

Henryk Benisz

O poszukiwaniu sensu życia

Od poczucia braku sensu do odkrycia wiary w nadsens, czyli odpowiedź V.E. Frankla na problemy egzystencjalne człowieka

Według Frankla, każde działanie człowieka posiada jakieś, nawet tylko pośrednie, odniesienie do źródła wszelkiego sensu, czyli do nadsensu. Na drodze analizy i egzystencjalnego przeżycia tego odniesienia, możliwe staje się dla człowieka odnalezienie sensu często monotonnej, szarej egzystencji, ciężkiej i nie dającej zadowolenia pracy, cierpienia związanego z chorobą i kalectwem, czy też innych trudności i problemów, jakie niesie z sobą życie. Powyższe problemy natury duchowej, przeżywane „same w sobie”, zamykają człowieka na otaczającą go rzeczywistość, frustrują i nie pozwalają przełamać impasu. Dopiero widziane przez pryzmat odniesienia do Boga ujawniają swój głęboki sens i wartość. Frankl podkreśla więc potrzebę rozwiązywania problemu ludzkiego cierpienia duchowego w kontekście relacji człowieka do Absolutu. „Ostateczny sens Frankl próbuje znaleźć w nawiązywaniu do systemu wartości absolutnych. Dzięki temu odwołuje się do religii, z którą jego koncepcja filozoficzna ma bliski związek”¹.

Przyczyny frustracji egzystencjalnej

Frankl zauważył, że w dzisiejszych społeczeństwach coraz powszechniejszym zjawiskiem jest zanik poczucia sensu życia², sensu cierpienia oraz trudności w zakresie realizowania wartości. W konkretnym człowieku, przeżywającym

¹ S. Kratochvil, *Psychoterapia*, Warszawa 1984, s. 117.

² Problematyka ta była poruszana również przez innych psychologów, w tym polskich (np. S. Szumana, J. Kozielskiego, K. Obuchowskiego). Obuchowski zauważył, że „potrzeba sensu życia jest taką potrzebą człowieka, która powoduje, że bez zaistnienia w jego działalności życiowej takich wartości, które są lub mogą zostać uznane przez niego za nadające sens życiu, nie może on prawidłowo funkcjonować, co oznacza w praktyce, że jego działalność życiowa jest za słaba w stosunku do możliwości, nieukierunkowana i oceniana przez niego negatywnie” (K. Obuchowski, *Psychologia dążeń ludzkich*, Warszawa 1966, s. 232).

swoją egzystencję jako bezsensowną, może wytworzyć się „frustracja egzystencjalna”, która polega na odczuciu bezcelowości i bezsensu wszelkiego trudu. Stan taki manifestuje się za pośrednictwem syndromu „pustki egzystencjalnej” (lub „próżni egzystencjalnej”, *existentielles Vakuum*).

Człowiek doświadczający frustracji egzystencjalnej dostrzega w sobie wewnętrzną pustkę i często niezdolny jest do podjęcia świadomego i konstruktywnego działania. Podjęcie jakiegokolwiek trudu wydaje mu się niepotrzebne i pozbawione sensu. Powyższy stan może mieć daleko idące konsekwencje: „W przeciwieństwie do zwierząt, człowiekowi żaden instynkt nie podpowiada, co ma robić, i dzisiaj, inaczej niż kiedyś, również tradycje nie doradzają mu, co ma robić. Wkrótce nie będzie on wiedział, czego właściwie chce i będzie gotowy robić wszystko, czego inni od niego żądają, i tak stanie się ofiarą autorytarnych i totalitarnych zwodzicieli. W dzisiejszych czasach pacjenci zwracają się do psychiatrów, ponieważ mocno wątpią w sens swego życia”³.

Pomocą w zrozumieniu istoty oraz sposobów przejawiania się frustracji egzystencjalnej były dla Frankla jego własne doświadczenia wyniesione z pobytu w obozach koncentracyjnych. Właśnie w obozach Frankl obserwował liczne przykłady destrukcyjnego wpływu zaniku poczucia sensu na człowieka. „Kto w obozie nie wierzył w przyszłość, we własną przyszłość, był zgubiony. Wraz z wiarą w przyszłość, tracił on duchowe oparcie, podupadał wewnętrznie i słabł zarówno cieleśnie, jak i psychicznie”⁴. Jedynie osoby o silnym poczuciu sensu potrafiły „odnaleźć się” w skrajnie trudnych warunkach życia obozowego, nie załamały się, i w konsekwencji przetrwały, doczekawszy się przywrócenia im wolności.

Frankl doszedł do wniosku, że dążenie do sensu jest czymś najbardziej istotnym dla człowieka, czymś najgłębiej w nim zakorzenionym, bez czego jest niezdolny do przezwyciężania napotykaných trudności i podejmowania tego wszystkiego, co życie z sobą niesie.

Podobne zjawisko zaniku poczucia sensu dostrzega Frankl coraz wyraźniej we współczesnych społecznościach. Różne sytuacje życiowe, w jakich znajdują się dzisiaj ludzie, wymagają również silnego poczucia sensu, aby móc się uporać z pojawiającymi się problemami. Niestety, coraz częściej ludzie nie dysponują wystarczającą wolą sensu i napotykanе trudności wywołują w nich frustracje egzystencjalne. Dzieje się tak również w Polsce: „Szerzący się u nas młodzieżowy ruch kontrkulturowy, wzrost narkomanii, przestępstw i zachowań agresywnych, wydaje się być nie bez związku z doznawaniem właśnie frustracji egzystencjalnej”⁵.

³ M. Raban, *Die geistige Dimension der Psychologie Viktor E. Frankls*, Frankfurt a.M. 1989, s. 36.

⁴ V.E. Frankl, *...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, München 1982, s.120–121.

⁵ W.Wolańczyk, *V.E. Frankla koncepcja frustracji egzystencjalnej*, „Przegląd Psychologiczny” 4/1984, s. 888.

Frustracje te są wstępną fazą do wytworzenia się nowego, zdaniem Frankla, typu nerwicy, tzw. nerwicy noogennej.

Powstawanie nerwicy noogennej

Nerwica ta jest rodzajem zaburzenia o etiologii noogennej, powstałym w wyniku utraty sensu życia i nierealizowania wartości. Popielski definiuje ją podobnie: „Jest to nerwica, u której źródeł leży frustracja dynamizmu dążenia do sensu i zagubienia konaturalnej człowiekowi hierarchii wartości. Terapią dla tego zaburzenia jest właśnie logoterapia”⁶.

Nerwica noogenna objawia się u ludzi w postaci poczucia nudy, izolowania się od innych, prób ucieczki od życia oraz zaniku poczucia odpowiedzialności.

W symptomach tych wyraża się utrwalony już sposób radzenia sobie człowieka z sytuacjami trudnymi egzystencjalnie. Człowiek, po zagubieniu swego ontycznego ukierunkowania (gdy zniknie przed jego oczu cel i sens jego życia), będąc w sytuacji zagrożenia bytowego, zaczyna funkcjonować w sposób neurotyczny. Doświadcza siebie, swojej egzystencji, jako niespełniających się. Inaczej mówiąc, mamy w takim wypadku do czynienia z zagubieniem woli sensu, czyli z zablokowaniem głównego dynamizmu rozwojowego, podstawowej ludzkiej motywacji, jaką jest spełnienie sensu życia i realizowanie wartości. Frankl mówi, że „nerwicy wywodzącej się z powątpiewania w sens, czy z utraty wartości, nie można leczyć jak kompleksu Edypa czy kompleksu niższości, lecz trzeba zbadać jej istotę; oznacza to, że należy wyłonić zatraconą wolę sensu — jako pierwszorzędną motywację człowieka”⁷.

