeho problém (hyperintence) a přílišného sebezpozorování (hyperreflexe). Učí jej nevnímat pouze sebe a svůj problém, ale zaměřit se k jinému cíli, a problém se často jakoby „mimočodem“ vyřeší sám. I zde je základním kamenem sebeodstup. Typicky se dereflexe používá při léčení sexuálních poruch.

Technika společného jmenovatele pomáhá pacientovi či klientovi učinit

71 ULRICOVÁ, Monika. *Etické aspekty v psychoterapii: k problematice etické výchovy a sebevýchovy terapeuta : se zaměřením na logoterapii a existenciální analýzu*, s. 28 – 29.

rozhodnutí v dilematické situaci. Možná řešení převede na společného jmenovatele zisku a ztráty a dle výsledku se pacient snadněji rozhoduje v obtížných otázkách, jejichž řešení jej může psychicky vyčerpávat.

Ačkoliv tedy logoterapie má své specifické techniky, pro sociální práci je asi nejpodstatnější ta její část, jíž Frankl nazval „(lékařská) péče o duši“. V této podobě logoterapie a existenciální analýza směřuje sociálního pracovníka k práci se smyslem klientova života, jeho nálezání, zvládnání životních situací a uskutečňování hodnot.

Někdo by mohl namítnout, že v tom případě logoterapie problém klienta nikterak neřeší, pouze mu pomáhá důstojně přijmout jeho utrpení, jsou však oblasti sociální práce (např. domovy pro seniory, práce s umírajícími v hospicích, ale i sociální práce s dlouhodobě odsouzenými vězni), kde je smíření s vlastním smyslem života, přijetí bolesti a konečnosti života a tím pádem realizace postojevých hodnot to nejpodstatnější.

V této kapitole jsem zmínila jen některé oblasti sociální práce, jež mají k logoterapii vztah. V souladu s cílem diplomové práce se pokusím ve druhé části prokázat, že Franklovo dílo se dotýká mnoha dalších pojmů zásadních pro sociální práci a její etickou reflexi.

Franklův bytostně pomáhající postoj, jenž shrnuje větou „*Spatřoval jsem smysl svého života v tom, že jsem pomáhal druhým vidět smysl jejich života.*“⁷² může být vzorem pro sociální práci, jejíž hlavním cílem je pomáhat lidem zvládat jejich sociální fungování a nároky, které na ně společnost, i život sám klade.

2. Vybrané etické pojmy podstatné pro sociální práci

V druhé části diplomové práce se již budu věnovat konkrétním vybraným pojmům s etickým obsahem, jimiž jsou člověk a osoba, svoboda, svědomí, hodnoty, utrpení a smrt. Tyto pojmy jsou pro sociální práci zásadní, ať již proto, že jsou hodnotami, na kterých je postavena (lidská svoboda, hodnoty jako takové) nebo proto, že se jich ve svém působení dotýká (člověk jako osoba, lidské utrpení a smrt).

V rámci naplňování cíle diplomové práce představím Franklovo pojetí těchto pojmů a případné filozofické východisko, na němž dané pojetí staví, dále význam a uchopení těchto pojmů v rámci etiky sociální práce, a konečně možný přínos Franklových interpretací pro realizaci této oborové etiky.

72 FRANKL, Viktor Emil. *Co v mých knihách není: autobiografie*, s. 108.

2.1 Člověk a osoba

V této kapitole se budu věnovat souvisejícím a částečně vzájemně zástupným pojmům člověk, osoba a bytí. Uvedu, jak k člověku a osobě přistupuje Viktor Frankl, jak tato témata uchopují existenciální filozofové Martin Heidegger a Karl Jaspers, z nichž Frankl vychází, a v neposlední řadě také, jak se k rozlišování člověka a osoby staví sociální práce, zda a proč je pro ni důležité, a jaké jsou možné etické dopady tohoto rozlišování.

2.1.1 Franklovo pojetí člověka

Pro Viktora Frankla je člověk především „*člověk hledající smysl*“.⁷³ Hledání smyslu je ta nejzákladnější charakteristika, která odlišuje člověka od všech ostatních stvoření.

Psychoanalytickou vůli k rozkoši i individuálně-psychologickou vůli k moci shledává Frankl jako nedostačující, protože i když máme „Freudův sex“ a „Adlerovu moc“,⁷⁴ nic to nepomůže proti pocitu bezsmyslnosti, jenž se vyjevil jako nemoc ducha doby 20. století.

Frankl a jeho spolupracovníci i žáci v mnoha empirických šetřeních prokázali, že pocit prázdnoty a nesmyslnosti stojí za tak zásadní částí (nejen psychických) problémů dnešního člověka, že nelze ani spekulovat, že by katastrofální důsledky absence smyslu byly pouze teorií jakkoliv podmíněnou či dokonce nahodilou.

Bezsmyslnost, již Frankl nazval existenciálním vakuem, stojí často v pozadí rozličných patologií, (pseudo)depresí a pokusů o sebevraždu. Pocit prázdnoty může vyústit i v neuroticismus, pro tyto neurózy má logoterapie specifické označení „noogenní“, čímž zřetelně rozlišuje, že oproti psychogenním neurózám se jedná o nemoc ducha.

Nedaří-li se člověku nalézt smysl svého života, což znamená, že nedokáže správně odpovídat na otázky, které mu život klade, nezřídká se jej snaží „uměle vyprodukovat“.

Při této „produkcí smyslu“ opomíjí svědomí a výsledkem je pak pouze jakýsi subjektivní pocit smyslu (uměle navozen např. drogami) nebo dokonce nesmysl, kdy se člověk upíná k něčemu, co nemá se skutečným smyslem nic společného.

Souvisí to s přílišným zaměřením na hledání smyslu, podobně jako usilovné hledání štěstí – obojí se pravděpodobněji dostaví spíše jako „vedlejší produkt“ jiné činnosti než jako výsledek urputného snažení. Tuto bezvýslednou zaměřenost komentoval dánský filosof Søren Kierkegaard trefnými slovy: „*Dvěře ke štěstí se*

73 FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie pro laiky*, s. 11.

74 Tamtéž, 14.

otevívají směrem ven – a kdo se je snaží vyrazit, tomu se zavřou před nosem.“⁷⁵

A nejen se smyslem je tomu podobně. I lidská potřeba seberealizace, vrchol pomyslné pyramidy základních lidských potřeb, nejde naplnit na základě přímé intence: „*Avšak ten, kdo si takto klade za cíl seberealizaci, přehlíží a zapomíná, že se člověk koneckonců může seberealizovat pouze v tom rozsahu, v němž naplňuje smysl – venku ve světě, nikoli v sobě samém. Jinými slovy, seberealizace se natolik vymyká stanovení cíle, že se dostavuje jako vedlejší účinek toho, co nazývám „sebetranscendenci“ lidské existence. Tím rozumím základní fakt, že být člověkem odkazuje na něco za ním samým, co už není jím samým – na něco nebo na někoho: na smysl, který má být naplněn, nebo na bytí, s nímž se setkává.*“⁷⁶

(Franklovu tezi potvrzuje i tvůrce zmíněné pyramidy, humanistický psycholog Abraham H. Maslow: „*Má zkušenost souhlasí s Franklovou, že lidé, kteří hledají sebeaktualizaci přímo, odděleně od životního poslání, nemohou ji vskutku dosáhnout.*“)⁷⁷

Kromě poučení, že u životu důležitých věcí záleží spíše na cestě než na cíli, lze z uvedené citace odvodit ještě další podstatný rys, kterým Frankl charakterizuje člověka: patří k němu sebezpřesah – mimo něj a nad něj. A právě to, co se nachází v onom sebezpřesahném poli, může být tolik toužený a hledaný smysl.

Důvod markantního výskytu existenciálního vakua – navzdory imanentní sebetranscendenci člověka – spatřuje Frankl mimojiné ve ztrátě instinktů a ztrátě tradic (post)moderní společnosti.⁷⁸ Chybí-li člověku vnitřní hlas a vnější předávané normy, jen těžko ví, co si sám se sebou počít. Tím spíš se snaží imitovat pouze to, co dělají ostatní, nebo dělá to, co mu někdo jiný nařídí. První postoj spěje ke konformismu, z nějž se vytrácí individualita, druhý postoj k totalitarismu, v němž je individualita přímo potlačována. Imunizací proti oběmu nebezpečí je opět pouze vědomí vlastního smyslu. K tomuto vědomí je však zapotřebí morálky, která je další entitou, o niž začíná být společnost ochuzována: „*Smysl nemůže být dán. Smysl vychází z morální úvahy. A morálka ve starém smyslu bude brzy vyřazena ze hry.*“⁷⁹

Aby se tak nestalo, je třeba výchova a sebevýchova k zodpovědnosti, díky které dokážeme rozlišovat morální stav věcí, identifikovat dobro a tak naplnit smysl.

Zodpovědnost a tudíž selektivní rozhodnutí pro dobro umožňuje správná rozhodnutí, jež mají větší váhu než domnělá determinovanost člověka. Frankl odmítá fatalismus odvolávající se na dědičnost a prostředí a zdůrazňuje kladné pojetí života a zdravý světový názor.

Stejně jako nespátřuje v dědičnosti a prostředí nezvratné zdůvodnění konkrétního charakteru a jednání, nepředpokládá, že by obecné psychologické testy mohly bezzbytku charakterizovat konkrétního jedince. Umožňují přisoudit typ člověka, ale ne jeho individuální osobnost. Frankl tímto zpochybněním efektivity vědeckého testování zdůrazňuje neopakovatelnost jedinečného člověka.

75 FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie pro laiky*, s. 12.

76 FRANKL, Viktor Emil. *Vůle ke smyslu: Výbrané přednášky o logoterapii ; S příspěvkem Elisabeth S. Lukasové*, s. 11.

77 Tamtéž, s. 11.

78 FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie pro laiky*, s. 15.

79 Tamtéž, s. 17.

Jak tedy nahlédnout skutečného člověka, neumožňují-li nám to vědecké metody? K člověku je třeba přistupovat s láskou: „*Milovat neznámá přece nic jiného, než umět říct tomu druhému Ty, oslovit jej v jeho neopakovatelnosti a jedinečnosti a samozřejmě pak ještě jedno: uzнат jeho hodnotu. Tedy nejen oslovit, ale také přijmout jej, souhlasit s ním. A tak se opět jednou ukazuje, že není správné, když se o lásce tvrdí, že oslepuje, naopak, láska je jasnozřivá; dává možnost člověka skutečně vidět; neboť ta hodnota, kterou láska vidí v druhém a kterou objevuje, ještě není skutečností, ale možností; něčím, co třeba ještě vůbec není, a co teprve bude, být může, být má, čím se má stát. Lásce je vlastní kognitivní, to jest poznávací funkce.*⁸⁰

*Chceme-li stavět most od člověka k člověku – a to platí také o mostu poznání a pochopení – pak musíme mít předmostí nikoliv v hlavě, ale v srdci.*⁸¹

2.1.2 Franklovo pojetí osoby

V roce 1950 přednesl Viktor Frankl v rámci Salcburských vysokoškolských týdnů referát *Deset tezí o osobě*. V upraveném znění jej otiskl ve své knize *Vůle ke smyslu*.⁸² Volně zde tento referát parafrázuji, neboť jen tak získáme ucelený pohled na to, jak Frankl definuje osobu.

Za prvé, osoba se překrývá s pojmem individuum, neboť je nedělitelná (in-dividuum), je ve svém celku jednotou. Ani nemoc typu schizofrenie, kdy se laicky mluví o rozštěpení osobnosti či vědomí (byť přesnější je spíše označení alternující vědomí), na této nedělitelné jednotě osoby nic nemění.⁸³

Za druhé, osoba je neslučitelná (in-summabile). Je sama sobě celkem a tento celek se nemůže rozplynout (sloučit se) v nadřazené entitě – masa, třída, rasa. Pokud se člověk vzdá vlastní osoby ve prospěch masy (např. jednání pod vlivem davové psychózy), neznámá to, že se v mase rozplynul, nýbrž že jeho osobní celek zanikl.⁸⁴ I při rozmnožování se slučují pouze části organismu, nikoli části ducha rozmnožujících se.

S duchem souvisí teze třetí, která praví, že každá osoba je absolutní novum. Dítě při svém vzniku nedostává část ducha rodičů, vzniká naprosto nové Já, které není oddělenou částí Já jeho rodičů. Duchovní existence vzniká nově s každou jedinečnou osobou.⁸⁵

Za čtvrté, osoba je tedy duchovní. Vzpomeneme-li na trojdimenzionální model osoby (tělesná, psychická a duchovní dimenze), psychofyzická složka tvoří organismus, který je nástrojem duchovní osobě. Díky tomuto nástroji může osoba konat a vyjadřovat

80 FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie pro laiky*, s. 144.

81 Tamtéž, s. 145.

82 FRANKL, Viktor Emil. *Vůle ke smyslu: Výbrané přednášky o logoterapii ; S příspěvkem Elisabeth S. Lukasové*, s. 76 – 83.

83 Tamtéž, s. 76.

84 Tamtéž, s. 76 – 77.

85 Tamtéž, s. 77.

se, organismus má tedy tzv. užitkovou hodnotu. Hodnotu, která přísluší výlučně duchovní osobě, nazýváme lidská důstojnost a tato je osobě nezczitelná, nehledě na eventuálně poškozenou užitkovou hodnotu.

Takže ani v případě, že psychofyzický organismus již neplní svoji funkci, nelze v žádném případě zvažovat eutanázii, neboť navzdory nefunkčnímu nástroji osoby tu stále ještě je duch osoby, který zakládá její lidskou důstojnost.

Psychická nemoc může clonit ducha osoby, který tak není příliš zřetelný. I za cenu riskantní operace, v případě, že možnost získaného dobra je větší, než případný handicap, je třeba o uvolnění ducha bojovat a vrátit tak osobě její důstojnost. Frankl tuto tezi dokládá rozhovorem s pacientkou po lobotomii: „*Na přímou otázku, zda ztratila své „Já“, odpovídá pak takto: „To jsem ztracené měla; operací jse se vrátila opět k sobě samé, ke své osobě.“ (Tomuto výrazu jsme se při všech formulacích otázek záměrně vyhýbali!) Tento člověk se tedy operací člověkem spíše stal – stal se „sebou samým“.*“⁸⁶

Následující Franklovu výtku, že psychologie již konečně není „psychologií bez duše“, ale stále zůstává „psychologií bez ducha“, berme s optimistickou nadějí jako dobově podmíněnou.⁸⁷

Pátá teze zní, že osoba je existenciální. Fakultativně se uskutečňuje skrze své možnosti, pro které se rozhoduje (anebo naopak některé možnosti odmítá).

Ve srovnání s psychoanalýzou, ve které je osoba pudově determinována, a namísto svobody je pouze „hnána“ (řekněme puzena), v existenciálním pojetí se osoba svou svobodou směřuje k tomu „být odpovědná“. Člověk (osoba) je tedy zodpovědný za svá svobodná rozhodnutí a zároveň těmito rozhodnutími sebe a svou svobodu realizuje.⁸⁸

Šestá teze se opět vymezuje proti psychoanalýze, když říká, že osoba tkví v Já, nikoliv v Ono. Spatřoval-li Sigmund Freud Já pouze pod nadvládou Ono, nadvládou pudů, Frankl podřízenost Já odmítá s poukazem na to, že Já může učinit rozhodnutí nadvládu pudů odmítnout.

Frankl sice souhlasí s existencí nevědomí, nehledá v něm však dominanci pudů, nýbrž (v počátku nevědomý) zdroj duchovnosti osoby.

S nevědomou duchovností souvisí i nevědomá víra, příklon k transcenci v osobě, religiozita jako uvědomovaná víra v Boha však již opět patří do uvědomované sféry Já, neboť člověk není k přijetí Boha nucen, ale vědomě se pro Něj rozhoduje.⁸⁹

V předchozích bodech (první a druhý) bylo řečeno, že osoba je jednota a celek. Sedmá teze dodává, že osoba však tuto celost také zakládá: teprve s osobou může vzniknout kompaktní tělesně-duševně-duchovní jednota a celek. Tato jednota tvoří podstatu zvanou „člověk“. V člověku se všechny tři roviny setkávají a nelze je od sebe zcela oddělit.

Frankl uvádí dvě situace rovin člověka: první je „psychofyzický paralelismus“, kdy psychická a fyzická rovina fungují vedle sebe zároveň, druhá je „noo-psychický antagonismus“, který nepůsobí nezbytně, ale zakládá možnost ducha vymezit se proti

86 FRANKL, Viktor Emil. *Vůle ke smyslu: Výbrané přednášky o logoterapii ; S příspěvkem Elisabeth S. Lukasové*, s. 79.

87 Tamtéž, s. 77 – 79.

88 Tamtéž, 79 – 80.

89 Tamtéž, s. 80 – 81.

psychické složce (např. při duševní nemoci). Z této druhé situace vytvořil Frankl psychotherapeutické krédo, kterým je „*víra v tuto schopnost ducha člověka, nějak se za všech podmínek a okolností odtáhnout od psychofyzického v něm a postavit se k tomuto psychofyzickému do plodné distance.*“⁹⁰ Tuto schopnost Frankl nazývá „síla vzdoru ducha“.⁹¹

Osmá teze navazuje na sedmou, když praví, že právě schopnost ducha distancovat se od ostatních složek zakládá fakt, že osoba je dynamická. Právě tím, že se od psychofyzická distancuje, se osoba teprve projevuje. Ve chvíli, kdy se duch „odstříhne“ od psychofyzická, začne člověk existovat, neboť tím vystupuje sám ze sebe, stává se bytím ze sebe.⁹²

V deváté tezi se mluví o specificky lidském světě, světě smyslu a hodnot. Ostatní stvoření, jež nemají duchovní složku (zvířata), tento svět nechápou. Ke specifčnosti tohoto světa však patří i to, že má ještě nějaký „vyšší smysl“, jenž není přístupný ani člověku. Osobu tedy dělá osobou pobyt ve světě se smyslem a hodnotami, ale ani duch osoby není schopný obsáhnout „vyšší smysl“, který svět má.⁹³

Dle poslední, desáté teze vzniká osoba svou transcendencí. Logoterapie však neprosazuje pouze víru v Boha (Frankl byl sice hluboce věřící Žid, chtěl ale, aby jeho metoda byla přístupná i nábožensky nevěřícím), ale obecnou víru ve smysl. Usuzuje na existenci posledního smyslu, jehož nezpochybnitelnost plyne z faktu, že jakmile se na smysl začneme ptát, už nezvratně připouštíme jeho existenci (smysl nemůže neexistovat, pokud se na něj ptáme). Od položení této otázky je pak lidské bytí vždy bytím zaměřeným na smysl.

*„(...) existuje něco jako vědomí o smyslu; a tušení smyslu pak tvoří také základ „vůle ke smyslu“, jak to formuluje logoterapie. Ať to chce, nebo ne, ať si je toho vědom, nebo ne, člověk věří ve smysl, pokud dýchá. Dokonce sebevrah věří ve smysl, i když už ne života, dalšího žití, tedy smrti. Kdyby opravdu nevěřil v žádný smysl, už vůbec v žádný smysl, nemohl by vlastně hnout prstem, a už proto by nemohl přikročit k sebevraždě.“*⁹⁴

2.1.3 Člověk a osoba v etice sociální práce

Proč je vymezení lidské osoby pro sociální práci tak důležité? Sociální pracovníci se při práci s klienty mnohem častěji než nepomáhající profese setkávají se všemi osobními dimenzemi člověka, včetně těch, které obnáší bolest a smutek. Kromě toho ale také část jejich klientů tvoří lidé, u nichž by se dal pojmem „osoba“ na základě různosti náhledů zpochybnit. Těmito klienty mám na mysli staré, v podstatě pouze vegetující lidi, plody, jejichž matky uvažují o potratu (zde je však samozřejmě klientem právě matka),

90 FRANKL, Viktor Emil. *Vůle ke smyslu: Vybrané přednášky o logoterapii ; S příspěvkem Elisabeth S. Lukasové*, s. 81.

91 Tamtéž, 81.

92 Tamtéž, 81 – 82.

93 Tamtéž, 82.

94 Tamtéž, 83.

hluboce mentálně retardované klienty apod.

Vůči této problematice se vyhranily dva názorové proudy, z nichž ten první zastává stanovisko, že na základě nedostatečných psychofyzických funkcí tyto bytosti již (anebo ještě, v případě embryí) nejsou lidskými osobami v pravém slova smyslu. Mezi argumenty tohoto proudu patří např. i to, že lidské osobě náleží nejen práva, ale i povinnosti, a pokud uvedené bytosti nejsou schopny své povinnosti naplňovat, nejsou tedy plnohodnotnými členy lidské společnosti.

Proti tomuto názoru se nejčastěji staví zastánci křesťanské etiky, kteří argumentují, že Bůh stvořil každého člověka ke svému obrazu, faktický handicap či nedostačivost těchto stvoření tedy nedává společnosti právo Boží vůli měnit.

Jako úvod k diskusi o pojmu „osoba“ můžeme nejdříve použít rozlišení označení „člověk“ a „osoba“ z akademické statě *Pojetí lidské osoby a jeho etické důsledky*:⁹⁵ Člověk je označení pro biologický druh homo sapiens, zatímco osobou je jedinec, který má nezadatelná práva.

Dalo by se tedy říci, že „člověk“ je tu biologicky odborný, tu hovorově vágní výraz pro jedince, kdežto osobou máme vždy na mysli lidskou bytost nerozlučně spjatou se svými právy a povinnostmi.

Situace se však komplikuje, když na osobu pohlédneme ze dvou protichůdných pojetí:⁹⁶ To inkuzivistické předkládá, že každý člověk je osobou, nehledě na jeho další schopnosti či případná omezení, exkluzivistické pojetí zastává názor, že ne každý člověk je osobou (různé dílčí proudy zastánců tohoto pojetí uvádí své argumenty, někteří se vyhraňují např. proti osobě embryí atd.).

Jako zastánce exkluzivistického přístupu by mohl být uveden britský filozof 17. století John Lock, který existenci osoby podmiňuje „*spojitým proudem rozumového vědomí sebe sama*“.⁹⁷

Je zřejmé, že člověk si není (a nemůže být) vědom sám sebe ve všech stádiích života (stejně jako si není v danou chvíli sám sebe dostatečně vědom např. namol opilý člověk), toto pojetí tedy podporuje názor, jenž upírá právo na život specifickým klientům sociální práce uvedeným na začátku této subkapitoly.

Protikladem k domněnce Johna Locka je názor římského filozofa Boëthia, pro nějž je lidskou přirozeností přirozenost rozumová.⁹⁸ Ta k člověku neodmyslitelně patří (nehledě na míru rozumu), každý rozumově uvažující člověk je tedy osobou.

