

DYNAMIKA BYTU LUDZKIEGO W ANALIZIE EGZYSTENCJALNEJ VIKTORA EMILA FRANKLA

V. E. Frankl — znakomity wiedeński psychiatra i filozof w swojej antropologii filozoficznej, stanowiącej podbudowę pod jego analizę egzystencjalną pojętą jako psychoterapia i logoterapia, nie tylko omawia obok struktury bytowej człowieka jego czynności poznawcze, ale także w jeszcze większym stopniu zajmuje się analizą dynamiki bytu ludzkiego. W przeciwieństwie jednak do wcześniejszych szkół psychoterapeutycznych, zwraca uwagę nie tylko i nie tyle czy nie przede wszystkim na dynamikę wywodzącą się z wymiaru cielesnego czy psychicznego, co raczej na dynamikę związaną z wymiarem duchowym u człowieka. Jest to całkowita nowość w porównaniu ze stanowiskiem antropologicznym dawnych szkół psychoterapii. Analizie tej właśnie dynamiki będzie poświęcony niniejszy artykuł.

1. Noodynamika — dynamiką wymiaru duchowego

Ze strukturą bytową człowieka, zwłaszcza z koncepcją osoby duchowej, wiąże Frankl ściśle pojęcie „noodynamiki” jako dynamiki specyficznej tylko dla bytu ludzkiego. Samo słowo „noodynamika” wskazuje, że chodzić tu będzie o dynamikę duchową, związaną z wymiarem duchowym u człowieka. „Noodynamikę” należy więc odróżnić od „psychodynamiki” związanej z wymiarem psychicznym i „biodynamiki” związanej z wymiarem biologicznym w człowieku. Dynamiki tej nie należy również pojmować tylko w sensie aktywności, pochodzącej z osobowo niezależnej duszy duchowej, działającej w oderwaniu od sfery psychofizycznej.

Dynamika osoby duchowej wywodzi się nie z popędowości (jak w psychoanalizie Freuda), ale z dążenia ku wartościom¹. Człowiek nie jest bowiem istotą popychaną przez popędy, ale pociągana przez wartości. Człowiek nie działa głównie pod wpływem kategorycznego imperatywu w postaci „powinności” (Du sollst) — jak to miało miejsce w teorii Kanta — ale pod wpływem przyciągającego oddziaływania dostrzeżonych wartości i sensu i to jest istotnym źródłem jego „noodynamiki”². Można by więc w teorii Frankla mówić o pewnego rodzaju „powinności”, ale nie w sensie Kanta, a więc o powinności pochodzącej nie z wewnętrznego kategorycznego imperatywu, ale z pociągającego oddziaływania wartości i sensów. I w tym znaczeniu Frankl niekiedy używa terminu „powinność”, np. gdy pisze: „Człowiek jest istotą będącą w polu napięcia noodynamicznego”, tzn. stoi między „istnieniem a powinnością”³.

Frankl pisze wyraźnie o napięciu między egzystencją a logosem, między duchem subiektywnym, a duchem obiektywnym, między bytem a sensem⁴. Biegunami tego pola napięcia są z jednej strony sens, który należy zrealizować, a z drugiej człowiek, który ma do spełnienia ten sens⁵. Ta dynamika pomiędzy „faktycznością” a „fakultatywnością” człowieka sprawia, że pytanie o sens jest najistotniejszym i najbardziej ludzkim ze wszystkich pytań, że jest ono „właściwym wyrazem człowieka — wyrazem właśnie tego, co najbardziej ludzkie w człowieku”⁶.

Frankl przeciwstawia się stosowanemu przez psychoanalizę Freuda homeostatycznemu modelowi ludzkiej motywacji. O ile w myśleniu psychodynamicznym psychoanalizy za „chcieć” człowieka stało „musieć”, to w myśleniu egzystencjalno-analitycznym przed „chcieć” stoi „mieć powinność”⁷.

W modelu homeostatycznym psychoanalizy chodziło przede wszystkim o przywracanie równowagi w osobowości człowieka, o unikanie napięć, względnie ich znoszenie. Tymczasem, zdaniem Frankla, człowiek nie dąży za wszelką cenę do uniknięcia napięć, wręcz przeciwnie,

człowiek potrzebuje pewnego stopnia napięcia psychicznego i duchowego do swego życia i rozwoju, napięcia tego świadomie poszukuje, a jeśli nie znajduje go w swojej sytuacji życiowej, to stwarza je sobie w sposób sztuczny⁸.

Frankl jest przekonany na podstawie swego doświadczenia i refleksji nad naturą ludzką, że człowiek bardziej potrzebuje pewnego zdrowego i odpowiednio dozowanego napięcia niż wewnętrznego spokoju, równowagi i odprężenia. Napięcie takie daje mu przede wszystkim dążenie do sensu, do wypełnienia jedynych i niezastępowalnych zadań życiowych, zleconych konkretnie tylko i jedynie jemu. Takie napięcie między bytem a powinnością nie tylko, że nie szkodzi zdrowiu psychicznemu, ale jest podstawą i warunkiem zarówno zdrowia psychicznego, rozwoju duchowego, jak i w ogóle bycia człowiekiem⁹.

Noodynamika, a więc pewna dόza stresu, napięcia między tym, co człowiek osiągnął, a tym, co jeszcze może osiągnąć, a czego dotąd nie osiągnął, jest dlatego podstawą zdrowia psychicznego, że jest to napięcie wynikające z samej istoty człowieka i wpisane w jego naturę. Człowiek potrzebuje więc dla swego rozwoju bardziej tej właśnie noodynamiki aniżeli homeostazy.

Noodynamika ukierunkowana na sens i wartości jest podstawą ciągłej transcendencji osoby, stałego wykraczania poza siebie. W strukturę tej noodynamiki wchodzi akty duchowe poznania, wolnej decyzji, wyboru. Stąd pojęcie noodynamiki wiąże się ściśle z pojęciem wolności i odpowiedzialności człowieka. Im wartościowszy przedmiot, do którego człowiek dąży, im wyższa wartość, której pragnie, tym „noodynamika” jest większa. Największa będzie ona przy dążeniu do Absolutu, do Najwyższego Dobra — Boga¹⁰.

Noodynamika ujęta pozytywnie manifestuje się więc w aktach intencjonalnych poznania i miłości, skierowanych ku różnym przedmiotom, natomiast negatywnie przejawia się ona przez „nieświadomość duchową”, tzn. przez nerwice, skrzywione struktury bytowe na podstawie niezrealizowanych potrzeb sensu i celu¹¹.

Noodynamika jako aktywność wymiaru duchowego jest podległa różnorodnym wpływom, toteż może ona ulegać w ciągu jednostkowego życia różnym przekształceniom, ale w decydującym stopniu zależy ona od wolnej decyzji człowieka, od wyboru odpowiednich wartości. Stąd też rozwój noodynamiki i jej poziom jest związany ściśle z procesem samowychowania a raczej samorealizacji. Frankl pisze: „Tego, co duchowe, nie można jednak wychować; to, co duchowe, musi zostać zrealizowane — pierwiastek duchowy jest tylko w samorealizacji: w rzeczywistości realizowania się egzystencji”¹².

Mając powyższe na uwadze należy stwierdzić, że w myśl analizy egzystencjalnej, prawidłowy rozwój człowieka polega nie tyle na zaspokajaniu potrzeb, ile na realizacji podstawowego dążenia noodynamiki — dążenia do wypełnienia życia sensem i urzeczywistniania wartości¹³.

Normalnemu a nawet i neurotycznemu człowiekowi nie chodzi pierwszorzędnie o to, by zaspokajać popędy lub potrzeby, by utrzymać względnie przywrócić swoją równowagę psychiczną lecz przede wszystkim chodzi mu o wypełnienie sensu i urzeczywistnienie wartości i tylko w tym stopniu, w jakim wypełni sens i zrealizuje wartości, zrealizuje również samego siebie¹⁴.

2. Przedmiotowe uwarunkowania noodynamiki

Już przy analizie pojęcia „noodynamika” padło stwierdzenie, że noodynamika wywodzi się z dążenia człowieka do sensu i wartości. Te przedmiotowe korelaty noodynamiki: sens i wartość, należy obecnie poddać bardziej szczegółowej analizie. Ponieważ, zgodnie z analizą egzystencjalną Frankla, podstawowym dążeniem człowieka jest dążenie do sensu, stąd też od tego właśnie korelatu wypada rozpocząć analizę. Frankl wyróżnia podwójny sens: parcjalny czyli cząstkowy i sens absolutny, zwany przez niego również nadsensem lub supersensem.

A. Sens parcjalny jako przedmiot noodynamiki

Fundamentalne twierdzenie analizy egzystencjalnej Frankla akcentuje przede wszystkim fakt, że człowiek dąży najbardziej do spełnienia sensu swej egzystencji¹⁵.

Centralne dla analizy egzystencjalnej pojęcie „sensu” pojawiło się pod wpływem takich myślicieli jak: Scheler, Kant, Heidegger, Jaspers, Nietzsche. Wpływ Schelera uwidacznia się szczególnie w łączeniu sensu z problemem osoby i wartości¹⁶. Obok zależności widać tu jednak i samodzielność Frankla w rozwijaniu przez niego problematyki sensu i wartości.

K. Jaspers zwrócił uwagę Frankla na to, że pytanie o sens ma wartość tylko w odniesieniu do części na tle jakiejś całości, natomiast pytanie to nie ma sensu w odniesieniu do całości¹⁷.

Na koncepcję sensu życia w ujęciu Frankla duży wpływ wywarły poglądy M. Heideggera¹⁸. U Heideggera pytanie o sens bytu, odczytywane w „Dasein” jest najistotniejszym pytaniem, jest osnową całej metafizyki¹⁹.

W określeniu kategorii sensu Frankl nawiązuje do Kanta i wraz z nim uważa on sens za kategorię transcendentálną. „Krótko mówiąc, ludzka wiara w sens jest kategorią transcendentálną w rozumieniu Kantowskim. Tak jak nie ma sensu, jak wiemy od czasów Kanta, wykraczać w pytaniach poza kategorię czasu i przestrzeni, po prostu dlatego, że nie możemy myśleć, a więc również zapytywać, nie zakładając zawsze przestrzeni i czasu, tak też byt ludzki jest zawsze bytem skierowanym ku sensowi, choćby go prawie nie znał”²⁰. Wypełnienie sensu — uważa Frankl, analogicznie jak Kant wypełnienie obowiązku — za podstawę szczęśliwości²¹.

Bardzo często nawiązuje też Frankl do słynnego zdania F. Nietzschego, które umieszcza na kształt motto na początku swej logoterapii: „Nietzsche powiedział kiedyś: „Kto musi żyć pod znakiem pytania „po co?”, ten zniesie prawie każde pytanie dotyczące tego „jak” życie przeżyć. Inaczej mówiąc, temu, kto zna sens swego życia, świadomość ta bardziej niż cokolwiek innego pomaga w przezwyciężeniu zewnętrznych trudności i wewnętrznych dolegliwości”²².

Problematykę sensu życia łączy Frankl również z interpretacją grzechu pierwotnego podaną przez Martina Bubera, do którego twórca logoterapii wyraźnie nawiązuje²³.

Od strony subiektywnej na znaczenie potrzeby czy też woli sensu życia mogły naprowadzić Frankla również rozważania Schopenhauera, dotyczące zjawiska nudy w egzystencji ludzkiej, które to zjawisko Frankl utożsamia z jawną pustką egzystencjalną, będącą źródłem poczucia bezsensu życia²⁴.

Ukazanie powyższych wpływów pozwoli nam na lepsze zrozumienie koncepcji sensu w ujęciu V. E. Frankla. Sens w analizie egzystencjalnej Frankla może być rozumiany dwojako: subiektywnie i obiektywnie. W znaczeniu subiektywnym może on oznaczać bądź samo „dążenie do sensu” (der Wille zum Sinn), bądź też poczucie sensu własnej egzystencji u konkretnej jednostki.

Ukazanie powyższych wpływów pozwoli nam na lepsze zrozumienie koncepcji sensu w ujęciu V. E. Frankla. Sens w analizie egzystencjalnej Frankla może być rozumiany dwojako: subiektywnie i obiektywnie. W znaczeniu subiektywnym może on oznaczać bądź samo „dążenie do sensu” (der Wille zum Sinn), bądź też poczucie sensu własnej egzystencji u konkretnej jednostki.

Ta kategoria sensu będzie omówiona w dalszej części artykułu. Obecnie chodzić będzie o analizę sensu obiektywnego, sensu istniejącego w świecie i stanowiącego przedmiotowy korelat ludzkiego podstawowego dążenia — dążenia do sensu.

Należy na wstępie zaznaczyć, że Frankl bardzo mocno podkreśla obiektywność tak rozumianego sensu. Sens jest czymś istniejącym poza nami, czymś wynikającym z układu sytuacji, zależy od struktury całości i od naszego miejsca w tej strukturze. Sens jest więc raczej „zewnątrzpochodny” a nie „wewnątrzpochodny”, bo jest czymś, co wychodzi naprzeciw

ludzkiej egzystencji aniżeli z niej wynika²⁵. Oznacza to, że sens może być znaleziony raczej w świecie aniżeli w własnej psychice. Z tego Frankl wyciąga wniosek, że sensem życia nie może być samoaktualizacja²⁶. Odkrycie sensu obiektywnego jest uwarunkowane zdolnością dostrzegania relacji części do całości, widzenia świata i własnego życia na zasadzie „figury” i „tła”²⁷.