Nerwica ta rozwija się, gdy człowiek, będący psychofizycznie podatnym na reagowanie w sposób neurotyczny, podda się destrukcyjnemu oddziaływaniu frustracji egzystencjalnej, ulegnie jej w wyniku presji i zrezygnuje z wszelkich prób jej przezwyciężenia. Samo występowanie trudności i konfliktów nie znamionuje więc jeszcze w żadnym wypadku stanu patologicznego. Mamy do czynienia z nerwicą dopiero wówczas, gdy nie zostaną one przez człowieka we właściwy sposób przezwyciężone. Według Frankla, przezwyciężanie napotykaných trudności i rozwijanie naturalnych dynamizmów i potencjalności, jest powinnością wynikającą z faktu bycia człowiekiem. Status ontyczny człowieka nacechowany jest bowiem znamieniem powinności. Stąd też człowiek realizuje się w pełni wówczas, gdy rozpoznaje i wypełnia swe powinności oraz, gdy dąży do sensu realizując wartości i cele, które są indywidualnie i społecznie pozytywne. Frankl stwierdza, że „w służbie jakiejś sprawie albo w miłości do drugiego człowieka

⁶ K. Popielski, *Poszukiwanie sensu — poszukiwanie Boga*, „Chrześcijanin w świecie” 62/1978, s. 83.

⁷ V.E. Frankl, *Terapia i światopogląd*, „Życie i Myśl” 6/1976, s. 89.

sprawdza się i manifestuje «bycie człowiekiem». Im bardziej zapominam o sobie, tym bardziej jestem człowiekiem i tym bardziej jestem «sobą samym»⁸.

Logoterapia i jej związek z religią

Logoterapia służy do leczenia nerwic noogennych oraz do zapobiegania ich powstawaniu. Może więc występować zarówno jako forma leczenia⁹, jak i forma profilaktyki (nooprofilaktyka).

Logoterapeuta odwołuje się do pacjenta jako do osoby, czyli oddziałuje na całego, „niezredukowanego” człowieka, pobudzając go do szukania sensu w swym życiu. „W logoterapii pacjent jest orientowany na sens swego życia. Logoterapia widzi swoje zadanie w asystowaniu pacjentowi w znajdowaniu przez niego sensu w życiu”¹⁰.

Dopiero po odnalezieniu sensu możliwe jest przezwycięzenie frustracji egzystencjalnej lub nerwicy noogennej. Rolą terapeuty jest pomoc w tym szukaniu, uświadamianie pacjentowi sensu, przedstawianie roli i znaczenia wartości w życiu.

Lekarze niejednokrotnie napotykają przypadki, w odniesieniu do których czują się do pewnego stopnia niekompetentni. Przypadki te z medycznego punktu widzenia nie wydają się czymś *sensu stricto* chorobowym, mimo że w konkretnych sytuacjach stan pacjenta wykazuje duże podobieństwo do stanu chorobowego. Ma to miejsce wówczas, gdy pacjentami zgłaszającymi się do logoterapeutów są osoby, których problemy mają charakter światopoglądowy czy też religijny. Problemy tego typu nie są jednak, same w sobie, czymś chorobowym, lecz czymś bardzo, a nawet najbardziej, ludzkim. Stąd też próby rozwiązywania ich metodami wyłącznie medycznymi, jak słusznie zauważa Frankl, są niewystarczające. Mówi: „Tym ludziom nic nie pomoże, że lekarz naszpikuje ich lekiem czy utopi w środkach uspokajających duchowe zmaganie się człowieka o sens egzystencji, o konkretny i osobisty sens życia, jednym słowem o ich tak zwane metafizyczne, ludzkie potrzeby”¹¹.

W takich sytuacjach przydatna może okazać się pomoc kompetentnych duchownych. Wprawdzie podstawowym celem, jaki postawiony zosał religii, jest umożliwienie zbawienia dusz, natomiast celem logoterapii jest leczenie zaburzeń, jednak w praktyce logoterapia i religia wspomagają się wzajemnie, niejako „ubocznie”. Logoterapia w procesie przywracania pacjentowi zdrowia psychicznego równocześnie uzdalnia go do rozwijania życia duchowego i religijnego -- zwłaszcza wówczas, „kiedy pacjent w trakcie psychoterapii [rozumianej przez

⁸ V.E. Frankl, *Terapia...*, dz. cyt., s. 89.

⁹ Opis metod logoterapii (modyfikacja postawy, intencja paradoksalna, derefleksja, sugestia oraz metody kombinowane) wykraczałby poza zakres problematyki określony dla niniejszego opracowania.

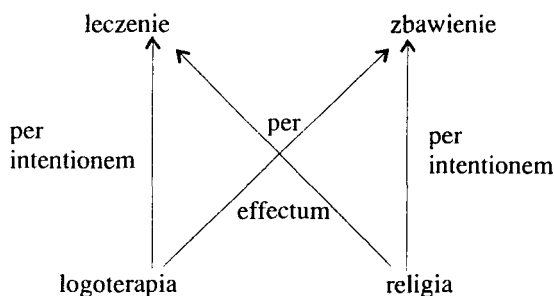
¹⁰ M. Wolicki, *Człowiek w analizie egzystencjalnej V.E. Frankla*, Przemyśl 1986, s. 103.

¹¹ V.E. Frankl, *Psychoterapia dla każdego*, Warszawa 1978, s.130.

Frankla jako logoterapia] odnajduje dawno zagubione źródła pierwotnej, nieuświadomionej, stłumionej wiary”¹². Osiąganie zdrowia psychicznego implikuje więc możliwość „uzdrowienia” duchowego.

Równocześnie prawidłowo prowadzone oddziaływanie religijne przyczynia się do kształtowania równowagi psychofizycznej i tworzy „punkt oparcia” dla rozwoju osobowościowego, daje mu „jedyne w swoim rodzaju bezpieczeństwo i zakorzenienie, jakich nie znajdzie nigdzie indziej, bezpieczeństwo i zakorzenienie w Transcendencji, w Absolucie”¹³. Właściwa orientacja życia duchowego implikuje więc możliwość tworzenia zrębów prawidłowo funkcjonującego zdrowia psychicznego.

Dla zilustrowania tego zagadnienia, Frankl posługuje się poniższym schematem.



Ryc.1. Zależności między logoterapią a religią

Zdaniem Frankla jednak, granice pomiędzy obszarem oddziaływania logoterapeutycznego a obszarem oddziaływania religijnego są jasno określone. Ma rację, gdy mówi, że kryterium służącym do ich jednoznacznego określenia są różne cele, jakie spełniają. Tak więc, logoterapeuta nie powinien swym pacjentom wskazywać „drogi do nieba”, zapominając o ich leczeniu. Również duchowny nie powinien starać się leczyć swych wiernych z różnych dolegliwości, zapominając o ich zbawieniu.