Inkluzivisté tedy zastávají stanovisko, že k člověku přirozeně patří rozumová schopnost, a tato schopnost činí člověka osobou. Exkluzivisté však požadují, aby rozum člověku umožňoval být si nepřetržitě vědom sám sebe. Tuto podmínku však rozum ve všech fázích života člověka splnit nemůže.

K člověku / osobě bylo v celém dosavadním textu napsáno již několik charakteristických znaků – je autonomní, svobodný atd. Dalšími neodmyslitelnými

95 MACHULA, Tomáš. Pojetí lidské osoby a jeho etické důsledky. *Sociální práce: Sociálna práca: časopis pro teorii, praxi a vzdělávání v sociální práci*.

96 Tamtéž, s. 104.

97 Tamtéž, s. 105.

98 Tamtéž, s. 105.

znaky lidské osoby jsou svědomí a důstojnost. Protože pojmu svědomí věnuji samostatnou kapitolu, zaměřím se nyní na lidskou důstojnost.

Mezi lidskou důstojnost a jejího nositele – osobu – lze vložit rovnítko, jedna zakládá existenci druhé: „*Lidskou důstojností se označuje lidské bytí vůbec či specifická lidskost člověka a považuje se za shrnující základní kritérium etického jednání.*“⁹⁹

Nelze tedy jednat eticky, opomíjí-li jednající hodnotu důstojnosti člověka, nerespektem k této hodnotě se dopouští násilí vůči lidské bytosti.

Immanuel Kant vnímá lidskou důstojnost jako apriorní dobro a konstatuje tím její naprostou bezpodmínečnost.¹⁰⁰ Protože je lidská důstojnost bezpodmínečná, nelze určovat její „tržní“ hodnotu jako je tomu u materiálních věcí, nelze s ní v tomto smyslu manipulovat, stejně jako nelze manipulovat s jejím nositelem, což Kant vyjadřuje ve svém kategorickém imperativu: „*Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.*“¹⁰¹

V tomto imperativu je vysloven zákaz „totální“ instrumentalizace člověka. Výrazem „totální“ označuji skutečnost, že nelze druhého vůbec nepojímat jako prostředek (lidské jednání bývá zaměřeno k nějakému cíli a k tomuto cíli se dostáváme právě „prostřednictvím“ něčeho či někoho), jak je však uvedeno, nelze jej pojímat „pouze“ jako prostředek.

V první části imperativu však Kant zdůrazňuje, že prvotně člověk nesmí opomíjet své vlastní lidství, což blíže rozvíjí: „*Člověk však není žádnou věcí, a proto ani něčím, čeho by se dalo použít jako pouhého prostředku, nýbrž musí být v každém svém jednání považován za účel sám o sobě. Nesmím tedy nijak disponovat s člověkem v mé osobě, mrzačit ho, kazit nebo usmrtit.*“¹⁰²

Od tohoto připomenutí povinnosti k vlastnímu lidství, vlastní lidské důstojnosti, se již dostáváme k sociální práci. Z *Mezinárodního etického kodexu sociálních pracovníků*, stejně jako z mnoha dalších relevantních dokumentů, plyne, že „*sociální práce je založena na respektu k hodnotě a důstojnosti všech lidí a na právech, která z toho vyplývají*“.¹⁰³

Lidská důstojnost a hodnota osoby klienta bývá sociálním pracovníkům často připomínána a objevuje se v mnoha souvisejících diskusích, např. o klientově právu na sebeurčení apod. Co je však neméně důležité a nemluví se o tom zdaleka tak často, je, že sociální pracovník si musí být současně vědom i své vlastní důstojnosti, jak připomíná Jindřich Šraj: „*Přijetí sebe sama, utváření svého profilu na základě vlastní důstojnosti spojené s úctou k důstojnosti klienta, je základem kvality práce (služby) sociálního pracovníka. Že je úcta k druhým bez úcty k sobě samému zcela nemožná, nezdůrazňuje jen Kant, ale již dávno předtím biblická tradice se svým evangelijním požadavkem: „Miluj svého bližního, jako sebe samého“ (Mt 22, 39).*“¹⁰⁴

Vyznění Kantova požadavku i biblického citátu je zde pozoruhodně opačné, než

99 MILFAIT, René. *Teologická etika v kontextu sociální a pastorační práce*, s. 296.

100 Tamtéž, s. 297.

101 KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, s. 35.

102 Tamtéž, s. 35.

103 MEZINÁRODNÍ FEDERACE SOCIÁLNÍCH PRACOVNÍKŮ. *Mezinárodní etický kodex sociální práce – principy*. In: FISCHER, Ondřej a René MILFAIT. *Etika pro sociální práci*, s. 196.

104 ŠRAJER, Jindřich. *Lidská důstojnost a sociální práce. Sociální práce: Sociální práce: časopis pro teorii, praxi a vzdělávání v sociální práci*, s. 112.

bývá to nejčastěji zdůrazňované, kterým je zaměření a respekt ke druhému člověku (klientovi). Některé sociální organizace ve snaze obstát na trhu sociálních služeb, a v souladu se zlidovělým heslem „naš zákazník, náš pán“, opomíjí, že charakteristiky jako respekt a lidská důstojnost, které zdůrazňují u svých klientů, náleží v této plné míře i sociálním pracovníkům.

Sociální práce pojímá člověka jako bio-psycho-sociální jednotu, často se k této definici připojuje „Franklova“ duchovní (spirituální) rovina. Sociální pracovník se při práci s klientem vypořádává se všemi jeho dimenzemi. Toto celistvé pojmání člověka a světa bývá označováno jako holistický přístup.¹⁰⁵

Z podstaty věci je však pro sociální práci zásadní sociální rozměr člověka. Člověk jako tvor společenský vždy žije a projevuje se v interakcích s okolním světem a zejména v sociálním prostoru je ponejvíce utvářen jeho život. Právě v oblasti těchto interakcí nachází sociální práce své uplatnění, když koriguje a „narovná“ ne vždy symetrický vztah mezi individuálními potřebami člověka a nároky a očekáváními společnosti vůči němu.

2.1.4 Filosofický exkurz: Bytí

Ve svých pojednáních o existenci člověka ve světě se Frankl často výslovně odvolává na východiska existenciální filozofie, místy používá přímo pojmosloví představitele existencialismu, německého filozofa Martina Heideggera.

Tak činí například, když se zabývá časovou pomíječností existence, kdy popisuje domnělý zmar ze skutečnosti, že minulost již není, budoucnost (ještě) není a přítomnost je jen okamžik, který právě pomíjí: „*A člověk je pak bytost, která přichází z nicoty a jde v nicotu – z nicoty zrozen, „vržen“ do bytí, nicotou ohrožován. Opravdu vznešenou bytostí je v tomto aspektu člověk: nějakým „od a k“ - od nicoty k nicotě. A nebylo by to nic více než slovní vtip, kdyby jej nebyla udělala současná filozofie sama a vážně; považuje to přece jen za vznešenost člověka a nazývá to „tragickým heroismem“, že člověk pochází z nicoty a zachází v nicotu, a přesto říká ano své existenci.*

To, co zde máme před sebou, je, jak jste si všimli, výchozí pozice existenciální filozofie.“¹⁰⁶

Psychiatrie a další pomáhající profese se často setkávají s lidským strachem. Jako původci strachu bývají uváděny samota, nemoc, smrt. Ukazuje se ale, že strach často vzniká z předjímání strachu samého, zejména u neurotiků se jedná o nekonečný kruh, kdy je jejich strach a úzkost spouštěn anticipací strachu samotného.

V souladu s existenciální filozofií však Frankl spatřuje za jakýmkoliv

105 JANKOVSKÝ, Jiří. *Etika pro pomáhající profese*, s. 17.

106 FRANKL, Viktor Emil. *Vůle ke smyslu: Vybrané přednášky o logoterapii ; S příspěvkem Elisabeth S. Lukášové*, s. 35 – 36.

spouštěčem strachu hloubější strach z nicoty¹⁰⁷, neboť ta samozřejmě postrádá i, pro Frankla primární, smysl. Nicota je smysluzbavená, nemocný (ať obecně, či v přísně medicínském vyjádření) je člověk, jenž nemá vůli ke smyslu. Bezesmyslný člověk pak je atakován nejistotou, úzkostí, strachem.

Když se však podíváme, jak na tyto pojmy nahlíží filozof Martin Heidegger, zjistíme, že dle něj jsou uvedené „pocity“ bytostným stavem existence člověka. Pro ilustraci Franklových existenciálních základů pojetí člověka zde volně předkládám, jak k bytí člověka, jeho úzkosti a strachu přistupuje Heidegger ve své knize *Bytí a čas*¹⁰⁸:

Bytí člověka je podle Heideggera otázkou, jež byla v historii filozofie neprávem zbavena zájmu o svou podstatu.¹⁰⁹

Bytí je vždy existencí nějakého jsoucná. Existence sama o sobě je však pouhým základem, nelze tedy dávat zjednodušeně rovnítko mezi pojmy „bytí“, „jsoucnost jako člověk“ a specifické Heideggerovo označení „pobyt“ ve světě. Neboť pobyt člověka je význačný vztahem k sobě samému a tak se odlišuje od jiných jsoucen: „*Pobyt je jsoucnost, o kterém nelze říci, že se mezi jiným jsoucím jen vyskytuje. Toto jsoucnost se onticky vyznačuje spíše tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde. K této bytostné skladbě pobytu pak ale patří, že má ve svém bytí k tomu bytí bytostný vztah.*“¹¹⁰

Bytí je fenomén, který v sobě zahrnuje minulost, přítomnost, budoucnost i vrženost člověka do světa. I ve své vrženosti však zůstává bytí vůči světu otevřené.

Navzdory vrženosti je člověk svobodný. Tato svoboda se realizuje v „moci být“ - navzdory vrženosti má člověk svobodu pro rozhodnutí, jaké má jeho bytí být (seberozvrhující bytí)¹¹¹ – zda autentické, kdy se rozhoduje sám za sebe, je tvůrcem své existence, nebo zda přistoupí k neautentickému způsobu bytí, ve kterém je vnějším světem spíše smýkáán a manipulován druhými lidmi, kteří za něj rozhodují.

Pobyt se svobodou „moci být“ zakládá, že člověk existuje v situaci, již Heidegger nazval „být v předstihu před sebou.“¹¹² (...) *V předstihu jako bytí k nejvlastnějšímu „moci být“ tkví existenciálně-ontologická podmínka možnosti být svobodou pro autentické existenciální možnosti. „Moci být“ je to, kvůli čemu pobyt je vždy tak, jak fakticky je.*“¹¹³

Bytí člověka je pojímáno jako celistvý strukturní celek.¹¹⁴ I když struktura obecně značí něco, co je složeno z jednotlivých elementů, v tomto případě nelze říci, že pouze z prostých jednotlivin by mohl být složen celek. Určující totiž je, že existuje podstata, jakýsi původní fenomén, který je základem struktury. A právě toto „jádro“ bytí je pojivem jednotlivin v nerozložitelný celek. Finální „celek strukturního celku bytí ve světě“ je pevnou složeninou fenoménů existenciality, fakticity a upadání (pojmu

107 FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie pro laiky*, s. 98.

108 HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*.

109 Tamtéž, s. 17.

110 Tamtéž, s. 28.

111 Tamtéž, s. 220.

112 Tamtéž, s. 221.

113 Tamtéž, s. 222.

114 Tamtéž, s. 210.

upadání bude pozornost věnována dále).¹¹⁵

Předmětem a nejhlavnějším cílem existence je bytí samo o sobě. Člověk sice existuje kvůli věcem okolo, druhým lidem, ale vždy hlavně pro sebe samého. Bytí jako takové je alfou omegou celé existence.

Záleží, jak člověk porozumí své existenci: míra rozumění totiž určuje stupeň otevřenosti, s jakou člověk přistupuje sám k sobě a posléze k celému světu.

Přestože je člověk vždy vržen do již určitého konkrétního světa, je i tento složen z elementů, které existují „kvůli něčemu“. A součástí této důvodné existence je právě člověk, který tak nemůže být považován za pouhý „přílepek“ k něčemu již definitivně dotvořenému.

K této vzájemné existenciální provázanosti je třeba ještě konstatovat uvědomění, že ve chvíli, kdy člověk předstupuje před svět, předstupuje i sám před sebe, neboť právě ve světě neodlučitelně existuje.

„Naladění“ (možno též označit jako „rozpoložení“), ač explicitně vyjadřuje skutečnost „jak mi je“, nelze ztotožnit s běžně srozumívaným pojmem nálada. V pojetí Martina Heideggera totiž není rozpoložení určitý duševní stav (veselost, rozlícenost atd.), nýbrž je takto označován konkrétní způsob bytí ve světě.

Naladění není ovlivněno vnějšími činiteli, neboť vyrůstá ze sebe samého, tedy z daného bytí. A i když se naladění nebo jeho proměnlivost nemusejí zdát podstatné – člověk je může ignorovat či dokonce popírat – definitivně se stejně nevyhne faktu vrženosti své existence do světa.

„Rozpoložení nejen odemyká pobyt v jeho vrženosti a odkázanosti na svět, jenž je s bytím pobytu vždy již odemčen, nýbrž je samo existenciálním způsobem bytí, v němž se pobyt „světu“ vystavuje a nechává se jím oslovovat (...).“¹¹⁶

I svět se v našem subjektivním vnímání zdá proměnlivý, dle nálady ho nazíráme pokaždé jinak, jsme ho však stále účastni, neboť primární naladění člověka je k „bytí ve světě“: *„Že nálady se mohou kazit a měnit, to jen svědčí o tom, že pobyt je vždy již naladěn.“¹¹⁷*

Různé druhy rozpoložení – jako jsou afekty či city – Heidegger odsunuje do oblasti psychologie. Pro téma význačný však je způsob bytí označovaný jako rozladěnost.

Ve stavu rozladěnosti nedokáže být člověk objektivní – ani vůči sobě coby svému subjektu, ani ve vztahu k okolí. Teprve v rozladěnosti se existence ukazuje jako těžký a náročný úkol.

Základním modem naladění člověka je úzkost. Tento vnitřní fenomén je stále (i když ne vždy uvědomovaně) přítomný, neboť pochází z vlastní existence člověka ve světě. Původ naší úzkosti je naše bytí vůbec: *„To, z čeho je nám úzko, je „bytí ve světě“ jako takové.“¹¹⁸*

Vnějškový svět s věcmi, které buďto nahlížíme nezaujatě, neboť se nás netýkají, nebo naopak bereme jejich existenci jako samozřejmou (a tudíž se jimi hlouběji

115 HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, s. 220.

116 Tamtéž, s. 166.

117 Tamtéž, s. 161.

118 Tamtéž, s. 214.

nezabýváme), nás nijak zásadně neohrožuje. Původcem a zároveň i předmětem naší úzkosti je bytí ve světě samo. Teprve úzkost jako náš nejvlastnější pocit nám totiž otevírá náhled na svět.

Ve stavu úzkosti vše okolo mizí – jsme izolováni, vykořeněni, a nic nám nepomůže okolní svět ani druzí lidé.

Člověk je ve své přirozenosti úzkostný. Jako reakci na tento stav volíme útěk. Útěk má vnitřní příčiny, takže člověk prchá před sebou samým coby vlastním zdrojem úzkosti,¹¹⁹ současně prchá od světa, jehož je součástí.

Paradoxně se však zároveň snaží utéct ze své izolace zpátky do světa, který mu je již známý, ve kterém je „zabydlený“.¹²⁰ Je to pokus o návrat z nejistoty vyprodukované úzkostí do bezpečné jistoty.

Jinou formou útěku je takzvané „upadání“, ve kterém se tvrzení „já jsem“ (bytí) mění ve formulaci „ono se“, která již značí neautenticitu bytí.

Příklad se smrtí – namísto „jedinec umírá“ je řečeno „ono se umírá“ - je příhodný, neboť právě faktum časovosti (ohraňování lidské existence mezi pojmy „od kdy – do kdy“) je nejvýznamnějším zdrojem úzkosti, jelikož s definitivní platností ohrožuje existenci samou.

Útěkem k „ono se“ tak lidé potlačují fakticitu toho, co se jeví neznámé a nebezpečné.

Příbuzným fenoménem úzkosti je strach.¹²¹ Také strach je módem našeho rozpoložení. V jeho struktuře můžeme definovat tři zásadní momenty: čeho se bojíme, strachování samo a to, oč máme strach.¹²²

To, čeho se bojíme, se vyskytuje v našem okolí, a i bez další konkrétnosti pro nás má charakter hrozivosti. Sice přibližně tušíme, co nám hrozí, neboť hrozba se vyskytuje v nám známé oblasti, přesto ještě nevíme, kdy a zda vůbec se hrozba naplní. Tato nejistota úderu hrozby náš strach více stupňuje.¹²³

Strachování samo probíhá ještě před tím, než hrozbu definujeme. Teprve na základě pocitu ustrašenosti – neboť i ta je jednou ze základních možností rozpoložení – jsme dostatečně otevřeni vědomí blížící se hrozby.

A konečně definování toho, oč se bojíme. I když se domníváme, že se bojíme o nějakou věc či druhého člověka, ve výsledku se vždy bojíme o sebe.¹²⁴ Tvrzení, že máme strach o druhého, je pouhé zastření obavy z případné újmy naší vlastní existence, způsobené třeba právě ztrátou druhého.

Kromě faktu, že je člověk bojácný, určují typ modifikace strachu (děs, úlek, hrůza atd.) rychlost jejího přibližování z okolí a náhlost vpádu do naší existence.

Jestliže základním módem bytí je úzkost, ve které se člověk obává o existenci samou, starost je projevem na úzkost reagujícím. Starost (ne však ve smyslu obava) je původním znakem člověka, základní činnost, v níž se o svou existenci stará.¹²⁵

119 HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, s. 213.

120 Tamtéž, s. 218.

121 Tamtéž, s. 214.

122 Tamtéž, s. 167.

123 Tamtéž, s. 168.

124 Tamtéž, s. 169.

125 Tamtéž, s. 211.

Ačkoli nejvýraznějším znakem je starost o sebe (analogicky k primárnímu strachu o svou existenci), zahrnuje tento pojem i starost o druhé a péči o věci okolo něj – tzv. obstarávání.

Starost jako činnost – uskutečňování „péče“ - je vrozený lidský příznak, je součástí existence, takže nemá žádné konkrétní spouštěcí mechanismy – jedná se o soustavný projev patřící k bytí.

Jako fenomén je tedy starost samostatná (bez jakýchkoli dalších původců), z ní se však odvozují další elementy, které Martin Heidegger označuje jako „nutkání“: chtění, přání, pudy a sklony.¹²⁶

Tyto mohou mít pozitivní potenciál - „pud k životu“ je vlastně jiné označení pro starost o existenci nebo dále například přání ve smyslu bytí (uskutečňování se) k možnostem.

Je ovšem třeba vyvarovat se toho, aby jejich deformace v bytí převládly. Pokud přání zhmotním v konkrétní předmět svého zájmu, a tímto se nechám ovlivňovat namísto toho, abych já ovlivňovala předmět (a stejně tak je tomu se sklonem, pokud on ovlivňuje mě, ačkoliv bych já měla formovat jej), objevuje se opět riziko neautentického bytí. Neregulované pudy a sklony se mohou stát výraznou strukturou osobnosti člověka, který život pouze konzumuje.

Zejména u pudů je však regulace náročná, neboť vycházejí z člověka samého a zároveň se snaží vše ostatní potlačit.¹²⁷ I v případě pudu k životu, jenž je zakotvený ve starosti, se musí bytí se svou pudovou stránkou vypořádat, aby nesklouzlo k neautentickému „nechat se žít“.

Heideggerova vrženost bytí je faktickou existencí člověka ve světě, vůči níž se musí vždy nějak zachovat, zaujmout k ní postoj.

Frankl jako východisko takového postoje spatřuje přináležitost lidského ducha k člověku, díky kterému je schopen vzepření vůči vnějším vlivům, ale i překonání bytostné determinace úzkostí a strachem, jež jsou pro Heideggera ontologickými veličinami.

Pojmem síla vzdoru ducha Frankl odmítá přesvědčení některých filozofů o nesvobodné vůli člověka,¹²⁸ která by byla dopředu ohraničena jeho bytostným založením.

V tomto tématu se tak jeví podstatně optimističtější odkaz na dalšího německého existencialistického filozofa Karla Jaspersa a jeho „rozhodující“ bytí, ve kterém se člověk prostřednictvím svobodně zvolených možností stává právě takovým konkrétním člověkem, jakým je (a ne jak mu bylo zvnějšku a domněle i zevnitř – daným založením – přikázáno). Jen je třeba těmto možnostem naslouchat a zvolit je: „*Úroveň lidského bytí spočívá v hloubi, z níž bytí získává v tomto naslouchání své vedení. Bytí člověkem znamená stávat se jím.*“¹²⁹

126 HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, s. 223.

127 Tamtéž, s. 224.

128 FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie pro laiky*, s. 115.

129 JASPERS, Karl. *Úvod do filosofie: dvanáct rozhlasových přednášek*, s. 52.

2.1.5 Člověk je osoba

V běžném diskursu bývají slova „člověk“ a „osoba“ často zaměňována. (A situace se ještě komplikuje, je-li nutno rozlišovat mezi pojmy „osoba“ a „osobnost“ - kdy např. filozofie označuje osobu jako jedinečného nositele subjektivity, kdežto psychologie jedinečnost a celistvost člověka nazývá „osobností“ - zde však bývá kladen důraz na integritu psychických funkcí a procesů.)¹³⁰

Ani Frankl ve svém díle nevede přesnou hranici mezi rozlišením člověka a osoby. Člověk je pro něj nositelem specificky lidského hledání smyslu, případným pacientem trpícím nemocí ducha doby, subjektem svobodného rozhodování.

Destiluje-li z pojmu člověk osobu, dělá to na základě zdůraznění ducha, jenž patří výlučně lidské osobě. Duch dělá z osoby člověka neopakovatelnou a jedinečnou bytost.

Síla ducha umožňuje člověku svobodně volit mezi uskutečnitelnými možnostmi, takto formovaná existence překonává domnělou determinaci danou dědičností a prostředím a, dle části zastánců existenciální filozofie, i bytostným založením, podstatou člověka.

Franklovo zdůrazňování autonomie, svobody a zásadní jedinečnosti každého člověka je velice inspirativní pro sociální práci.