Twórca logoterapii podkreśla również konkretność sensu. Stwierdza on: „...sens bytu ludzkiego może być tylko konkretny, może się odnosić tylko ad personam i ad situationem (albowiem nie tylko każda poszczególna osoba, ale także każda osobista sytuacja wypełnia swój sens)”²⁸. A dalej Frankl pisze: „Jeżeli w ogóle można się pytać o sens, trzeba się pytać o sens konkretnej osoby i konkretnej sytuacji”²⁹. Sens obiektywny jest zawsze jedyny i specyficzny i może być wypełniony tylko przez określoną osobę i w jej konkretnej sytuacji³⁰. Frankl stwierdza, że sens jest znajdowany ze względu na „wymagania godziny, która na mnie przychodzi”³¹.

Każda osoba ludzka przedstawia sobą coś jedynego i неповtarzalnego, a każda z poszczególnych sytuacji życiowych coś jednorazowego. Do tej jedyności i jednorazowości jest dostosowane konkretne zadanie życiowe. Tak więc każdy człowiek w każdym momencie może mieć tylko jedno zadanie, ale ta jedyność powoduje właśnie absolutność tego zadania³².

Chodzi tu więc o tzw. „wartość sytuacyjną” albo jak to nazywa Frankl — „sens sytuacyjny”³³. W całokształcie ludzkiego życia ukryty jest więc sens każdej sytuacji, który trzeba odnaleźć, dostrzec i zrealizować³⁴. W myśl więc zasad analizy egzystencjalnej trzeba by raczej mówić o specyficznym sensie życia konkretnej osoby w danym momencie aniżeli o sensie życia w ogóle³⁵. Ponieważ każdy człowiek ma własne, неповtarzalne życie i związane z nim powołanie oraz zadania do spełnienia, dlatego i sens musi być jedyny i неповtarzalny, związany z konkretną osobą i konkretną sytuacją życiową³⁶. Jako taki, sens nieustannie się zmienia, można powiedzieć, z dnia na dzień, z godziny na godzinę, z sytuacji na sytuację, ale nigdy nie przestaje całkowicie istnieć³⁷.

Odpowiedź, jaką daje człowiek na pytanie o sens, stawiane mu przez życie, musi być również konkretna i jednocześnie aktywna, tzn. przejawiająca się w czynie³⁸.

Ponieważ sens jest związany z każdą sytuacją bez wyjątku, może najbardziej wyraźnie ten sens ukazuje się w tzw. sytuacjach granicznych, pozornie bezsensownych, jak np. nieuleczalna choroba, cierpienie czy śmierć. Sytuacje takie, pozbawiające człowieka wielu rzeczy, są jednocześnie okazją do wydobycia z głębi osobowości największych zasobów poczucia sensu³⁹.

Frankl stawia dość radykalną tezę, że albo życie ma sens w każdych okolicznościach i niezależnie od długości jego trwania, albo też nie ma go wcale⁴⁰. Przyjmuje on oczywiście pierwszą możliwość i dlatego stara się szukać sensu życia również w sytuacjach granicznych ludzkiej egzystencji. Co więcej, Frankl sądzi, że sytuacje takie mogą ukazać człowiekowi najgłębszy sens jego istnienia, jeśli przerodzą się one w wartość ofiary.

Skończoność bytu ludzkiego tym bardziej nadaje sens wszystkim momentom ludzkiego życia⁴¹. Sens życia nie zależy od krótkości czy długości ludzkiej egzystencji. Nieraz życie krótsze może być pełne sensu, a życie długie może być go pozbawione. Sens życia jest również niewspółmierny do sukcesu i powodzenia, jakie człowiek osiąga w życiu. Najbardziej optymalne, zdaniem Frankla, dla ludzkiego życia są takie proporcje, gdy jest ono w 2/3 wypełnione sukcesem, a w 3/4 sensem⁴².

Istotę sensu życia, zarówno dotyczącego całej egzystencji ludzkiej, jak i konkretnych momentów i sytuacji w tejże egzystencji, widzi Frankl w miłości⁴³, która zakłada relację osobową „ja — ty” czy to w stosunku do Osoby Absolutu, czy też drugiej osoby ludzkiej.

Poza tym twórca logoterapii często posługuje się wyrażeniem, które wygląda na tautologię, pisząc, że „sens życia tkwi w samym życiu”⁴⁴. „Takie stwierdzenie może się nam z początku

wydawać zwykłą tautologią, a „rozwiązanie” problemu — rozwiązaniem pozornym. Jeżeli jednak przyjrzymy się temu bliżej, okaże się, że stawianie znaku równości między sensem życia a samym życiem nie jest paradoksem ani też sformułowaniem tautologicznym. Kiedy bowiem mówię, że sensem życia jest samo życie, wtedy słowem „życie” — które występuje w zdaniu dwukrotnie — określam za każdym razem coś innego. Za pierwszym razem mam na myśli życie faktyczne, za drugim zaś — fakultatywne; raz — byt ludzki mi dany, a drugi raz — byt ludzki mi zadany. Innymi słowy, teza o życiu zawierającym sens w samym sobie brzmiałaby: to, co fakultatywne jest sensem tego, co faktyczne”⁴⁵.

Można by, komentując powyższe sformułowanie Frankla powiedzieć, że sensem życia jest samorealizacja, ale jednocześnie pamiętając o tym — że to nie da się — jak to będzie jeszcze pokazane później — dokonać bez realizacji obiektywnych sensów i wartości.

Człowiek więc musi szukać sensu i znaleźć go w świecie, musi niejako „wziąć” go z życia, natomiast nie może sensu „wytworzyć” czy „wynaleźć”⁴⁶. To, co człowiek może sobie stworzyć jest albo mglistym poczuciem sensu albo bezsensem⁴⁷.

Nie ma w życiu sytuacji bezsensownych. Są najwyżej takie, w których człowiek subiektywnie nie widzi obiektywnie istniejącego sensu. Przyczyna poczucia bezsensu leży nie w obiektywnym braku sensu, lecz w człowieku, który nie umie go odkryć.

B. Nadsens jako sens absolutny

Skończoność ludzkiego ducha powoduje, że jest dla niego dostępny tylko jeden szczegółowy sens. „Dążenie do sensu” jako podstawowa kategoria Franklowskiej analizy egzystencjalnej dotyczy zawsze tzw. sensu parcjalnego, a więc cząstkowego i konkretnego, odnoszącego się do określonej osoby i sytuacji życiowej. Frankl wielokrotnie podkreśla, że sens jest zawsze ściśle określony, konkretny, odnoszony „ad personam” i „ad situationem”.

Sens całości wykracza poza ludzkie możliwości pojmowania i tylko jako pojęcie graniczne, jako „nadsens” wychodzi naprzeciw ludzkiej „woli sensu”.

Analizując „wolę sensu” i sam sens życia, a zwłaszcza sens cierpienia, Frankl dochodzi właśnie do przekonania o konieczności przyjęcia sensu absolutnego, sensu nadrzędnego, odnoszącego się do całości świata i uzasadniającego wszelkie sensy parcjalne⁴⁸.

F. Schlederer stwierdza, że Frankl wprowadza pojęcie nadsensu (Übersinn), aby ująć odniesienie człowieka do całości świata (wszechświata). Pojęcie „nadsensu” czy „supersensu” jest, zdaniem tegoż autora, bardzo bliskie pojęciu „bycia — w świecie” (sein — in — der — Welt) u Heideggera⁴⁹.

Sam Frankl uważa, że logoterapia, która jest pewną formą psychoterapii, ma prawo zajmować się nie tylko „wolą sensu”, ale również mówić i o ostatecznym sensie — nadsensie ludzkiego życia, jeśli chce w pełni pomóc pacjentowi⁵⁰.

Między przyjmowaniem sensu a nadsensu istnieje jednak zdaniem Frankla — dość znaczna różnica. Sens jest bowiem rzeczywistością, którą każdy człowiek może osobiście poznać i doświadczyć, gdyż jest on niejako współrzędny do możliwości poznawczych ludzkiej natury.

Sens jest więc sprawą przede wszystkim odpowiedniej wiedzy człowieka, określonego widzenia rzeczywistości świata i własnego życia. Do dojrzenia i przyjęcia sensu może człowiek być doprowadzony przez drugiego człowieka, zwłaszcza przez zajmującego się nim lekarza - psychoterapeutę, ostatecznie jednak sam, własnymi władzami poznawczymi dostrzega ten sens i dokonuje jego realizacji we własnym życiu.

Sens jest więc sprawą przede wszystkim odpowiedniej wiedzy człowieka, określonego widzenia rzeczywistości świata i własnego życia. Do dojrzenia i przyjęcia sensu może człowiek

być doprowadzony przez drugiego człowieka, zwłaszcza przez zajmującego się nim lekarza - psychoterapeutę, ostatecznie jednak sam, własnymi władzami poznawczymi dostrzeżąc ten sens i dokonując jego realizacji we własnym życiu.

Inaczej jednak wygląda sytuacja, gdy chodzi o nadsens. Poznanie nadsensu jest niemożliwe ze względu na ograniczenie naszych władz poznawczych⁵¹, dla których dostępny jest tylko sens parcjalny. Sens całości czyli nadsens przekracza możliwości poznawcze człowieka⁵², dlatego pojęcie „nadsensu” uważa Frankl za „pojęcie graniczne” (Grenzbegriff)⁵³.

Człowiek jako część świata nie może poznać sensu całości — nadsensu, tak jak zwierzę domowe nie może poznać celu istnienia swego właściciela⁵⁴. Stosunek sensu do nadsensu ma się więc tak jak stosunek sensu do popędu (porównanie ze złotym podziałem odcinka)⁵⁵.

Sensu całości nie można ująć zmysłami, umyka on też wszelkim próbom dowodliwości i dla Frankla problemem jest nie absurdalność bytu, bo tę zdecydowanie odrzuca, lecz niedowodliwość nadsensu⁵⁶. Tylko „per analogiam” można wykazać, że „nadsens” istnieje i że jest niesprzeczny w sobie. Frankl przytacza tu argument z prawdopodobieństwa: skoro większość rzeczy ma swój konkretny sens, można sądzić, że całość ma prawdopodobnie także sens.

Jedynie adekwatną drogą do uchwycenia „nad - sensu” jest, zdaniem Frankla, wiara. Stąd też wszelka wiedza dotycząca sensu, sensów parcjalnych, musi się na pewnym etapie przekształcić w wiarę⁵⁷. Przyjęcie nadsensu aktem wiary pozwala uznać sensowność wszystkiego, co jest w człowieku i poza nim⁵⁸. Pojęcie nadsensu byłoby więc analogiczne do Kantowskiego „postulatu rozumu”⁵⁹.

Przyjęcie nadsensu jest więc sprawą nie tyle wiedzy, co przede wszystkim wiary, wiary religijnej. Frankl pisze, że „wiara religijna jest ostatecznie wiarą w ów nadsens, zaufaniem do niego”⁶⁰. O samej zaś wierze w nadsens Frankl konstatuje: możemy tylko wierzyć, że wszystko ma sens, nadsens, ale jaki ma sens i w jakim znaczeniu jest nadsens, w jaki kierunku możemy w danym przypadku cierpienie wyjaśnić — tego wszystkiego wiedzieć nie możemy”⁶¹.

Wiarę w nadsens utożsamia Frankl z wiarą w Opatrzność, w osobowego Boga⁶². Tak jak wszelka wartość i sens są związane z osobą, tak też i wartość naczelną, nadsens łączy się z nadosobą. „Bóg — osobowy odpowiednik pozazmysłowego świata, osobowa podstawa nadsensu — jest i pozostaje kimś, kto jest „całkowicie inny”, tak jak postanowienia Opatrzności nie dają się przez człowieka przewidzieć”⁶³.

Odróżnianie sensu od nadsensu jest ważne ze względów nie tylko teoretycznych, ale również i ściśle praktycznych. Człowiek bowiem w swoim postępowaniu praktycznym ma się kierować przede wszystkim „poczuciem sensu”, a nie oczekiwać na objawienie się mu nadsensu. Nadsens w działaniu człowieka jest zakładany, ale nie jest wprost poznawany. „Nadsens bowiem dany jest tylko „w efekcie”, nie zaś w intencji. Dlatego nie mogę wiedzieć nic naprzód, a zawsze tylko retrospektywnie”⁶⁴.

Toteż Frankl pisze, że „wiarę swoją w istnienie nadsensu muszę w momencie działania przytłumić, aby móc w ogóle działać. W chwili działania muszę mieć na uwadze tylko sens, który mi przyświeca, nie zaś nadsens, który zawsze sam się realizuje. „Na” nadsens zawsze mogę liczyć, ale „z” nim liczyć się nie mogę: jego działania nie mogę przewidywać, tak samo jak nie mogę przewidywać działania Opatrzności”⁶⁵. Wiara w nadsens wymaga z jednej strony pokory i ofiary ze strony rozumu, z drugiej jednak chroni przed rozpaczą i beznadziejnością, zwłaszcza w obliczu ciężkiego i nieuleczalnego cierpienia⁶⁶.

Koncepcja nadsensu jawi się więc w analizie egzystencjalnej jako konieczny warunek wy tłumaczenia sensowności świata i ludzkiego życia oraz działania we wszystkich jego przejawach, szczególnie w tzw. „sytuacjach granicznych”, a w logoterapii jako istotna podstawa skutecznego leczenia zaburzeń nerwicowych, zwłaszcza tzw. „nerwic noogenych”.