Logoterapia związana jest z funkcjonowaniem psychiki, z jej potencjalnością i stroną sprawnościową. Zadaniem logoterapii jest przywracanie zdrowia psychicznego poprzez korektę zaburzonych procesów psychicznych. W poradnictwie duchowym natomiast abstrahuje się do pewnego stopnia od kryterium zdrowia psychicznego. Pierwzoplanową kwestią staje się natomiast ułatwienie nawiązywania właściwej relacji z Bogiem i formowanie sumienia. Popielski mówi, że „poradnictwo duszpasterskie nastawione jest na otwarcie wymiaru duchowego

¹² V.E. Frankl, *Der unbewußte Gott*, München 1974, s.74.

¹³ Tamże, s.74.

egzystencji, na relacje osobowe i spełnianie się człowieka jako *naturaliter religiosus* i na ożywienie jego wiary w Boga objawionego”¹⁴.

Widać już tutaj, że logoterapia stosowana jest głównie wobec osób chorych, poradnictwo duchowe obejmuje zaś zasadniczo zarówno osoby zdrowe, jak i chore psychicznie. Ponadto logoterapia odnosi się tylko do tzw. porządku natury, poradnictwo duchowe natomiast odwołuje się także do porządku nadprzyrodzonego. Stąd też „logoterapia nie chce zastępować etyki, teologii, religii”¹⁵.

Do egzystencji człowieka zagubionego można, a nawet należy apelować. Apel nie jest jednak tym samym, co przymuszanie do przyjęcia określonych treści czy zajęcia określonej postawy. Treści religijne, przekazane w umiejętny sposób, wprowadzają ład w obrębie egzystencji osobowej. Frankl zauważa, że „choć religii od początku i w pierwszym rzędzie wcale nie chodzi o utrzymanie psychicznej równowagi, wciąż na nowo okazuje się, że nie zmierzając do tego, w gruncie rzeczy dużo, niewiarygodnie dużo, potrafi zdziałać dla jej utrzymania”¹⁶.

Logoterapia jako „duszpasterstwo lekarskie”

Logoterapeuta może być człowiekiem wierzącym lub niewierzącym, ponieważ jako lekarz — z zawodowego punktu widzenia — nie musi być specjalnie zainteresowany zagadnieniami religijnymi. W swej praktyce lekarskiej styka się również z pacjentami, którzy przyznają się do bycia osobami wierzącymi, bądź też pomijającymi milczeniem tę problematykę, bądź nawet wypowiadającymi otwarcie swą niewiarę. W sytuacji jednak, gdy podczas spotkania terapeutycznego dochodzą do głosu zagadnienia o charakterze światopoglądowym, logoterapeuta musi być bezwarunkowo tolerancyjny: „Logoterapeuta nie narzuca pytań, ani nie wyucza na nie odpowiedzi. To pacjenci odnajdują je «w sobie samych» i sami muszą dojść do znalezienia odpowiedzi na własne problemy [...]. Towarzystwo i wspieranie człowieka w jego zmaganiach przy docieraniu do najgłębszych treści jego «ja» jest chyba najbardziej istotnym zadaniem logoterapeuty. Jest też wystarczającą podstawą do nazwania logoterapii — psychoterapią w pełni humanistyczną, bo w pełni respektującą «człowieczeństwo» w człowieku”¹⁷.

Oznacza to, że logoterapeuta powinien stworzyć takie warunki, aby pacjent mógł w pełni uzewnętrznić swój sposób widzenia i przeżywania religijności. Jeżeli terapeuta jest osobą niewierzącą, to nie może blokować wypowiedzi pacjenta, ani też od razu redukcjonistycznie ich interpretować. Jeżeli natomiast jest on osobą

¹⁴ K. Popielski, *Koncepcja logoteorii V.E. Frankla i jej znaczenie w poradnictwie psychologicznym*, w: *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, (red. Z.Chlewiński). Lublin 1989, s. 93.

¹⁵ V.E. Frankl, *Terapia...*, dz. cyt., s. 91.

¹⁶ V.E. Frankl, *Psychoterapia...*, dz. cyt., s. 135.

¹⁷ K. Popielski, *Viktor E. Frankl. Analiza egzystencjalna i logoterapia*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2(78)/1977, s. 76.

wierzącą — nie może wywierać nacisku na pacjenta w celu przyspieszenia lub konkretyzowania jego wypowiedzi. Musi cierpliwie czekać na spontaniczny przełom w religijności pacjenta. Pomocą dla logoterapeuty wierzącego jest przeświadczenie o także utajonej religijności, która istnieje u osób nawet jawnie manifestujących swoją niewiarę. „Nieświadomiony Bóg” jest Bogiem, którego osoba niewierząca jeszcze sobie nie uświadamia. Nastąpić to może we wspomnianym już spontanicznym przełomie, kiedy pacjent odkrywa w sobie autentyczną religijność. Moment przełomowy jest zatem wolną decyzją człowieka, samorozumieniem swej istoty, aktem na wskroś egzystencjalnym. Frankl mówi, że „religijność tylko wtedy jest autentyczna, gdy jest egzystencjalna, gdy więc człowiek nie jest jakoś ku niej pociągnięty, lecz decyduje się na nią”¹⁸.

Po ujawnieniu się autentycznej religijności u pacjenta, terapeuta nie może wykorzystać tego faktu jedynie jako środka pomocnego w dalszym procesie terapii. Takie instrumentalne traktowanie religijności prowadziłoby do jej degradacji i bycia „na usługach” odzyskiwania zdrowia. Religia nie służy do zabezpieczenia spokojnego życia ani też nie wchodzi w zakres oddziaływań mających na celu higienę psychiczną.

Równocześnie logoterapia nie może być instrumentalnie traktowana przez religię. Jako nauka i jako forma terapii mająca swe własne, pozareligijne cele, musi mieć pełną autonomię względem religii. Jest ona „duszpasterstwem” w tym sensie, że otwarta jest na trudności natury duchowej, na problematykę sensu i wartości, jak też podejmuje zagadnienia związane z religijnością. Terapeuta jest bezwzględnie zobowiązany, co Frankl z naciskiem podkreśla, nie tylko do leczenia pacjentów, ale i do podtrzymywania ich na duchu. Jest to kwestia o doniosłym znaczeniu zwłaszcza wówczas, gdy uznający się za niewierzącego pacjent oczekuje od terapeuty pomocy w rozwiązaniu dylematów światopoglądowych. Jest to także bardzo istotne w sytuacjach, kiedy pacjent „dojrzeje” do odkrycia w sobie religijności i terapeuta jest pierwszym człowiekiem, który potrafi mu w tym momencie skutecznie pomóc lub... równie skutecznie zaszkodzić.

Rola nieświadomości religijnej

Analiza egzystencjalna Frankla, poprzez włączenie sfery duchowej do dawnego, cielesno-psychicznego modelu człowieka, uchroniła się przed ujmowaniem człowieka wyłącznie w kategoriach racjonalności¹⁹. Nie wszystkie bowiem działania i sposoby przeżywania człowieka dają się w pełni wyjaśnić sposobami

¹⁸ V.E. Frankl, *Der unbewußte...*, dz. cyt., s. 65–66.