Protože i když každá metodologie a technické uchopení svádí k jisté paušalizaci a opakující se zkušenosti z praxe chtě nechtě vedou k pokušení generalizace, sociální pracovník by si měl vždy uvědomovat, že klient, který před ním stojí, je člověkem jedinečným. A že jde v první řadě právě o tohoto člověka – sociální případ, který se k němu váže, je až jeho přívažek. Redukcionismus je tedy pro správný úsudek dalším nebezpečím, jemuž se sociální pracovník musí vyhnout. Uvědomuje-li si nejprve člověka, na pomoc jemuž zaměřuje svou intervenci, nehrozí, že by klienta pojímal jako „nic než“ jeho problém.

Sociální práce si je ve svých etických dokumentech vědoma jedinečnosti člověka a jeho nezpochybnitelné hodnoty, kterou nejčastěji odvíjí od lidské důstojnosti každého jedince.

V 21. století se již sociální pracovníci převážně nemusí potýkat se společností, která by dělila lidskou důstojnost na inherentní (která náleží každému člověku na základě jeho lidské přirozenosti) a kontingentní, která přiznává konkrétnímu člověku důstojnost na základě jeho určitých specifických kvalit.

I když je tedy v dnešní společnosti, a v prostředí sociální práce zejména, pojímána lidská důstojnost jako inherentní, nelze upřít inspirativnosti myšlenky, že každý člověk by měl svou inherentní lidskou důstojnost potvrzovat projevy a jednáním, na jejichž základě byla jednotlivcům přiznávána důstojnost kontingentní: *„Kategorické tvrzení, že lidská důstojnost vyplývá ze samotné podstaty lidského bytí, a tudíž je každému člověku bytostně vlastní, zůstává však pouhou abstrakcí, pokud s ní nespojíme konkrétní požadavky a obrazy samotných atributů lidské důstojnosti, prezentované v kontingentním pojetí lidské důstojnosti. Propojení obou koncepcí v tom smyslu, že odvodíme důstojnost jako požadavek na podobu člověka z důstojnosti jako*

130 JANKOVSKÝ, Jiří. *Etika pro pomáhající profese*, s. 35.

podstatného znaku s tím, že by ji měl člověk osvědčovat skrze důstojné myšlení a jednání, je důležitým východiskem pro implikaci pojmu lidská důstojnost do oblasti sociální práce.¹³¹

2.2 Svoboda

V této kapitole se budu zabývat svobodou člověka, kterou Frankl pojímá jako svébytnou dokonce i vůči lidskému osudu a jako nerozlučně spjatou s vědomím vlastní odpovědnosti.

Pro sociální práci je svoboda jednou z výchozích veličin a Franklovo pojetí souzní se snahou sociální práce uschopňovat člověka k jeho optimálnímu fungování navzdory určité ovlivněnosti klienta jeho původem a prostředím, v němž žije. K takovému uschopnění patří i klientovo přijetí zodpovědnosti za vlastní život.

2.2.1 Franklovo pojetí svobody

V předchozí kapitole byla řeč o odmítnutí fatalismu vůči osudu. To však neznamená, že by člověku jeho osud nebyl dán, případně, že by jej mohl plně ignorovat.

Důležité v této skutečnosti je, že vzhledem k danému osudu můžeme teprve uskutečňovat své individuální volby: „*Osud patří k člověku právě tak jako země, k níž ho poutá přitažlivost, bez níž by nebyla chůze možná. Ke svému osudu se máme stavět jako k zemi, na níž stojíme – k zemi, která je odrazovým prknem pro naši svobodu.*“¹³²

Osudem a okolním světem je tedy člověku dán základ, řekněme výchozí pozice, z níž se teprve může začít utvářet. Z fakultativních možností svého života svobodně vybírá, tím svou určenost překonává a přetváří, což platí i pro situace, kdy se člověk zodpovědně rozhodne danostem podřídit. Plné přijetí zodpovědnosti za nezměnitelné skutečnosti není zdaleka to samé jako rezignovat nebo být pouze „vláčen“ osudem.

Ve chvíli, kdy se člověk svobodně rozhoduje pro přijetí, byť třeba krajně bolestivé skutečnosti, přitakává své existenci a svému životu, přijímá smysl, který je mu životem dán.

Ještě jednou zdůrazňuji, že toto přijetí není rezignací, ale realizací fakultativní možnosti přijmout vlastní život s jeho smyslem.

131 ŠRAJER, Jindřich. Lidská důstojnost a sociální práce. *Sociální práce: Sociální práce: časopis pro teorii, praxi a vzdělávání v sociální práci*, s. 111.

132 FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*, s. 88.

Svoboda rozhodování je svobodou vůle a i když se často setkáváme s obranou proviněného: „*Nejednal jsem ze své svobodné vůle...*“, Frankl naprosto odmítá tvrzení typu „nemohl jsem nebo nemohu jednat jinak“. Podle něj je člověk svobodný dokonce i vůči své minulosti a v ní uskutečněným chybám. I minulé skutky můžeme totiž přetvořit v něco smysluplného, poučíme-li se z nich pro další jednání.

Je tedy předmětem naší svobodné vůle vše, co se nejen stane, ale dokonce i to, co se již stalo, protože máme svobodu naložit s tím dle vlastního uvážení. Jen je třeba mít na paměti, že ani ve své nekonečné svobodě se člověk nesmí zpronevěřit svému svědomí a tím pádem svému smyslu života.

Frankl rozlišuje tři formy osudovosti: lidské vlohy jsou biologický osud, poloha člověka, tedy souhrnný prožitek všech jeho dosavadních vnějších situací, je jeho sociologický osud, a třetím je psychologický osud.

Vlohy a poloha utvářejí postavení člověka. Individuální postoj vůči tomuto danému postavení je svobodný, záleží na člověku, jaké stanovisko vůči svým vlohám a prožitým zkušenostem zaujme.¹³³

I když psychosomatická medicína opakovaně úspěšně prokázala, že vznik, vývoj a léčení somatických nemocí je velmi ovlivněno duševním stavem pacienta, a i Frankl zdůrazňuje profylaktický význam optimistického životního postoje, existují lidé, kteří se v rámci svého biologického osudu potýkají s nezměnitelným fyziologickým, např. vrozeným omezením.

V takovém případě nemůže člověk svou svobodou toto omezení odstranit, má však svobodu volby v tom, jaký postoj vůči svému postižení zaujme. Ve svých knihách Frankl uvádí mnohé kazuistiky svých pacientů, kteří navzdory fatálnímu tělesnému handicapu dokázali žít obdivuhodný a plodný život. Neporaženost, schopnost přijmout své omezení, tento postoj Frankl nazývá „přetvořit utrpení ve výkon“ a realizace tohoto postoje je nejvyšší hodnotou v jeho hierarchii hodnot.

Při „vzpouře“ vůči psychologickému osudu jde především o to, aby, použijeme-li Freudovu terminologii, Já nebylo pouze poháněno Ono. Člověk není bytostně podřízen svým pudům a Já tedy musí pro Ono udávat směr.

Opět je třeba zdůraznit svobodu vůle a naopak odmítnout výmluvy rádoby-argumentující slabou vůlí. Neboť ta nemůže člověka přemoci, nedává-li jí dobrovolně dostatečný prostor. Frankl tuto skutečnost vtipně ilustruje výrokiem své pacientky: „*Jak moudrá – samozřejmě aniž to věděla – byla odpověď, kterou dala schizofrenní pacientka na otázku, zda má slabou vůli: „mám slabou vůli, když chci, a když nechci, nemám slabou vůli“.* Tato neurotická pacientka by tedy byla mohla učit mnohé neurotiky – že člověk má sklon k tomu skrývat svou vlastní svobodu vůle za svou údajnou slabost vůle.“¹³⁴

Platí-li uvedené pro skutečně duševně nemocné, oč plošší jsou výmluvy zdravých jedinců, kteří slabou vůlí maskují jediné – lenost.

Psychologický osud může být konstituován i vlivy dřívější výchovy a prostředí, zde je nutné opět připomenout důležitost další výchovy a sebevýchovy k odpovědnosti, která odmítá – v určitých okamžicích pohodlnou – determinaci a zdůrazňuje naopak

133 FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*, s. 91.

134 Tamtéž, s. 95 – 96.

svobodu předurčenost odmítnout.

K sociologickému osudu je třeba nejdříve podotknout, že člověk je společností všestranně ovlivňován, zároveň se k ní ale sám cíleně vztahuje. Frankl tyto dvě skutečnosti nazývá „sociální kauzalita v individuu“ a „sociální finalita individua“.¹³⁵ Navzdory této sociální podstatě člověka opět záleží pouze na něm, jakými vlivy společnosti se nechá ovlivnit. Vše, co k němu ze společnosti směřuje, prochází nejdříve jakýmsi sítím – záleží, jak volně si člověk toto síto nastaví a jaké vnější vlivy se jej tedy skutečně dotknou.

Co se týče zaměřenosti člověka ke světu, je opět na jeho svobodné vůli, dá-li přednost konformismu a jeho projevy v sociálním světě budou mít jediný cíl – zalíbit se společnosti – nebo upřednostní-li vlastní mravní postoje a v souladu se svým svědomím bude prožívat své vlastní hodnoty, byť tyto nemusí spadat mezi společensky oceňované.

Lze tedy charakterizovat různé kategorie lidského osudu, proti nim je však vždy možné postavit svobodnou vůli člověka jako nadřazený mechanismus.

Jako mnoho filozoficky zaměřených autorů, od Friedricha Nietzscheho po Isaiaha Berlina, rozlišuje Frankl negativní a pozitivní svobodu (i když s jiným záměrem): „V negativním aspektu znamená jen „svobodu od“, v pozitivním „svobodný k“, je svobodou od „být takovým“ a svobodou k „existovat“ (Sosein a Dasein). Tato existence člověka znamená však koneckonců být odpovědným (Verantwortlichsein). A tak jak bytostná svoboda člověka vůči osudovému „být-takovým“ (Sosein), vůči vnitřním dispozicím znamená „mít k dispozici“ (ein Verfügunghaben), právě tak znamená – viděno právě svrchu ze strany pozitivního - „mít odpovědnost“ (ein Verantwortunghaben).“¹³⁶

Franklova existenciální analýza takto pojímá odpovědnost jako centrální předmět lidské svobody, který, je-li správně uchopen, umožňuje autonomii ducha navzdory duševní a fyzické určenosti a podřízenosti „neovlivnitelným“ vlivům.

Asi nejzásadnějšími argumenty, jimiž Viktor Frankl může podpořit svou tezi, že vnitřní svoboda člověka je nadřazena jakýmkoliv vnějším vlivům, jsou jeho prožitky z koncentračního tábora.

Jistě, jedná se o nepřenositelnou zkušenost, čtenář však cítí nezměrné hrdinství lidí, o nichž Frankl vypráví.¹³⁷ Vzpomíná na kamarády – spoluvězně, kteří si navzdory nelidským vnějším podmínkám dokázali zachovat vnitřní svobodu, která se projevovala v jejich postojích, jež zaujali k utrpení svému i utrpení ostatních, případně i ke smrti. Nepodlehli tlakům poměrů, které v koncentračních táborech panovaly, a nejenže statečně přijímali svůj osud, ale byli oporou i spoluvězňům.

Zachování duchovní svobody až do posledního okamžiku života hodnotí Frankl jako největší vnitřní výkon, jako nejvyšší hold smysluplnému životu.

Pro přežití v koncentračním táboře se člověk musel často podvolit a přizpůsobit nelidskému jednání, chtěl-li vyváznout živý. Frankl odmítá odsuzovat tyto přizpůsobivší

135 FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*, s. 98.

136 FRANKL, Viktor Emil. *Vůle ke smyslu: Výbrané přednášky o logoterapii ; S příspěvkem Elisabeth S. Lukasové*, s. 34.

137 FRANKL, Viktor Emil. *--a přesto říci životu ano: psycholog prožívá koncentrační tábor*, s. 63 – 65.

se jedince, neboť odsoudit takového člověka může jen ten, kdo se ocitl v totožné situaci. Poukazuje ale na to, že ti, co se díky své vnitřní svobodě nenechali zkorumpovat vnějšími podmínkami, na své prožívané lidství často doplatili životem: „*Všichni, kdo jsme tisíci šťastnými náhodami nebo Božími zázraky, nazvěte to jak chcete – z toho vyšli živi, víme a můžeme to klidně říci: nejlepší se nevrátili.*“¹³⁸

2.2.2 Filosofický exkurz: Svoboda a transcendence

V tématu svobody Viktor Frankl za použití terminologie existencialistické filozofie zdůrazňuje, že člověk není pouze bytí „k dispozici“ (Vorhanden-sein, jak skutečnost neživých věcí označoval Heidegger), ale je Jaspersovým „rozhodujícím bytím“, které se vždy rozhoduje, čím je a tím se stává existencí (Dasein).¹³⁹

Karl Jaspers chápe člověka nejen na základě jeho poznatelných jevů, ale je pro něj „*ještě něčím dalším, totiž svobodou, která uniká každému předmětnému poznání, ale přesto je v člověku přítomna jakožto nevyhnutelná možnost.*“¹⁴⁰

Také Jaspers svobodu nerozlučně spojuje s odpovědností a dodává, že kdo není schopen dostát vlastní odpovědnosti, nemůže nic podobného vyžadovat ani po druhých lidech.

Svobodu si však člověk neukládá sám. Teprve, je-li si člověk plně vědom své svobody, je si vědom i toho, že svoboda mu je dána Bohem. Tak se projevuje transcendence člověka: „*Čím víc je člověk autenticky svobodný, o to víc je si jist Bohem.*“¹⁴¹

V lidské společnosti je sice obvyklé, že člověk je, více či méně násilně, veden člověkem, Boží vedení se ale projevuje skrze vnitřní svobodu člověka. Prožívá-li člověk zodpovědně svou svobodu, naslouchá Božímu vedení. Následování vedení se projevuje v tom, že člověk naslouchá svému svědomí, na jehož základě posuzuje vlastní smýšlení a jednání. Podle Jasperse sice člověku záleží na tom, jak on sám posuzuje své konání, i na tom, jak jej posuzuje okolní společnost, rozhodující pro něj však je Boží soud nad tímto konáním.¹⁴²

Pro Karla Jasperse je tedy nutnou podmínkou k autentické vnitřní svobodě jedince jeho důvěra vůči Bohu. Transcendence, coby podstatný rys člověka, umožňuje tuto důvěru a ta posléze dovolí člověku snášet příkoří, utrpení a smrt.

Zde je možno vysledovat pohnutky Franklových hrdinů z koncentračního tábora, kteří v mnoha případech obětovali život pro svou vnitřní svobodu. Umožňovala jim to důvěra, kterou pocítovali k Božímu vedení. Někteří se možná v těchto konečných chvílích nevztahovali výslovně k Bohu, jak ale uvádí Frankl, k člověku patří víra v nejvyšší smysl, jakkoliv jej nazve. A tuto víru mu umožňuje právě lidská schopnost transcendence.

138 FRANKL, Viktor Emil. *Člověk hledá smysl: úvod do logoterapie*, s. 10.

139 FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*, s. 89.

140 JASPERS, Karl. *Úvod do filosofie: dvanáct rozhlasových přednášek*, s. 46.

141 Tamtéž, s. 47.

142 Tamtéž, s. 50.

2.2.3 Filosofický exkurz: Totalitarismus

Politolog a filozof Adam Swift se ve své knize *Politická filozofie*¹⁴³ rozhodl zpřístupnit sice zásadní, ale pro čtenáře nesnadno srozumitelnou stať Sira Isaiaha Berlina *Dva pojmy svobody*,¹⁴⁴ ve které Berlin pojednává o klasickém rozdílu mezi „negativní“ a „pozitivní“ svobodou, zdůrazňuje však, že pozitivní pojetí je chybnou cestou, která může vést až k totalitarismu.¹⁴⁵

Pro čtenáře může být tato teze matoucí, neboť pozitivní svoboda bývá nejčastěji spojována s vývojem demokracie v Evropě a Severní Americe.

Běžně je negativní pojetí popisováno jako „svoboda od“ něčeho (např. útlaku) a pozitivní jako „svoboda k“ něčemu (např. seberealizaci). V takto vnímaném rozlišení se však podle Swifta jedná o omyl, neboť každá jednotlivá svoboda je zároveň svobodou „od“ i „k“ něčemu. Jako příklad uvádí individuální svobodu vyznání, která je oproštěna „od“ nařízení, jaké vyznání praktikovat, a zároveň je svobodou „k“ vlastnímu libovolnému výběru vyznání.¹⁴⁶

Na podporu teorie, že svoboda je vždy jen jedna, uvádí rovnici amerického filozofa Geralda MacCalluma: „*x je (není) osvobozen od y, aby mohl dělat (nedělat, stát se, nestát se) z*“.¹⁴⁷ V této rovnici je x aktérem, tedy subjektem svobody, y je omezení či překážka, a z je cíl nebo účel. Neshody ohledně pojetí svobody tak podle něj nepanují kvůli svobodě samé, ale z důvodu, že se lidé nedokáží shodnout, co za příslušná písmena rovnice dosadit.

Swift se dále zabývá soukromým vlastnictvím, trhem a přerozdělováním, což jsou pojmy úzce spjaté s pojetím svobody, jejich uchopení se však liší mezi levou a pravou částí politického spektra.

Uvedeny jsou různé typy zmíněných institutů – pojetí „*redistributivního zdanění, které je oprávněné, není zásahem do svobody daňových poplatníků, neboť jejich vlastnické nároky nestojí na prvním místě*“,¹⁴⁸ pojetí, které uznává, že „*i přesto, že oprávněné přerozdělování skutečně omezuje svobodu daňových poplatníků, a přesto, že nemusí nutně rozšiřovat svobodu těch, kteří z něj profitují, zlepšuje kvalitu jejich života v jiných ohledech, a může tedy být na tomto základě ospravedlněno*“,¹⁴⁹ dále názor, že „*přerozdělování omezuje účinnou svobodu daňových poplatníků, ale je ospravedlnitelné, neboť díky němu je celková míra účinné svobody vyšší*“,¹⁵⁰ přes levicový argument, že „*právo na soukromé vlastnictví a tržní vztahy přispívají k tomu, že lidé nejsou schopni správně rozpoznat své skutečné zájmy, a následkem toho jsou*

143 SWIFT, Adam. *Politická filozofie: základní otázky moderní politologie*.

144 BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*.

145 SWIFT, Adam. *Politická filozofie: základní otázky moderní politologie*, s. 57.

146 Tamtéž, s. 59.

147 Tamtéž, s. 59.

148 Tamtéž, s. 72.

149 Tamtéž, s. 75.

150 Tamtéž, s. 76.

*heteronomní a nesvobodní*¹⁵¹ až po přístup, který se vyjadřuje takto: „Svoboda = autonomie, autonomie = racionalita, racionalita = morálnost, morálnost = spravedlnost, spravedlnost = přerozdělování. Člověk, který uznává, že je povinen přerozdělovat své prostředky, je svobodnější než ten, který tuto povinnost neuznává.“¹⁵²

Poslední dva přístupy, které mají blízko k marxismu a celkově levicové inklinaci, uvádějí svobodu jako autonomii.

Předposlední, „marxistický“ přístup odmítá soukromé vlastnictví a z něj údajně plynoucí konzumerismus a sobeckost, neboť závislost na materiálním znemožňuje lidem realizovat jejich lidskou podstatu, autonomii a prožívat jejich „pravé já“. Podle zastánců tohoto přístupu kapitalismus deformuje lidskou podstatu a její svobodu.

Přístup, v němž se svoboda přes autonomii, racionalitu, morálnost a spravedlnost stává přerozdělováním, předkládá, že svobodný a autonomní člověk je ten, který jedná racionálně a tedy morálně. Morálnost se projevuje solidaritou bohatých vůči chudým, tedy přerozdělováním jejich bohatství.

Berlin však namítá, že člověk, který je poslušen jediného (mravního) zákona, přichází o svobodu vybírat si z možností. Nelze tedy připustit, aby společnost nutila jedince „být svobodný“ tím způsobem, že je morální. Navíc, morální Já jedince nelze suplovat zvnějšku příkazy společnosti.

Berlin ve dvou představených pojetích kritizuje fakt, že levice v rámci pozitivního přístupu prosazuje svobodu účinnou na úkor svobody formální (již lze zjednodušeně přisoudit pravici): Aby mohli lidé realizovat svou účinnou svobodu, musí jim k tomu být dostupné prostředky. Pokud tyto prostředky nemají, nejsou autonomní. Levicový přístup tedy přerozděluje prostředky, aby podpořil autonomii občanů. Tím je však narušena autonomie těch, od nichž přerozdělované prostředky pocházejí. Prosazování autonomie občanů státem tak podle Berlina vede k totalitarismu, ve kterém je svobodné Já člověka nahrazeno „kolektivním vyšším já“.

Ve zrušení soukromého vlastnictví, regulovaném trhu a nuceném přerozdělování tedy Isaiah Berlin spatřuje nebezpečí totalitarismu maskované prosazováním domnělé autonomie jedince. Na základě této hrozby obhajuje negativní pojetí svobody jako ochranu od vnějšího zasahování do práv člověka.

Adam Swift však oponuje radikálnímu odmítnutí pozitivní svobody jako autonomie, s tím, že i při aplikaci pozitivní svobody (kdyby ji bylo skutečně možné na tyto dvě formy dělit) může společnost zůstat uchráněna totalitě.

Za prvé zdůrazňuje, že autonomie se vztahuje ke vzdělání a s ním souvisejícím přístupem k informacím. Autonomější jsou ti jedinci, kteří mají možnost uvažovat na racionálním základě. Jedinec, kterému je přístupný dostatek informací je svobodný ve smyslu autonomie, která „postuluje ideu svobody jako „racionálního řízení sebe samého“ a absenci vnitřních omezení“¹⁵³. Takováto idea autonomie samozřejmě není společnosti na škodu.

Svoboda jedince není ohrožena pouze vnějšími překážkami, zapomínat by se nemělo ani na ty vnitřní, které brání člověku dosáhnout jeho svobody. Někdy jsou těmito

151 SWIFT, Adam. *Politická filozofie: základní otázky moderní politologie*, s. 78.

152 Tamtéž, s. 79.

153 Tamtéž, s. 82.

vnitřními překážkami vlastní touhy, kterými heteronómni nižší Já omezuje autonomní vyšší Já. Tyto vnitřní překážky však musí být schopen identifikovat jedinec, kterému brání v cestě za svobodou, pokud se mu snaží od těchto překážek ulevit někdo jiný (např. stát) tím, že mu diktuje, co je pro něj dobré a co není, je hrozba totality hned mnohem výraznější.

Swift však zdůrazňuje, že ne ve všech případech je každý vždy schopen jednoznačně posoudit, co je pro něj nejlepší. Na druhou stranu ho ale nesmí nikdo a nic nutit věřit tomu, že to někdo dokáže posoudit lépe.

