

KONCEPCJA CZŁOWIEKA W ANALIZIE EGZYSTENCJALNEJ VIKTORA EMILA FRANKLA

W analizie egzystencjalnej V. E. Frankla pojętej jako antropologia filozoficzna szczególne miejsce zajmuje szeroko zarysowana wizja osoby ludzkiej. Stąd też słusznie jeden z komentatorów V. E. Frankla — Grollmann stwierdza, że aby zrozumieć analizę egzystencjalną i logoterapię Frankla, należy wpierw wyjaśnić Franklowską koncepcję człowieka, jego wizję osoby ludzkiej¹.

W istocie teoria człowieka, teoria osoby ludzkiej, stanowi centralny przedmiot zainteresowań filozoficzno - psychologicznych Frankla, dlatego też nawiązuje on najchętniej do tych kierunków współczesnej filozofii, które przede wszystkim są filozofią człowieka, a więc do egzystencjalizmu i fenomenologii.

W artykule tym będzie ukazana koncepcja człowieka zarówno od strony fenomenologicznej, jak i od strony ontycznej struktury bytu ludzkiego, gdyż oba te aspekty Frankl ujmuje w swojej teorii człowieka.

1. Dążenie Frankla do stworzenia pełnego obrazu człowieka

Droga naukowa Frankla, prowadząca go do stworzenia analizy egzystencjalnej i logoterapii zaczęła się od walki o pełny i prawdziwy obraz człowieka w psychoterapii i w ogóle w medycynie oraz psychologii. Obraz człowieka, bowiem jakim posługiwała się dotychczas psychiatria, psychoanaliza i psychoterapia, wydawał się Franklowi jako czynnemu lekarzowi, psychiatrze i neurologowi w jednej osobie stanowczo niewystarczający. Bowiem obraz człowieka psychoanalizy Z. Freuda, psychologii indywidualnej A. Adlera, czy psychologii analitycznej (kompleksowej) C. G. Junga był obrazem zbyt redukcjonistycznym, nie uwzględniającym całej prawdy o człowieku. Obrazy te tworzone z punktu widzenia, czy z pozycji biologii, psychologii czy socjologii były obrazami nihilistycznymi, a więc akcentującymi tylko jeden wymiar bytowy w człowieku, twierdzącymi, że człowiek jest tylko materią, czy zespołem procesów biologicznych i tylko do tego jednego wymiaru sprowadzały całość bytu ludzkiego.

Frankl nie mógł się pogodzić z takim redukcjonistycznym podejściem do człowieka, z widzeniem u niego tylko jednego elementu rzeczywistości i „nic więcej” (stąd nihilizm)². Tym bardziej nie mógł on akceptować tego, że obrazy takie były nieadekwatne w praktyce terapeutycznej i nie odpowiadały na zapotrzebowanie i problemy jego pacjentów.

W toku swej praktyki lekarskiej, psychiatrycznej i neurologicznej, Frankl doszedł do przekonania, że jeśli chce w pełni adekwatnie pomóc swoim pacjentom, zwłaszcza młodym, w ich problemach natury egzystencjalnej, musi koniecznie posiadać pełny i prawdziwy obraz człowieka, uwzględniający również te właśnie problemy, z którymi miał na co dzień do czynienia. Uważał on, że takim obrazem człowieka nie może być ani obraz człowieka psychoanalizy Freuda, ani psychologii indywidualnej Adlera, ani też psychologii kompleksowej Junga. Każdy z tych obrazów człowieka stworzonych przez dotychczasowe szkoły psychologii głębiej wydawał mu się obrazem niepełnym, mocno zredukowanym, nie uwzględniającym specyfiki i złożenia oraz bogactwa przejawów bytu ludzkiego³. Frankl doszedł również do przekonania, że obraz człowieka w psychologii głębi jest dlatego tak mocno okrojony, iż nie uwzględnia on istotnego wymiaru bytu ludzkiego, jakim jest wymiar duchowy.

Problemy natomiast, z którymi Frankl spotykał się w codziennej praktyce u swych pacjentów, były najczęściej problemami natury duchowej. Były to zagadnienia dotyczące sensu życia, poczucia winy, lęku egzystencjalnego, poczucia odpowiedzialności, czy też ucieczki przed wolnością i odpowiedzialnością. Nie można było tych problemów zlekceważyć ani sprowadzić ich redukcjonistycznie do innej płaszczyzny bytu ludzkiego, skoro były to problemy wybitnie duchowej natury.