¹⁹ Zob. H. Benisz, *O pewnym sporze antropologicznym. Od psychoanalizy Freuda do analizy egzystencjalnej Frankla, czyli jak powstawała nieredukcjonistyczna koncepcja człowieka*, „Przegląd Filozoficzny” 3/1994.

rozumowymi. W rezultacie także deprecjonowana dotychczas i umieszczana w sferze *id* nieświadomość duchowa odzyskała swoje podmiotowe znaczenie. Wewnątrz nieświadomości duchowej Frankl wyróżnia nieświadomość religijną, czyli nieświadome odniesienie do Boga. Odniesienie to, jakkolwiek na tym poziomie utajone, jest postawą immanentną człowieka. W niej wyraża się podstawowe, poprzedzające wszelkie racjonalne rozumienia Boga, ukierunkowanie ku transcendencji. Nieświadomość religijna pozwala odkrywać człowiekowi poza immanentnym „ja” (*ego*) również transcendentne „Ty”. *Ego*, poszerzone o wymiar nieświadomy, staje się podstawowym założeniem, pozwalającym Franklowi widzieć w człowieku obszar nieświadomości duchowej. Ta zaś naprowadza go na ślad transcendentnej nieświadomości duchowej, wyjaśniającej możliwość istnienia nieświadomej wiary. Frankl zauważa, że „jeśli *ego* okazało się «też nieświadome» i nieświadomość «też duchowa», to wynika stąd, iż duchowa nieświadomość jest «też transcendentna»”²⁰.

Pojęcie transcendentnej nieświadomości ułatwia zrozumienie istoty sformułowania „nieuświadomiony Bóg”. Zdaniem Frankla, dzięki istnieniu sfery transcendentnej nieświadomości możliwe jest intencjonalne odniesienie do Boga. Jeżeli więc człowiek na poziomie świadomości nie odczuwa więzi z Bogiem, to na poziomie nieświadomości już zawsze zwrócony jest ku Bogu. Bóg, ku któremu człowiek zwraca się nieświadomie, chociaż intencjonalnie, jest dla niego Bogiem nieuświadomionym. Bóg jest więc nieuświadomiony w tym sensie, że człowiek nie uświadamia sobie własnego odniesienia do Boga. Frankl konkretyzuje to sformułowanie następująco: „Nasze pojęcie nieuświadomionego Boga nie znaczy, że Bóg jest nieświadomy w sobie, dla siebie, sobie samemu. Znaczy ono raczej, że Bóg jest w nas nieuświadomiony, że nasz stosunek do niego może być nieświadomy, czyli stłumiony [*verdrängt*] i w ten sposób ukryty przed nami samymi”²¹.

Frankl wskazuje na psalmy żydowskie, w których mowa jest o „ukrytym Bogu” oraz na istnienie ołtarzy wzniesionych niegdyś przez Greków dla „nieznanego Boga”. Asekurowe się jednak przed interpretowaniem pojęcia nieuświadomionego Boga jako Boga zamieszkującego nieświadomie w człowieku czy też przebywającego w jego nieświadomości. Rozumienie takie byłoby przypisywaniem nieświadomości religijnej atrybutu boskości. Nie można także, zdaniem Frankla, utożsamiać nieświadomego odniesienia do Boga z jakąś wewnętrzną, tajemną o nim wiedzą. Nieświadomość religijna nie jest wszystkowiedząca, nie zawiera, w odróżnieniu od świadomości, wiedzy na temat Boga.

Nieświadomość religijna nie jest w żaden sposób uzależniona od sfery *id*. Popędy nie są w stanie warunkować funkcjonowania nieświadomości religijnej. Równocześnie nieświadomość duchowa, w tym także i religijna, wpływa na funkcjonowanie człowieka jako osoby, ale go nie determinuje. Frankl pisze:

²⁰ V.E. Frankl, *Der unbewußte...*, dz. cyt., s. 55.

²¹ Tamże, s. 55.

„Nieświadomość religijna, a nawet ogólnie duchowa nieświadomość, jest decydującym bytem nieświadomym, a nie bytem poddanym popędom z podświadomości. Dla nas duchowa nieświadomość, a co dopiero nieświadomość religijna czyli transcendentna nieświadomość nie jest nieświadomością determinującą lecz egzystującą”²².

Nieświadomość religijna należy także, zdaniem Frankla, do nieświadomej egzystencji duchowej, a nie do faktyczności psychofizycznej. W związku z tym, charakteryzuje „nosiciela” tego, co psychofizyczne, nie przynależąc sama do sfery psychofizycznej. Powyższego „nosiciela” całości sfery duchowej Frankl określa mianem osoby duchowej. Gdy zaś wypowiada się na temat jej nieświadomej części, posługuje się terminem duchowej osoby głębokiej.

Z osoby duchowej, jako z „centralnego miejsca” w człowieku, może wydostawać się i w ten sposób ujawniać swoją obecność nieświadomość religijna lub, jak Frankl również ją nazywa — nieświadoma religijność. Mówi: „Nieświadomość religijna występuje ze środka człowieka, z samej osoby (i w tym sensie prawdziwie «egzystuje» [*ex-sistiert*]), o ile nie pozostaje w ukryciu w głębi osoby, właśnie w duchowej nieświadomości, jako stłumiona religijność”²³.

Z dotychczasowych analiz Frankl wysnuwa wniosek, że nieświadomość religijna, mająca charakter duchowo-egzystencjalny, nie może być wrodzona. To raczej my „wradzamy się” w przekazywane przez tradycję i kulturę praobrazy religijne [*religiöse Urbilder*]. Są one rodzajem zastanych form wyznaniowych, w które, jak wyraża się pogładowo Frankl, wlewa się wszelka religijność: „Wcale więc nie przeczy my, że człowiek zastaje coś jako swoją religijność, że jest to coś faktycznie zastanego, co egzystencjalnie sobie przyswaja, ale to zastane, te praobrazy nie są jakimiś archetypami, lecz są to modlitwy naszych ojców, ryty naszych Kościołów, objawienia naszych proroków i wzory naszych świętych”²⁴.

Nikt nie musi każdorazowo na nowo tworzyć dla siebie pojęcia Boga, ponieważ zawarte jest ono już w sposób trwały w tradycji. Nie jest przekazywane z pokolenia na pokolenie w postaci archetypów, bowiem nie mamy do czynienia z archaiczną, prymitywną religijnością. Frankl zastrzega się jednak, że można spotkać się z religijnością źródłową, która jest naiwna, podobnie jak dziecięca wiara. Dzieje się tak wówczas, gdy nastąpiło stłumienie pierwotnie istniejącej religijności źródłowej. Później, po wydobyciu z ukrycia, łączy się ona z przeżyciami dzieciństwa. Gdy analiza egzystencjalna natrafia na stłumioną religijność, dokonuje jej anamnezy, odkrywa nieświadomą wiarę, która ma charakter dziecinny. Nieświadome przeżycia religijne nie są prymitywne, nie mają nic wspólnego z żadną mitologią archaiczną, ale pokrywają się z ważnymi dla każdego człowieka odległymi obrazami z dzieciństwa.

²² Tamże, s. 59.

²³ Tamże, s. 59.

²⁴ Tamże, s. 60.

Koncepcja nieświadomości religijnej przedstawiona przez Frankla umożliwia zrozumienie występowania u ludzi przeżycia teologalnego, doświadczenia Boga poprzedzającego jakąkolwiek wiedzę o Nim. Brak takiego doświadczenia wskazuje jedynie na stłumioną religijność, a nie na faktyczny brak odniesienia do Boga. Frankl widzi więc człowieka jako osobę z istoty swej religijną.