Dále rozlišuje mezi touhami „prvního“ a „druhého řádu“.¹⁵⁴ Člověk narozdíl od zvířete však není ovládán pouze instinkty, měl by být tedy schopen od sebe odlišit přízemní touhy od těch vzletnějších. Pokud je schopen uvědomit si toto rozlišení a skutečnost, že překážkami svobodě dělat to, po čem touží, jsou jeho nižší touhy, není třeba ani ztotožňovat svobodu s racionalitou, jak Swift předkládá ve své první námitce vůči domnělému nebezpečí autonomie.

V další námitce vůči Berlinově teorii Swift zdůrazňuje, že skutečně existují oprávněné předpoklady, že někdy někdo vnější usuzuje více racionálně na to, co je pro jedince lepší, než ten, kterého se to týká (např. rodiče vůči dětem). Odmítá Berlinovo ztotožnění pozitivní svobody s „monismem“ - jedním jediným správným systémem hodnot, a uvažuje ve smyslu, že stát neurčuje úplně vše, ale pouze „*jakousi společnou základnu s omezeným rozsahem, určující, jaký způsob jednání je racionální pro každého (přecházet na zelenou, vyhýbat se závislosti na drogách)*“ a na základě této základny, z níž dále občané svobodně odvíjejí své volby chování, „*je podporuje v tom, aby mohli žít tak, jak je to racionální právě pro ně jakožto konkrétní jedince*“.¹⁵⁵

V předcházejícím odstavci tedy bylo řečeno, že neexistuje jediný způsob života racionální pro všechny. Když zajdeme ještě hlouběji, uvědomíme si, že ani pro konkrétního jedince většinou neexistuje pouze jeden jediný racionálnější způsob života. Pravda, některé možnosti jsou sice případnější a o něco reálnější než jiné, vícero z nich však může být skutečně racionální.

Naopak však existují způsoby života, které jsou prostě iracionální pro všechny. A tím, že stát své občany od takového zjevně iracionálního způsobu života odrazuje, neomezuje jejich svobodu, jak se domnívá Berlin při odmítání pozitivní svobody, ale spíše ji posiluje, neboť jim umožňuje žít na základě voleb mezi racionálními možnostmi.

Rozpoznání „vhodného“ racionálního jednání pro určitého člověka však nutně neznamená, že mu toto jedná bude zvnějšku nuceno.

Existují totiž dva způsoby, jak se pokusit jedinci zabránit v jeho iracionálním jednání – prvním je skutečně zvnějšku realizované násilí, druhý způsob však je pokusit se jedince přimět k tomu, aby si sám uvědomil iracionálnost svého jednání.

Co je důvodem, že nesmíme člověka násilím nutit, aby upustil od svého zjevně iracionálního jednání? „*Pojem „úcta“ je součástí první z odpovědí na tuto otázku. Další odpovědí je idea, že člověk může pocítovat svůj život jako hodnotně prožívaný pouze tehdy, rozhodne-li sám o tom, jak bude žít. (Tato idea vychází z Lockova tvrzení, které najdeme v Letter on Toleration /Dopis o toleranci, 1689/ a to, že nevěřícím nijak neprospěje, když je nutíme, aby chodili do kostela – ani kdyby každé slovo náboženské*

154 SWIFT, Adam. *Politická filozofie: základní otázky moderní politologie*, s. 85.

155 Tamtéž, s. 86.

nauky, která je jim vnucována, bylo pravdivé.)¹⁵⁶ (...) To, jaké jednání je pro někoho racionální, můžeme vědět lépe než on sám, to nám ovšem nedává právo použít všechny dostupné prostředky k tomu, abychom ho přinutili takto jednat.¹⁵⁷

A tak se jako jediná možné ospravedlnění pro omezování něčí svobody jeví, děje-li se tak v objektivní prospěch omezovaného. Zároveň je však třeba podstatu omezení přiznat a nemaskovat ji rádo by svobodou (nezastírat omezení).

Svoboda jako racionalita, nebo spíše ohánění se racionalitou, může skutečně za jistých okolností spět k totalitě. Svoboda jako autonomie, již Berlin ztotožňuje s pozitivní svobodou, není však tak nebezpečná, jak tvrdí, a je třeba autonomii jako vlastní hodnotu zachovat.

Důvod, proč jsem se v této subkapitole pustila na půdu politické filozofie není ani tak vyjasnění pozice autonomie v oblasti svobody člověka, neboť autonomii Frankl, byť bez politických konotací, uvádí jako jednu ze základních charakteristik člověka. Důvodem tohoto pojednání bylo představit jeden z akademických pohledů na nebezpečí totalitarismu, neboť to je pro Frankla velké téma.

Podporu nebezpečí totalitarismu vidí Frankl mimojiné v existenciální frustraci, jíž mnoho lidí trpí. Tito „postižení“, kteří nevidí smysl své existence, si jej nechají nadiktovat zvnějšku. Pokud si neuvědomují svůj vlastní smysl, svou autenticitu, podlehnou kolektivu a rozplynou se v davu.

Svobodný člověk je osobností. *„Jinak je to však v případě davu: v davu se nemůže uplatnit a rozvinout žádná lidská osobnost jako jedinec. Avšak dav se rád osobnosti vzdá, ano, působením výrazných osobností se rozpadá. Proto dav potírá osobnosti, potlačuje je, olupuje osobnosti o svobodu, omezuje tuto svobodu kvůli rovnosti: individuality jsou tlačeny do průměru, osobnost se ztrácí ve snaze po nivelizaci: to, co se děje v davu s cílem dosáhnout neosobní rovnosti, to je osud ztráty osobní svobody.“¹⁵⁸*

Kolektivistické smýšlení, kterému je člověk jak v davu, tak v totalitním zřízení podřízen, je jedním z příznaků „nemoci ducha doby“, jak Frankl nazývá tzv. kolektivní neurózy.¹⁵⁹ Kolektivní neurózy se projevují ztypizovanými postoji lidí, jež lze registrovat v míře větší než obvyklé. Těmito postoji jsou: Provizorní postoj k existenci – tzv. „žití ze dne na den“, bez dlouhodobější koncepce a cíle. Pocit, že je zbytečné vytvářet životní koncepci a klást si cíle, může být založen na fatalistickém postoji k životu, kdy má člověk pocit, že je jen loutkou v rukou osudu a sám jako takový nemůže nic změnit.

Třetím příznakem je právě kolektivistické smýšlení – lidé jsou dnes neradi sami za sebe, s tím, že by prosazovali své individuální názory. Raději splynou s masou.

Soubor postojů uzavírá fanatismus – nebezpečná netolerance k názorům jiným, než jsou mé vlastní.

Jistě není bez zajímavosti, že když Frankl s kolegy provedl – vhodně formulovanými dotazy – test na přítomnost těchto čtyř příznaků, byl jich zcela prost pouze jeden účastník, ačkoliv z klinického hlediska byl psychicky zdravý celý testovací

156 SWIFT, Adam. *Politická filozofie: základní otázky moderní politologie*, s. 88.

157 Tamtéž, s. 89.

158 FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie pro laiky*, s. 43.

159 FRANKL, Viktor Emil. *Teorie a terapie neuróz: [úvod do logoterapie a existenciální analýzy]*, s. 99.

soubor.¹⁶⁰

Nejen na základě alarmujícího výsledku testu Frankl navrhoval pravidelné psychiatrické vyšetření pro osoby v politických funkcích, i když si uvědomoval, že sám politik bez podpory davu totalitu nenastolí: „*Napřed by totiž museli být vyšetřeni ti lidé, s jejichž pomocí a po jejichž zádech se mohli dotyční politikové vyšplhat až k pozdějšímu vůdcovství.*“¹⁶¹

V souvislosti s ochotou lidí podřizovat se davu a politikům-vůdcům připomíná Frankl degradující výrok čelního představitele jedné ze dvou nejnebezpečnějších ideologií: „*Pak se dá porozumět i tomu, co jednou řekl Hitler: „Jaké štěstí pro mocipány, že lidé nemyslí, nýbrž dají si všechno namyslet dopředu.*““¹⁶²

Sir Berlin viděl, z části oprávněně (z druhé části je oprávněný názor Adama Swifta, že člověku je třeba někdy zvnějšku pomoci, avšak děje-li se tak zásadně nenásilným způsobem), v politickém prosazování autonomie lidí nebezpečí směřující k totalitarismu.

Frankl se této hrozbě ve svých knihách také často věnoval, k autonomii jedince však přistupuje skrze jeho osobní svobodu a svědomí. Skutečně autonomní jedinec navzdory společenským tlakům naslouchá výhradně hlasu svého svědomí, a právě v něm viděl Frankl obranu, díky které jednotliví lidé nepřipustí vznik totality:

„*V období, ve kterém desatero přikázání ztratilo pro mnohé svou platnost, musí být člověk připraven vnímat deset tisíc přikázání, jež jsou obsažena v desetitisících situacích, s kterými je v životě konfrontován. Jen tak mu bude jeho život opět připadat smysluplný (a smysluplný znamená plný úkolů). A také on sám se stane imunním vůči konformismu a totalitarismu. Bdělé svědomí ho totiž samo uschopňuje k „odporu“, takže se nepodrobí konformismu a neskloní se před totalitarismem.*“¹⁶³

2.2.4 Svoboda a autonomie v etice sociální práce

S Berlinovým konceptem pozitivní a negativní svobody pracuje i Mirka Nečasová ve své akademické stati *Respekt ke klientům na praktickém příkladě kvality života seniorů v domově*.¹⁶⁴

Berlin ve své eseji při definici negativní svobody mluví o svobodě politické, domnívám se ale, že tento výrok lze vztáhnout na oblast svobody člověka obecně, tedy včetně klienta sociální práce: „*Běžně se říká, že jsem svobodný v té míře, v níž žádný člověk ani lidské sdružení nezasahuje do mého jednání. Politickou svobodou v tomto*

160 FRANKL, Viktor Emil. *Teorie a terapie neuróz: [úvod do logoterapie a existenciální analýzy]*, s. 102.

161 FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie pro laiky*, s. 44.

162 Tamtéž, s. 44.

163 FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu*, s. 59.

164 NEČASOVÁ, Mirka. *Respekt ke klientům na praktickém příkladě kvality života seniorů v domově. Sociální práce: Sociální práca: časopis pro teorii, praxi a vzdělávání v sociální práci.*

smyslu je jednoduše oblast, v níž může člověk jednat bez zábran vytyčovaných druhými. Pokud mi druzí brání činit něco, co bych jinak činit mohl, pak právě v této míře svobodný nejsem; a pokud je tato oblast druhými omezena na jisté minimum, lze říci, že jsem donucován anebo možná ztročen. Termín „donucování“ ovšem nepokrývá veškeré formy nemohoucnosti. Řeknu-li, že nemohu vyskočit více než metr a půl do výšky, že nemohu číst, protože jsem slepý, nebo že nemohu rozumět jednotlivým pasážím z Hegela, bylo by výstřední tvrdit, že jsem v této míře ztročen nebo donucován. Donucování předpokládá záměrný zásah druhých lidí v rámci oblasti, ve které bych jinak jednal. Politickou volnost či svobodu postrádáte jedině tehdy, pokud vám lidé brání dosáhnout určitého cíle.“¹⁶⁵

Negativní svoboda tedy znamená možnost svobodně jednat vzhledem k cíli, který si člověk vytyčil, aniž by do tohoto jednání druzí zasahovali nebo dotyčného dokonce nutili jednat jiným způsobem, než si zvolil.

Avšak v situaci, kdy je člověk determinován nějakými nezvratnými omezeními, neznamená to, že je ve své negativní svobodě krácen. To právě může být případ klientů sociální práce, jejichž svoboda jednat je zčásti omezena, např. tělesným či mentálním postižením nebo úbytkem sil podmíněným věkem.

Při spolupráci s tímto typem klientů, či případně přímo péči o ně, by měl být sociální pracovník schopný najít správnou míru mezi paternalistickým a partnerským přístupem: *„Základní otázkou je, kdy máme respektovat svébytnost a autonomii druhého člověka a kdy máme právo nebo dokonce povinnost do této sféry vstoupit, jinými slovy kdy se můžeme chovat partnersky a kdy paternalisticky.“*

Jednou z takových oblastí je problematika péče o starší a handicapované občany. Paternalistický přístup radí pomáhat co nejvíce a brát na sebe starosti, které by za normálních okolností měli daní lidé, partnerský přístup velí nechávat co možná nejvíce na nich samotných. Svěbytnost jedince má své hranice dané jeho fyzickou a psychickou situací a není vhodné tyto hranice bez vážného důvodu posouvat přes určitou hranici.“¹⁶⁶

Při rozhodování o míře paternalistického přístupu by měl sociální pracovník ctít princip subsidiarity, tedy ponechávat klientovi tolik kompetencí, kolik je klient sám schopen zvládnout, a zasahovat do nich jen natolik, nakolik je to nutné.

Nečasová k tématu paternalismu zmiňuje předpoklad informovaného souhlasu, který klient uděluje sociálnímu pracovníkovi, aby za něj rozhodoval, neboť předpokládá, že sociální pracovník *„interpretuje moje zájmy a potřeby správněji a pravdivěji než bych implicitně nebo explicitně dokázal já sám.“¹⁶⁷*

V případě omezených kognitivních schopností výše uvedených klientských skupin je však získání informovaného souhlasu samozřejmě obtížné.

Paternalistický přístup v sociální práci je posuzován i v oblasti etiky: *„Z etického hlediska se paternalismus (i v rámci profesionální péče a pomoci) zdůvodňuje zřetelem k optimalizaci řešení. Objasnit nejlepší řešení vyjadřuje*

165 BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*, s. 219.

166 MACHULA, Tomáš. Sebeurčení a autonomie jedince. In: FISCHER, Ondřej a René MILFAIT. *Etika pro sociální práci*, s. 142.

167 HENRIKSEN, Jan-Olav a Arne Johan VETLESEN. *Blízké a vzdálené: etické teorie a principy práce s lidmi*, s. 173.

zkušenosti, empatii, schopnost kombinovat i naslouchat radám a doporučením kolegů.“¹⁶⁸

Negativní pojetí svobody je v sociální práci spjato s deontologickou etikou,¹⁶⁹ tedy Kantovou etikou povinnosti, která vyžaduje od lidského jednání aplikaci principu všeobecnosti a univerzálnosti. Tento princip je vyjádřen kategorickým imperativem, citovaným v subkapitole 1.2.2 o etice: „*Jednej jen podle té maximy, od níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.*“¹⁷⁰ Bezpodmínečné přijetí této povinnosti je podmíněno racionalitou člověka a nezvažuje individuální okolnosti eticky posuzovaného jednání.

Pozitivní koncept svobody je pak v oblasti sociální práce spřízněn s etikou přirozeného zákona a utilitaristickou etikou,¹⁷¹ která v lidském jednání sleduje co největší užitek pro co největší množství lidí.

Pozitivní pojetí svobody představuje Isaiah Berlin následovně: „*Pozitivní význam slova „svoboda“ vychází z přání jednotlivce být svým svým pánem. Chci, aby můj život a má rozhodnutí závisela na mně, ne na vnějších silách jakéhokoli druhu. Chci být nástrojem vlastních volných aktů, nikoli vůle druhých lidí. Chci být subjektem, ne objektem; chci být veden důvody, svými vlastními vědomými cíli, nikoli příčinami, které mne postihují jakoby zvnějšku. Chci být někým, ne nikým; chci být činitel, tvor, za kterého se nerozhoduje, nýbrž který rozhoduje sám, bytost, která se sama řídí a není vedena vnější přírodou nebo druhými lidmi, nechci být věc, zvíře nebo otrok, kteří nejsou s to hrát lidskou roli, tj. vymýšlet vlastní cíle a postupy a uskutečňovat je. Toto míním, přinejmenším zčásti, když říkám, že jsme racionální a že právě můj rozum mne jakožto člověka odlišuje od zbytku světa. Především si chci být vědom sebe samého jako myslící, chtějící, jednající bytosti, která za svá rozhodnutí nese zodpovědnost a dokáže je vysvětlit poukazem k vlastním myšlenkám a cílům. Cítím se svoboděn v té míře, v níž věřím, že toto je pravda, a zotročen v té míře, v níž jsem nucen uznat, že to pravda není.*“¹⁷²

Rozdíl mezi „být svým pánem“ (pozitivní aspekt) a „nebýt otrokem“ (negativní aspekt) Berlin na dalších stránkách eseje ilustruje zkreslením pozitivní svobody do nátlaku, v němž utlačující ví lépe než utlačovaný, co je pro utlačovaného dobré – jedná se o tutéž myšlenku, jíž se ze svého pohledu snaží uvést na pravou míru politolog Adam Swift v předchozí subkapitole této práce.

Pro sociální práci koncept pozitivní svobody znamená „*rozšíření možností výběru, které jsou člověku k dispozici v rámci jeho vnitřního potenciálu i vnějšího prostředí*“, zároveň je ale také tento koncept „*spojen s ospravedlněním zásahů do*

168 HENRIKSEN, Jan-Olav a Arne Johan VETLESEN. *Blízké a vzdálené: etické teorie a principy práce s lidmi*, s. 174.

169 NEČASOVÁ, Mirka. Respekt ke klientům na praktickém příkladě kvality života seniorů v domově. *Sociální práce: Sociální práce: časopis pro teorii, praxi a vzdělávání v sociální práci*, s. 44.

170 KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*, s. 28.

171 NEČASOVÁ, Mirka. Respekt ke klientům na praktickém příkladě kvality života seniorů v domově. *Sociální práce: Sociální práce: časopis pro teorii, praxi a vzdělávání v sociální práci*, s. 44.

172 BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*, s. 230 – 231.

života druhých pro jejich vlastních dobro a dobro společnosti“.¹⁷³

Paternalistický přístup v sociální práci, o kterém byla řeč výše, se tedy ospravedlňuje pozitivním pojetím svobody, když vnějšími zásahy uschopňuje klienta k seberealizaci.

Stejně jako v politické oblasti obhájí Swift zásahy proti iracionálnímu jednání občanů pro jejich dobro, v sociální práci má paternalismus fungovat jako „*pojistka proti situacím, kdy lidé jednají iracionálně (např. jsou pod extrémním psychologickým nebo sociálním tlakem), v důsledku tohoto jednání by došlo k nevratné změně (např. sebevražedné jednání) nebo existuje nebezpečí, že nejsou schopni pochopit a řádně zhodnotit situaci*“.¹⁷⁴

I v rámci paternalistického přístupu by však měla být umožněna co největší možná míra klientovy autonomie.

Nelze opomíjet, že i klienti, jež jsou závislí na vnější péči, mohou být stále dost dobře autonomní ve smyslu rozhodování o sobě, případně dokáží do jisté míry samostatně či s dopomocí uspokojovat své potřeby.

Avšak ani klient, který je nejen zcela závislý na pomoci druhých, ale dokonce i pozbyl schopnosti autonomie, nepřichází o lidskou důstojnost, která ve svém, dnes již běžném inherentním pojetí náleží všem osobám, nehledě na jejich handicap či intelektuální nedostačivost.

2.2.5 Společenská dimenze svobody

V této kapitole bylo pojednáno o několika rozličných aspektech lidské svobody. Pro subkapitoly z oblastí politologie a sociální práce bylo centrální pojetí pozitivní a negativní svobody Sira Isaiaha Berlina. To negativní se dle Berlina zdá jaksi „svobodnější“ než druhé pojetí, neboť je v něm člověk zbaven veškerých vnějších tlaků.

Otázkou však je, zda se dá negativní svoboda, tedy absence tlaků a nároků ze strany ostatních, skutečně realizovat, neboť člověk žije vždy v rámci společenských struktur, není tedy úplně izolovaný od nároků druhých. A i kdyby se člověk do takové výhradní izolace dostal, jak ilustruje filozof Jan Sokol na modelových situacích rozlehlé pouště a vesmíru, naplnění mu to pravděpodobně nepřinese: „*Svoboda kosmonauta, podobně jako kovboje v poušti, má totiž jednu vadu. Jeden i druhý se sice může pohybovat opravdu kam chce, není mu to ale vůbec nic platné: všude je to totéž. Ať se hne, kam chce, všude stejně pusto a prázdno, nikde nic. Odstranění zábran, Berlinova negativní svoboda, je důležitá věc, ale cesta dál zřejmě vede jinudy.*“¹⁷⁵

Člověk jako tvor společenský je tedy odkázán spíše na pozitivní podobu svobody, která, kromě rozšíření možností, s sebou nese i nebezpečí manipulace druhými s odkazem na jejich větší dobro. A v historii lidstva se vždy našel někdo, kdo údajně

173 NEČASOVÁ, Mirka. Respekt ke klientům na praktickém příkladě kvality života seniorů v domově.

Sociální práce: Sociální práce: časopis pro teorii, praxi a vzdělávání v sociální práci, s. 45.

174 Tamtéž, s. 46.

175 SOKOL, Jan. *Etika, život, instituce: pokus o praktickou filosofii*, s. 50.

lépe věděl, co je pro druhé dobré, než to věděli oni sami. Naslouchání těmto „vizionářům“ pak mělo často za následek útlak a nesvobodu, případně přímo totalitu.

Avšak i v situaci totality, lze najít důležitý aspekt lidské svobody, zdůrazňovaný Viktorem E. Franklem, a tím je vnitřní svoboda. Jedinec, jenž si i v situaci útlaku zachová vnitřní svobodu, nebude dle Frankla nikdy nesvobodný, i když bude zvnějšku zbaven všech svých práv. Podstatné podle něj je, aby člověk naslouchal svému svědomí a tím nejlépe totalitarismus vůbec nepřipustil, pokud však je již nucen žít ve vnější nesvobodě, svědomí by mu alespoň nemělo dovolit podílet se na zlu, které je touto nesvobodou páčáno.

Franklovo pojetí svobody tak sociální práci nejen připomíná autonomii každého jedince a jeho možnost vymanit se vlastní vůlí z domnělé determinovanosti, ale jeho odpor k totalitarismu může být mementem povinnosti sociálních pracovníků bojovat proti nespravedlnosti a útlaku určitých skupin lidí (neboť každá totalita má určeného „skupinového nepřítele“).

2.3 Svědomí

V předchozích kapitolách byl místy zmíněn pojem „svědomí“ bez bližšího objasnění. V této kapitole tedy uvedu, jak ke svědomí přistupuje logoterapie a jaká jsou etická východiska a poznatky o tomto obtížně definovatelném a ve své podstatě abstraktním pojmu. Navzdory této abstraktnosti si nelze představit činnost vykonavatelů sociální práce, ve které by opomíjeli reflektovat své svědomí, a dále si ji lze představit jen velmi obtížně v případech, že by se nemohli dovolávat svědomí u svých klientů.