C. Wartości jako powszechniki sensu

Ludzkiemu dążeniu do sensu (woli sensu) odpowiada dążenie do wartości, a urzeczywistnianie sensu egzystencji jest związane ściśle z realizacją wartości. Sens jest czymś jednorazowym i jedynym, jednakże dopiero do odkrycia, podczas gdy wartości, „uniwersalia sensu” są sytuacjami typowymi i powtarzającymi się⁶⁷. Podczas gdy sens jest związany z osobą i odnoszony do sytuacji, wartości są abstrakcyjnymi uniwersaliami sensu, mają one znaczenie nie tylko dla konkretnych osób, które znajdują się w niepowtarzalnych sytuacjach, ale ich zakres rozszerza się także na inne typowe, powtarzające się sytuacje⁶⁸.

Wartości — zdaniem Frankla — wykryły się w toku historii ludzkiej jako „obszerne możliwości sensu”⁶⁹ i muszą — na mocy swego historycznego charakteru — być przekazane⁷⁰.

Na koncepcję wartości w ujęciu Frankla wywarły decydujący wpływ poglądy etyczne M. Schelera, a także I. Kanta, N. Hartmanna, K. Jaspersa, P. Rickerta, M. Webera. Najwięcej oczywiście, gdy chodzi o filozofię wartości, korzysta Frankl z przemyśleń Schelera. Z „etyką wartości” Schelera zapoznał Frankla R. Allers⁷¹. Wpływ Schelera na koncepcję wartości u Frankla uwidacznia się zwłaszcza w tym, że wartości wiąże on ściśle z osobą, a najwyższą wartość (podobnie jak i sens) z Nadosobą (nadsensem)⁷².

Powstawanie sądów o wartościach wiąże Scheler, a wraz z nim Frankl, z Husserlowską kategorią intencjonalności, zastosowaną do sfery uczuć, uczuć podmiotowych, które należą do kategorii zdrowia psychicznego, jak np. uczucie przyjemności i uczuć „intencjonalnych”, które należy przyporządkować zdrowiu duchowemu, jak np. uczucie radości. W przeciwieństwie do uczuć podmiotowych, które zwrócone są ku sobie samym, uczucia duchowe zmiernają do przedmiotów poza nimi samymi, rozpoznając ich istotę. Tak więc istnieją duchowe uczucia, które u osoby ludzkiej pełnią funkcję kognitywną. Są one tym, co Pascal nazywa — Scheler powołuje się na niego — „logiką serca”⁷³. Te duchowe akty wskazują, zgodnie z analizą fenomenologiczną, na świat wartości, który ma absolutne znaczenie i niezależny jest od postawy człowieka wobec niego.

Wartości są „przjawiskami” (Urphänomen), niezmiennymi istotami, zmienne jest tylko ludzkie ich pojmowanie a także stosunek człowieka do nich. Poznawanie wartości nie jest możliwe przez „ratio”, myślące „ja”, lecz jedynie w dokonywaniu się duchowych aktów. Ten Schelerowski wynik analizy powstawania ludzkich sądów o wartościach jest wyraźnym odświeżeniem zasady absolutnego relatywizmu wartości.

Od Schelera przejął też Frankl przekonanie, że byt ludzki charakteryzuje się swoim skierowaniem na obiektywny świat wartości. Za Schelerem również wyznaje zasadę obiektywności i absolutnej ważności wartości (der Objektivität und absoluten Gültigkeit der Werte)⁷⁴.

Frankl opiera się mocno na Schelerowskim idealizmie etycznym, który próbuje przewyciężyć hedonizm przez przyjęcie transcendentnego królestwa — jak się wyraża Frankl — obiektywnych przedmiotów. W ujęciu wartości przez Frankla jest zawarte implicite to, że te wartości istnieją same w sobie, jako wartości absolutne, niezależne od tego, czy się do nich zmierza czy też nie⁷⁵.

Człowiek jest odpowiedzialny za realizację wartości. Chodzi tu nie tylko o wieczne, ogólnie ważne wartości, lecz raczej o wartości jednorazowe (einmalige) czyli według terminologii Schelera o „wartości sytuacyjne” (Situationswerte). Szansa urzeczywistnienia wartości zyskuje tym samym konkretny wyraz.

Wartości sytuacyjne są jednak nie tylko odnoszone do sytuacji, lecz także związane z osobą. Zmieniają się one z osoby na osobę, podobnie jak z godziny na godzinę. Żądanie urzeczywistnienia, które ze świata wartości promieniuje na życie człowieka staje się konkretnym żądaniem poszczególnej godziny i osobowym wezwaniem każdego poszczególnego człowieka. Możliwości, które każdy człowiek ma dla siebie i wyłącznie dla siebie są podobnie specyficzne jak możliwości,

których dostarcza każda sytuacja historyczna w swej jednorazowości. Tak zlewają się różne wartości w konkretne zadania poszczególnego człowieka, przez które otrzymują one swą jednorazowość i które dla konkretnego człowieka stają się osobowym wezwaniem⁷⁶.

Wartości sytuacyjne niejako czekają na to, aż wybije ich godzina, w której człowiek wykorzysta jednorazową okazję, by je urzeczywistnić. Jeśli ta okazja nie zostanie zauważona albo co gorsza zostanie zaniedbana, wówczas jest już ona nieodwracalnie pogrzebana i wartości sytuacyjne pozostaną na zawsze niezrealizowane, stracone. Momenty jednorazowości i jedyności ludzkiej egzystencji są więc momentami konstytutywnymi dla sensowności wartości sytuacyjnych⁷⁷.

W wartościach sytuacyjnych chodzi więc o jednorazową i jedyną możliwość konkretnej osoby w jej konkretnej sytuacji. Chodzi o coś absolutnie indywidualnego, o indywidualny „byt powinnościowy” (Sein — sollen), który nie może być ujęty w żadne ogólne prawo, w żadne ogólnie sformułowane prawo moralne (np. w sensie Kantowskiego imperatywu), ale jest przepisany przez „prawo indywidualne” (Georg Simmel) i który nie jest poznawalny racjonalnie, ale jest jedynie ujmowany intuicyjnie.

Analizując problem wartości, Frankl opiera się również częściowo na poglądach N. Hartmanna. W etyce „Hartmann przejął (...) różne pomysły Schelera, ale dał im pełne, systematyczne szczegółowe rozumienie. Stanął po stronie tych, co wartości mieli za obiektywne, nie zaprzeczał zresztą, że w wielu wypadkach są przez ludzi przekształcane, ujmowane subiektywnie. Wraz ze szkołą z Cambridge i z fenomenologią przyczyni się najwięcej do przełamania panującego subiektywizmu etycznego⁷⁸. Od Hartmanna przejął też Frankl przekonanie o intuicyjnym poznaniu wartości.

W tworzeniu swojej teorii wartości Frankl pozostaje też pod pewnym wpływem Kanta. Od niego to, podobnie jak i od Schelera przejmuje myśl, że „przyjemność” (Lust) nie jest właściwie w żadnym lub tylko w wyjątkowym przypadku ideałem ludzkiego działania, bo zwraca się ono przede wszystkim do wypełnienia sensu i urzeczywistnienia wartości, natomiast przyjemność może się pojawić i zwykle się pojawia wtórnie w efekcie wypełnienia sensu i urzeczywistnienia wartości⁷⁹.

Również zobowiązujący, powinnościowy charakter wartości pojawia się dla Frankla w pierw w sensie Kantowskim jako kategoriyczny imperatyw, który jednak w obiektywno-duchowym świecie sensu i wartości — w Logosie⁸⁰ uzyskuje bliższą postać i w pojedynczych wartościach jest przeżywany jako wiążący⁸¹.

Ukazane powyżej wpływy pozwolą lepiej zrozumieć Franklowską teorię wartości, pojętych jako „powszechniki sensu”.

Istnienie obiektywnych wartości, odnoszonych zawsze jako do swej miary do wartości najwyższej⁸², umożliwia stworzenie hierarchii wartości. Każdy system etyczny tworzy jakąś hierarchię wartości, bardziej czy mniej rozbudowaną. Czy taką hierarchię wartości można zauważyć w aksjologii Frankla?

Sprawa hierarchii wartości nie wygląda w koncepcji logoterapeutycznej Frankla jednoznacznie. Aby tę hierarchię lepiej zrozumieć, należy wziąć pod uwagę podział wartości spotykany u Frankla. Wyróżnia on trzy zasadnicze kategorie wartości: wartości twórcze, wartości przeżyciowe i wartości postawy. Podział ten wydaje się być oryginalnym pomysłem samego Frankla, gdyż nie można znaleźć analogii do takiego właśnie podziału u żadnego z mistrzów Frankla.

Przekonanie, że podział wartości u Frankla jest podziałem własnym i oryginalnym potwierdza również i ta okoliczność, że o ile przy innych zagadnieniach Frankl chętnie i często cytuje różnych mistrzów, na których się wprost wzoruje lub też do których w sposób bardziej czy mniej bezpośredni nawiązuje, albo też z których poglądami polemizuje, to gdy chodzi o problematykę wartości, a zwłaszcza o ich podział, twórca logoterapii nie przytacza nigdzie konkretnego źródła czy autora, z którego by zaczerpnął pomysł takiego właśnie podziału.

Podział wartości w ujęciu Frankla jest podziałem idącym od zewnętrznej sfery osobowości do sfery wewnętrznej, od tego, co widzialne, obserwowalne fizycznie do tego, co niewidzialne, ukryte, duchowe. Wartości pierwszej grupy — twórcze czy też działaniowe są najbardziej zewnętrznymi wartościami, najłatwiej dostępnymi obserwacji postronnego widza. Widoczne są zarówno czynności związane z tymi wartościami jak i wytwory tych czynności.

Wartości drugiej grupy — przeżyciowe czy doznaniowe są już bardziej ukryte, niedostępne bezpośredniemu doświadczeniu czy przeżywaniu postronnego obserwatora, są one jakby zamknięte w wewnętrznym świecie człowieka, który je przeżywa, są jakby jego osobistą wartością, stanowią o jego osobowości, o poczuciu szczęścia i zadowolenia z życia i w tym sensie wtórnie mogą one oddziaływać również i na otoczenie, usprawniając osobowość do bardziej konstruktywnego działania i do bardziej adekwatnego dostosowania się do rzeczywistości.

Wartości związane z postawą są jeszcze głębiej zakotwiczone w psychice danego człowieka niż poprzednie grupy wartości. Są one już ściśle związane ze sferą duchową, z ową „siłą oporu ducha”, z postawami duchowymi, jakie człowiek jako istota rozumna i wolna może zajmować w stosunku do siebie i do otoczenia.

Mając na uwadze zagadnienie hierarchii wartości w ujęciu Frankla, trzeba stwierdzić, że w odniesieniu do podanych wyżej trzech kategorii wartości, rozstrzygnięcie nie wygląda jednoznacznie. W niektórych bowiem miejscach swoich prac, Frankl traktuje tę triadę wartości jako równorzędną, tzn. każda kategoria wartości spośród trzech wymienionych przez Frankla ma równe możliwości urzeczywistniania sensu⁸³.

W innych jednak miejscach Frankl łączy ze sobą wartości twórcze i przeżyciowe w jedną parę, stawiając je na tym samym stopniu możliwości realizowania sensu, natomiast wyżej umieszcza wartości postawy jako reprezentujące najwyższe i ostateczne możliwości sensu.⁸⁴ Który układ jest prawdziwszy?

Drugie ustawienie wartości wydaje się bardziej reprezentatywne i bardziej zgodne z pozostałymi tezami Frankla, tym bardziej że jak pisze Frankl, wartości postawy są niejednokrotnie jedynymi naprawdę wartościami możliwymi do realizacji dla niektórych ludzi czy też w pewnych sytuacjach. Chodzi tu o takie przypadki jak np. nieuleczalna choroba, wielkie cierpienie, zagrażająca śmierć, gdzie człowiek nie jest w stanie realizować ani wartości twórczych ani też wartości przeżyciowych, a jedyne co jeszcze mu pozostaje jako możliwe do realizacji, to są właśnie wartości związane z jego postawą wobec losu, nieuniknionego cierpienia, nieuleczalnej choroby itp.

Poza tym, wartości związane z postawą są o tyle wyższe od pozostałych dwóch grup wartości, że dotyczą one bezpośrednio sfery osoby czy też osobowości danego człowieka i w tej właśnie sferze dokonują istotnych zmian i modyfikacji, dopomagając człowiekowi coraz bardziej stawać się pełnym człowiekiem i wydobywać ze siebie wszelkie potencjalne możliwości. Ocena tych możliwości i ich realizacja jest możliwa dopiero w sytuacjach granicznych ludzkiego życia, a z takimi właśnie sytuacjami są związane najczęściej wartości związane z postawą. Natomiast wartości twórcze czy przeżyciowe wprawdzie w pewnym stopniu również wpływają na kształtowanie się osobowości danego człowieka, ale na ogół i w większej części dotyczą bytów poza człowiekiem, a jeśli nawet wprost odnoszą się do sfery osobowości, to raczej do jej zewnętrznej, bardziej powierzchownej warstwy.

Stawianie na pierwszym miejscu wartości związanych z postawą nie oznacza bynajmniej, że są one wartościami subiektywnymi, związanymi tylko z własną osobowością i postawą duchową. Wprost przeciwnie, właśnie realizacja tych wartości wskazuje wyraźnie na zdolność samotranscendencji u człowieka, na skierowanie ku czemuś lub komuś poza nim samym. Wartości te są więc równie obiektywne jak wartości dwu pierwszych grup, na co zwraca uwagę Z. Uchnast: „Frankl mówi (...) o tzw. wartościach ostatecznych, usensowniających ludzkie życie nawet wówczas, gdy człowiek nie ma szans na osiągnięcie wartości typu: zysk — dawanie (branie

czegoś ze świata, tworzenie, dawanie coś z siebie). Wartości przekraczające wymiar zysk — dawanie są równie czymś obiektywnym jak poprzednie. Człowiek odkrywa je poza sobą, a realizując je dokonuje transcendencji własnego „ja” (Self—Transcendence)⁸⁵.