Duchowość podstawą człowieczeństwa

Religijność źródłowa, w ujęciu Frankla, jest rzeczywistością zarówno wieczną, jak i teraźniejszą. Stanowi wszechobecną religijność ludzką, która może być lub może stawać się nieświadoma, a także podlegać stłumieniu. Zadanie analizy egzystencjalnej polega wówczas na wydobyciu na jaw, na uprzytomnieniu tej dotąd nieświadomie obecnej rzeczywistości duchowej. Analiza egzystencjalna powinna bowiem docierać do podstaw neurotycznego sposobu bycia, do tego miejsca, gdzie nastąpiło stłumienie stosunku człowieka do transcendencji. Stłumienie transcendencji przejawia się w postaci „niepokoju serca” i proces ten może prowadzić do ukształtowania się stanu nerwicowego. W ten sposób religijność nieświadoma, podobnie jak wszelka w ogóle religijność, działa w pewnych warunkach, zdaniem Frankla, chorobotwórczo.

Choroba, tak jak rozumie ją Frankl, dotyczy tylko w sposób bezpośredni struktur psychofizycznych w człowieku. Osoba w jej ściślejszym rozumieniu, tj. osoba duchowa, nie może być chora, bo nie można na tym poziomie stosować kategorii zdrowy–chory. Stąd też leczenie w tradycyjnym znaczeniu to leczenie chorób, a nie leczenie chorych. Jedynie logoterapia, według Frankla, jako terapia posiłkująca się analizą egzystencjalną, jest w stanie dotrzeć do prawdziwych problemów osoby, do problemów natury duchowej. Frankl stwierdza: „Tam, gdzie nie chodzi o psychoterapię w sensie logoterapii i analizy egzystencji, to jest w sensie terapii wychodzącej od ducha (*logos*) i skierowanej ku duchowi (egzystencjalnej osobie), lecz o terapię psychiatryczną procesów (psychotycznych), to znaczy o somatyczną terapię somatoz — tam zawsze mimo modnej gadaniny prawdą jest, że w rzeczywistości leczymy tylko choroby, a nie samych chorych. Albowiem tam, gdzie nie leczymy chorób, lecz chorych ludzi jako takich, jako ludzi, jako duchowe osoby, tam nie powinno być wcale mowy o chorobie”²⁵.

Choroba wpływa na osobowość duchową w ten sposób, że ogranicza jej możliwości rozwoju. Leczenie przywraca człowiekowi ponownie możliwość takiego rozwoju. Potwierdza to, zdaniem Frankla, doświadczenie kliniczne. Mówi: „To, co cielesne, jest *conditio*, ale nie *causa* duszy czy ducha”²⁶.

²⁵ V.E. Frankl, *Człowiek wolny. Wykłady metakliniczne*, w: *Homo patiens*, Warszawa 1971, s. 218.

²⁶ Tamże, s. 216.

Równocześnie osoba duchowa wpływa, i to w zasadniczy sposób, na struktury psychofizyczne. Frankl przedstawia stosunek osoby duchowej do jej organizmu jako stosunek muzyka do swego instrumentu. Lekarz odgrywa tutaj rolę stroiciela interweniującego, gdy instrument jest rozstrojony: „Na rozstrojonym fortepianie nawet najlepszy pianista nie może dobrze zagrać (porównanie z chorobą!). Wtedy sprowadza się stroiciela (interwencja lekarza), a ten nastraja go z powrotem (porównanie z kuracją!) [...]. Nic nie pomoże nastrój fortepianu, jeśli kiepski pianista robi błędy...”²⁷.

Tym, co organizuje funkcjonowanie całego człowieka, jest osoba duchowa. Ona w stosunku do swego organizmu pełni funkcję instrumentalną: „Stosunek między duchową osobą a organizmem somatycznym ma charakter instrumentalny; duch instrumentuje *psychophysicum* — duchowa osoba organizuje organizm psychofizyczny — co więcej, czyni go dopiero «swoim», czyniąc go swoim narzędziem, swoim organem, swoim instrumentem”²⁸.

Często uważa się psychozę za chorobę, która dotyka właśnie tego, co swoiście ludzkie, za chorobę obezwładniającą ducha. Frankl nie zgadza się z taką tezą. Twierdzi, że „duchowa osoba pozostaje nietknięta nawet przez psychozę; duch osobowy nie zostaje naruszony przez chorobę «ducha» [...] Tym, co choruje, jest organizm psychofizyczny, a nie duch. Nigdy nie można tego podkreślić dostatecznie mocno, albowiem jeśli ktoś nie «zalicza» psychozy do dziedziny psychofizycznej, lecz przenosi ją na osobę, to z niebezpieczną łatwością odmawia psychicznie choremu człowieczeństwa i popada w konflikt z etyką lekarską”²⁹.

Frankl jest przekonany, że do powołania lekarskiego należy zwracanie każdorazowo uwagi na „kogoś”, kto wymaga opieki medycznej. Ten „ktoś” jest zawsze osobą, niezależnie od dręczącej go choroby. Nie należy więc ograniczać się do leczenia „czegoś”, co jest chore, ale trzeba za tym „czymś” widzieć „nosiciela” choroby. Mówi on: „Chcieć być lekarzem, można tylko ze względu na osobę, która «nosi» chory organizm, ze względu na osobę, która nie «jest» chora, lecz «ma» jakąś chorobę [...]. Leczę organizm nie dla samego organizmu, lecz tylko dla osoby”³⁰.

Tym, co charakteryzuje osobę, jest jej godność, niezależnie od aktualnej choroby. Struktura psychofizyczna ma wartość użytkową i jest podporządkowana osobie duchowej. Stąd nie można, zdaniem Frankla, w ogóle używać sformułowania: „być niegodnym życia”. Człowiek pozostaje zawsze godny życia i jego życie ma sens ze względu na godność osobową, której nikt i nic nie może mu odebrać. Mówi: „Godność człowieka — człowieka jako osoby duchowej — nie zmniejsza się i pozostaje nienaruszona wskutek utraty wartości użytkowej, której duchowa

²⁷ Tamże, s. 217.

²⁸ Tamże, s. 217.

²⁹ Tamże, s. 219.

³⁰ Tamże, s. 219–220.

osoba może doznać na skutek rozchwiania psychofizycznego. Tak, jak duchowa osoba przebywa «poza» obrębem psychofizycznych procesów chorobowych, tak jej godność stoi ponad nim: ponad utratą biologiczno-społeczną wartości»³¹.

Rozważania na temat godności osoby, które, poprzez pełniejsze ukazanie znaczenia osoby duchowej, naprowadzają na ślad jej związku z transcendencją, Frankl kończy przedstawieniem własnej wizji powszechnego, psychiatrycznego *credo*: „I to właśnie niech będzie naszym psychiatrycznym *credo*: ta bezwarunkowa wiara w osobowego ducha, ta «ślepa» wiara w «niewidoczną», ale nie dającą się zniszczyć osobę duchową. A jeślibym, drodzy Państwo, nie miał tej wiary, wołałbym raczej nie być lekarzem»³².