2.3.1 Franklovo pojetí svědomí

Sigmund Freud do oblasti nevědomí zasadil Ono s jeho vůlí ke slasti, tedy pudový základ člověka. Viktor Frankl se domnívá, že z oblasti nevědomí vychází fenomén svědomí. Ještě předtím, než se uvažované jednání dostane do uvědomovaného pole posuzování, vychází z nereflektovaného a iracionálního základu svědomí, který dlí v nevědomí. A z některých myšlenek se uvažované a posuzované jednání ani stát nestihne – právě pro „*velká, opravdová – existenciálně opravdová – rozhodnutí v lidském bytí*“ vyhrazuje Frankl oblast „nevědomého svědomí“.¹⁷⁶

Svědomí je dostatečně racionální až při zpětném posuzování již provedeného činu. Ve chvíli konání skutku či vědomí myšlenky se svědomí blíží spíše intuici, jež je

176 FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu*, s. 20.

založena na duchovní anticipaci, duchovním vhledu: „*Tak se ukazuje, že svědomí je podstatně intuitivní funkcí: aby mohlo anticipovat to, co má být realizováno, musí to svědomí dopředu tušit; a v tomto smyslu je svědomí – étos – skutečně iracionální a jen dodatečně racionalizovatelné.*“¹⁷⁷ Takto pojaté svědomí Frankl analogicky srovnává s láskou, která také dopředu intuitivně tuší ještě neuskutečněné možnosti milované osoby.

Intuice jako podstatný znak svědomí je nutná už proto, že se svědomí dotýká individuálního jedince a individuálních situací. Nemůže tedy fungovat na nějakém všeobecně daném zákoně či ustanovené normě, která by svědomí směřovala ke „správným“ rozhodnutím.

Z tohoto důvodu individuality plyne další fakt, a to ten, že ve svém svědomí může člověk posuzovat pouze vlastní skutečnosti, nikdy ne konání ostatních: „*Život podle svědomí je totiž vždy absolutně osobní život ve vztahu k absolutně konkrétní situaci – ve vztahu k tomu, k čemu může dojít v našem jediném a jedinečném bytí ve světě: svědomí vždy zahrnuje konkrétní „tady“ mého osobního „bytí“.*“¹⁷⁸

Nevědomý podklad svědomí dokládá Frankl na existenciální analýze snů pacientů, kdy oproti psychoanalýze v této oblasti nehledá infantilně-sexuální motivy libida, ale „ozvuky“ nevědomého svědomí.¹⁷⁹

Při analýzách snů jednotlivých pacientů se často dobere existence tzv. nevědomé, resp. vytěsněné religiozity. I na základě tohoto faktu Frankl poukazuje na transcendenci svědomí.

Při popisu fenoménu transcendence svědomí se vrací k již představené svobodě „od“ a svobodě „k“. V tomto případě se jedná o svobodu Já od pudového Ono a svobodu k zodpovědnosti, tedy používání svědomí. Tyto dva aspekty osobní svobody ilustruje citátem: „*Bud' pánem své vůle a otrokem svého svědomí!*“¹⁸⁰

Aby však mohl být člověkem otrokem něčeho, v tomto případě svědomí, je nutné, aby ho to „něco“ převyšovalo. Ve svobodném a zodpovědném postoji k životu tedy člověk musí připustit skutečnost, že svědomí jeho samého transcenduje (přesahuje). V tomto pojetí tak „hlas svědomí“ není vlastním hlasem, v němž člověk polemizuje sám se sebou, ale hlasem, který prostřednictvím svědomí hovoří k člověku z vnějšku: „*Výraz „osoba“ by pak v tomto světle získal nový význam; neboť nyní můžeme říci: prostřednictvím svědomí lidské osoby (persona) zaznívá (personuje) mimolidská instance. (...) Svědomí jako imanentně psychologická skutečnost odkazuje tedy už samo od sebe na transcendenci; je třeba je chápat jedině z pohledu transcendence, jenom jako sebe nějakým způsobem překračující fenomén. (...)*

Pokud budeme v rámci ontogeneze chápat člověka jenom jako jedince o sobě, bez toho, že bychom se mu snažili porozumět z perspektivity jeho původu, potud neporozumíme ani všemu z jeho organismu; právě tak ale ani v rámci ontologie člověka na něm nelze pochopit všechno, a především ne svědomí, nevezmeme-li v úvahu jeho transcendentní původ. Srozumitelným se svědomí stává teprve z pohledu oblasti mimo člověka; vlastně jenom tehdy, když člověka chápeme v jeho stvořenosti, takže můžeme

177 FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu*, s. 21.

178 Tamtéž, s. 22.

179 Tamtéž, s. 25 – 31.

180 Tamtéž, s. 32.

*řící: jako pán své vůle jsem tvůrcem – jako otrok svého svědomí jsem ale stvořením. Jinými slovy: k objasnění lidské svobody stačí existencialita – k objasnění lidské zodpovědnosti se však musíme opřít o transcendentalitu lidského svědomí.*¹⁸¹

Již z uvedeného vyznívá, že Frankl skutečnost transcendence svědomí přisuzuje Bohu a náboženské víře člověka, který takto uvědomovanému svědomí naslouchá. Neznamená to však, že nenáboženský člověk nevnímá své svědomí. Pouze se spokojí se svědomím jako imanentní psychologickou veličinou a nepátrá dále, co se za ní skrývá.

Co je však v rámci logoterapie důležité, je skutečnost, že svědomí je pojímáno jako orgán jejího hlavního předmětu zájmu: „*Svědomí je orgán smyslu – dalo by se definovat jako schopnost vypátrat jediný a jedinečný smysl, který je ukrytý v každé situaci.*“¹⁸²

Smysl každé konkrétní situace každého jedinečného člověka je mu tedy zprostředkován skrze jeho svědomí. Dotyčný si však nikdy nemůže být jistý, zda jeho svědomí není klamně. Už z důvodu této nejistoty nemůže člověk ke všem skutečnostem přistupovat apriori tak, že pravdu má pouze on a nikdy ne druzí. Navzdory této nejistotě však je člověk povinen být poslušen svému svědomí a to je pouze jedno (nelze ho mísit se svědomím druhých, i když existuje možnost, že právě oni mají pravdu) – proto je velmi nepřesný často se objevující výraz „konflikt svědomí“. Svědomí nemůže mít konflikt se sebou samým, tato rozepře se však může týkat jednotlivých hodnot, mezi nimiž svědomí volí. Hodnoty Frankl nazývá univerzáliemi smyslu, nejsou však jedinečné, jako smysl sám, naopak bývají spíše obecně platné a právě rozporem mezi konkrétností smyslu a obecností hodnot vzniká zmíněný konflikt: „*Existují tedy situace, ve kterých je člověk postaven před volbu hodnot, před volbu vzájemně si odporujících principů. Volba by neměla být učiněna svévolně, takže je člověk opět vrácen a odkázán na svědomí, které samo vše učiní tak, aby jedinec učinil svobodně, nikoliv svévolně, nýbrž zodpovědně rozhodnutí.*“¹⁸³

Frankl zdůrazňuje výchovu vlastního svědomí, ta se však může realizovat pouze na základě výchovy ke zodpovědnosti. (Výchovou) vytvořená kompetence k zodpovědným rozhodnutím pomáhá k orientaci člověka v životě a ve světě, neboť mu pomáhá odhalit co má smysl.

2.3.2 Svědomí v etice

Svědomí člověku umožňuje morálně hodnotit jeho jednání. Vztah svědomí k moralitě mu tedy přisuzuje pozornost etiky.

Silným proudem v etických disputacích ohledně svědomí je teologická etika. I když se v biblickém Starém zákoně pojem „svědomí“ nevyskytuje, a častý výskyt není

181 FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu*, s. 33.

182 Tamtéž, s. 57.

183 Tamtéž, s. 58.

obsažen ani v Novém zákoně, ačkoliv jej v dobovém kontextu přeložil již apoštol Pavel,¹⁸⁴ měla biblická doba o nepojmenovaném fenoménu vcelku výstižnou představu, nazývanou ale výrazem „srdce“: „(...) pojem srdce zahrnuje vnímání, přemýšlení, chtění a rozhodování, celé bytostné já člověka, osobu v její jednotě. Je středem člověka, rodí se v něm poznání i rozhodnutí, sídlí v něm dobré i zlé myšlenky, člověk v něm mluví k sobě samému, je zde se sebou samým konfrontován, soudí zde své úmysly a jednání, vnímá zde tedy mravní závazky. Srdce je sídlem praktické moudrosti, osobního rozhodování a jednání člověka. Označuje zdroj uvědomělé činnosti a vědomého rozhodnutí, životní energii, osobní lidský život ve všech jeho projevech, celou lidskou osobnost s jejím charakterem.“¹⁸⁵

Pozdější křesťanská tradice se svědomí věnuje již pod jeho platným názvem a dále jeho koncept rozpracovává. Katolický teolog Tomáš Akvinský je rozčlenil do tří stupňů: synderesis (mravní vědomí založené na apriorních normách – např. dobro), sapientia (základní světonázorová orientace člověka) a scientia (vědění jako faktický stav poznání).¹⁸⁶ Při posuzování konkrétního jednání se všechny tři roviny svědomí prolínají.

I v současnosti je kladen důraz na spřízněnost svědomí a teologie, jeho pojetí je však uzpůsobeno dnešnímu světu člověka: „*Současná morální teologie respektuje daleko více lidskou realitu a svobodu svědomí jakožto poslední závazné normy člověka. Dává mu náboženský rozměr, v němž je svědomí vnímáno jako místo setkávání Boha s člověkem, je tak jakousi svatyní člověka, v níž je on sám pouze s Bohem. V neposlední řadě je ovšem kladem důraz též na racionální úsudek člověka (...).*“¹⁸⁷

Svědomí bývá vnímáno jako do jisté míry vrozená funkce člověka a jako takové je ovlivněno sociokulturními podmínkami, do nichž se člověk narodí a v nichž vyrůstá.¹⁸⁸ Vhodné podmínky samozřejmě formují svědomí jedince ke správnému úsudku k dobru, nevhodné podmínky mohou jeho svědomí deformovat. V obou případech je ale nutná další (sebe)výchova svědomí k zodpovědnosti a správnému úsudku.

Sebedůkladnější výchova svědomí však nemůže vždy zabránit tomu, aby svědomí konkrétního člověka nebylo klamně (bludné). Protože je ovšem základní etickou povinností jednat v souladu s vlastním (i kdyby objektivně bludným) svědomím, můžeme pouze negativně posuzovat uskutečněné jednání člověka, neměli bychom mu však bránit jednat v souladu s jeho svědomím. Vyjímku samozřejmě tvoří tak fatálně klamně svědomí, které by mělo za následek újmu jiných lidí či závažnou vlastní újmu. V takto závažných případech, které mají za následek např. smrt lidí, se ale pravděpodobně nejedná o klamně svědomí, nýbrž o skutečnost, že „*takoví lidé spíše své svědomí dávno pohřbili tak hluboko, že k nim jeho hlas už prakticky neproniká*“.¹⁸⁹

Se špatně (nebo vůbec) vychovávaným svědomím souvisí i jeho možné

184 MILFAIT, René. *Teologická etika v kontextu sociální a pastorační práce*, s. 217.

185 Tamtéž, s. 220 – 221.

186 NEČASOVÁ, Mirka. *Úvod do filozofie a etiky v sociální práci*, s. 16.

187 JANKOVSKÝ, Jiří. *Etika pro pomáhající profese*, s. 32.

188 Tamtéž, s. 33.

189 MACHULA, Tomáš. Sebeurčení a autonomie jedince. In: FISCHER, Ondřej a René MILFAIT. *Etika pro sociální práci*, s. 140.

vlastnosti, jako jsou laxnost nebo rigidita.¹⁹⁰ Laxní svědomí je příliš volné a při posuzování tak dochází k „ohýbání“ morálky dle toho, jak se to v konkrétní situaci posuzujícímu hodí. Naopak rigidní svědomí poškozují subjekt tím, že je příliš přísné a náročné, dochází tak k vnitřnímu konfliktu mezi reálnými možnostmi člověka a vlastním neúměrně náročným svědomím.

V tématu svědomí je pro úplnost ještě nutno představit jeho dvě možné polohy: svědomí před činem a svědomí po činu. Svědomí před činem má význam pro hodnocení našeho zatím pouze uvažovaného jednání a jeho morální hodnocení tedy vyústí v to, zda zamýšlený čin skutečně provedeme nebo od něj ustoupíme.

Svědomí po činu hodnotí již uskutečněné jednání. To, i když se ve fázi hodnocení před činem mohlo zdát morálně správné, se nyní, po svém provedení, může ve svém neočekávaném důsledku ukázat jako špatné jednání. Následné svědomí tedy má dopad na to, zda uskutečněné jednání budeme v budoucnu v obdobné situaci opakovat nebo se z něj poučíme a do budoucna se jej vyvarujeme.¹⁹¹

2.3.3 Pojem svědomí v sociální práci

Učebnice etiky pro sociální práci hovoří o svědomí v jeho etických konotacích, ale již příliš nerozebírají aplikaci pojmu do praxe sociální práce.¹⁹²

Z toho lze usuzovat, že svědomí je fenomén natolik prostupující veškerou lidskou oblast, že je marné redukovat jej na určitou profesi. To sice platí i u dalších, v této práci představených pojmů (např. svoboda), svědomí je však jednoduše „nadprofesní“ součástí každé lidské bytosti.

Sociální pracovník by si měl být vědom imanence svědomí v člověku, a nejedná-li se o jeho nezvratné ohrožení, neměl by klientovi z pozice autority bránit jednat v souladu se svým svědomím.

Totéž se očekává (stejně jako od jakéhokoliv člověka) od sociálního pracovníka – že jeho jednání bude vedeno jeho svědomím a z něj plynoucím správným úsudkem. Sociální pracovník se však díky této situaci může dostat do střetu s okolím – jeho svědomí může být v konfliktu s normami organizace, ve které pracuje, či očekáváními společnosti týkajícími se jeho pracovního výkonu, nebo s přesvědčením klienta.

V této oblasti střetu se v podstatě jedná o situaci tenze, kterou Frankl nazval konfliktním charakterem hodnot. I v takovém případě by měl sociální pracovník ke svému svědomí přistupovat jako ke „kompasu“, podle kterého má dál směřovat své jednání, a vědomí vlastní zodpovědnosti považovat za „mapu“, dle níž ví, jak postupovat dál.

190 JANKOVSKÝ, Jiří. *Etika pro pomáhající profese*, s. 35.

191 Tamtéž, s. 34 – 35.

192 Např. JANKOVSKÝ, Jiří. *Etika pro pomáhající profese*. nebo FISCHER, Ondřej a René MILFAIT. *Etika pro sociální práci*.

2.4 Hodnoty

Hodnotami bývají veličiny, k jejichž dosažení veškeré lidské jednání směřuje – např. dobro, láska, krása atd. Dále jsou hodnoty individuálními „cennostmi“, které jsou vzácné jen pro toho, kdo je takto posuzuje. Určité hodnoty jsou specifické pro určitou oblast lidské činnosti – tak se např. mluví o hodnotách sociální práce.

Franklův přínos v tématice hodnot tkví v jejich kategorizaci, jež může sociální pracovníky navést správným směrem při práci s určitými skupinami klientů.

2.4.1 Franklovo pojetí hodnot

Franklovo dílo je provázané a v jednotlivých knihách je možno najít opakující se pasáže z knih předchozích (což osobně hodnotím jako metodický přínos – u čtenáře tak dochází k upevnění a opakování poznatků), zásadní pojmy a dílčí teorie jsou však představovány v samostatných kapitolách či statích.

Téma hodnot je ale pozoruhodnou výjimkou. Kromě rozsahem subtilní kapitoly *Tři kategorie hodnot* v knize *Lékařská péče o duši*¹⁹³ prochází téma hodnot Franklovým dílem spíše jako samozřejmý pojící prvek.

Pojem hodnota chápe každá věda jinak, respektive přisuzuje jí význam v souladu s předmětem svého zájmu. Tak bude hodnota pojímána jinak např. v ekonomii a jinak v sociologii. Pro tuto práci je však určující psychologické a filozofické pojetí hodnot, pro tuto subkapitulu pak konkrétně psychologický přístup. Psychologie pojímá hodnotu jako „specifickou psychickou kategorii, která tvoří poměrně stabilní trvalou strukturu osobnosti významnou pro individuální, sociální a historickou realizaci člověka“.¹⁹⁴

Již z této definice plyne fakt, že kromě obecných „nejvyšších“ hodnot – dobro, láska, život – jsou hodnoty záležitostí ve svém vnímání subjektivní.

Frankl také uznává nezpochybnitelnou hodnotu lidského života, jako nejvyšší hodnotu, styčný bod všech hodnot, však představuje Boha: „*Tento bod by byl ono Jedno, co všechny hodnoty sjednocuje. Snad lze takto vykládat hlavní židovskou modlitbu, která se skládá ze šesti hebrejských slov a která říká, že Bůh je Jedno – Jediný, snad lze takto vyložit tuto modlitbu v jejím nejhlubším a nejzažším smyslovém obsahu. Rozhodně je tu možnost představit si všechno hodnotové tak, že to konverguje k jedné nejvyšší hodnotě, k jedné „hodnotové osobě“ (Max Scheler); takže snad všechna pravda, domyšlena do konce, míní Boha; a všechna krása, domilována do konce, nazírá Boha; a každý pozdrav, správně pochopen, zdraví Boha.*“¹⁹⁵

193 FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie pro laiky*, s. 61.

194 CAKIRPALOGLU, Panajotis. *Psychologie hodnot*, s. 343.

195 FRANKL, Viktor Emil. *Vůle ke smyslu: Vybrané přednášky o logoterapii ; S příspěvkem Elisabeth S.*

Vědomí existence nejvyšší hodnoty nám napomáhá v orientaci při kvalitativní selekci hodnot: „*Hodnocení přece probíhá, jak víme od doby Maxe Schelera, tím, že preferujeme některé hodnotové kvality, popř. jiné oceňujeme níže, tedy právě jistým srovnáváním. Ale také toto srovnávání se děje zřejmě s nějakým rovněž nikoli „daným“, nýbrž „předznamenáním“ - summum bonum (správněji: nějakou summa persona bona).*“¹⁹⁶

Víra v „nejvyšší osobu dobra“ nás tak při rozhodování mezi jednotlivými hodnotami směřuje k hodnotám, které obsahují dobro.

Zaměření k nejvyšší hodnotě, popř. hodnotám, tedy spočívá v transcendenci člověka. V případě „řadových“ hodnot však Frankl zdůrazňuje individuální význam, který mají pro konkrétního člověka.

Základní motivační hodnotou je totiž vůle ke smyslu, a smysl života je záležitostí vysoce individuální. Neboť smysl života nalézá člověk tak, že si uvědomuje otázky a úkoly, které mu jeho konkrétní život v konkrétní situaci klade, a naplňuje je tím, že tyto úkoly přijímá a na otázky života odpovídá – přijímá za ně odpovědnost a přijímá odpovědnost za svůj život. Tím naplňuje jeho smysl.

Opakem vědomí smyslu života je pocit bezsmyslnosti, prázdnoty, tzv. existenciální frustrace či existenciální vakuum.

I tato „nemoc ducha doby“, jak Frankl kvantitativně rostoucí pocit bezsmyslnosti nazývá, má souvislost s hodnotami (ale také s jejich vysoce individuálním významem pro konkrétního člověka).

Existenciální frustrace je totiž, kromě jiného, důsledkem ztráty instinktů a tradic, s níž se (post)moderní společnost potýká. A jak víme, hodnoty jsou součástí tradovaného celku, jenž je mezi generacemi ve společnosti předáván a jímž je společnost z velké části v každé době utvářena.

Na druhou stranu, Frankl se nedomnívá, že oslabení významu předávaných norem a zvyklostí společnosti připravuje jedince o jeho individuální smysl života: „*(...) v základu existenciálního vakua leží ve smyslu dílčí příčiny ztráta tradic – nemusí s tradicemi vymizet také smysl, jež zprostředkují? Z jednoduchého důvodu nikoli, protože se mizení tradic nedotýká v žádném případě smyslu, nýbrž pouze hodnot. Smysl zůstává rozpadu tradic ušetřen. Smysl je totiž vždycky něco jen jednorázové a jedinečné, co má být vždycky teprve odkryto, zatímco hodnoty jsou smyslové univerzálie, které jsou obsaženy nikoli v jednorázových, jedinečných situacích, nýbrž v situacích typických, opakujících se, které tedy vyznačují lidský stav. Život může zůstat rozhodně také tehdy smysluplný, když by zmizely všechny tradice světa a nezůstala ani jediná obecná hodnota.*“¹⁹⁷

Mizení obecných hodnot tedy znesnadňuje orientaci člověka v dnešním světě, neznamená to však nutně, že člověk přichází o hodnoty, které jsou cenné pro něj konkrétně, a které si on sám zvolil. Se svou vůlí ke smyslu usiluje člověk o naplnění hodnot, které si zvolil, i tehdy, pokud nemá oporu v tradicích a obecných hodnotách společnosti.

Lukasové, s. 49.

196 Tamtéž, s. 49.

197 Tamtéž, s. 16.

Tato situace je podobná vztahu morálky a mravnosti člověka: i pokud je morálka společnosti (její normy, obyčejy, zvyky) oslabena nebo je z objektivního hlediska pokřivena, stále zůstává prostor pro jednotlivcův mravní postoj, který vyjadřuje „základní individuální postoj člověka, jeho mravní stanovisko, podle něhož se snaží vědomě vést svůj život“¹⁹⁸.

Franklovým předmětem zájmu tedy jsou hodnoty, jež jsou hodnotami pro konkrétního člověka. Obecně je kategorizuje do tří skupin: hodnoty tvůrčí, hodnoty zážitkové a nejvýše staví hodnoty postojové. Tato kategorizace se odvíjí od skutečnosti, že život člověka prochází různými fázemi a situacemi, a ne v každé z nich se dají vždy prožívat všechny typy hodnot. „*Je přece někdy žádoucí, aby člověk nezůstával takříkajíc stát před jednou skupinou hodnot při jejich uskutečňování, ale aby byl spíše dostatečně „obratný“ k tomu, že by přešel k nějaké jiné skupině hodnot, objevuje-li se zde a jen zde možnost hodnotové realizace. Život vyžaduje od člověka v tomto směru vyslovenou elasticitu, elastické přizpůsobování se šancím, které se mu naskýtají.*“¹⁹⁹

Touto optikou se zdají jako „nejběžnější“, nejdostupnější hodnoty tvůrčí. Tvůrčí hodnoty člověk naplňuje svou činností, může se jednat o běžnou denní aktivitu. Uskutečňováním těchto hodnot člověk něco dává svému okolí, světu. Při posuzování těchto hodnot platí, že nezáleží tolik na jejich vznešenosti jako na způsobu naplňování. Malé, poctivým úmyslem vedené činy tak mohou mít větší váhu (hodnotu) než ctnostné ideje.