Wartości związane z postawą uważa Frankl za najwyższe również i z tego względu, że w nich człowiek już nie szuka siebie, swoich subiektywnych przeżyć przyjemnościowych, ale realizuje autentyczne dobro, jakim jest prawdziwy rozwój osobowości przez kształtowanie odpowiedniej postawy. W poprzednich typach wartości: działaniowych i przeżyciowych, człowiek nawet tworzący autentyczne dobro czy przeżywający prawdziwe piękno, może ciągle jeszcze szukać siebie, może niejako zakazić realizację wartości egoizmem, nieuporządkowaną miłością własną. Sytuacja taka jest natomiast niemożliwa, gdy cierpienie wypali w doskonały sposób miłość własną.

Poza tym, możliwości realizacji wartości twórczych czy przeżyciowych są pomimo wszystko ograniczone, zależne od czyjegoś talentu, warunków, wrażliwości estetycznej⁸⁶. Natomiast możliwości realizacji wartości związanych z postawą, wartości realizowanych w sytuacjach cierpienia, są wprost nieograniczone, one odsłaniają wielkość, głębię i możliwości ludzkiego ducha⁸⁷.

Realizacja wartości związanych z postawą wymaga nie tylko zdolności otrzymanych, wrodzonych, a więc gotowych ale i zdolności nabytych i wypracowanych, zwłaszcza najważniejszej z nich — zdolności cierpienia⁸⁸. Prawdziwa realizacja wartości związanych z postawą zaczyna się dopiero wtedy, gdy człowiek nie ma już możliwości przekształcania świata ani zdolności przeżywania go, gdy staje wobec nieuniknionej konieczności losu i cierpienia. Wówczas cała jego aktywność duchowa i twórcza będzie skierowana do wewnątrz, do wnętrza własnej osobowości i będzie zmierzała do ukształtowania odpowiednich postaw. Istota wartości związanej z postawą polega bowiem na zajęciu przez osobę dotkniętą nieuniknionym cierpieniem prawidłowej postawy wobec losu.

Człowiek w sytuacji cierpienia będzie realizował wartości związane z postawą, jeśli nada swemu cierpieniu rys intencjonalności, a więc skierowania na jakiś sens i jakąś wartość zewnętrzną. Człowiek nie może skoncentrować się na samym cierpieniu czyli pozbawić je intencjonalności, bo wówczas nie tylko, że straci w tej sytuacji ukierunkowanie na sens i wartości, ale również straci wewnętrzną możliwość przemiany siebie. Intencjonalność ludzkiego ducha jest w każdej sytuacji warunkiem samorealizacji. Również intencjonalność cierpienia jest warunkiem realizacji wartości związanych z postawą. Sama postawa, jaką zajmie człowiek w stosunku do cierpienia zależy również od intencjonalności, od nastawienia na obiektywny świat sensów i wartości czyli od nadania cierpieniu wartości ofiary. Nadanie cierpieniu takiego intencjonalnego ukierunkowania zależy od wolnego wyboru, wolnej decyzji naszego ducha, bo wolność człowieka nie jest tylko wolnością od czegoś, ale także wolnością do czegoś, wolnością do realizowania wartości.

Jak widzimy, koncepcja wartości w ujęciu Frankla jest dosyć oryginalna, chociaż oparta na znanych teoriach filozoficznych. Oryginalność tej koncepcji polega szczególnie na podaniu nowego, interesującego podziału wartości i nadaniu najwyższej rangi właśnie wartościom dotąd może najmniej zauważanym — wartościom postawy. Ten choćby tylko wzgląd każe nam z dużą uwagą i zainteresowaniem podejść do rozważań teoretycznych Frankla, dotyczących problematyki wartości, jak również do praktycznych rozstrzygnięć, jakie proponuje w tej dziedzinie.

Frankl podkreśla szczególnie motywacyjną rolę wartości. Wartości nie determinują człowieka do ich wyboru, ale jako „powszechniki sensu” — pociągają go ku sobie. Swą siłą przyciągania wpływają na poziom i kierunek dynamiki duchowej człowieka, określają też etyczną wartość jego wolnych i świadomych decyzji i wyborów.

Oceniając krytycznie przedstawioną powyżej koncepcję wartości, można by postawić Franklowi zarzut, który faktycznie jest stawiany, dlaczego wyróżnia i preferuje tylko te trzy

grupy wartości (twórcze, doświadczeniowe i postawy), a nie uwzględnia innych wartości, które odgrywają ważną rolę w życiu ludzkim, jak np. władza, uznanie, sukces, przyjemność.

Łatwo jeszcze zrozumieć, że Frankl nie przyjmuje przyjemności za wartość, gdyż jest ona stanem subiektywnym w przeciwieństwie do radości, która jest stanem obiektywnym. Poza tym we wszelkich czynnościach spełnianych dla przyjemności znika wszelkie rozróżnienie pomiędzy czynnością etyczną i nieetyczną, ponieważ obie spełniane są dla uniknięcia nieprzyjemności a więc następuje tu dewaluacja czynności moralnej.

Znacznie jednak trudniej jest zrozumieć, dlaczego Frankl pomija inne wartości. Preferuje on wyraźnie wartości obiektywne na niekorzyść subiektywnych. Nawet bowiem wartości przeżyciowe, chociaż są zasadniczo subiektywnymi, muszą dotyczyć jakiegoś obiektu. Być może z tego też względu Frankl nie docenia tych wartości, które mają charakter zasadniczo subiektywny.

Franklowi stawia się jednak zarzut, że filozofia, która nie tylko przyjmuje hierarchię wartości, ale także uznaje supremację wartości obiektywnych nad subiektywnymi, musi odpowiedzieć na pytanie, na czym ta supremacja ma się opierać. Jeśli wartości są nie tylko obiektywne ale i absolutne, jak to Frankl dalej stwierdza, to musi to nam być dane, musi być przez nas odkryte. W tym przypadku usprawiedliwione jest pytanie: „kto je stworzył?”, „co ustanowiło tę hierarchię?”, „co dało nam dyspozycję do realizowania obiektywnych wartości, często w trudzie i cierpieniu?”

Frankl nie daje jednak odpowiedzi na takie pytanie. Jedyne, co można by stwierdzić w przypadku hierarchii wartości podanej przez Frankla to to, że odpowiada ona na ogół strukturze bytowej człowieka, a realizacja tych wartości prowadzi do pełnej samorealizacji osoby ludzkiej.

3. Podmiotowe uwarunkowania noodynamiki

Od strony podmiotowej noodynamika bytu ludzkiego zakłada się na trzech egzystencjach: duchowości, wolności i odpowiedzialności. Egzystencjalia te związane są ściśle ze sferą duchową i stanowią jej niezbywalne właściwości. Bliższa analiza tych egzystencjaliów ukaze ich fundamentalne znaczenie dla dynamiki bytu ludzkiego w jego sferze duchowej.

A. Duchowość osoby ludzkiej

Duchowość osoby wynika z niemożności wyprowadzenia niektórych fenomenów w człowieku (intelektualnych i wolitywnych) z uwarunkowań fizyko-chemicznych, fizjologicznych i psychologicznych.⁸⁹ Duchowość osoby w pojęciu Frankla to przede wszystkim zdolność przeciwstawiania się uwarunkowaniom cielesnym, psychicznym i społecznym i wskutek tego wytwarzania w człowieku pewnego stanu napięcia⁹⁰. Stąd też Frankl tak często pisze o „sile oporu ducha”⁹¹.

To przeciwdziałanie i przeciwstawianie się jest jednak możliwe tylko wtedy, gdy ono jako czynność posiada podłoże, które wprawdzie nie jest już jako takie doświadczalne, ale musi być przyjęte jako warunek umożliwiający takie właśnie postępowanie. W tym znaczeniu wprowadza Frankl rozróżnienie pomiędzy właściwościami „ontycznymi” i „ontologicznymi” i duchowość osoby uważa za jej „właściwość ontologiczną” (ontologische Eigenart)⁹². Frankl określa też duchowość osoby jako „heurystyczną osobliwość” jako „czystą dynamikę” względnie „dynamikę duchową”⁹³.

Duchowość osoby, według Frankla, nie jest epifenomenem, lecz właściwością bytu ludzkiego⁹⁴. Duchowość ta jest jednak za życia ziemskiego ściśle związana z ciałem⁹⁵.

Chociaż, zdaniem Frankla, duchowość nie może być brana zbyt substancjalistycznie, nie może być zhipostazowana, to jednak konieczne jest przeciągnięcie ścisłej linii granicznej między wymiarem duchowym a psychofizycznym po prostu dlatego, że sama duchowość jest z istoty swej „czymś odgraniczającym się” (ein — sich — Abgrenzendes), „czymś wznoszącym się” (Sich — Abhebendes) ponad ten wymiar²⁶.

Z duchowością osoby wiążą się ściśle jej dwie następne właściwości: egzystencjalność czyli wolność i odpowiedzialność.

B. Wolność (egzystencjalność) osoby

Jedną z tez Frankla dotyczących osoby głosi, że jest ona egzystencjalna (existentiell). Oznacza to, że nie jest ona czymś faktycznym ale fakultatywnym, rozstrzygającym o sobie samej. Egzystencjalność osoby oznacza innymi słowy wolność osoby i jest wynikiem jej duchowości⁹⁷. Z istotą duchowości związana jest bowiem wolność, możliwość wyboru, decydowania, zajmowania określonej pozycji. „Osobą od początku nazywamy w ogóle tylko to, co może się zachowywać w sposób wolny — w stosunku do jakiegokolwiek stanu rzeczy”⁹⁸. Osoba istnieje jako możliwość, za którą lub przeciw której może się opowiadać. Wolność osoby oznacza „wolność stawania się osobowością” (Freiheit zum Persönlichkeitswerden)⁹⁹.

Egzystencjalność osoby wiąże się ściśle z jej samodzielnością i możliwością stanowienia o sobie samej. Osoba duchowa jest więc nieuwarunkowana i wolna. Ta wolność osoby jest podwójna. Jest to wolność „od” i wolność „do”. Wolność „od” odnosi się do trzech kategorii: 1) wolności od popędów, 2) wolności od dziedziczności, 3) wolności od otoczenia¹⁰⁰.

W stosunku do swoich zadatków dziedzicznych i aktualnego wyposażenia popędowego, jak również w stosunku do sytuacji zewnętrznych i środowiska, osoba może w sposób wolny zająć odpowiednie stanowisko¹⁰¹. W każdej konkretnej sytuacji wewnętrznej lub zewnętrznej, w jakiej się człowiek znajduje ma możliwość afirmowania jej i angażowania się w nią albo też stawania wobec niej w opozycji. Kiedykolwiek jednak ma to miejsce, dzieje się to w sposób dobrowolny i jest wyrazem duchowej wolności człowieka. „Jest to wolność od własnej faktyczności i wolność w stosunku do własnej egzystencjalności. Jest to wolność od bytu określonego i wolność w stosunku do stawania się innym”¹⁰².

Wolność „do” u człowieka odnosi się szczególnie do urzeczywistnienia wartości i wypełnienia sensu bytu ludzkiego. Ta zdolność decydowania pozostaje zawsze w związku z rzeczywistością, która jest osobie „dana” i „zadana”. Zdolność ta posiadając charakter „twórczy” i wyrażając się w czynnym wychodzeniu poza faktyczność osoby, wskazuje na „aprioryczny” charakter wolności, na jej osadzenie w duchowym poznaniu i wolnej woli¹⁰³.

Wolność duchowa człowieka przejawia się również w możliwości rozstrzygnięcia o sobie i swoim losie. Stąd też Frankl chętnie przytacza Jaspersowskie określenie człowieka jako „bytu rozstrzygającego”. Choćby człowiek faktycznie rozstrzygnięć nie dokonywał, to nie przekreśla to tezy o fakultatywności bytu ludzkiego. Inaczej mówiąc, człowiek nie zawsze posiada wolność faktycznie, ale z pewnością posiada ją fakultatywnie¹⁰⁴. Chociaż bowiem faktycznie człowiek nie jest nieraz wolny, to fakultatywnie jest on wolny, jeśli tylko istnieją „źródła duchowości”. Wówczas posiada wolność do odpowiedzialności, a odpowiedzialność ta dotyczy przede wszystkim samookreślenia człowieka¹⁰⁵.

C. Odpowiedzialność osoby ludzkiej

Odpowiedzialność jest koniecznym skutkiem wolności i zarazem jej kryterium, podobnie jak jest też kryterium duchowości.¹⁰⁶ Odpowiedzialność człowieka wiąże się ściśle z jego skończonością, a skończoność człowieka jest zawarta przede wszystkim w czasowości jego

skończonością, a skończoność człowieka jest zawarta przede wszystkim w czasowości jego egzystencji (śmiertelność). Śmiertelność człowieka powoduje ostatecznie jego odpowiedzialność i czyni to z siłą pewnego rodzaju kategorycznego imperatywu.¹⁰⁷ Człowiek nie może się wyzbyć swej odpowiedzialności, tak jak nie może się wyzbyć swej duchowości.