Sens wiary w nadsens

Zagadnienia, którymi zajmują się nauki szczegółowe, nie wyczerpują całości problematyki związanej z istnieniem i funkcjonowaniem człowieka jako osoby. Frankl uważa, że nauki te powinny pozostawić „otwarte drzwi” — „drzwi, które z królestwa tego podwójnego uwarunkowania prowadzą na zewnątrz, dosłownie «na wolność»: w sferę ducha, do królestwa wolności [...]. Nauka nie może uczynić nic więcej, jak tylko dostarczyć ten materiał, który da się bez oporu wbudować w teistyczny obraz świata; troska o to wbudowanie nie jest jednak jej własnym zadaniem, lecz sprawą innych budowniczych»³³.

Tę samą myśl formułuje Frankl jeszcze wyraźniej: „Nauka o istocie ludzkiej musi być otwarta, otwarta na świat i zaświaty; musi zachowywać drzwi otwarte ku transcendencji. Przez te otwarte drzwi pada cień absolutu»³⁴.

Otwarcie się człowieka na rzeczywistość zewnętrzną względem niego samego nie jest przypadkowe. Nie jest też przypadkowym zrzędzeniem losu, że osoba duchowa, jak wynika z dotychczasowych analiz, nie daje się zredukować do struktur psychofizycznych. W wykraczaniu poza siebie, poza ograniczenia własnej istoty, człowiek konstituuje sens ludzkiego istnienia. Frankl mówi: „Człowiek jest z góry skierowany na coś i przyporządkowany czemuś, co nie jest nim samym, czy idzie tu o sens, który on nadaje życiu, czy też o inny byt ludzki, który spotyka na swej drodze. Tak czy owak, egzystencja ludzka wskazuje już zawsze poza samą siebie, i transcendencja, wykraczanie poza siebie, jest esencją ludzkiej egzystencji»³⁵.

Nie jest też prawdą, według Frankla, że podstawowym celem, jaki sobie człowiek wyznacza, jest osiągnięcie stanu szczęśliwości. Chodzi raczej o tworze-

³¹ Tamże, s. 220–221.

³² Tamże, s. 221.

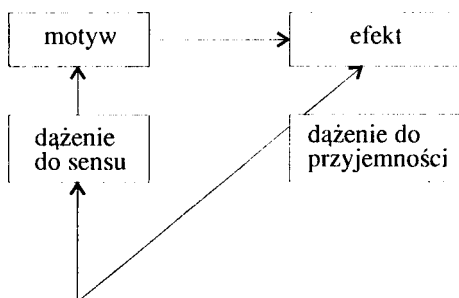
³³ Tamże, s. 224.

³⁴ V.E. Frankl, *Homo patiens*, w: *Homo...*, dz. cyt., s. 94.

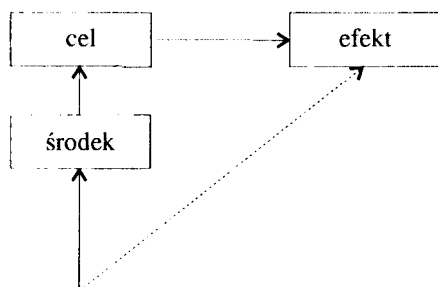
³⁵ V.E. Frankl, *Psychotherapia...*, dz. cyt., s. 145.

nie podstawy do osiągnięcia tego stanu, „bowiem gdy tylko dana jest podstawa szczęśliwości, szczęście i radość zjawiają się same z siebie”³⁶.

Podstawą szczęśliwości jest sens ludzkiej egzystencji. Bez niego niemożliwe jest w ogóle bycie naprawdę szczęśliwym. Dlatego też Frankl mówi, że „człowieka nie przenika najgłębiej i do końca ani dążenie do mocy, ani do przyjemności, lecz dążenie do nadawania sensu”³⁷.



Ryc. 2. Szczęście efektem ubocznym dążenia do sensu



Ryc. 3. Szczęście osiągnięte jest tylko drogą pośrednią

Szczęście jest efektem, jakby skutkiem ubocznym nadanego życiu sensu. Tłumaczy to, dlaczego neurotycy nie potrafią doznawać uczucia szczęścia. Skupiają się bowiem całkowicie na chęci doznawania przyjemności i tracą po drodze podstawę zaistnienia przyjemności. W konsekwencji efekt, czyli planowana przyjemność, już się nie pojawia. Frankl twierdzi nawet, że „im bardziej idzie komuś o przyjemność, tym bardziej przechodzi ona mimo niego”³⁸.

Frankl podejmuje próbę wyjaśniania sensu. Nie chce przedstawić wyjaśnienia sensu, bowiem „wyjaśnianie to nie to samo, co wyjaśnienie: kto usiłuje wyjaśnić

³⁶ Tamże, s. 145.

³⁷ Tamże, s. 146.

³⁸ Tamże, s. 146.

sens bytu, ten nie stara się w nim znaleźć jakikolwiek sens, ale pewien sens określony”³⁹.

Wychodząc z założenia, że sens życia tkwi w samym życiu, Frankl usiłuje wykazać, że struktura bytu ludzkiego ma dialektyczny, biegunowy charakter. W powyższym sformułowaniu dwukrotnie pojawiające się pojęcie „życie” ma każdorazowo inne znaczenie. Za pierwszym razem chodzi o życie faktyczne, za drugim o fakultatywne. Można było by więc inaczej powiedzieć, że to, co fakultatywne, jest sensem tego, co faktyczne. W tym świetle człowiek jawi się jako istota, która zamiast „być” człowiekiem, stale się nim „staje”. To nieustanne tworzenie siebie, aktywne stawanie się, okazuje się, według Frankla, sensem życia. Twierdzi, że „sens życia polega na realizowaniu przez człowieka swojej własnej istoty”⁴⁰.

Twierdzenie to sugeruje, że sens bytu ludzkiego musi być konkretny, musi odnosić się do konkretnej osoby w konkretnej sytuacji. Nie jest natomiast możliwe uzyskanie odpowiedzi na pytanie o całość sensu. Frankl mówi, że „skoro tylko pytanie dotyczące sensu odnosi się do całości sensu, to staje się bezsensowne [...] Na pytanie dotyczące sensu absolutnego człowiek nie jest w stanie odpowiedzieć”⁴¹.

Pytając o sens, pytamy więc o jakiś konkretny sens względny, który jest sensem częściowym, partykularnym. To, co absolutne, staje się niepoznawalne, ponieważ traci walor sensowności. Nie jest możliwe do ogarnięcia przez człowieka jako całość. Stąd sens całości jest niewyrażalny słowami lub w jakikolwiek inny sposób. Można tylko powiedzieć, że całość nie mając sensu, ma nadsens. Określenie „nadsens” oznacza, że mamy do czynienia z rzeczywistością, która jest ponad wszelkim sensem częściowym. Jeżeli nadsensu nie można pojąć racjonalnie, to również nie można dowieść jego istnienia. W takim razie, jak uważa Frankl, „trzeba więc weń uwierzyć”⁴².