Zážitkové hodnoty spočívají v prožívání krásy – ať již se jedná o krásu přírody, umění, moudrosti... I když zážitkovými hodnotami nedává člověk něco světu, ale naopak přijímá (bere) od světa, nejsou o nic méně cenné, než hodnoty tvůrčí. Jeden zážitek krásy může dát smysl celému životu: „*Neboť i když jde jen o jediný okamžik – už na velikosti okamžiku lze měřit velikost života: výška horského hřebene se přece také neudává podle výšky nějakého dna údolí, nýbrž výhradně podle výšky nejvyššího vrcholu hory. Tak však také v životě rozhodují o jeho smysluplnosti jeho vrcholné body a jediný okamžik může dát zpětně smysl celému životu.*“²⁰⁰

Abychom nezůstávali pouze u abstrakce – Frankl jako takový smysluplný zážitek uvádí např. poslech skvěle zahrané nejoblíbenější symfonie či krásu Alp na horské túře,²⁰¹ avšak je zřejmé, že taková zážitková hodnota, která může dát smysl celému životu, je záležitostí naprosto individuální.

Přesto existuje zážitková hodnota, na jejíž cennosti a smyslu by se asi většina lidí shodla – je jí prožitek lásky. V lásce zažíváme smysl a přijímáme druhého: „*Milovat někoho znamená oslovovat ho Ty! Ale nejen to, ještě něco dalšího: Znamená to říci druhému „ano“, tedy nejen ho pochopit i s jeho hodnotami, v jeho jedinečnosti a osobitosti, ale také jeho hodnoty přijmout. Nestačí pohlížet na něj jako na „takového-a-ne-jiného“, ale zároveň ho vidět i s možnostmi a nutnostmi jeho bytí, to znamená vidět nejen to, čím skutečně je, ale také všechno, čím by se stát mohl nebo*

198 MILFAIT, René. *Teologická etika v kontextu sociální a pastorační práce*, s. 41.

199 FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*, s. 61.

200 Tamtéž, s. 62.

201 Tamtéž, s. 62.

měl.²⁰²

Prožitek lásky nás tedy obohacuje nejen o samu hodnotu lásky, ale rozšiřuje naše hodnotové pole i o hodnoty druhého, s nimiž ho v lásce bezvýhradně přijímáme.

Dodávám, že v tomto pojetí se nemusí jednat pouze o lásku partnerskou, ale o cit k člověku, k němuž nás váže jakýkoliv jiný vztah. Vztah člověka k člověku.

Franklovo pojetí hodnot je hierarchické, na jeho vrcholu tedy jsou hodnoty postojové. Ty přicházejí na řadu, pokud již člověk nemůže tvořit ani nemá možnost přijímat zážitky. I v takových situacích života zajišťují postojové hodnoty, že život nezůstane beze smyslu. Neboť dokud je člověk při vědomí, dává životu smysl svým postojem. Postojové hodnoty se tedy uplatňují v tak mezních situacích, jako je těžká nemoc, utrpení či smrt.

Frankl uvádí množství kazuistik pacientů, kteří tváří v tvář bolesti a nevyhnutelnému konci života přijímali situaci statečně a důstojně a takto realizovanými hodnotami vlastního postoje dávali smysl svému životu.

Nejedná se však jen o nevléčitelně nemocné, zaujetí postojových hodnot Frankl zdůrazňuje i spoluvězně z koncentračních táborů, kteří si navzdory všudypřítomné záhubě zachovali lidskost a vnitřní svobodu. Neměli možnost vnější situaci ovlivnit, ale zaujali k ní postoj, jenž dal jejich zvnějšku omezenému a všeho lidského zbavenému životu smysl.

Prožívání tvůrčích a zážitkových hodnot se v životě střídá a záleží na citu pro situaci a na odpovědnosti člověka, aby je dle smyslu situace dokázal naplňovat. Postojové hodnoty pak často přicházejí na řadu jako završení života (avšak není to pravidlem, i v průběhu života se mohou vyskytnout situace, jimž se nedá čelit jiným – např. tvůrčím – způsobem, než zaujmout k nim postoj).

To, že jsou nejvýše ceněné, by nemělo jedince motivovat k tomu, aby šel situacím, v nichž se postojové hodnoty osvědčují, tzv. „naproti“. Nelze je ztotožňovat s rádoby-hrdinstvím či trpělivostí, kdy člověk přijímá utrpení, i když by se mu mohl vyhnout (např. odmítnutí operace, jež by mu s největší pravděpodobností zachránila život).²⁰³ Při zaujetí postojových hodnot je důležitý prvek osudové nevyhnutelnosti. Až statečnost těch, kteří zaujali postoj k situacím, které není v lidských silách změnit, vyvolává nejhlubší úctu, již si postojové hodnoty zaslouží.

Skutečnost, že (nejčastěji) v závěru života nezůstává mnoho jiných hodnotových realizací člověka než postojových, nás upozorňuje nejen na relativitu dosud žitých hodnot, ale také na nebezpečí absolutizace jedné zvolené hodnoty. Usuzujeme-li na smysl života dle jedné jediné hodnoty, kterou mu určíme, např. seberealizace prostřednictvím práce, dovede nás situace, v níž se prací již realizovat nemůžeme, k prázdnému zoufalství.²⁰⁴

Absolutizace jedné subjektivní hodnoty je tedy nebezpečná, ještě více zničující ale je neuvědomování si významu, který hodnoty mají pro lidský život, a jejich

202 FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie pro laiky*, s. 75.

203 FRANKL, Viktor Emil. *Vůle ke smyslu: Vybrané přednášky o logoterapii ; S příspěvkem Elisabeth S. Lukasové*, s. 45.

204 FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie pro laiky*, s. 40.

redukování na obrat „nic než“, proti němuž se Frankl ve všech oblastech vymezoval. Když tedy vyšel v časopise *American Journal of Psychotherapy* článek, v němž stálo, „že hodnoty jsou „*nothing but defense mechanisms and reaction formations*“ (nic než obranné mechanismy a reakce)“, byla Franklova reakce následující: „*Co se mě osobně týče – nikdy bych nebyl ochoten žít jen pro své reakce a už vůbec ne zemřít pro obranné mechanismy.*“²⁰⁵

2.4.2 Filosofický exkurz: Apriorita hodnot

Viktor Frankl ve svých knihách často uvádí, že v tématu hodnot jej nejvíce ovlivnila axiologie existencialistického filosofa Maxe Schelera.

V roce 1913 vydal Scheler knihu *Formalismus v etice a materiální etika hodnot*. Hodnoty pojal jako apriorní veličiny – jsou cenné kvůli sobě samým, nehledě na to, jaký k nim člověk zaujímá vztah.

Svou teorii hodnot zasadil do fenomenologického přístupu, z něž existencialismus vychází. Fenomenologie se sice zajímá o individuální zkušenosti člověka, těmito zkušenostem však ponechává určité obecné rysy, takže zkušenost jedince nic nemění na objektivní platnosti hodnot: „*Hodnoty mají vlastní kvalitu apriorní objektivitu a existenci nezávislou na jiných duševních procesech. Jejich hierarchické uspořádání je zcela apriorní: základ tvoří hédonistické hodnoty – příjemnosti a nepříjemnosti, pak následují hodnoty vitálních stavů organismu, např. zdraví, třetí vrstvu vytváří duchovní hodnoty, např. krásy, spravedlnosti a pravdy, které jsou nezávislé na stavu organismu; nejvyšší se nacházejí hodnoty svatost a nesvatost. Odvozením z hodnotových modalit Scheler vytvořil hodnotovou typologii: hédonista, dobrodruh, hrdina, génius a světec.*“²⁰⁶

Právě tato hierarchie byla základem pro Franklovu typologii hodnot, kdy nelze vysledovat přesné překrytí jednotlivých kategorií, zjednodušeně je ale možno říci, že první dvě Schelerovy kategorie jsou Franklovými hodnotami tvůrčími, duchovní hodnoty jsou svým obsahem podobné hodnotám zážitkovým, částečně však – spolu s nejvyšší kategorií sakrálna a profána – mají blízko k postojovým hodnotám.

Scheler dále upozorňuje na nutnost hodnotové vyspělosti člověka, tedy jeho schopnost vnímat a uznávat objektivní hodnoty, s tím, že existují lidé, jejichž míra této vyspělosti je rovna „hodnotové slepotě“.²⁰⁷

Zdůrazňuje, že člověk je jediný tvor, který dokáže mezi hodnotami svobodně volit. V porovnání se zvířecí říší tento postulát není nijak překvapující, zajímavé však je, že i zvířatům v jejich pudové determinaci Scheler přisuzuje schopnost zacílení k tzv. zprostředkovanému hédonismu (jak bychom to nazvali v lidském světě): „*Zvíře je navíc schopno z centra svých pudů (...) spontánně zasáhnout do své pudové*

205 FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie pro laiky*, s. 16.

206 CAKIRPALOGLU, Panajotis. *Psychologie hodnot*, s. 44.

207 Tamtéž, s. 44.

konstelace a je schopno až do určité meze opomíjet bezprostřední výhody, aby dosáhlo výhod, které jsou časově vzdálenější a dosažitelné jen oklikami, ale větší. Co zvíře dozajista nemá, je výběr mezi hodnotami samými – např. preferování užitečného jako hodnoty před příjemným jako hodnotou, nezávisle na jednotlivých konkrétních stacích, a nemá rovněž „smýšlení“, které s tím úzce souvisí.“²⁰⁸

To zůstává vyhrazeno pro člověka jako smýšlení specificky lidské.

2.4.3. Hodnoty v etice sociální práce

Při studiu tématu hodnot se člověk občas neubrání pocitu, že téměř vše, co je o hodnotách řečeno a napsáno, je příliš abstraktní. I tzv. nejvyšší hodnoty – dobro, pravda, láska – nemají konkrétní obrysy a z hlediska mluvčího mohou být naplněny subjektivním obsahem.

V sociální práci se pojem hodnoty objevuje často: sociální pracovník má provádět svou činnost v souladu s hodnotami oboru, klient má svou hodnotu atd. Málokdy je ale řečeno, co je těmito diskursivními hodnotami vlastně míněno.

Touto problematikou „nevyřečeného“ se zabývá autorská dvojice Helena Machulová a Tomáš Machula ve své stati *Nedostatečná definice pojmu „hodnota“ jako zásadní problém etiky sociální práce.*²⁰⁹

V úvodu statě Machulovi předkládají bezradnost autorů zabývajících se etikou či sociální prací – byť jimi uvedení autoři na problém nevyjasněnosti hodnot také poukazují, k jejich objasnění dále nijak nepřispěli. V českém prostředí sociální práce se tak vymezení hodnot blíží pozitivní společenské normě, kdy ve *Slovníku sociální práce* je uvedena definice hodnoty jako „to, co daná společnost, skupina nebo jednotlivec považují za žádoucí, vhodné a dobré – o co usilují.“²¹⁰

Ve stati je představen vývoj filosofie hodnot, který není tak dlouhý, jak by se mohlo zdát – neboť teprve v 19. století se hodnoty vydělily z obecného pojmu „dobro“²¹¹ - a zakladatelé novověké filosofie hodnot Rudolf Hermann Lotze a Hugo Münsterberg.²¹²

Apriornímu postavení hodnot Maxe Schelera, představenému v předchozí kapitole, vytýkají autoři nedostatečné rozlišování kategorií důležitosti, a u existenciální

208 SCHELER, Max. *Místo člověka v kosmu*, s. 45.

209 MACHULOVÁ, Helena a Tomáš MACHULA. Nedostatečná definice pojmu „hodnota“ jako zásadní problém etiky sociální práce. *Sociální práce: Sociální práca: časopis pro teorii, praxi a vzdělávání v sociální práci*, s. 97.

210 MATOUŠEK, Oldřich. *Slovník sociální práce*, s. 77.

211 MACHULOVÁ, Helena a Tomáš MACHULA. Nedostatečná definice pojmu „hodnota“ jako zásadní problém etiky sociální práce. *Sociální práce: Sociální práca: časopis pro teorii, praxi a vzdělávání v sociální práci*, s. 98.

212 Tamtéž, s. 99.

filosofie hodnot Gabriela Marcela si všímají dobové podmíněnosti.²¹³

Jako nejvhodnější z jimi představených koncepcí hodnot doporučují pro potřeby etického uchopení hodnot v sociální práci přístup realistického fenomenologa Dietricha von Hildebranda.²¹⁴

Tento německý filosof a teolog v oblasti hodnot nejprve rozlišuje mezi „důležitostí“ a „motivací“. Jen hodnotí-li člověk něco jako důležité, vyvolává u něj hodnocené reakci a stává se motivujícím.

Důležitost rozlišuje do tří kategorií: „Subjektivně uspokojující důležitost“ je podstatná pouze ve vztahu k někomu, koho skutečně uspokojuje, bez tohoto uspokojení důležitost sama o sobě neexistuje.

Druhá kategorie, „objektivní dobro osoby“, je sice objektivní, ale týká se i vlastní osoby. Jako příklad je uvedena vděčnost: „*Ta se totiž netýká ani našeho subjektivního uspokojení, ani hodnoty, ale toho, co je objektivně naším opravdovým zájmem, tedy toho, co má přínos pro naše dobro.*“²¹⁵

Kategorie „vnitřní důležitost“, již už náleží označení „hodnota“, existuje sama o sobě, nezávisle na vztahu, který vůči ní někdo chová, či na účinku, který v člověku eventuálně vyvolává. Příklady mohou být krása či šlechtnost.²¹⁶ Tato třetí kategorie se blíží aprioritě hodnot v Schelerovo pojetí. Ten však objektivní existenci hodnot přisuzoval všem hodnotám bez rozlišení důležitosti, jež by se projevovala ve vztahu jejich nositelům k nim samotným.

Machulovi své doporučení Hildebrandovy teorie pro etiku v sociální práci argumentují právě rozlišováním důležitosti, otevřeností a aplikovatelností, jasně definovanými hodnotami ve vztahu k dobru a lidské osobě a vyváženým vztahem „*absolutního hodnotového základu a relačního charakteru hodnot (vztahu k osobě)*“.²¹⁷

Hildebrandova teorie hodnot tedy může napomoci sociálnímu pracovníkovi v posouzení důležitosti hodnot. Přisouzení důležitosti však zůstává do velké míry individuální záležitostí a je mimojiné určováno „typem“ sociálního pracovníka – zda je angažovaný (osobně se zapojuje ve prospěch klienta), radikální (požaduje spíše společenskou změnu než změnu na straně klienta), byrokratický (úřednický, administrativní typ) či tzv. autonomní profesionál (lze říci, že vůči předchozím charakteristikám je profesionálně neutrální).²¹⁸

Dle příslušnosti k některé z uvedených charakteristik bude sociální pracovník inklinovat k jednomu ze systémů hodnot, které se v sociální práci střetávají a prolínají. Těmito hodnotovými systémy jsou rovina osobních hodnot, společenské hodnoty, legislativní hodnoty, profesní hodnoty a hodnoty a strategie organizace.²¹⁹

213 MACHULOVÁ, Helena a Tomáš MACHULA. Nedostatečná definice pojmu „hodnota“ jako zásadní problém etiky sociální práce. *Sociální práce: Sociální práce: časopis pro teorii, praxi a vzdělávání v sociální práci*, s. 104.

214 Tamtéž, s. 104.

215 Tamtéž, s. 102.

216 Tamtéž, s. 102.

217 Tamtéž, s. 104.

218 FLÍDROVÁ, Monika a Michal OPATRŇÝ. Role hodnot v identitě sociální práce. *Sociální práce: Sociální práce: časopis pro teorii, praxi a vzdělávání v sociální práci*, s. 122.

219 FISCHER, Ondřej. Role hodnot v etice pro sociální práci. In: FISCHER, Ondřej a René MILFAIT.

Angažovaný sociální pracovník tak bude své osobní hodnoty dávat ve prospěch klienta, radikální sociální pracovník bude prosazovat dobro klienta vůči společenským i legislativním hodnotám, byrokratický typ se bude řídit zejména legislativními hodnotami a hodnotami organizace, v níž je zaměstnán, a autonomní profesionál bude určován profesními hodnotami, jež náleží k jeho profesní identitě.

Hodnoty jednotlivých uvedených systémů se však v konkrétních případech mohou vyskytovat ve stavu vzájemné tenze. Sociální pracovník se tak ocitá v situaci, kdy jeho hodnoty nebo hodnoty jeho klienta stojí v protikladu k společenským a legislativním hodnotám či hodnotám pracovníkovy organizace, nebo jsou dokonce nesourodé hodnoty pracovníka a osobní hodnoty jeho klienta.

Sociální pracovník tak stojí před etickým problémem ve chvíli, kdy objektivně platné legislativní hodnoty se v konkrétním případě přičí jeho osobním hodnotám (např. normy zákona o sociálním zabezpečení versus potřebnost klienta), nebo se potýká s etickým dilematem, pokud jsou hodnotové systémy, z nichž má volit, ve vzájemném morálním konfliktu.

Na začátku této kapitoly jsem vyjádřila pocit, že hodnoty, navzdory protěžovanosti pojmu, zůstávají v sociální práci do značné míry pojmem abstraktním, nedefinovaným.

Jako určitá vodítka v této tématice by snad bylo možno použít etické principy sociální práce, které uvádí Mirka Nečasová: sebedeterminace jako klientovo právo na sebeurčení vycházející z respektu k jeho osobě, podpora kvality života klienta ve všech jeho oblastech, rovnost ve smyslu nestrannosti i rovnosti příležitostí a výsledků, a přerozdělování základních potřeb a zdrojů ve formě distributivní spravedlnosti.²²⁰

Vzhledem k rozvolněnosti aplikace pojmu hodnoty, by se tyto principy mohly stát obecnými hodnotami pro sociální práci, k jejichž naplňování by vždy v základu měla směřovat.

2.4.4 Postojové hodnoty v sociální práci

Franklova kategorizace hodnot na hodnoty tvůrčí, zážitkové a postojové se prolíná celým jeho dílem a je pevně spjata s dalšími zásadními tématy logoterapie a existenciální analýzy.

Výběrem a uskutečňováním hodnot se člověk projevuje jako jedinečná a autonomní osoba, jejíž specifičnost je určena existencí ducha jako vrcholu triády rovin člověka (rovina somatická, psychická a duchovní). Pro konkrétní hodnoty se člověk rozhoduje ve své vnitřní svobodě a v souladu se svým svědomím, a zejména postojové hodnoty přicházejí ke slovu i v mezních situacích utrpení a smrti.

Stejně jako v dalších oblastech logoterapie však i teorie postojových hodnot ke svému naplnění vyžaduje od člověka statečnost, vědomí transcendence a vědomí

Etika pro sociální práci, s. 66 – 68.

220 NEČASOVÁ, Mirka. *Úvod do filozofie a etiky v sociální práci*, s. 55 – 58.

výlučnosti lidského ducha.

Neboť aplikaci Franklových postojových hodnot si sice lze teoreticky představit na základě přečtené předložené situace, jejich realizace však pravděpodobně od člověka vyžaduje velkou vnitřní sílu. Jako odměnu za tuto odhodlanost Frankl „slibuje“ naplnění smyslu života až do jeho konce.

Existence smyslu má určitou spřízněnost s teorií hodnot Maxe Schelera, který hodnoty postuluje jako objektivně existující a to nezávisle na svých nositelích. Smysl života každého člověka existuje také sám o sobě, člověk jej může pouze nalézt a jeho naplněním tak dávat odpovědi na otázky života.

Schelerovy hodnoty a Franklův smysl tedy apriorně existují, proměnnou zůstává pouze to, zda k nim člověk přistoupí, přijme je a naplní.

V etice sociální práce jsou hodnoty velké a často zmiňované téma – a to navzdory své abstrakci a časté nekonkrétnosti tohoto pojmu. Stejně jako nemůže být v každém sociálním případě dogmaticky aplikována pouze jedna vybraná etická teorie, neexistuje pravděpodobně ani pouze jedna nejvhodnější teorie hodnot. Terapeutická intervence obsahující postojové hodnoty však má určitě opodstatnění v takových oblastech sociální práce a sociálních služeb, kde se sociální pracovníci a terapeuti setkávají s utrpením a blíží se smrti klientů. Pomoci k naplnění smyslu života i v jeho poslední fázi zaujetím postoje je tak vhodnou a citlivou technikou např. v domovech pro seniory, hospicích či dalších zařízeních paliativní péče.

2.5 Utrpení a smrt

Utrpení, umírání a smrt jsou součástí lidského života. Jako utrpení může člověk dle svého založení vnímat rozličné situace a tak se sociální pracovníci mohou setkávat s různým pojetím toho, co jejich klienti označují jako utrpení.

Dále jsou skupiny klientů sociální práce, kteří jsou postaveni před fakt blížíciho se konce života, a sociální pracovník je často ten, který by měl klientovi zajistit kvalitu života i na jeho konci.

Logoterapie zprostředkovává člověku smysl (resp. pomáhá mu ho objevit) i v situacích utrpení a umírání. Může být tak vhodným nástrojem terapeutického přístupu sociálních pracovníků, kteří s těmito klienty pracují.

2.5.1 Franklovo pojetí utrpení

V předchozí kapitole jsem představila tři kategorie hodnot: hodnoty tvůrčí, zážitkové a postojové. A právě Franklem nejvýše ceněné, postojové hodnoty se osvědčují a realizují v situaci, kdy je člověk vystaven utrpení.