Od strony zaś struktury bytowej człowieka zasadniczą podstawą odpowiedzialności jest sama natura osoby ludzkiej, jej duchowość, świadomość i wolność. Spośród wymienionych ontycznych uwarunkowań odpowiedzialności, Frankl akcentuje szczególnie wolność człowieka. Odpowiedzialność w każdym przypadku ma za sobą jakąś wolność, nawet w przypadku samego zaistnienia bytu ludzkiego, o który przecież nikt się człowieka nie pyta. Został on bowiem „wrzucony” w istnienie w tym świecie, jakby to określił Heidegger. „Albowiem także ta odpowiedzialność ma jeszcze za sobą jakąś wolność, ma swoją wolność powiedzenia „nie”, wolność powiedzenia „nie” konkretnemu życiu, życiu w jego faktyczności i dziedzicznym charakterze. Nie muszę przecież wieść swego życia, mogę je równie dobrze odrzucić¹⁰⁸. Frankl wyraźnie stwierdza, że wolność jest źródłem odpowiedzialności (wovon), tak jak odpowiedzialność jest celem wolności (Wozu)¹⁰⁹. Wolność jest więc w myśli Frankla ściśle złączona z odpowiedzialnością.

Inną podstawą bytową odpowiedzialności jest dana człowiekowi możliwość odróżniania sensu od nadsensu. „Jeżeli bowiem nie rozdzielę sensu od nadsensu, ale je połączę, spowoduję nakładanie się ich na siebie, a taka interferencja jest właściwie handicapem. Nie byłoby wtedy możliwe jakieś działanie, nie istniałaby możliwość rozstrzygnięcia, decydowania i przyjmowania odpowiedzialności”¹¹⁰.

Kiedy Frankl pisze o odpowiedzialności człowieka jako istotnym wyróżniku bytu ludzkiego, to nasuwa się pytanie, za co przede wszystkim jest człowiek odpowiedzialny. Frankl wymienia szereg spraw, za które osoba ludzka ponosi odpowiedzialność. Przede wszystkim jest człowiek odpowiedzialny za swą egzystencję jako taką, za wypełnienie jej sensem¹¹¹. Ponieważ — zdaniem Frankla — życie stawia człowiekowi nieustannie pytania, człowiek jest odpowiedzialny za odpowiedzi, jakie daje na te pytania. „Odpowiadać na pytania „życia” zawsze oznacza: brać za nie odpowiedzialność — odpowiedź na nie „wprowadzać w czyn”¹¹².

Odpowiedzialność człowieka dotyczy także realizacji własnych potencjalnych możliwości czyli samorealizacji, a ta z kolei jest związana ściśle z realizacją obiektywnych sensów i wartości w świecie. Odpowiedzialność osoby dotyczy również postawy, jaką zajmuje w stosunku do różnych determinant zewnętrznych i wewnętrznych. Człowiek — jak pisze Frankl — „nie tylko ma wolność okazania swojej postawy wobec otaczających go warunków, ale jest odpowiedzialny za to, jaką postawę przyjmuje”¹¹³.

Tak więc odpowiedzialność człowieka dotyczy wielu spraw. Frankl stwierdza w pewnym miejscu, że człowiek „jest za wszystko odpowiedzialny”¹¹⁴.

Konkretny kształt, jaki przyjmie odpowiedzialność w życiu danego człowieka, zależy już od jego osobistego wolnego wyboru. „Odkrycia sensu dokonuje każdy w sposób jedyny i niepowtarzalny na własną rękę, decydując się na przyjęcie wolności i branie odpowiedzialności za drugiego człowieka, za sprawę, za swój los”¹¹⁵. Odpowiedzialność człowieka jest zawsze odpowiedzialnością aktywną, „wyrażającą się w czynie”¹¹⁶. Odpowiedzialność człowieka jest również odpowiedzialnością konkretną, odnoszącą się do określonej osoby i sytuacji. Frankl stwierdza, że „nasza odpowiedzialność za byt jest nie tylko odpowiedzialnością „w czynie”, musi też być odpowiedzialnością „tu i teraz”, w konkretności danej osoby i w konkretności jej każdorazowej sytuacji. Odpowiedzialność za byt jest więc dla nas odpowiedzialnością ad personam i ad situationem”¹¹⁷.

Gdy chodzi o pytanie, przed kim człowiek jest odpowiedzialny, to Frankl wskazuje przede wszystkim na sumienie jako pierwszą instancję, przed którą jest osoba odpowiedzialna,

zaznaczając jednakże, że samo sumienie wskazuje na wyższą rzeczywistość — Absolut, którego jest reprezentantem i głosem¹¹⁸.

Pisząc o odpowiedzialności człowieka, Frankl wyróżnia świadomą i nieświadomą odpowiedzialność, co stanowi znaczące „novum” w jego koncepcji człowieka.

Oceniając krytycznie przedstawioną powyżej koncepcję odpowiedzialności i jej związku z wolnością człowieka, należy przede wszystkim stwierdzić, że Frankl bardzo nieściśle i niekonsekwentnie ujmuje sam problem wolności. Raz np. przyjmuje, że istnieje dwojaki rodzaj wolności: „wolność od” i „wolność do”¹¹⁹.

Innym znów razem Frankl stwierdza, że człowiek w ogóle nie jest wolny od czegoś, lecz jest wolny do czegoś, mianowicie do urzeczywistnienia wartości i realizowania sensu własnego życia¹²⁰.

O wiele więcej zastrzeżeń budzi jednak Franklowska koncepcja odpowiedzialności osoby ludzkiej. Odpowiedzialność obok wolności należy do najbardziej charakterystycznych cech człowieka. Termin ten używany jest jednak przez Frankla w sposób niejasny¹²¹. Nieraz trudno jest powiedzieć, czy termin „odpowiedzialność” w ujęciu Frankla oznacza „poczytalność moralną” czy po prostu „odpowiedzialność fizyczną”¹²².

Frankl przyjmuje za rzecz oczywistą, że fakt jednostkowej indywidualnej odpowiedzialności za życie jest ewidentny sam przez się (self — evident). Ale czy jest on faktycznie tak oczywisty, jak Frankl go widzi?

Jak słusznie zauważa Magda Gasson, nikt nie był pytany o to, czy chce się urodzić, nikt nie wybierał sobie miejsca i czasu urodzenia, nikt nie określił od samego początku, w jakim otoczeniu ma żyć lub wśród jakich okoliczności jego życie ma się zaczynać? W tym sensie można powiedzieć, że nikt nie jest odpowiedzialny za swoją egzystencję. Jeśli więc żaden człowiek nie jest odpowiedzialny za zaistnienie życia, to jak można mówić, że jest on odpowiedzialny za życie. Jeśli życie daje egzystencji ludzkiej istnienie, jak to Frankl zdaje się sugerować, to odpowiedzialność jest nie istoty ludzkiej lecz życia. Życie nie może więc stawiać człowiekowi pytania¹²³.

To, że człowiek jest odpowiedzialny za to, co czyni z sobą, za siebie, gdy osiągnął wiek używania rozumu, temu nikt nie zaprzeczy, inna rzecz, za co ma odpowiadać. To, że powinien on uczynić coś sobie lub z sobą, wynika nie z faktu, że żyje, że ma istnienie, czyli jest bytem, ale podchodzi to stąd, że został stworzony dla celu, który zawiera w sobie najwyższą i najprawdziwszą doskonałość, jaką człowiek może osiągnąć.

Życie czy istnienie jako siła bezosobowa, nierozumna nie może stawiać pytań czy nakładać zadań, lecz najwyżej może dostarczać okazji do stawiania pytań przez człowieka, pytań egzystencjalnych poprzez które może on dojść do przekonania, że jest rzeczywiście zapytywany, ale nie przez samo życie lecz z jego okazji przez Siłę Osobową, Rozumną i Wolną, przez Absolut.

Człowiek jest więc odpowiedzialny za swoje życie, za to, co robi ze swoją egzystencją, ale jest odpowiedzialny nie przed życiem, lecz przed Osobą — Bogiem, od którego to życie otrzymał. Wprawdzie Bóg się nie pytał człowieka, czy chce istnieć i w jakich okolicznościach, ale przecież niezależnie od okoliczności i uwarunkowań życie jest zawsze bezcennym darem i jako taki powinno być przez człowieka przyjęte i odczytane jako zadanie do zrealizowania. Odpowiedzialność zakłada więc wzajemny stosunek między dwoma osobami: Obdarzającym i obdarowanym. Jest to odpowiedzialność za otrzymany dar i za jego zwrot.

Być może, że Frankl nie chciał zbyt mocno akcentować tego personalistycznego aspektu odpowiedzialności, aby znaleźć płaszczyznę porozumienia również z ludźmi niewierzącymi czy inaczej wierzącymi. Niemniej zbyt mocno akcentowanie roli samego życia w problemie odpowiedzialności może budzić słuszne sprzeciwy czy obiekcje, zwłaszcza u ludzi ciężko doświadczonych przez los, dotkniętych nieuleczalną chorobą czy cierpieniem.

Życie bowiem jest tylko darem a nie dającym, a nasze zobowiązanie jest względem nie daru lecz dającego. Dlatego poczucie odpowiedzialności musi być budzone w oparciu nie

o subiektywne odczucia ale realne relacje łączące człowieka z rzeczywistością transcendentną. Tylko wtedy człowiek przyjmie odpowiedzialność za życie i związane z nim zadania, jeśli będzie miał świadomość, przed Kim ma odpowiadać. Człowiek jako byt osobowy może odpowiadać tylko przed Osobą względnie wspólnotą osób.

Jeśli potocznie mówimy, że człowiek odpowiada również przed własnym sumieniem, to zawiera się w tym stwierdzeniu intuicyjne wyczucie prawdy, że sumienie jest tylko „instancją pośredniczącą”, że jest ono, jak nazywa je Frankl „głosem Transcendencji”, a więc samo wskazuje na Boga jako ostateczną instancję, przed którą człowiek jest odpowiedzialny¹²⁴.

D. Dążenie do sensu i wartości

Zgodnie z fundamentalnym twierdzeniem analizy egzystencjalnej, podstawowym dążeniem ludzkim, będącym efektem istnienia w bycie ludzkim trzech omówionych powyżej egzystencjalistów, jest dążenie do sensu i wartości. Człowiek jako istota posiadająca obok wymiaru cielesnego i psychicznego, także i wymiar duchowy, jest pierwszorzędnie ukierunkowany na wypełnienie sensu i realizowanie wartości. Wola rozkoszy (zasada psychoanalizy) i wola mocy (dążenie do znaczenia w psychologii indywidualnej Adlera) są drugorzędnymi, deficytowymi modyfikacjami normalnego, pierwszorzędnego dążenia do wypełnienia sensu i urzeczywistnienia wartości.

Normalnemu a nawet i neurotycznemu człowiekowi nie chodzi pierwszorzędnie o to, by zaspokajać popędy lub potrzeby, by utrzymać względnie przywrócić swoją równowagę psychiczną lecz przede wszystkim chodzi mu o wypełnienie sensu i urzeczywistnienie wartości. Frankl przytacza opinię A. S. Masłowa, który „wolę sensu” uważa za pierwszy motyw, leżący u podstaw ludzkiego zachowania¹²⁵. W tym samym duchu wypowiada się i twórca analizy egzystencjalnej, który dążenie do sensu — zasadniczy przejaw noodynamiki uważa za istotę naszego człowieczeństwa. Według niego być człowiekiem to być istotą walczącą duchowo o konkretny sens swego osobistego bytu¹²⁶.

Franklowskiego terminu „wola sensu” (Der Wille zum Sinn) nie można jednak błędnie tłumaczyć w sensie woluntarystycznym. „Dążenie do sensu” z powodu swego intencjonalnego charakteru nie może zmierzać do siebie samego. Sensu nie może człowiek chcieć tak samo, jak nie może chcieć wiary, nadziei i miłości. Zarówno sens jak i te cnoty swoje powstanie zawdzięczają przedmiotowi, do którego mogą zmierzać¹²⁷.

K. Popielski określa dynamizm „woli sensu” lub, jak sam tłumaczy wyrażenie Frankla — „woli do sensu” jako „osobliwość antropologiczną”, gdyż jest ona charakterystyczna tylko dla człowieka, wyróżnia człowieka w świecie przyrody ożywionej i stanowi pierwotne, podstawowe i specyficzne wyposażenie człowieka¹²⁸. Nic też dziwnego, że „analiza egzystencjalna w centrum swego pola widzenia stawia orientowanie się człowieka „na sens” i dążenie „ku wartościom”¹²⁹. Dążenie do sensu, „wola sensu”, jako podstawowa i nieredukowalna ludzka potrzeba, jeśli zostanie zreflektowana i zaakceptowana przez jednostkę, może prowadzić do odkrycia istotnego sensu życia. „Wola sensu”, poszukiwanie sensu, może dotyczyć albo sensu konkretnych faktów, wydarzeń, sytuacji albo też sensu własnego bytu, własnej egzystencjalności¹³⁰.

Dążenie do sensu czyli tzw. „wola sensu”, lub jak to określa E. Lukas — „postulat sensu”¹³¹ jest nie tylko zasadniczą cechą, „konstytuentą” ludzkiej egzystencji¹³², ale także podstawą „dynamiki duchowej” (noodynamiki), podstawą owego napięcia psychicznego, które tak bardzo jest nam potrzebne do życia¹³³.