Zamiast niemożliwego do skonstruowania dowodu istnienia nadsensu, Frankl przeprowadza argumentację z prawdopodobieństwa. Mówi, że skoro większość rzeczy ma swój własny, konkretny sens, to także wiara, że „wszystko” ma swój sens, prawdopodobnie ma sens. Prawdopodobieństwo takie dalekie jest jednak od wiedzy, i na wierzącym do końca ciąży niemożność udowodnienia istnienia nadsensu. Przyjęcie tej niepewności, zaakceptowanie niemożności wyjaśnienia nadsensu, należy do istoty bytu ludzkiego. Jako taka, staje się ona sensowna. Frankl mówi nawet, że „wiara w nadsens jest samym sensem”⁴³.

Frankl subtelnie odnosi sens ludzkiej egzystencji do pełni sensu, jaką jest Bóg. Według niego bowiem, jak zauważa Popielski, „tym, co gwarantuje totalną

³⁹ V.E. Frankl, *Homo...*, dz. cyt., s. 63.

⁴⁰ Tamże, s. 65.

⁴¹ Tamże, s. 65.

⁴² Tamże, s. 66.

⁴³ Tamże, s. 67.

sensowność wszystkiego, jest odkrywany i przeżywany przez człowieka Bóg religijny⁴⁴. Wolicki zaś stwierdza, iż „Frankl mocno podkreśla związek najwyższej wartości z osobą o najwyższej wartości — nadosobą. Podobnie wiąże też z nadosobą najwyższy sens. Ze względu na ten związek sensu i wartości z osobą, a najwyższego sensu — nadsensu i najwyższej wartości z nadosobą, wszelkie ludzkie dążenie do sensu i wartości jest pośrednio dążeniem do Boga⁴⁵”.

Obowiązek szukania sensu

Człowiek jest jedynym bytem, który potrafi pytać i który rzeczywiście pyta o sens. Pyta zarówno o sens faktyczności, jak i swej własnej egzystencji. Stawianie pytań o sens istoty pytającej się o własny sens stanowi kres zgłębiania sensu. Niemożność udzielenia odpowiedzi na pytanie o sens ludzkiej egzystencji nie jest jednak oznaką niepowodzenia osoby pytającej. Do istoty człowieka należy bowiem pytanie o sens i zgłębianie podstaw własnego istnienia.

Sama natura ludzka obliguje do odnajdywania sensu człowieka jako osoby i sensu konkretnego człowieka w jego własnej egzystencji. Drugi z wymienionych sensów jest partykularny. Dotyczy tego, co w życiu lub określonym okresie życia konkretnego człowieka jest dla niego najważniejsze. Może chodzić tu o drugiego człowieka — żonę, męża, dziecko..., czy też o pracę, działalność, twórczość itp. Frankl mówi, że „jednorazowość każdej poszczególnej jednostki, nadająca sens każdemu poszczególnemu istnieniu, ma znaczenie zarówno w związku z jakimś dziełem czy twórczością, jak w związku z innym człowiekiem i jego miłością⁴⁶”.

Sens w odniesieniu do konkretnego człowieka jest również zawsze konkretny. Życie przynosi każdemu jego własny sens, który człowiek ten powinien odkryć. Nie istnieje życie ludzkie „bez sensu”. Bezsens to tylko pozorny brak sensu, to niemożność odnalezienia sensu własnego. Życie, przynosząc z sobą sens, przynosi człowiekowi także określone wymagania. Frankl mówi: „Wymagania te, a wraz z nimi i sens istnienia, różne są dla każdego człowieka i dla każdego okresu czasu. Nie można więc nigdy uogólniać sensu ludzkiego życia, na pytania o sens życia nie można nigdy odpowiadać ogólnie. Życie nie jest czymś mglistym, lecz w każdym poszczególnym wypadku czymś konkretnym, a więc i wymagania życia w stosunku do nas są zupełnie konkretne. Wynika to z tego, że każdy człowiek ma swój własny, niepowtarzalny, jedyny w swoim rodzaju los⁴⁷”.

Zadaniem człowieka jest odnajdywanie swego sensu, a nie jego tworzenie. Tworzenie byłoby określaniem mianem sensu czegoś, co nim nie jest. Taki

⁴⁴ K. Popielski, *Viktor...*, dz. cyt., s. 71.

⁴⁵ M. Wolicki, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 391–392.

⁴⁶ V.E. Frankl, *...trotzdem...*, dz. cyt., s. 89.

⁴⁷ Tamże, s. 86–87.

substytut sensu utrudniałby lub nawet uniemożliwiał odnalezienie sensu właściwego. Frankl mówi: „Sens trzeba znaleźć, nie można go sobie stworzyć. To, co daje się stworzyć, jest albo sensem subiektywnym, jakimś mglistym poczuciem sensu, albo — nonsensem [...]. Tu, w życiu, mijamy się już z prawdziwym jego sensem, z prawdziwymi zadaniami w otaczającym nas świecie”⁴⁸.

Poza konkretnymi sensami partykularnymi, określonymi dla poszczególnych ludzi, nie istnieją już żadne inne. Szukanie podstaw sensu w nas samych prowadzi do miejsca, w którym nie ma już żadnego konkretnego sensu, bo jest nim sama podstawa. Podobnie, szukanie sensu w całości wszystkiego, co istnieje, wyprowadza nas poza obszar możliwego sensu. Zdaniem Frankla, „«w ogólności» ten świat, ta rzeczywistość jest pozbawiona sensu; ale «w gruncie rzeczy» także nasz byt, nasza egzystencja nie ma sensu i sensu mieć nie może, sama bowiem jest sensem”⁴⁹.

Odnalezienie partykularnego sensu to podjęcie zadań i wywiązywanie się z zobowiązań. Inaczej mówiąc, sens ściśle wiąże się z odpowiedzialnością. Życie stawia nam pytania, które są zadaniami, i na pytania te musimy w sposób odpowiedzialny odpowiedzieć, „przy czym właściwą odpowiedzią nie będzie żadne gadanie, mędrkowanie, lecz właściwe uczynki, należyta postawa. Bo ostatecznie życie — to poczucie odpowiedzialności za właściwą odpowiedź na stawiane przez nie pytania, za spełnienie zadań stawianych przez nie przed każdym człowiekiem, za sprostanie wymaganiom chwili”⁵⁰.

W odnajdywaniu sensu pomocne jest człowiekowi sumienie, nazywane przez Frankla organem sensu. Sumienie jednak, jego zdaniem, może się mylić, i nie jesteśmy pewni, czy możemy mu do końca zaufać. Rodzi to potrzebę troski o rozwój i należyte kształtowanie sumienia. Frankl mówi: „Sumienie może jednak wprowadzić człowieka w błąd. Co więcej, aż do ostatniej chwili, do ostatniego tchnienia człowiek nie wie, czy rzeczywiście nadawał właściwy sens swemu życiu, czy też raczej się ludził [...]. Wychowanie nie może polegać jedynie na przekazywaniu wiedzy, lecz musi polegać także na wysubtelnieniu sumienia, aby człowiek miał dostatecznie czuły wewnętrzny słuch i umiał dosłyszeć wołanie tkwiące w każdej sytuacji jego życia”⁵¹.

Szukanie sensu to zadanie dla każdego człowieka. Nikt nie jest w stanie odnaleźć za kogoś jego sensu. Pytanie o sens to każdorazowo pytanie „o mój własny sens”. Frankl zauważa, że „żaden psychiatra, żaden psychoterapeuta — również żaden logoterapeuta — nie powie choremu, co jest sensem życia; na pewno jednak powie, że życie ma sens, co więcej, że zachowuje też swój sens wśród wszelkich warunków i okoliczności, a to dzięki temu, że sens można znaleźć również w cierpieniu, i to cierpienie na płaszczyźnie ludzkiej przemienić

⁴⁸ V.E. Frankl, *Psychoterapia...*, dz. cyt., s. 152–153.