Bolest a utrpení nezhodnocují život člověka pokud jim postojem, jenž k nim zaujme, dokáže dát smysl. A co více, i život člověka, který se ve svém dosavadním trvání jevil jako bezsmyslný, může až v krajní situaci utrpení dostat svůj smysl – to Frankl ilustruje na příběhu zhýčkané ženy, která v prostředí koncentračního tábora byla vděčná utrpení, které jí ukázalo, jak byl dříve její život prázdný a bezsmyslný – a tímto „prozřením“ nyní získal svůj smysl.²²¹

Utrpení jako takové tedy Frankl nehodnotí vyloženě negativně (pokud se nejedná o utrpení, jemuž se člověk podvoluje dobrovolně, i když má šanci se mu vyhnout), vidí v něm výstražnou funkci analogickou tělesné bolesti: jako tato bolest upozorňuje na to, že něco je v těle v nepořádku a žádá si nápravu, existence utrpení udržuje člověk v bdělosti, aby zůstal duchovně „živý“ a dokázal posuzovat stav věcí: „*Utrpení vytváří tedy plodné, dalo by se říci revoluční napětí tím, že dává člověku pocítit to, co nemá být jako takové. V té míře, v níž se jakoby identifikuje s tím, co je dáno, eliminuje distanci k danému a vyzařuje plodné napětí mezi tím, co je, a tím, co být má.*”²²² (...) *To, před čím má utrpení člověka chránit, je apatie, umrtvující duševní strnulost. Dokud trpíme, zůstáváme duševně naživu. Ano, v utrpení dokonce zrajeme, v utrpení rosteme – činí nás bohatšími a mocnějšími.*“²²³

I proto je důležité si utrpení a smutek tzv. „odžít“, netlumit jej např. prášky na spaní a podobně. Medikace totiž duchovní bolest nevymaže, pouze přivede člověka k apatii, v níž si pro danou chvíli není bolesti z utrpení vědom.

Cílem logoterapie je přivést pacienta k uvědomění smyslu jeho utrpení – technikou sokratovského dialogu dovede člověka k výše popsanému „koperníkovskému obratu“ - člověk si uvědomí, že jeho utrpení má nějaký vyšší smysl.

Frankl se totiž domnívá, že člověk je ochotný snášet utrpení, je-li si vědom jeho smyslu, a to i v případě, že by toto utrpení vyžadovalo osobní obět’.

Ve chvílích krajního ohrožení života tak nepřemýšlel nad smyslem přežití, ale zabýval se obavou, zda všechno podstoupené utrpení není bezsmyslné: „*Vzpomínám si, že o něco později jsem měl dojem, že zemřu v nejbližší budoucnosti. Ale můj zájem byl v této kritické situaci jiný, než u většiny mých druhů. Jejich otázkou bylo: „Přežijeme tábor? Jestliže ne, pak všechno toto utrpení nemá smysl.“ Otázka, která zaměstnávala mne, zněla: „Má všechno toto utrpení a umírání nějaký smysl? Jestliže ne, pak by nakonec nemělo smysl přežít. Neboť život, jehož smysl závisí na takové nahodilosti, jakou je vyváznutí nebo nevyváznutí, by nebyl vůbec hoden žití.*“²²⁴

Smysl života tedy nelze zpochybňovat na základě jeho konečnosti, neboť ta je (ať přijde dříve nebo později) jednou provždy daná.

221 FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*, s. 113.

222 Tamtéž, s. 108.

223 Tamtéž, s. 109.

224 FRANKL, Viktor Emil. *Člověk hledá smysl: úvod do logoterapie*, s. 75.

2.5.2 Franklovo pojetí umírání a smrti

Nezvratný fakt konečnosti života, jenž uzavírá předchozí subkapitolu, není jeho jediným nebo nejcharakterističtějším rysem – dalšími, stejně podstatnými, jsou jeho jedinečnost a jednorázovost: „*Jedinečnost a jednorázovost jsou, jak jsme již řekli, pro smysl života konstitutivní. V obou těchto podstatných momentech lidského života manifestuje se však zároveň konečnost člověka. Z toho musí být tato konečnost sama také něčím, co lidské existenci smysl dává a nemůže jí jej brát.*“²²⁵

Jedinečným dělají náš život naše individuální rozhodnutí a uskutečněné možnosti. Právě uskutečněné možnosti, které po sobě zanecháme, vzdorují pomíjivosti života. K tomu, co v životě realizoval, se umírající může obracet, neboť jím uskutečněné nepřestane jeho vlastní smrtí existovat, jelikož to bylo jednou provždy vykonáno. To, co jednou člověk uvedl ve skutečnost, zůstává zachováno a ve světě existuje i po jeho odchodu – vše „*zůstává právě uchováno ve svém být minulým*“.²²⁶

Tak uskutečněnou existenci člověka, který již zemřel, nemůže zpochybnit ani to, že není nikdo, kdo by na něj vzpomínal.

Z tohoto pohledu se jeví jako bláhová snaha o „nesmrtelnost“ prostřednictvím potomstva. Pokud by smysl vlastního života člověk spatřoval v jeho zachování tím, že po něm zůstanou potomci, smysl života by tak nenaplnil – pouze by otázku po smyslu předal další generaci.²²⁷

Časovou ohraničenost života vnímal Frankl jako motivační. Kdyby byl lidský život nekonečný, nic by člověka nenutilo vykonat čin či provést rozhodnutí právě v danou chvíli. Vše by člověk mohl odkládat na později. Pod tlakem časovosti, jejíž hranici navíc ani nezná, je člověk nucen konat v danou chvíli, v které má k činu možnost, a snažit se, aby jeho provedení bylo co nejlepší, pro případ, že již nedostane možnost jej napravit. Krátký, ale dobře prožitý život tak může být mnohem hodnotnější, než dlouhověkost člověka, který se o naplňování hodnot ve svém životě nesnažil.

To, co tedy dříve vykonal, může být útěchou umírajícího, který již nemá žádný výhled do budoucnosti. Budoucnost pro něj neexistuje, může se ale obracet k tomu, co Frankl nazývá „plné sýpky minulosti“.

V okamžiku smrti tak člověk zvětšuje svůj život do běhu světa – život je uzavřen, ale jako takový právě existuje. Ve smrti člověk „*je nyní svým životem, svým prožitým životem, svou vlastní historií, jak tou, která se mu stala, tak tou, kterou vytvořil. A tak je také svým vlastním nebem a svým vlastním peklem, jak to vezmeme.*“²²⁸

225 FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*, s. 80.

226 FRANKL, Viktor Emil. *Vůle ke smyslu: Vybrané přednášky o logoterapii ; S příspěvkem Elisabeth S. Lukasové*, s. 38.

227 FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*, s. 83.

228 FRANKL, Viktor Emil. *Vůle ke smyslu: Vybrané přednášky o logoterapii ; S příspěvkem Elisabeth S. Lukasové*, s. 40.

A jaká je Franklova rada pro co nejlépe uskutečněný život, který jednou člověku poskytne útěchu v jeho umírání? „*Žij tak, jako bys žil podruhé a jako bys byl poprvé udělal všechno tak špatně, jak si jen dovedeš představit.*“²²⁹

2.5.3 Etika umírání a smrti

Dle profesora Güntera Virta si člověk uvědomí propastnost smrti až při úmrtí milované osoby. Neboť vlastní smrt připadá člověku, který je v zajetí představy o vlastní nesmrtelnosti, příliš abstraktní a vzdálená (resp. ona abstraktnost a vzdálenost je příčinou této mylné představy).²³⁰

V historii se představy o smrti průběžně měnily – od starověké „dobré smrti“ (eu-thanatos) přes pozdější zlou smrt jako „mzdu hříchu“ až po středověkou a novověkou individualizaci smrti, jež se ve dvacátém století stává určitým tabu.

Jako úhlavního nepřítele si smrt zvolila medicína, která se snaží její příchod co nejvíce oddálit. Vzhledem k obrovskému nárůstu poznatků o lidském těle a rozvoji medicínských technologií se jí to v jistém smyslu dost dobře daří, prodloužení délky života však automaticky neznamená jeho kvalitu.

Je tak vlastní zodpovědností člověka, aby si v průběhu života, např. sepsáním vhodných písemností u notáře, ošetřil, zda si ve chvílích nemohoucnosti bude přát důstojnou přirozenou smrt nebo medikací a přístroji prodlužované umírání.

Pacientovo přání důstojné smrti však nelze ztotožňovat s přáním aktivní eutanázie, tedy záměrného usmrcení aktivitou či asistencí lékaře, ve chvíli nevléčitelné nemoci provázené obrovskými bolestmi.

O aktivní eutanázii se vedou etické diskuze, nebezpečí možnosti eutanázie, jež byla legalizována např. v Nizozemsku či Belgii, tkví zejména v tom, že parametry přípustnosti takového zákroku se mohou stále rozšiřovat. Nelze spoléhat na to, že se lidstvo poučilo z nacistického programu eutanázie, v němž nacisté usmrcovali nejen fyzicky, ale i duševně nemocné, neboť i v současnosti se ozývají názory, že na nezvratně nemocné či poškozené lze aplikovat tzv. nucenou eutanázii. Představitelem takových názorů je australský etik Peter Singer, který „*pod nedobrovolnou eutanázií rozumí usmrcování lidí, kteří nejsou s to pochopit rozlišování mezi životem a smrtí – například lidí nevléčitelně nemocných, těžce poškozených kojenců nebo lidí, kteří v důsledku nemoci, úrazu či vysokého věku ztratili natrvalo schopnost se odpovědně rozhodovat. Za eutanázii na těchto skupinách lidí se přimlouvá proto, že je nepovažuje za osoby.*“²³¹

Zde vidíme, jak je důležité inkluzivistické pojetí osoby, o kterém bylo pojednáno v subkapitole 2.1.3 o rozlišování pojmů člověk a osoba. Toto pojetí totiž přiznává osobu každému člověku, každému bez rozdílu tedy náleží jeho práva včetně práva na život.

Rezignace na lékařské prodlužování umírání na přání pacienta bývá někdy

229 FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*, s. 81.

230 VIRT, Günter. *Žít až do konce: etika umírání, smrti a eutanázie*, s. 13.

231 Tamtéž, s. 32.

označována jako „pasivní eutanazie“. Zde však dochází k pojmovému rozporu, neboť např. papež Jan Pavel II. ve své encyklice *Evangelium vitae* označuje jako nepřijatelnou pasivní eutanázii „*cílené přivodění smrti zanedbáním odpovídající péče*“,²³² což nelze ztotožňovat s běžným užitím tohoto pojmu, kdy je pasivní eutanazie vnímána jako rozhodnutí o neaplikování evidentně zbytečné léčby.

Jednoznačně prokazatelná neúspěšnost eventuální další léčby a přání pacienta nedůstojně protahovat umírání tedy dává lékaři právo nepokračovat v dalších léčebných zákrocích (péče však musí být zachována). „*Rezignovat na další léčení smí lékař nikoli proto, že najednou dává před použitím technických prostředků přednost přirozenému postupu, ale proto, že tyto prostředky nemohou organismus uzdravit, a tudíž pro něj už nemají cenu. (...) Zdrží-li se dalších léčebných postupů, nechce pacienta zabít, ale chce jej uchránit dalšího utrpení při nesmyslném prodlužování života. Takový postup může nemocnému poskytnout čas a prostor – i proto, že člověk možná tento čas potřebuje, aby mohl splnit naprosto osobním, emocionálním způsobem své poslední životní úkoly.*“²³³

Viktor Frankl taktéž odmítal aktivní eutanázii a to nejen z důvodu, že se s nucenou eutanázií profesně setkal na začátku druhé světové války, kdy před nacistickým programem „milosrdné smrti“ zachraňoval falšováním zdravotní dokumentace duševně nemocné pacienty.

Důvodem Franklova odporu k eutanázii je jeho přesvědčení, že lékař rozhodně není povolán k tomu, aby rozhodoval o tom, který život ještě má cenu a který již ne. Smrt totiž přirozeně patří k životu a aktivním zásahem lékaře vedoucím k usmrcení by tak člověk byl obrán o svou vlastní smrt.

K argumentacím podobným té, jako je výše uvedená argumentace Petera Singera, Frankl navrhol, aby si ti, kteří si troufají nastavovat měřítko vhodnosti lidského života, představili aplikaci těchto měřítek na svých blízkých – např. starých rodičích či nemocném dítěti.

Frankl tak zdůrazňuje, že každý člověk, nehledě na jeho fyzický či psychický stav, je objektem něčí lásky a jeho život má nějaký smysl.²³⁴

Po představení etiky spojené s umíráním se nyní dostáváme k etice, jež postihuje již definitivní smrt. Mrtvému člověku je po smrti prokazována úcta formou pietních rituálů, v nichž pozůstalí nejen vzdávají zemřelému poctu, ale i předefinovávají svůj vztah k němu, a v neposlední řadě dávají truchlením průchod svému smutku nad ztrátou blízkého člověka.

Základními pietními rituály v naší kultuře jsou rozloučení s mrtvým tělem a jeho pohřeb, rozsah a forma rituálů se různí v závislosti na religiozitě pozůstalých: „*Pro křesťany má specifický význam modlitba za mrtvé. Modlitba je oním základním aktem víry, v němž se realizuje společenství živých a zemřelých přesahující hranici smrti. (...) Dobré rozloučení je podstatnou podmínkou pro úspěšné zpracování smutku. Jde o to, existenciálně přijmout a uznat smrt zemřelého člověka – jinak dochází k procesům*

232 VIRT, Günter. *Žít až do konce: etika umírání, smrti a eutanazie*, s. 31.

233 Tamtéž, s. 34.

234 FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*, s. 65.

vytěsnění a potlačení, jež prodlužují a znesnadňují zpracování smutku. (...)²³⁵

*Žehnací modlitba při pohřbu se však netýká jen pozůstalých, nýbrž výslovně také zemřelého. Prosba, s níž se žehnající obrací k Bohu, oslovuje Boha, ale i mrtvého. Tomu je přislíbena skutečnost suverénního Boha, jenž se v Písmu zjevuje jako Bůh živých, plný životodárné síly.*²³⁶

Následným křesťanským aktem připomenutí zemřelého je eucharistická liturgie.

Günter Virt na příkladu blahoslavené řeholnice ukazuje, že víra pomáhá člověku akceptovat smrt.²³⁷ V biblické tradici je koneckonců život pojímán jako dar od Boha a počítá se s tím, že po určitém čase bude člověku tento dar zase odejmut. Naději i ve smrti představuje smrt a vzkříšení Ježíše Krista.

Pro lidi bez křesťanské víry, kteří nemohou doufat v posmrtný život v Božím království, se tak smrt stává definitivní. Právě tato definitivnost je na ní to hrozivé. Proto se v posledních desetiletích i v euro-americké civilizaci, jež k tomu nemá historické ani kulturní základy, rozmáhá víra v reinkarnační nauky pocházející z východních náboženství. Tato situace je poměrně paradoxní, neboť zatímco západní přívrženci těchto nauk vidí v reinkarnaci naději na další život, příslušníci východních náboženství vidí v opakovaném převtělování zátěž až trest, ze kterého se snaží uniknout do nirvány.

Smírná odevzdanost v křesťanské víře může člověku přijetí faktu smrti usnadnit: *„Umírání může být dovršením života, vnořením do Boha, očišťením a napravením lidské osoby Božím zásahem v tomto okamžiku života, kdy už člověk sám nemůže udělat nic – ve smrti.*

*Člověk se nemusí rafinovaným způsobem – jako je tomu při reinkarnaci – snažit sám sebe spasit. Smí se nechat spasit. Ale spása se týká celého života, a k tomu patří i umírání a jeho zpečetění smrtí.*²³⁸

Křesťanství není jediné, které se zabývá smrtí. Tato otázka se dotýká různých etických směrů i celé společnosti. Společnost smrt částečně vytěsnila, aby se jí nemusela zabývat, a nyní zjišťuje, že neví, jak s ní naložit. Sociální práce je jeden z oborů, který se blíže setkává s pocity nejistoty a strachu, které se týkají smrti, a to jak u umírajících, tak u jejich blízkých.

2.5.4 Umírání a smrt v sociální práci

Právě bezradnost v oblasti umírání a smrti je jednou z příčin institucionalizace smrti. Smrt není vnímána jako přirozená součást života, ale jako vnější hrozba, již je třeba pokud možno odstranit nebo alespoň oddálit: *„Obecně se vštípila do našeho podvědomí myšlenka, že neumíráme proto, že jsme „smrtelné bytosti“, ale umíráme na „něco“.*

235 VIRT, Günter. *Žít až do konce: etika umírání, smrti a eutanazie*, s. 78.

236 Tamtéž, 79.

237 Tamtéž, 82.

238 Tamtéž, 89.

Proto se obracíme na lékaře. ²³⁹

Lékařský zákrok, který může navodit pokračování života při zachování jisté jeho kvality, je samozřejmě v pořádku. Téma, jímž se tato sukapitola zabývá, se však dotýká zejména umírajících lidí (tedy lidí v terminálním stadiu), kteří ponejvíce doplácují na institucionalizovaný způsob umírání.

Odcizenost společnosti vůči umírání, neboť s ním oproti dřívějším generacím nemá osobní zkušenost, je jeden z důvodů (dalším jsou např. pracovní a další nároky kladené na blízké umírajícího), proč lidé končí svůj život převážně v anonymním prostředí nemocnic. Jsou sice obklopeni (většinou) dobrou zdravotnickou a ošetrovatelskou péčí, ve svém umírání však bývají osamoceni. *„Osamocení umírajících v nemocnicích je prokazatelně velké. Tyto instituce nejsou zřízeny tak, aby mohl být umírajícímu v jeho posledních chvílích nablízku někdo, o jehož účast člověk v posledních chvílích stojí. Je-li nemocný pacient umístěn do zdravotnického zařízení, pak dochází v oblasti psychické ke zdvojení zátěžové situace, z nichž primární je nemoc. Dojde však i k narušení vazeb na nejbližší příbuzné a odkázání sama sebe na péči někoho jiného – cizího. (...)*

Odborníci se shodují v tom, že člověk by v umírání neměl nikdy zůstat sám. Tento požadavek plyne z opakovaného zjištění, že umírající, jakkoliv se třeba svému okolí jeví netečně, do sebe ponořen, se „zastřeným“ vědomím, bez schopnosti obvyklé komunikace apod., svou situaci prožívá a vnímá.²⁴⁰ (...) Každý umírající člověk si přeje umírat s posledním pohledem na milou tvář, rád by cítil poslední dotek milované ruky. Nebo by rád slyšel hlas, který zná. Umírajícímu bychom měli jasně dát najevo, že naše láskyplné vztahy smrtí nekončí, ale naopak dozrávají. ²⁴¹

Další traumatizující, a přijetí faktu smrti znesnadňující, skutečností je hrozba depersonalizace člověka ve zdravotnickém zařízení, která není zapříčiněna pouze ztrátou dostatečného kontaktu s blízkými, ale také nálepkou „pacient“, která se posléze mění v diagnózu „umírající“.²⁴²

Jako nejlepší kompromis mezi insitucionalizovaným umíráním a (z různých důvodů nemožným) umíráním v domácím prostředí se jeví sociální zařízení, jakými jsou domovy pro seniory, pečovatelské domy nebo hospice, které jsou sice zdravotnickými zařízeními, avšak se značným „sociálním rozměrem“. (Ideální variantou pak jsou samozřejmě mobilní hospice, kdy vyškolení pracovníci pečují o umírajícího v jeho domově).

Aby bylo toto řešení účinné, je ovšem potřeba, aby sociální pracovník a ošetrovatelský personál byl dostatečně vzdělaný v tématické umírání a všeho, co tato oblast přináší.

Sociální pracovník musí zvládnout rozhovor s umírajícím o jeho situaci a posledních přáních, měl by být umírajícímu oporou. Zde by se měl projevit jeden ze zásadních aspektů sociální práce, kterým je doprovázení: *„Jako v mnoha jiných situacích potřebuje člověk i při tomto rozhodujícím úkolu svého života pomoc jiných lidí. Pravdivý a citlivý doprovod na cestě posledního zrání je mravně žádoucí i tehdy, když je*

239 SKOPALOVÁ, Jitka. O smrti a umírání. *Sociální práce: Sociální práca: časopis pro teorii, praxi a vzdělávání v sociální práci*, s. 68.

240 Tamtéž, s. 67.

241 Tamtéž, s. 70.

242 BÁRTLOVÁ, Sylva. Umírání a smrt jako sociální problém. *Sociální práce: Sociální práca: časopis pro teorii, praxi a vzdělávání v sociální práci*, s. 92.

z dobrých důvodů omezeno nebo ukončeno další léčení.“²⁴³

Dalším úkolem sociálního pracovníka je podpora a případná edukace blízkých umírajícího, aby se dokázali se situací vyrovnat a adekvátně jí, v co nejlepším zájmu umírajícího, uchopit.

Je tedy nezbytné soustavné vzdělávání sociálních pracovníků a ošetřujícího personálu ve znalostech a poznacích z oblasti umírání a smrti, aby kromě technických a administrativních úkonů zvládli zejména důstojně doprovázet klienta v jeho posledních chvílích.

Stále totiž není neobvyklé, že ačkoliv klient vyjádří přání zemřít doma (tedy v pobytovém sociálním zařízení), je personálem „odeslán“ do nemocnice, v níž je vystaven osamělému a institucionalizovanému umírání.

Uvedené vzdělávání personálu sociálních zařízení je koneckonců žádoucí i pro dobro těchto pracovníků, aby dokázali se setkáním se smrtí klientů naložit způsobem, který nepovede k jejich vlastním psychickým a duševním potížím.

V současné době vznikají při nemocnicích specializované jednotky paliativní medicíny, pojem paliativní péče by však neměl být cizí ani sociálním zařízením, které poskytují služby umírajícím: „*Paliativní péče je aktivní péče o pacienty s cílem mírnit bolest a jiné symptomy a nabízet psychologickou, sociální i duchovní podporu. Proto vyžaduje multidisciplinární tým. Cílem paliativní péče je dosažení co možná nejlepší kvality života pacientů i jeho blízkých. Další charakteristikou je otevřená komunikace s pacientem a práce s rodinou. Paliativní péče podporuje život, pohlíží na umírání jako na přirozený proces a neurychluje ani neoddaluje přicházející smrt.*“²⁴⁴

Autoři uvedené citace dokonce uvádějí paliativní medicínu a péči jako žádoucí alternativu eutanázie.²⁴⁵

V dobře fungující službě či zařízení by tedy sociální pracovník neměl být na problematiku umírání sám. I např. domov pro seniory by měl umírajícímu nabídnout účast multidisciplinárního týmu, byť by zástupci jednotlivých pomáhajících profesí byli pouze externími spolupracovníky.

Stejně samozřejmé by však mělo být zastoupení sociálního pracovníka či psychoterapeuta v multidisciplinární péči v nemocnici, v níž pacient umírá.

Ať se tedy jedná o nemocnici nebo sociální službu, obě zařízení by měla být schopna pružně reagovat na umírajícího přání, kterým je často přítomnost duchovního zástupce. V nemocnicích se jedná o funkci nemocničního kaplana, sociální služba většinou běžně zajišťuje péči o spirituální potřeby klientů, přítomnost kněze u umírajícího, je-li to jeho přání, by tak měla být samozřejmá.

243 VIRT, Günter. *Žít až do konce: etika umírání, smrti a eutanázie*, s. 55 – 56.

244 OPATRná, Marie a Michal OPATRný. Nemocní v terminálním stadiu. In: MARTINEK, Michael (ed.). *Praktická teologie pro sociální pracovníky*, s. 150.