Zaspokojenie dążenia do sensu daje w efekcie zdrowie psychiczne, dobre samopoczucie, wewnętrzne zadowolenie i szansę rozwoju własnej osobowości czyli samorealizacji¹³⁴. Realizacja

„woli sensu” uzdalnia człowieka do życia i spełniania w nim rozmaitych zadań, a jeśli człowiek był dotknięty nieuleczalną chorobą to czyni go zdolnym do godnego cierpienia, a przez cierpienie do wewnętrznego rozwoju. W takim przypadku cierpienie może być źródłem prawdziwych osiągnięć duchowych i postępu w życiu wewnętrznym¹³⁵.

Z kolei frustracja woli sensu prowadzi do pojawienia się bądź dążenia do przyjemności bądź dążenia do mocy jako zdegenerowanych form owego podstawowego dążenia. Frustracja woli sensu może też prowadzić do „pustki egzystencjalnej”, leżącej u podłoża nerwic noogenych i do depresji, kończących się niejednokrotnie samobójstwem¹³⁶. Jakże słusznie pisze Frankl, że człowiek, który uważa swoje życie za bezsensowne, jest nie tylko nieszczęśliwy, lecz także prawie niezdolny do życia¹³⁷.

Ludzkiemu dążeniu do sensu (woli sensu) odpowiada dążenie do wartości i odnalezienie sensu jest związane z urzeczywistnieniem wartości. Na wybór takich czy innych wartości jak też na wybór wartości w ogóle decyduje się człowiek w wolności i poczuciu odpowiedzialności. Wartości nie determinują człowieka do ich wyboru, ale jedynie pociągają ku sobie. Człowiek bowiem — jak to mocno podkreśla Frankl — nie jest tylko istotą napędzaną popędami lecz przede wszystkim pociągana przez wartości¹³⁸. Wartości swą siłą pociągającą wpływają na poziom i kierunek dynamiki duchowej człowieka czyli jego „noodynamiki”.

Podmiotowe uwarunkowania noodynamiki wskazują na ścisły związek istniejący między trzema egzystencjaliami: duchowością, wolnością i odpowiedzialnością a podstawowym motywacyjnym dążeniem człowieka — dążeniem do sensu i wartości. Dążenie do sensu i wartości, zwane przez Frankla „wolą sensu”, jest więc z jednej strony potwierdzeniem istnienia duchowej natury człowieka, w której jest ono mocno i nierozdzielnie zakorzenione, z drugiej zaś jest dowodem na istnienie obiektywnych sensów i wartości w świecie. Dążenie do sensu jest więc jakby łącznikiem pomiędzy podmiotowymi a przedmiotowymi uwarunkowaniami noodynamiki. Drugim takim łącznikiem będzie sumienie jako organ szukania i znajdowania obiektywnego sensu.

4. Sumienie jako łącznik między człowiekiem a Logosem

Frankl zdaje sobie doskonale sprawę, że między człowiekiem jako osobą wolną i odpowiedzialną a obiektywnym światem sensów i wartości czyli Logosem musi istnieć jakiś łącznik i zarazem regulator ludzkiego postępowania, wyborów, decyzji. Za takiego łącznika uważa Frankl sumienie, które określa często jako „organ sensu” lub „organ wyboru wartości”.

A. Sumienie głosem Transcendencji

Fenomen sumienia wiąże Frankl ściśle ze zjawiskiem wolności i odpowiedzialności. W zjawisku sumienia jest więc przeżywana odpowiedzialność, odpowiedzialność za coś i odpowiedzialność przed kimś. Ponieważ odpowiedzialność ta jest związana ze światem wartości i powinności, posiada tym samym obiektywny charakter¹³⁹. Odpowiedzialność przeżywana w sumieniu nabiera charakteru wymagającego i zobowiązującego dzięki wartości osoby, dzięki odniesieniu człowieka do innych osób, a przede wszystkim do Osoby Absolutu. Ten religijny charakter odpowiedzialności jest czymś absolutnym, ponieważ każda decyzja sumienia wiąże osobę już na stałe¹⁴⁰.

Sumienie, które Frankl nazywa „korzeniem odpowiedzialności”, jest pierwszą instancją, wobec której człowiek jest odpowiedzialny; instancją ostateczną, na którą wskazuje samo sumienie, jest Bóg. Dla Frankla bowiem samo istnienie sumienia i odpowiedzialności człowieka przed nim, jest podstawą do postawienia nieodparcie narzucającego się pytania: „przed Kim jest odpowiedzialne samo sumienie, a w nim i przez nie — człowiek”.

Dla twórcy analizy egzystencjalnej nie do przyjęcia jest Freudowska interpretacja sumienia, stanowiąca „*contradictio in se*”, według której sumienie byłoby odpowiedzialne samo przed sobą. Frankl odrzuca taką interpretację z racji choćby tylko psychologicznych, zresztą zdecydowanie odróżnia on sumienie jako fenomen specyficznie ludzki od opisywanego przez Freuda „superego”, utworzonego drogą introjekcji „obrazu ojca”¹⁴¹.

Sprowadzanie sumienia do superego uważa Frankl za jeszcze jeden przejaw redukcjonizmu, przeciwko któremu tak zdecydowanie występuje w swoich pracach. „Sumienie jest zjawiskiem ludzkim i musimy przede wszystkim zważyć, by zachować jego człowieczeństwo, a nie traktować go redukcjonistycznie (...). Redukcjonistyczna interpretacja sumienia na przykład uznaje je wyłącznie za rezultat procesów warunkowania (...). Dopóki człowieka motywuje strach przed karą lub nadzieja nagrody — lub chęć uspokojenia superego — sumienie nie ma nic do powiedzenia”¹⁴².

Sumienie w ujęciu Frankla ma charakter relacyjny i transcendentny, wskazuje poza siebie, na Osobę, przed którą jest odpowiedzialne.

Ukazanie transcendentnego charakteru sumienia jest dla Frankla podstawowym i koniecznym warunkiem posłuszeństwa „głosowi sumienia”, służebnej postawy wobec niego. Transcendentny charakter sumienia ujmujemy całkowicie poprawnie w mowie potocznej, gdy mówimy o „głosie sumienia”, co jest pewnym skrótem myślowym i wyobrażeniowym, oznaczającym w istocie, „głos, który przemawia przez sumienie”.

Fakt transcendencji sumienia jest według Frankla głównym powodem, dla którego nie można redukcjonistycznie rzutować sumienia z płaszczyzny duchowej na płaszczyznę tylko psychiczną. Ten fakt transcendencji sumienia przeoczą ludzie niereligijni, traktując je jako ostateczną instancję, przed którą czują się odpowiedzialni. Taką postawę uważa Frankl za zatrzymanie się w połowie drogi, wskutek nie postawienia sobie najistotniejszego pytania: „przed czym czy raczej przed kim jest sumienie odpowiedzialne?”¹⁴³.

Tak więc Franklowska analiza sumienia dochodzi do wskazania Bytu Bożego jako bytu najbardziej osobowego (*Personalissimum*), jako Tego, przed którym ostatecznie każdy człowiek jest odpowiedzialny i do którego kieruje go nieustannie jego sumienie. „Człowiek *in sensu stricto* nie jest odpowiedzialny przed społeczeństwem, przed ludzkością jako taką, a nawet nie przed własnym sumieniem. Człowiek jest odpowiedzialny przed Kimś, przed Bogiem”¹⁴⁴.

B. Sumienie organem sensu

Funkcjonowanie i rolę sumienia ujmuje twórca analizy egzystencjalnej i logoterapii w związku z jego naczelną tezą o podstawowym dążeniu człowieka do znalezienia sensu życia. Odnalezienie sensu życia jest głównym warunkiem zdrowia psychicznego i prawidłowego rozwoju człowieka. „Sens nie tylko jednak odnaleźć trzeba, lecz również odnaleźć go można, a w poszukiwaniu sensu kieruje człowiekiem sumienie. Krótko mówiąc, sumienie jest organem sensu. Można je zdefiniować jako zdolność tropienia utajonego w każdej sytuacji, niepowtarzalnego i jedyne w swoim rodzaju sensu”¹⁴⁵. Sumienie pozwala nam „osiągnąć niepowtarzalne postaci sensu, drzemiące we wszystkich niepowtarzalnych sytuacjach, które tworzą ciąg zwany ludzkim życiem”¹⁴⁶. Gdzie indziej określa Frankl sumienie jako antropologiczne miejsce znajdowania sensu, w którym dochodzi do głosu to, jakie wartości człowiek musi zrealizować dla urzeczywistnienia swego bytu. W sumieniu chodzi przede wszystkim o rozstrzygnięcie, za co w danej sytuacji człowiek jest odpowiedzialny, jaką wartość ma zrealizować¹⁴⁷.

Sumienie, aby ukazać jedyny i jednorazowy sens konkretnemu człowiekowi, musi wpiery dokonać interpretacji danych sytuacji życiowych, dlatego Frankl nazywa je za Barthem „prawdziwym interpretatorem życia”¹⁴⁸. Kierowanie się sumieniem nadaje również bytowi osoby piętno jedyności i niepowtarzalności.

Aby sumienie mogło odkryć sens, musi być zdolne do ujmowania całości, musi posiadać zdolność syntezy i analizy, powinno ono ujmować całą rzeczywistość na zasadzie figury i tła, a więc zarówno w aspekcie obiektywnym jak i subiektywnym. Analizując działanie sumienia, Frankl przeciwstawia je mechanizmowi projekcji, który funkcjonuje w przypadku badania testami projekcyjnymi, zwłaszcza testem Rorschacha, gdzie w nieokreślone plamy atramentowe badany wkłada swój całkowicie subiektywny sens. Życie jednak nie przypomina testu Rorschacha. „Tu nie można po prostu wyczytać „jakieś znaczenie w rysunek, lecz trzeba znaleźć „określone” znaczenie, które jest tam obiektywnie, choćby ukryte, a więc wymagające odnalezienia”¹⁴⁹.

Frankl idzie tu raczej za opinią Jamesa C. Crumbaugh, że „odkrywanie sensu ma coś wspólnego z postrzeganiem postaci (Gestalt)”. Chodzi tu więc o szczególną zdolność spostrzegania poszczególnych elementów na tle całości, o organizowanie spostrzeżeń w sensowną całość. Tę szczególną zdolność ujmowania sensownych całości Frankl określa jako wolę sensu¹⁵⁰.

Ponieważ sens — zdaniem Frankla — jest ukryty w każdej sytuacji, człowiek musi swoim sumieniem objąć niejako całą tę sytuację, która będzie stanowić tło dla wyodrębnienia w niej ukrytego sensu — figury. Niezdolność całościowego ujęcia sytuacji będzie się łączyć z niebezpieczeństwem nie odkrycia sensu. Również niezdolność analizy ujmowanej całości może nie doprowadzić do wyodrębnienia z niej jako z tła — figury czyli sensu. Wszystko, co upośledza jedną lub drugą zdolność, będzie zarazem paraliżować lub upośledzać funkcjonowanie sumienia.

Umiejętność odczytywania jedyne i jednorazowe sensu wiąże Frankl ze zdolnością jasnowidzenia, jaką obdarzone jest sumienie. Istotę sumienia upatruje więc Frankl w jego funkcji intuicyjnej. Ze względu na ten intuicyjny sposób działania Frankl nazywa sumienie niekiedy „instynktem praktycznym” albo „instynktem irracjonalnym”¹⁵¹. Frankl nie sprowadza jednak sumienia całkowicie do intuicji, ale wiąże je również ze sferą poznawczą człowieka. Tak jak proces poznawczy u człowieka składa się z wielu funkcji, przebiegających na różnych poziomach, podobnie jest z funkcją sumienia¹⁵². Pomimo zdolności jasnowidzenia i zasadniczo intuicyjnego charakteru działania sumienia, nie jest ono — według Frankla — organem nieomylnym. Tę ułomność i niedoskonałość naszego sumienia wiąże Frankl z kondycją ludzką, a nie z relatywnością prawdy. Frankl nie analizuje jednak bliżej przyczyny powstawania błędów w sumieniu, choć byłoby to bardzo interesujące.

C. Sumienie wyrazem duchowości człowieka

Sumienie jest, według Frankla, nie tylko głosem Transcendencji, mandatariuszem Boga¹⁵³ i nie tylko organem znajdowania sensu, ukrytego w każdorazowej sytuacji życiowej określonego człowieka, ale jest również wyrazem duchowości osoby ludzkiej.

W funkcjonowaniu sumienia widoczne są dwa istotne atrybuty związane z duchowością człowieka: wolność i odpowiedzialność. Sumienie funkcjonuje na zasadzie wolności, tzn. nie przymusza człowieka do czegoś, do jakiejś decyzji, ale wobec niego człowiek musi się zdecydować na określony wybór. Dokonany wybór nie pozostaje bez wpływu na samo funkcjonowanie sumienia i postawy człowieka, przyczyniając się do poszerzania się lub kurczenia wolności wewnętrznej człowieka. W tym sensie wolność naszego sumienia jest czymś dynamicznym, może się zwiększać lub zmniejszać. Wszystko, co sprzyja realizacji sensu, możemy uznać za dobre, wszystko, co hamuje realizację sensu — za złe, nie tylko ze względu na urzeczywistnianie przy tym wartości, lecz również z uwagi na wolność osoby ludzkiej.