⁴⁹ V.E. Frankl, *Homo...*, dz. cyt., s. 68.

⁵⁰ V.E. Frankl, *...trotzdem...*, dz. cyt., s. 82.

⁵¹ V.E. Frankl, *Psychoterapia...*, dz. cyt., s. 153.

w dokonanie — jednym słowem, zaświadczyć nim, do czego zdolny jest człowiek, właśnie nawet w niepowodzeniu...”⁵².

Pytanie o sens całości wyprowadza nas, jak to zostało już powiedziane, poza obszar możliwego sensu, i to wyprowadza w kierunku nadsensu. Frankl podkreśla w tym miejscu, że w naszym działaniu musimy być zorientowani na konkretne sensory, które nas dotyczą i które sami rozpoznajemy jako nasze. Wiara w nadsens nie zwalnia z obowiązku poszukiwania sensu i nie usprawiedliwia niepodjęcia konkretnego w danej sytuacji działania. Frankl zauważa, że źle rozumiana wiara w nadsens może doprowadzić do bezładu i niemożności odpowiedzialnego odpowiadania na problemy, które przynosi życie. Stąd mówi, że „muszę tak postępować, jak gdyby wszystko zależało tylko od mego działania i zaniechania działania i jak gdyby we wszystkim chodziło o to tylko, co uczynię i czego nie uczynię”⁵³.

Działając, człowiek winien zwracać przede wszystkim uwagę na sens, a nie na nadsens. Wiara w nadsens musi w chwili działania zostać z konieczności przytłumiona, ale nie może zostać wyłączona. Nadsens istnieje i działa w sposób niepojęty dla człowieka. Ma jednak na człowieka wpływ, jest ponad wszelkimi możliwymi sensami i każdy partykularny sens ma do niego odniesienie. Pomimo, że „«na» nadsens zawsze mogę liczyć, ale «z» nim liczyć się nie mogę: jego działania nie mogę przewidywać, tak samo jak nie mogę przewidywać działania opatrności [...]. Historia, w której spełnia się nadsens, dokonuje się przez moje czyny bądź przez moje zaniechania”⁵⁴.

Wiara w nadsens jest ostatecznie wiarą w człowieka, zaś wiara w człowieka oznacza, że „byt ludzki ostatecznie ma sens, nadsens, i że jest nim Bóg”⁵⁵, lub też, że byt ludzki ma sens ze względu na Boga, bowiem Bóg to „osobowy odpowiednik pozazmysłowego świata, osobowa podstawa nadsensu”⁵⁶.

Według Frankla więc, „Bóg jest ostateczną instancją, która nam odpowiada na pytanie, dlaczego mamy żyć, dlaczego musimy umierać”⁵⁷.

Wnioski końcowe

Frankl jest wnikliwym obserwatorem, dlatego też odkrył konieczność przeciwdziałania narastającemu gwałtownie zjawisku utraty poczucia sensu i deprecjacji wartości w naszym życiu. Teoretyczne analizy i całościowa koncepcja człowieka posłużyły mu do stworzenia nowej, egzystencjalnie zorientowanej terapii. Stosowana jest ona z powodzeniem — z racji swej dużej skuteczności — do zapobiegania nerwicom i do leczenia nerwic noogenych.

⁵² Tamże, s. 154.

⁵³ V.E. Frankl, *Homo...*, dz. cyt., s. 68.

⁵⁴ Tamże, s. 69.

⁵⁵ Tamże, s. 114.

⁵⁶ Tamże, s. 117.

⁵⁷ A.J. Nowak, *Sumienie w ujęciu Frankla*, „Colloquium Salutis” 13/1981, s. 232.

Pewne wątpliwości budzi jedynie fakt, że Frankl bardzo zdecydowanie uznał nerwicę noogenną za odrębną formę nerwicy. Możliwe jest bowiem również uważanie jej za psychonerwicę o opisanej przez Frankla symptomatologii, powstałej w wyniku utraty poczucia sensu. Wydaje się jednak, że obie opinie są w równym stopniu uprawnione, a stanowisko Frankla wystarczająco dobrze uargumentowane teoretycznie i zweryfikowane empirycznie (J.C. Crumbaugh, L.T. Maholick, E. Lukas, P. Polak, S. Kratochvil, L.M. Ascher, J. Fabry, N.R. Keepe, H. Takashima, K. Popielski i inni).

Frankl traktuje swych pacjentów zawsze podmiotowo, bowiem jego koncepcja człowieka i choroby uniemożliwia wręcz traktowanie przedmiotowe. Patrzy zawsze na pacjenta jak na człowieka (!), który aktualnie wymaga opieki lekarskiej. Godny podkreślenia jest jego ciepły, życzliwy i pełen szacunku stosunek do cierpiącego, chorego człowieka. Frankl jest w pełni świadom rangi powołania lekarskiego.

Dostrzega w każdym człowieku pokłady autentycznej religijności. Religia, jego zdaniem, nie jest tylko dodatkiem do życia, ale ze swej istoty przenika ludzką egzystencję, stanowiąc jej konstrukcję, szkielet. Jako psychiatra i filozof widzi on potrzebę dotarcia do nieświadomej religijności w człowieku i uczynienia jej świadomą. Służy więc pacjentowi pomocą, „wprowadzając” go na „ślad Boga” w nim samym.

Odniesienie człowieka do Boga trudne jest do wyrażenia za pomocą języka naukowego. Frankl próbuje opisać tę relację, posługując się terminologią egzystencjalną. Wydaje się, że jest to słuszne rozwiązanie, gdyż, mimo pewnych nieścisłości i niedomówień, Franklowi udaje się jednak przeprowadzić dogłębną analizę tego złożonego fenomenu. Trafnie zauważa, że nieświadome odniesienie do Boga jest immanentną postawą człowieka, w której wyraża się podstawowe, uprzedzające wszelkie racjonalne rozumienie Boga, ukierunkowanie ku Transcendencji. Dzięki nieświadomej religijności człowiek jest w stanie odkryć poza swym immanentnym „ja” także transcendentne „Ty”. Frankłowska koncepcja nieświadomego Boga bardzo dobrze tłumaczy zarówno występowanie u ludzi doświadczenia teologicznego, jak i fakt możliwości przewycięzania kryzysów życiowych z pomocą wiary.

Słusznie też wskazuje Frankl na dążenie do sensu jako na podstawowe dążenie człowieka. Przyjemność odczuwana jest dopiero jako efekt osiągnięcia celu i nie może być celem samym w sobie, bo wówczas pozostaje celem niezrealizowanym. Odnajdując sensy częściowe, człowiek zapytuje o sens nadrzędny. Pytanie o sens, jak trafnie spostrzega Frankl, prowadzi do pytań o nadsens, czyli o Boga.

Dobrze też, że Frankl mocno podkreśla konieczność stałego szukania sensu: sensu własnej egzystencji, sensu tego, co się robi, i tego, czego się doświadcza. Sensownie spełniająca się egzystencja jest bowiem podstawą uporządkowanego życia osobowego.