245 Tamtéž, s. 154.

2.5.5 Smysl v umírání

Viktor Frankl zdůrazňuje, že i umírání a smrt může mít svůj vlastní smysl, zaujme-li k nim člověk adekvátní postoj. Ve smrti Frankl nevidí nic hrozivého, neboť to, co jednou člověk vykonal, a vůbec jeho život sám, jsou jednou provždy nesmazatelně vepsány do „mapy světa“ tím, že se prostě staly.

V časové ohraničenosti vidí motivující prvek, který člověk uschopňuje k tomu, aby prožil svůj život co nejlépe.

Jeho učení o smyslu může poskytnout útěchu i nábožensky nevěřícím, kteří oproti věřícím nevidí naději v posmrtném životě, neboť jim pomáhá nacházet smysl i v této krajní situaci. Logoterapeutická metoda nabízí pomoc „prozření“, když navede pacienta k uvědomění, že smrtí není nic ztraceno, neboť jeho právě dožívaný život měl určitý konkrétní smysl, jenž on naplňoval, a o bezsmyslnosti života v jeho posledních chvílích tedy nemůže být řeč. Často logoterapeut poukazuje na to, co pacient ve své minulosti vykonal, čemu se rád věnoval apod., čímž mu pomáhá smířit se s nadcházejícím koncem života.

Usnadnit člověku umírání, tak, jako to činí logoterapie, je úkolem všech zainteresovaných – zdravotníků, sociálních pracovníků, duchovních apod. Nejdůležitější však zůstává podpora blízkých. I toto vědomí by mělo utvářet života člověka – měl by tedy žít tak, aby v okamžiku smrti měl okolo sebe své milované. Ti však musí přijmout svou zodpovědnost a překonat ostych před smrtí, aby mohli být umírajícímu nablízku, jak to vyjádřil milánský kardinál Carlo C. Martini: „*Podporujeme ... debatu o nové smlouvě mezi generacemi. Stejně, jako rodiče přivádějí své děti na svět, měly by napříště děti vyprovázet své rodiče ze světa.*“²⁴⁶

246 VIRT, Günter. *Žít až do konce: etika umírání, smrti a eutanazie*, s. 91.

Závěr

Vybrané etické pojmy, které byly rozpracovány v této diplomové práci, mají svou univerzalitu v tom smyslu, že se dotýkají života každého člověka. A protože člověk a jeho sociální fungování jsou předmětem zájmu sociální práce, jedná se tak o pojmy pro sociální práci navýsost významné.

Kromě toho však mají, zejména s přihlédnutím k Franklovu pojetí, vlastní logickou provázanost a posloupnost:

Člověku jako jedinečné a autonomní osobě, která jako jediné stvoření disponuje specificky lidským duchem, náleží nezciizitelná vnitřní (a pokud možno i vnější) svoboda, která mu umožňuje rozhodovat se v souladu s vlastním svědomím mezi možnostmi realizace a mezi jednotlivými hodnotami. Díky hodnotám, ve Franklově hierarchii označovaným jako postoje, dokáže člověk přijmout a důstojně snášet i utrpení, umírání a smrt. Tyto vybrané pojmy tedy pokrývají komplexitu lidského života.

Logoterapeutické pojetí těchto pojmů je opodstatněné pro jeho uchopení sociální prací a její etikou. Frankl přistupuje k člověku tak, jak je to úkolem všech pracovníků – jako k autonomní jedinečné bytosti s její svobodou a vlastní hodnotou, s níž souvisí lidská důstojnost každého člověka, jež je konstitutivní pro sociální práci.

I když není samozřejmě možné logoterapii a existenciální analýzu aplikovat v rámci sociální práce se všemi skupinami a typy klientů, nemělo by při jejím výkonu chybět vědomí, že vše, co se týká lidského života, má, byť třeba upozaděný, existenciální rozměr.

Na druhou stranu jsou oblasti sociální práce, kde se aplikace logoterapie přímo nabízí: pro sociální pracovníky a personál pečující o staré a umírající lidi je téměř návodná ta část Franklova díla, v níž se zabývá postojovými hodnotami a individuálním smyslem ve smrti a umírání. Jedná se o oblast, s níž si ne všichni představitelé pomáhajících profesí umí adekvátně poradit, a Franklův náhled na tuto problematiku tak může jejich postoj formovat ku prospěchu klienta.

Franklovy knihy nejsou cíleny pouze na efektivní práci s pacienty či klienty, ale dotýkají se podstaty a problematicky pocíťovaných oblastí žití každého člověka. Nejen tedy profesionálům v pomáhajících profesích, ale i čtenářům-laikům, tak mohou zprostředkovat nový náhled na vlastní život. V takovém případě je v daném okamžiku nepodstatné, zda se v této oblasti sociální pracovník pro danou chvíli řadí mezi profesionály nebo mezi laiky, důležité je, že logoterapie může být prospěšná i pro něj samého – např. v situaci, kdy je v důsledku zdánlivě bezvysledné pomoci klientům ohrožován vyčerpáním a vyhořením, mu připomíná, že smysl má už skutek pomoci samotný. Anebo naopak – že jeho individuální konkrétní smysl života tkví v něčem jiném, a domnělá bezvyslednost jeho profesní snahy tak nemůže ubírat smyslu jeho vlastního života.

Osobně neshledávám aplikaci Franklova díla v oblasti sociální práce jako vyčerpávající, věřím, že by si v tomto oboru zasloužila větší pozornost a její užití by dalo některým profesním postupům a eticky zvažovaným pojmům nový a žádoucí

rozměr, jenž by byl v souladu s cíli a zaměřením profese.

Sociální práce a teorie, jež používá, jsou samozřejmě vždy zaměřeny na klienta, v rámci logoterapie však považují za přínosné neustálé zdůrazňování jedinečnosti klienta a jeho individuálního prožívání a přístupu (postoje) k životu.

Franklovy myšlenky se možná někdy zdají příliš „vzletné“ a náročné na běžného člověka, neboť od něj vyžadují ctnosti jako je láska, víra, statečnost, pokora atd. Že se však nejedná o nesplnitelné požadavky, dokazuje právě sám Frankl svým vlastním životem.

Ale i kdybychom usoudili, že tyto ctnosti přece jen nelze běžně vyžadovat, domnívám se, že právě sociální práce by měla mít ideály definované dostatečně (byť realisticky) vysoko, aby se z nich sice v případě oprávněné potřeby dalo „slevit“, ale přesto by z hlediska etického posouzení své činnosti stále ještě „prospěla“.

Přestože se Viktor Frankl převážně zaměřuje na individuálního člověka v jeho jedinečnosti, neopomíná však ani společnost a celý svět, do nichž je žití člověka zasazeno, a vybízí celé lidstvo k „planetární zodpovědnosti“: *„Jedna ruka by si neměla nikterak zakládat na tom, že to není ona, nýbrž druhá, která byla napadena vředem; neboť je to vždycky celý organismus, který tu onemocněl.“*²⁴⁷

Připomíná tak nejen sociální práci, ačkoliv se samozřejmě jedná o její cílové hodnoty, ale všem lidem bez rozdílu, že pouze všeobecná solidarita, ochota pomoci potřebným a porozumění pro jejich životní situaci a trápení může udělat svět dobrým místem. A že snaha o takový svět není pouze předmětem činnosti pomáhajících profesionálů, ale zodpovědností nás všech.

247 FRANKL, Viktor Emil. *Vůle ke smyslu: Vybrané přednášky o logoterapii ; S příspěvkem Elisabeth S. Lukasové*, s. 72.

Použitá literatura

Monografie:

ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. 1. vyd. Překlad Karel Šprunk. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-111-3.

BERLIN, Isaiah. *Čtyři eseje o svobodě*. V čes. jaz. vyd. 1. Překlad Martin Pokorný. Praha: Prostor, 1999. Střed, sv. 27. ISBN 80-7260-004-4.

CAKIRPALOGLU, Panajotis. *Psychologie hodnot*. Olomouc: Votobia, 2004. ISBN 80-7220-195-6.

DOLEŽEL, Jakub. Biblické kořeny sociální práce. In: MARTINEK, Michael (ed.). *Praktická teologie pro sociální pracovníky*. Praha: Jabok - Vyšší odborná škola sociálně pedagogická a teologická, 2008, 26 – 39. ISBN 978-80-904137-2-6.

FISCHER, Ondřej a René MILFAIT. *Etika pro sociální práci*. Praha: Jabok - Vyšší odborná škola sociálně pedagogická a teologická, 2008. ISBN 978-80-904137-3-3.

FISCHER, Ondřej. Role hodnot v etice pro sociální práci. In: FISCHER, Ondřej a René MILFAIT. *Etika pro sociální práci*. Praha: Jabok - Vyšší odborná škola sociálně pedagogická a teologická, 2008, 59 – 71. ISBN 978-80-904137-3-3.

FISCHER, Ondřej. K pojetí etiky pro sociální práci. In: FISCHER, Ondřej a René MILFAIT. *Etika pro sociální práci*. Praha: Jabok - Vyšší odborná škola sociálně pedagogická a teologická, 2008, 11 – 28. ISBN 978-80-904137-3-3.

FIZZOTTI, Eugenio. *Být svobodný: jak svobodně jednat a myslet v konzumní společnosti*. Překlad Irena Zachová. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998. Duchovní život. ISBN 80-7192-228-5.

FRANKL, Viktor Emil. *--a přesto říci životu ano: psycholog prožívá koncentrační tábor*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996. ISBN 80-7192-095-9.

FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu*. Překlad Stanislav Koubek, Jiří Vander. Brno: Cesta, 2007. ISBN 80-7295-088-6.

FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie pro laiky*. Překlad Vladimír Smékal. Brno: Cesta, 1998. ISBN 80-85319-80-2.

FRANKL, Viktor Emil. *Člověk hledá smysl: úvod do logoterapie*. Vyd. 1. Překlad Z Trlík. Praha: Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, 1994. Psychoterapie (Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek), sv. 5. ISBN 80-901601-4-X.

FRANKL, Viktor Emil. *Co v mých knihách není: autobiografie*. Překlad Lea Švancarová, Josef Švancara. Brno: Cesta, 1997. ISBN 80-85319-66-7.

FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*. 1. vyd. Překlad Vladimír Jochmann. Brno: Cesta, 2006. ISBN 80-7295-085-1.

FRANKL, Viktor Emil. *Teorie a terapie neuróz: [úvod do logoterapie a existenciální analýzy]*. Vyd. 1. Překlad Karel Balcar. Praha: Grada, 1999. Psyché (Grada Publishing). ISBN 80-7169-779-6.

FRANKL, Viktor Emil. *Vůle ke smyslu: Vybrané přednášky o logoterapii ; S příspěvkem Elisabeth S.Lukasové*. Brno: Cesta, 1994. ISBN 80-85139-29-2.

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2002. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 10. ISBN 80-7298-048-3.

HENRIKSEN, Jan-Olav a Arne Johan VETLESEN. *Blízké a vzdálené: etické teorie a principy práce s lidmi*. Vyd. 1. Překlad Miluše Juříčková. Boskovice: Albert, 2000. SCAN, sv. 8. ISBN 80-85834-85-5.

JANKOVSKÝ, Jiří. *Etika pro pomáhající profese*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2003. ISBN 80-7254-329-6.

JASPERS, Karl. *Úvod do filosofie: dvanáct rozhlasových přednášek*. 1. vyd. Překlad Aleš Havlíček. Praha: OIKOYMENH, 1996. OIKOYMENH, sv. 172. ISBN 80-86005-05-4.

KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha, 1974. Překlad Ladislav Menzel, (poznámka: digitalizovaný text, Praha, 2011).

KOSOVÁ, Martina. Logoterapie a existenciální analýza. In: KOSOVÁ, Martina. *Logoterapie: existenciální analýza jako hledání cest*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2014. Psyché (Grada), 14 – 17.. ISBN 978-80-247-4346-2.

MACHULA, Tomáš. Sebeurčení a autonomie jedince. In: FISCHER, Ondřej a René MILFAIT. *Etika pro sociální práci*. Praha: Jabok - Vyšší odborná škola sociálně pedagogická a teologická, 2008, 135 – 145. ISBN 978-80-904137-3-3.

MEZINÁRODNÍ FEDERACE SOCIÁLNÍCH PRACOVNÍKŮ. Mezinárodní etický kodex sociální práce – principy. In: FISCHER, Ondřej a René MILFAIT. *Etika pro sociální práci*. Praha: Jabok - Vyšší odborná škola sociálně pedagogická a teologická, 2008, 196 – 198. ISBN 978-80-904137-3-3.

MILFAIT, René. *Teologická etika v kontextu sociální a pastorační práce*. 1. vyd. Ve Středoklukách: Zdeněk Susa, 2012. ISBN 978-80-86057-78-1.

NAVRÁTIL, Pavel. Současné pojetí a dilemata disciplíny. In: MATOUŠEK, Oldřich. *Základy sociální práce*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2001, 183 – 192. ISBN 80-7178-473-7.

NAVRÁTIL, Pavel. Druhy teorií v sociální práci. In: MATOUŠEK, Oldřich. *Základy sociální práce*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2001, 193 – 196. ISBN 80-7178-473-7.

NAVRÁTIL, Pavel. Humanistické a existenciální teorie. In: MATOUŠEK, Oldřich. *Základy sociální práce*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2001, 201 – 216. ISBN 80-7178-473-7.

NEČASOVÁ, Mirka. *Úvod do filozofie a etiky v sociální práci*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2001. ISBN 80-210-2673-1.

OPATRŇÁ, Marie a Michal OPATRŇÝ. Nemocní v terminálním stadiu. In: MARTINEK, Michael (ed.). *Praktická teologie pro sociální pracovníky*. Praha: Jabok - Vyšší odborná škola sociálně pedagogická a teologická, 2008, 146 – 154. ISBN 978-80-904137-2-6.

OPATRŇÝ, Michal. Služba potřebným – diakonie jako konstitutivní prvek praxe církve. In: MARTINEK, Michael (ed.). *Praktická teologie pro sociální pracovníky*. Praha: Jabok - Vyšší odborná škola sociálně pedagogická a teologická, 2008, 62 – 71. ISBN 978-80-904137-2-6.

SCHELER, Max. *Místo člověka v kosmu*. Vyd. 1. Překlad Anna Jaurisová. Praha: Academia, 1968. Filosofická knihovna (Academia).

SOKOL, Jan. *Etika, život, instituce: pokus o praktickou filosofii*. Vyd. v této podobě 1. Praha: Vyšehrad, 2014. Moderní myšlení. ISBN 978-80-7429-223-1.

SWIFT, Adam. *Politická filozofie: základní otázky moderní politologie*. Vyd. 1. Překlad Denisa Šmejkalová. Praha: Portál, 2005. Filozofie (Portál). ISBN 80-7178-859-7.

THOMPSON, Mel. *Přehled etiky*. Vyd. 1. Překlad Pavla Císařová. Praha: Portál, 2004. Filozofie (Portál). ISBN 80-7178-806-6.

ULRICHOVÁ, Monika. *Etické aspekty v psychoterapii: k problematice etické výchovy a sebevýchovy terapeuta : se zaměřením na logoterapii a existenciální analýzu*. 1. vyd. Ostrava: Moravapress, 2013. ISBN 978-80-87853-10-8.

VIRT, Günter. *Žít až do konce: etika umírání, smrti a eutanazie*. Vyd. 1. Překlad Theodora Starnovská, Dagmar Pohunková. Praha: Vyšehrad, 2000. Cesty (Vyšehrad). ISBN 80-7021-330-2.

Encyklopedie a slovník:

BEDNÁŘ, Martin. Kvalita sociální práce. In: MATOUŠEK, Oldřich a kol. (ed.). *Encyklopedie sociální práce*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2013, 518 – 520. ISBN 978-80-262-0366-7.

DOLEŽEL, Jakub a Oldřich MATOUŠEK. Sociální práce od doby reformace do 19. století. In: MATOUŠEK, Oldřich a kol. (ed.). *Encyklopedie sociální práce*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2013, 185 – 188. ISBN 978-80-262-0366-7.

FISCHER, Ondřej a Jakub JINEK. Etika sociální práce. In: MATOUŠEK, Oldřich a kol. (ed.). *Encyklopedie sociální práce*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2013, 154 – 158. ISBN 978-80-262-0366-7.

MACHULA, Tomáš. Solidarita. In: MATOUŠEK, Oldřich a kol. (ed.). *Encyklopedie sociální práce*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2013, 203 – 204. ISBN 978-80-262-0366-7.

MATOUŠEK, Oldřich. *Slovník sociální práce*. Vyd. 2., přeprac. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-368-0.

MUSIL, Libor. Identita oboru / profese sociální práce. In: MATOUŠEK, Oldřich a kol. (ed.). *Encyklopedie sociální práce*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2013, 512 – 514. ISBN 978-80-262-0366-7.

NAVRÁTIL, Pavel. Existenciální teorie. In: MATOUŠEK, Oldřich a kol. (ed.). *Encyklopedie sociální práce*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2013, 21 – 26. ISBN 978-80-262-0366-7.

NAVRÁTIL, Pavel a Oldřich MATOUŠEK. Sociální práce v době současné. In: MATOUŠEK, Oldřich a kol. (ed.). *Encyklopedie sociální práce*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2013, 189 – 194. ISBN 978-80-262-0366-7.

TOMEŠ, Igor. Lidská práva jako východisko sociální práce. In: MATOUŠEK, Oldřich a kol. (ed.). *Encyklopedie sociální práce*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2013, 158 – 162. ISBN 978-80-262-0366-7.

Periodika:

BÁRTLOVÁ, Sylva. Umírání a smrt jako sociální problém. *Sociální práce: Sociální práce: časopis pro teorii , praxi a vzdělávání v sociální práci*. Brno: Asociace vzdělavatelů v sociální práci, 2005, 2005(2), 88 - 94. ISSN 1213-6204.

FLÍDROVÁ, Monika a Michal OPATRŇY. Role hodnot v identitě sociální práce. *Sociální práce: Sociální práce: časopis pro teorii , praxi a vzdělávání v sociální práci*. Brno: Asociace vzdělavatelů v sociální práci, 2014, 2014(2), 118 - 126. ISSN 1213-6204.

MACHULA, Tomáš. Pojetí lidské osoby a jeho etické důsledky. *Sociální práce: Sociálna práca: časopis pro teorii , praxi a vzdělávání v sociální práci*. Brno: Asociace vzdělavatelů v sociální práci, 2006, 2006(2), 101 - 108. ISSN 1213-6204.

MACHULOVÁ, Helena a Tomáš MACHULA. Nedostatečná definice pojmu „hodnota“ jako zásadní problém etiky sociální práce. *Sociální práce: Sociálna práca: časopis pro teorii , praxi a vzdělávání v sociální práci*. Brno: Asociace vzdělavatelů v sociální práci, 2009, 2009(1), 97 – 104. ISSN 1213-6204.

NEČASOVÁ, Mirka. Respekt ke klientům na praktickém příkladě kvality života seniorů v domově. *Sociální práce: Sociálna práca: časopis pro teorii , praxi a vzdělávání v sociální práci*. Brno: Asociace vzdělavatelů v sociální práci, 2004, 2004(4), 39 - 52. ISSN 1213-6204.

SKOPALOVÁ, Jitka. O smrti a umírání. *Sociální práce: Sociálna práca: časopis pro teorii , praxi a vzdělávání v sociální práci*. Brno: Asociace vzdělavatelů v sociální práci, 2010, 2010(2), 64 - 70. ISSN 1213-6204.

ŠEVČÍKOVÁ, Stanislava. Srovnání kognitivně-behaviorálního přístupu a logoterapie v sociální práci v nástinu terapie drogové závislosti. *Sociální práce: Sociálna práca: časopis pro teorii , praxi a vzdělávání v sociální práci*. Brno: Asociace vzdělavatelů v sociální práci, 2005, 2005(1), 122 - 133. ISSN 1213-6204.

ŠRAJER, Jindřich. Lidská důstojnost a sociální práce. *Sociální práce: Sociálna práca: časopis pro teorii , praxi a vzdělávání v sociální práci*. Brno: Asociace vzdělavatelů v sociální práci, 2006, 2006(2), 109 - 113. ISSN 1213-6204.

Abstrakt

MOŠTKOVÁ, Zuzana. *Dílo Viktora Emila Frankla jako východisko pro reflexi vybraných etických pojmů v sociální práci*. České Budějovice, 2016. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra etiky, psychologie a charitativní práce. Vedoucí práce Alois Křišťan.

Klíčová slova:

Viktor Emil Frankl, logoterapie, existenciální analýza, existencialismus, etika, sociální práce, člověk, osoba, svoboda, svědomí, hodnoty, utrpení, umírání, smrt, smysl

Práce se zabývá vybranými etickými pojmy sociální práce, kterými jsou člověk a osoba, svoboda, svědomí, hodnoty, utrpení a smrt. Tyto pojmy jsou promyšleny a je prohlubováno pochopení jejich významu na základě textů Viktora Emila Frankla.

V práci je představena osobnost V. E. Frankla, jeho metoda logoterapie a existenciální analýza, dále obory etika a sociální práce. Vybrané pojmy jsou představeny tak, jak k nim ve svém díle přistupuje V. E. Frankl a představitelé existenciální filozofie, z nichž Frankl vychází.

Dále je zhodnocena relevance těchto pojmů pro etiku sociální práce na základě monografií a akademických statí autorů zabývajících se právě etikou v sociální práci.

V práci je poukázáno na možný přínos logoterapie a existenciální analýzy pro etiku sociální práce při aplikaci Franklovy psychoterapeutické metody do oblasti sociální práce.

Abstract

Viktor Emil Frankl's work as a starting point for the reflection of the chosen ethical concepts in social work

Key words:

Viktor Emil Frankl, logotherapy, existential analysis, existentialism, ethics, social work, human, person, freedom, conscience, values, suffering, dying, death, sense

The work deals with the selected ethical concepts of social work, such as human and person, freedom, conscience, values, suffering and death. These concepts are thoughtful and their understanding is deepened on the basis of the texts of Viktor Emil Frankl.

In the work the personality of V. E. Frankl is presented, his method of logotherapy and existential analysis, further are presented the fields of ethics and social work. The selected concepts are introduced as they are introduced in the work of V. E. Frankl and in the works of representatives of existential philosophy whose approaches Frankl used.

There is also evaluated the relevance of these concepts for ethics of social work on the basis of monographs and on the basis of the academic articles of the authors dealing with ethics in social work.

The work pointed out the potential benefits of logotherapy and existential analysis of ethics of social work during the application of Frankl's psychotherapeutic methods into the fields of social work.