Zwykle wolne decyzje utożsamiane są z wyborami świadomymi. W tradycyjnym ujęciu „świadomość” jest istotnym atrybutem „czynu ludzkiego” (actus humanus). Frankl ma tu nieco odmienny pogląd na tę sprawę. Oczywiście, sam wybór konkretnego sensu, konkretnej

wartości dokonuje się pod wpływem sumienia w sposób na ogół świadomy, niemniej istotę funkcjonowania sumienia wiąże Frankl z nieświadomością duchową. Frankl wyróżnia bowiem obok świadomości duchowej również duchową nieświadomość przeciwstawiając ją popędowej nieświadomości. Frankl uważa bowiem, że egzystencjalne decyzje człowieka nie są w istocie decyzjami świadomymi, ale decyzjami „nieświadomymi” i „nierefleksyjnymi”.

Sumienie jest więc dla Frankla jakby „modelem” nieświadomości duchowej, o której tak wiele pisze w swoich książkach, jest ową biblijną „sapientia cordis”. „Sapientia cordis” jest wyrazem „premoralnego” rozumienia wartości, które wyprzedza wszelką moralność¹⁵⁴. Na innym miejscu mówi Frankl o „etycznej nieświadomości”¹⁵⁵ i o „nieświadomej odpowiedzialności”¹⁵⁶, które to pojęcia wiąże z nieświadomym sumieniem. „Nieświadome sumienie jest wynikiem zanurzenia się duchowego „ja” człowieka w nieświadomość”¹⁵⁷.

Sumienie, według Frankla, jest więc wyrazem duchowości człowieka, ale duchowości pojętej bardzo szeroko, a mianowicie jako obejmującej zarówno sferę świadomości jak i nieświadomości duchowej. Wyrastając z głębin nieświadomości duchowej sumienie przejawia się w sferze świadomości, uzdalniając człowieka do podejmowania wolnych decyzji, za które czuje się odpowiedzialny.

Koncepcja sumienia w ujęciu Frankla wydaje się być bardzo interesująca i oryginalna, choć w niektórych miejscach może budzić kontrowersje, zwłaszcza gdy chodzi o akcentowanie roli nieświadomości duchowej i wiązanie istotnych egzystencjalnych decyzji człowieka z tą właśnie sferą. Niewątpliwą jednak zasługą Frankla jest podkreślanie roli sumienia w życiu ludzkim, zwłaszcza w sytuacji dość częstego zagubienia się w świecie współczesnego człowieka.

Koncepcja sumienia w ujęciu Frankla, niewątpliwie oryginalna i twórcza, musi budzić pewne zastrzeżenia, gdy popatrzymy na nią z punktu widzenia nauki katolickiej. Zastrzeżenie budzi przede wszystkim zbytne akcentowanie sfery nieświadomości duchowej i przenoszenie do tej właśnie sfery całej istoty funkcjonowania sumienia, z pominięciem jakby sfery świadomej. Zwłaszcza kontrowersje musi wywołać takie stwierdzenie Frankla, że podstawowe decyzje i rozstrzygnięcia dokonują się w sferze nieświadomości duchowej, że sumienie ze swej istoty jest „prelogiczne” i „prerefleksyjne”. Jeśli nawet — jak pisze Frankl — „sumienie jest zanurzone w nieświadomej głębi” — to jednak jego funkcjonowanie, gdy chodzi o akty ludzkie i ich ocenę, dokonuje się na poziomie świadomości i tylko za te czyny człowiek czuje się odpowiedzialny, które noszą na sobie piętno świadomości i dobrowolności, czyli które są nazywane „actus humani” a nie „actus hominis”.

Człowiek nie może być odpowiedzialny za to, co dokonuje się w jego nieświadomej głębi, chyba że chodzi o pewne treści stłumione, np. o nieodpokutowaną winę, ale to już zupełnie inny problem. Cała godność i wielkość człowieka a zarazem cały jego dramat polega na tym, że podejmuje swoje decyzje i rozstrzygnięcia jako istota świadoma i wolna i dlatego jest za nie odpowiedzialny. Sumienie więc o tyle zobowiązuje i karze czy nagradza człowieka, o ile jego głos był wyraźnie uchwycony przez naszą świadomość, o ile człowiek w sposób zupełnie dowolny dokonał takiego czy innego czynu, podlegającego ocenie sumienia.

Koncepcja sumienia w ujęciu Frankla zawiera więc w sobie te wszystkie błędy, jakie wiążą się z koncepcją nieświadomości duchowej. Pojęcie zwłaszcza „nieświadomej odpowiedzialności”, jakie wprowadza Frankl w związku z omawianiem sumienia, jest sprzeczne w sobie.

5. Noodynamika a samorealizacja

Zagadnienie noodynamiki łączy się w systemie antropologicznym Frankla bardzo ściśle z problemem samorealizacji. Poruszając kwestię samorealizacji Frankl nawiązuje do przymyślników Jaspersa i Schelera, a także i innych filozofów czy nawet w pewnym stopniu i psychologów, zwłaszcza z kierunku psychologii humanistycznej, w której pojęcie „samoaktualizacji” jest pojęciem centralnym i wiodącym.

Istnieje jednak dość zasadnicza różnica pomiędzy pojęciem „samoaktualizacji” w psychologii humanistycznej a pojęciem „samorealizacji” w analizie egzystencjalnej¹⁵⁸.

Zasadnicza różnica w poglądach na samorealizację między Franklem a psychologami humanistycznymi (Maslow, Rogers) polega na tym, że o ile psychologowie humanistyczni upatrują źródło samorealizacji w popędzie do samoaktualizacji, tkwiącym w człowieku, o tyle Frankl istotę samorealizacji upatruje w tendencji do samotranscendencji u człowieka. Co więcej, zdaniem Frankla, samorealizacja nie jest wprost możliwa dla człowieka jako bezpośredni cel, bo zniweczyłaby samą siebie. Samorealizacja nie jest ani ostatecznym przeznaczeniem człowieka ani jego pierwszą intencją, choć niewątpliwie jest poważnym obowiązkiem moralnym. Ludzka egzystencja — pisze Frankl — jest z istoty raczej samotranscendencją aniżeli samoaktualizacją¹⁵⁹.

Nawiązując do imperatywu Pindara, zgodnie z którym człowiek winien się stać tym, czym jest, Frankl uzupełnia ten imperatyw słowami Jaspresa, że „to, czym człowiek jest, jest on przez sprawę, którą uczynił własną”¹⁶⁰.

Frankl z naciskiem podkreśla, że koniecznym warunkiem prawdziwej samorealizacji u człowieka, jest — związane ściśle z noodynamiką — zwrócenie się w stronę obiektywnego sensu i wartości, służba jakiejś idei lub człowiekowi, a przede wszystkim służba Bogu. Samorealizacja nie może być nigdy bezpośrednim celem człowieka, lecz jedynie skutkiem ubocznym samotranscendencji¹⁶¹. Frankl jest zdania, że zapomnienie o sobie i skierowanie się na wypełnienie sensu życia, podstawowego zadania życiowego, jest jedyną drogą do prawdziwej samorealizacji. Tylko w tym wymiarze, w jakim człowiek realizuje sens istniejący obiektywnie w świecie, w takim też realizuje samego siebie. Tak więc w ujęciu Frankla droga do samorealizacji nie jest nigdy bezpośrednia, ale prowadzi zawsze przez samotranscendencję, przez noodynamiczne zwrócenie się w stronę Logosu — ku sensowi i wartościom¹⁶². Proces samorealizacji człowieka nie może być — według Frankla — rozpatrywany tylko na podstawie sił tkwiących w organizmie jednostki, ale musi być rozpatrywany na tle szerszej całości, całości transindywidualnej (na tle sensu świata i nadsensu wszechświata)¹⁶³.

Nastawienie człowieka wprost na samoaktualizację uważa Frankl za coś już patologicznego, za wypaczenie tendencji do samotranscendencji, za skutek frustracji tejże właśnie tendencji. Charakterystyczne są w tym względzie porównania z bumerangiem i okiem, jakie przytacza Frankl¹⁶⁴.

Człowiek, który nie dąży do wypełnienia sensu i zrealizowania wartości a myśli tylko o samorealizacji, nigdy jej faktycznie nie osiągnie. Będzie to co najwyżej neurotyczna próba realizowania siebie, jaką spotykamy nieraz u jednostek, które nie są w stanie oderwać się od siebie i skierować swoje zainteresowania i dążenia w stronę obiektywnych celów. Tak więc samorealizacja poprzez samotranscendencję jest istotną cechą człowieka normalnego i zdrowego psychicznie¹⁶⁵.

Kiedy Frankl mówi, że tylko urzeczywistnienie prawdziwych wartości może sprawić samorealizację człowieka, to ma oczywiście przede wszystkim na względzie ten typ wartości, który w swojej aksjologii stawia najwyżej, a więc tzw. wartości postawy, związane ze znośnięciem losu, cierpienia, trudnych sytuacji. Stąd też np. Frankl widzi w cierpieniu, w zagrożeniu śmiercią wielką szansę samorealizacji dla człowieka, który dotychczas swoje życie spędzał z „metafizyczną lekkomyślnością” i przeszedł obok najbardziej osobistych możliwości¹⁶⁶.

Zasadniczy krok naprzód, jaki więc czyni Frankl w kwestii samorealizacji w porównaniu z psychologami humanistycznymi polega na tym, że źródeł samoaktualizacji każe szukać nie we wrodzonych potencjalnościach, nie w samym osobniku ale poza nim, w obiektywnym świecie sensów i wartości, którym człowiek służy i które realizuje oraz poprzez które może dopiero zrealizować siebie samego.

Ścisły związek samorealizacji z noodynamiką, z dynamicznym ukierunkowaniem człowieka na sens i wartości, jeszcze raz potwierdza jak słuszne było wyakcentowanie przez Frankla roli duchowości (wymiaru duchowego) w bycie ludzkim. Dzięki podkreśleniu znaczenia wymiaru noetycznego i związanej z nim dynamiki (noodynamiki) byt ludzki zostaje przez Frankla ujęty w pełni i adekwatnie a podstawowe dążenia i motywacje ludzkie znajdują wreszcie odpowiadające im i współmierne dla nich wytłumaczenie. Podnosi to od razu godność samej istoty ludzkiej oraz rehumanizuje zarazem proces psychoterapii, zwłaszcza w jej wymiarze najwyższym — logoterapii.

Dynamika bytu ludzkiego w ujęciu Frankla jest współmierna do struktury bytowej człowieka, chociaż twórca logoterapii nie analizuje bliżej dynamiki związanej z dwoma poprzednimi wymiarami: cielesnym i psychicznym, ale ją oczywiście uznaje i zakłada. Broni jedynie antropologię przed redukcjonistycznym traktowaniem motywacji ludzkiego zachowania i wobec przeakcentowań poprzednich szkół psychoterapeutycznych, zwłaszcza psychoanalizy i psychologii indywidualnej, pragnie dokonać przeakcentowania w innym kierunku przez zwrócenie uwagi na duchowe źródła ludzkiego zachowania.

Ks. Marian Wolicki

PRZYPISY

¹ V. E. Frankl. *Homo patiens*. Przeł. Roman Czernecki i Józef Morawski. Wyd. 3. Warszawa 1984 s. 33.

² V. E. Frankl. *Antropologische Grundlagen der Psychotherapie*. Bern - Stuttgart - Wien 1975 s. 270. Por. tenże. *Psychoterapia dla każdego*. Przeł. Edmund Misiolek. Warszawa 1978 s. 68; tenże. *Psychiatry and Man's Search for Meaning*. „*Journal of Religion and Health*” 1: 1962 s. 101.

³ V. E. Frankl. *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*. 2. Aufl. München - Zürich 1985 s. 81; Por. M. Mazur. Viktor E. Frankl i logoterapia. „*Znak*” 1967 nr 1 s. 35.

⁴ V. E. Frankl. *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. 6. Aufl. Wien 1952 s. 77; tenże. *Der Mensch vor der Frage* s. 80, 225 - 226; tenże. *Antropologische Grundlagen* s. 45.

⁵ V. E. Frankl. *Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für die Ärzte*. Wien 1947 s. XIV.

⁶ Frankl. *Homo patiens* s. 271.

⁷ Tamże s. 62; Por. tenże. *Grundriss der Existenzanalyse und Logotherapie*. W: *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*. Red. V. E. Frankl, V. E. v. Gebsattel, J. H. Schulz. Bd. 3. München - Berlin 1959 s. 683.

⁸ Frankl. *Ärztliche Seelsorge* s. 66; tenże. *The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy*. New York 1969 s. 47 - 48.

⁹ Frankl. *Die Psychotherapie in der Praxis* s. XIV.

¹⁰ F. Schlederer. *Erziehung zu personaler Existenz. Viktor E. Frankls Existenzanalyse und Logotherapie als Beitrag zu einer anthropologisch fundierten Pädagogik*. München 1964 s. 155 - 156.

¹¹ J. Bökman. *Aufgaben und Methoden der Moralphysikologie*. Köln 1962 s. 190.

¹² Frankl. *Homo patiens* s. 240.

¹³ Frankl. *Antropologische Grundlagen* s. 40.

¹⁴ Tamże s. 48; Por. M. Wolicki. *Koncepcja samorealizacji w analizie egzystencjalnej Viktora Emila Frankla*. „*Przegląd Powszechny*” 1984 nr 4 s. 96 - 98.

¹⁵ V. E. Frankl. *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*. Mit einem Beitrag von Elisabeth a. Lukas. Bern - Stuttgart - Wien 1972.

¹⁶ Za M. Schelerem łączy Frankl najwyższy sens — nadsens z nadosobą, osobą o najwyższej wartości. Por. Frankl. *Homo patiens* s. 111.

¹⁷ Por. tamże s. 65.

¹⁸ Por. tamże s. 104.

- ¹⁹ Por. określenie Heideggera: „Die Philosophie als die Frage nach dem Sinn von Sein”. Por. M. A. Krapiec. *Ja — człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*. Lublin 1947 s. 89.
- ²⁰ V. E. Frankl. *Nieświadomy Bóg*. Przeł. Bohdan Chwedeńczuk. Warszawa 1978 s. 80.
- ²¹ V. E. Frankl. *Psychoterapia dla każdego*. s. 145.
- ²² Tamże s. 17.
- ²³ Por. Frankl. *Homo patiens* s. 106 - 107.
- ²⁴ Por. V. E. Frankl. *Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute*. 9. Aufl. Freiburg - Basel - Wien 1985 s. 11. Por. M. Wolicki. *Przyczyny i skutki pustki egzystencjalnej w ujęciu Viktora Emila Frankla*. „W drodze” 1985 nr 3 s. 70 - 75.
- ²⁵ Por. V. E. Frankl. *Man's Search for Meaning*. New York 1959 s. 156.
- ²⁶ Tamże s. 175.
- ²⁷ Frankl. *Nieświadomy Bóg*. s. 143 - 144; Por. Z. Uchnast. *Koncepcja człowieka w ujęciu psychologów humanistycznych*. „Częstochowskie Studia Teologiczne” 7: 1979 s. 452.
- ²⁸ Frankl. *Homo patiens* s. 64; Por. tenże. *Nieświadomy Bóg* s. 12 - 13.
- ²⁹ Frankl. *Homo patiens* s. 64. Por. tenże. *Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse*. 4. Aufl. München - Basel 1975 s. 144.
- ³⁰ Frankl. *Nieświadomy Bóg* s. 143; tenże. *Man's Search* s. 154.
- ³¹ V. E. Frankl. *Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie*: 2. Aufl. 1973 s. 16.
- ³² Frankl. *Ärztliche Seelsorge* s. 33.
- ³³ Frankl. *Anthropologische Grundlagen* s. 21.
- ³⁴ Frankl. *Ärztliche Seelsorge* s. 55. Por. K. Popielski. *Viktor E. Frankl. Analiza egzystencjalna i logoterapia*. „Zeszyty Naukowe KUL” 1979 nr 2 s. 71.
- ³⁵ Frankl. *Nieświadomy Bóg*. s. 149; tenże. *Man's Search* s. 171.
- ³⁶ Frankl. *Homo patiens* s. 64; tenże. *Man's Search* s. 171 - 172.
- ³⁷ Frankl. *Man's Search* s. 176.
- ³⁸ Frankl. *Homo patiens* s. 64.
- ³⁹ V. E. Frankl. *Der Mensch auf der Suche nach Sinn* s. 47.
- ⁴⁰ Frankl. *Nieświadomy Bóg* s. 162.
- ⁴¹ Frankl. *Homo patiens* s. 82.
- ⁴² Por. K. Popielski. *Metody badania frustracji egzystencjalnej i nerwicy noogennej stosowane w logoterapii*. „Zdrowie Psychiczne” 1982 nr 1 - 2 s. 88.
- ⁴³ Frankl. *Homo patiens* s. 40.
- ⁴⁴ Tamże s. 63.
- ⁴⁵ Tamże.
- ⁴⁶ Frankl. *Anthropologische Grundlagen* s. 41.
- ⁴⁷ Frankl. *Psychoterapia dla każdego* s. 152.
- ⁴⁸ Frankl. *Homo patiens* s. 65.
- ⁴⁹ Por. Schlederer. *jw.* s. 236.
- ⁵⁰ Frankl. *Nieświadomy Bóg* s. 82.
- ⁵¹ Frankl. *Homo patiens* s. 66, 246.
- ⁵² Tamże.
- ⁵³ tamże s. 65; tenże. *Anthropologische Grundlagen* s. 59.
- ⁵⁴ M. B. Arnold, J. A. Gasson. *The Human Person*. New York 1954 s. 465.
- ⁵⁵ Frankl. *Homo patiens* s. 116.
- ⁵⁶ Tamże s. 66.
- ⁵⁷ Tamże s. 66; tenże. *Anthropologische Grundlagen* s. 112.
- ⁵⁸ Frankl. *Homo patiens* s. 67 - 68; Por. Popielski. *Viktor E. Frankl* s. 71.
- ⁵⁹ Frankl. *Anthropologische Grundlagen* s. 25.
- ⁶⁰ Frankl. *Nieświadomy Bóg* s. 82.
- ⁶¹ Frankl. *Homo patiens* s. 125.
- ⁶² Tamże s. 68, 113, 124.
- ⁶³ Frankl. *Homo patiens* s. 116.
- ⁶⁴ Tamże s. 68.
- ⁶⁵ Tamże.
- ⁶⁶ Tamże s. 127.

- ⁶⁷ Frankl. Anthropologische Grundlagen s. 24.
- ⁶⁸ Frankl. Ärztliche Seelsorge s. 59.
- ⁶⁹ Tamże.
- ⁷⁰ Frankl. Der Wille zum Sinn s. 25.
- ⁷¹ Rudolf Allers, jeden z nauczycieli akademickich Frankla, zasłynął przede wszystkim przez swoje prace z pogranicza filozofii i pedagogiki. Najbardziej liczącym się dziełem Allersa jest jego praca: Das Werden der sittlichen Person (Freiburg im Br. 1929). Por. V. E. Frankl. Die Sinnfrage in der Psychotherapie. 2. Aufl. München 1985 s. 152-153.
- ⁷² Por. Frankl. Homo patiens s. 111.
- ⁷³ M. Scheler. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. W: Gesammelte Werke. Bd. II. Red. M. Scheler. 2. Aufl. Bern 1954 s. 269.
- ⁷⁴ Frankl. Ärztliche Seelsorge s. 33.
- ⁷⁵ Tamże s. 32.
- ⁷⁶ Tamże s. 81.
- ⁷⁷ Tamże s. 43.
- ⁷⁸ W. Tatarkiewicz. Historia filozofii. Wyd. 7. Warszawa 1970 T. 3. s. 273.
- ⁷⁹ Frankl. Die Psychotherapie in der Praxis s. 186.
- ⁸⁰ V. E. Frankl. Logos und Existenz. Wien 1951 s. XI.
- ⁸¹ Schlederer, jw. s. 102.
- ⁸² Frankl. Homo patiens s. 94.
- ⁸³ E. Lukas. Auch Dein Leiden hat Sinn. Freiburg im Br. 1981 s. 222.
- ⁸⁴ Tamże.
- ⁸⁵ Uchnast. Koncepcja człowieka s. 453.
- ⁸⁶ Frankl. Homo patiens s. 69.
- ⁸⁷ Tamże.
- ⁸⁸ Tamże.
- ⁸⁹ Schlederer, jw. s. 66.
- ⁹⁰ Widoczny jest tu bardzo wyraźnie wpływ koncepcji ducha u M. Schelera. Por. Krapiec. Ja — człowiek s. 94.
- ⁹¹ Por. Frankl. Grundriss s. 684; tenże. Ärztliche Seelsorge s. 2.
- ⁹² Frankl. Ärztliche Seelsorge s. 2. Por. Schlederer, jw. s. 82.
- ⁹³ Frankl. Homo patiens s. 278-279.
- ⁹⁴ Frankl. Theorie und Therapie s. 151.
- ⁹⁵ Frankl. Grundriss s. 685.
- ⁹⁶ Tamże s. 685; tenże. Ärztliche Seelsorge s. 2.
- ⁹⁷ Schlederer, jw. s. 68.
- ⁹⁸ Frankl. Homo patiens s. 271.
- ⁹⁹ Frankl. Theorie und Therapie s. 157.
- ¹⁰⁰ Tamże s. 152.
- ¹⁰¹ Frankl. Logos und Existenz s. 23.
- ¹⁰² Frankl. Homo patiens s. 275.
- ¹⁰³ Frankl. Logos und Existenz s. 34.
- ¹⁰⁴ Frankl. Homo patiens s. 270, 293.
- ¹⁰⁵ Tamże s. 265; por. tenże. Nieuświadomiony Bóg s. 46.
- ¹⁰⁶ Frankl. Logos und Existenz s. 33.
- ¹⁰⁷ tamże s. 39.
- ¹⁰⁸ Frankl. Homo patiens s. 291-292.
- ¹⁰⁹ Tamże s. 224; Por. A. J. Ungersma. The Search for Meaning. 2. ed. Philadelphia 1965 s. 21.
- ¹¹⁰ Frankl. Homo patiens s. 67.
- ¹¹¹ Frankl. Nieuświadomiony Bóg s. 106.
- ¹¹² Frankl. Homo patiens s. 64.
- ¹¹³ Tamże s. 144.
- ¹¹⁴ Tamże s. 291.
- ¹¹⁵ J. Galarowicz. Logoterapia sztuką uczenia odpowiedzialności. „Znak” 326: 1981 nr 8 s. 1123.
- ¹¹⁶ Frankl. Nieuświadomiony Bóg s. 12.
- ¹¹⁷ Tamże s. 12-13.

- ¹¹⁸ Por. M. Wolicki. *Koncepcja sumienia w analizie egzystencjalnej V. E. Frankla*. „*Ateneum Kapłańskie*” 1984 z. 1 s. 92-94; Por. Ungersma, jw. s. 51.
- ¹¹⁹ Frankl. *Nieświadomy Bóg* s. 46.
- ¹²⁰ Frankl. *Homo patiens* s. 143-144, 294.
- ¹²¹ Arnold, Gasson, jw. s. 483.
- ¹²² Tamże s. 483.
- ¹²³ tamże.
- ¹²⁴ V. E. Frankl. *Der unbewusste Gott*. 3. Aufl. München 1974 s. 49; Por. A. J. Nowak. *Sumienie w ujęciu V. E. Frankla*. „*Colloquium Salutis. — Wrocławskie Studia Teologiczne*” 13: 1981 s. 227-233; Por. Wolicki. *Koncepcja sumienia* s. 93-95.
- ¹²⁵ Frankl. *Anthropologische Grundlagen* s. 93—95.
- ¹²⁶ Frankl. *Die Psychotherapie in der Praxis* s. IX.
- ¹²⁷ Frankl. *Der Wille zum Sinn* s. 19.
- ¹²⁸ K. Popielski. *Miejsce i znaczenie analizy egzystencjalnej i logoterapii*. „*Zdrowie Psychiczne*” 1982 nr 1-2 s. 11.
- ¹²⁹ Frankl. *Homo patiens* s. 25.
- ¹³⁰ Tamże s. 67.
- ¹³¹ E. Lukas. *Empiryczna walidacja logoterapii*. „*Zdrowie Psychiczne*” 1982 nr 1-2 s. 21.
- ¹³² Frankl. *Grundriss* s. 686.
- ¹³³ Frankl. *Anthropologische Grundlagen* s. 67.
- ¹³⁴ Lukas. *Empiryczna walidacja* s. 21. Por. Popielski. *Miejsce i znaczenie* s. 18.
- ¹³⁵ Frankl. *Anthropologische Grundlagen* s. 22.
- ¹³⁶ Tamże s. 67; por. tenże. *Nieświadomy Bóg* s. 108.
- ¹³⁷ Frankl. *Die Psychotherapie in der Praxis* s. XIII.
- ¹³⁸ Frankl. *Homo patiens* s. 32.
- ¹³⁹ Frankl. *Die Psychotherapie in der Praxis* s. 150.
- ¹⁴⁰ Schlederer, jw. s. 106.
- ¹⁴¹ Nowak. *Sumienie w ujęciu V. E. Frankla* s. 231.
- ¹⁴² Frankl. *Nieświadomy Bóg* s. 145.
- ¹⁴³ Tamże s. 49-50.
- ¹⁴⁴ Nowak, jw. s. 232.
- ¹⁴⁵ Frankl. *Nieświadomy Bóg* s. 90.
- ¹⁴⁶ Tamże s. 145.
- ¹⁴⁷ U. Böschmeyer. *Die Sinnfrage in der Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankla*. Hamburg 1974 s. 91.
- ¹⁴⁸ Frankl. *Nieświadomy Bóg* s. 145.
- ¹⁴⁹ Tamże s. 143.
- ¹⁵⁰ Tamże.
- ¹⁵¹ Tamże s. 27; tenże. *Logos und Existenz* s. 43.
- ¹⁵² Schlederer, jw. s. 106.
- ¹⁵³ Frankl. *Homo patiens* s. 81.
- ¹⁵⁴ Frankl. *Grundriss* s. 666.
- ¹⁵⁵ Frankl. *Theorie und Therapie* s. 100.
- ¹⁵⁶ Frankl. *Grundriss* s. 666.
- ¹⁵⁷ Frankl. *Nieświadomy Bóg* s. 33.
- ¹⁵⁸ Por. V. E. Frankl. *Kritik der reinen Begegnung. Wie humanistisch ist die Humanistische Psychologie*. W: Tenże. *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn* s. 34-43.
- ¹⁵⁹ Frankl. *Man's Search* s. 175.
- ¹⁶⁰ Frankl. *Nieświadomy Bóg* s. 105—106.
- ¹⁶¹ Frankl. *Man's Search* s. 175.
- ¹⁶² Lukas. *Auch Deim Leiden hat Sinn* s. 238-239.
- ¹⁶³ Uchnast. *Koncepcja człowieka* s. 452-453.
- ¹⁶⁴ Frankl. *Psychoterapia dla każdego* s. 147; tenże. *Nieświadomy Bóg* s. 107.
- ¹⁶⁵ Frankl. *Nieświadomy Bóg* s. 105.
- ¹⁶⁶ Frankl. *Homo patiens* s. 15-16.