Frankl doszedł do przekonania, że koniecznie w obrazie człowieka dotychczasowej psychologii głębi musi uwzględnić się jeszcze jeden wymiar, bardzo istotny i specyficznie ludzki, mianowicie wymiar noetyczny czyli duchowy. Wymiaru tego nie uwzględniała dotychczas ani psychoanaliza Freuda, ani psychologia Adlera ani też psychologia analityczna Junga. Dotychczasowe szkoły psychologii głębi uwzględniały co najwyżej dwa wymiary bytu ludzkiego: cielesny (somatyczny) i psychiczny względnie psychiczno-społeczny. Ten brak w obrazie człowieka należało, zdaniem Frankla, wypełnić co prędzej, by doprowadzić do pełnej humanizacji i rehabilitacji samej psychoterapii i by skutecznie pomagać pacjentom w ich problemach.

Frankl przeszedł więc do ostrej i druzgocącej krytyki różnego typu nihilizmu (biologizmu, psychologizmu, socjologizmu, antropologizmu)⁴, aby następnie zaprezentować własną wizję człowieka w ramach tzw. „ontologii dymensjonalnej”⁵.

Przeoczenie przez nihilizm wymiaru duchowego i inne błędy redukcjonistycznej antropologii wywodzą się stąd, że antropologia ta nie ujmuje człowieka na szerszym tle i w relacji do innych bytów, a więc nie ujmuje go w kontekście rzeczywistości. Antropologia winna wprowadzić ze swej natury ujmować najpierw przede wszystkim człowieka, ale nie wolno jej tracić z oczu szerszej perspektywy, widzenia całej rzeczywistości. „Antropologia, nauka o istocie człowieka, musiała — jako taka — z konieczności wysunąć człowieka na plan centralny. A czyni się to, gdy usiłuje się wyjaśnić człowieka nim samym, gdy człowiek staje się miarą samego siebie. Z chwilą, gdy antropologia zatrzymuje się tylko na tym, co w człowieku immanentne, kostnieje w antropologizmie”⁶.

Taka właśnie immanentna antropologia, próbująca wyjaśnić człowieka przez niego samego, bez odwołania się do całości bytu jest — zdaniem Frankla — równie niebezpieczna — jak redukcjonowanie struktury bytowej człowieka do jednej czy drugiej płaszczyzny, zresztą jeden błąd wynika z drugiego i ściśle się z nim wiąże.

Tworząc zasady swojej ontologii dymensjonalnej, Frankl chce uniknąć tych właśnie błędów: błędu redukcjonizmu — sprowadzenia bytu ludzkiego do jednej tylko płaszczyzny czy wymiaru i błędu immanentyzmu — tłumaczenia bytu ludzkiego przez niego samego.

Frankl sądzi, że rozpatrując byt ludzki na tle całej rzeczywistości uda mu się stworzyć w pełni adekwatny i prawdziwy obraz człowieka. Wierzy przy tym osobiście, że obraz człowieka, jaki prezentuje w swojej ontologii demensjonalnej, jest wierny i prawdziwy⁷.

Swoją zasługę w konstruowaniu tego obrazu człowieka, swoje istotne „novum”, jakie wnosi w stworzeniu jakiegś całkowicie nowej i oryginalnej wizji człowieka, nie spotykanej dotychczas ani na terenie filozofii ani też psychologii czy psychiatrii, ile właśnie w „uzupełnieniu” czy „dopełnieniu” obrazu człowieka już istniejącego w psychoterapii.

Frankl chce mianowicie uzupełnić tkwiący u podstaw współczesnej psychoterapii model człowieka do pełnego obrazu człowieka. Jest on bowiem mocno przekonany, że psychoterapia tak samo potrzebuje prawdziwego i adekwatnego obrazu człowieka jak i dokładnych metod czy technik⁸.

Poszerzenie „obrazu człowieka” o wymiar duchowy, którego dokonał Frankl, wymagało jednak uprzednio przyjęcia jakiegś filozoficznej koncepcji człowieka, przyjęcia takiej właśnie antropologii, która by uwzględniała ów istotny wymiar duchowy.

Chcąc znaleźć taką właśnie podbudowę filozoficzną pod ów poszerzony i uzupełniony obraz człowieka, Frankl sięgnął do współczesnej sobie filozofii, głównie filozofii fenomenologicznej i egzystencjalnej, nurtów wywodzących się z tzw. „philosophia perennis”. Dlatego słusznie pisze U. Böschemeyer: „Pytanie o „całego” człowieka zostało wprawdzie postawione na podstawie doświadczeń praktyka, jednakże odpowiedzi na nie zostały w istocie znalezione przy pomocy współczesnej filozofii. Jej znaczenie dla rozwoju problemu antropologicznego, a w szczególności dla psychologii i terapii nie może być przecenione”⁹.

Dlatego też nie można zgodzić się ze stwierdzeniem Z. Uchnasta, że „koncepcja człowieka będąca u podstaw logoterapii Frankla nie jest bynajmniej jakąś próbą opisu natury człowieka w terminach filozoficznych (...)”¹⁰. Frankl opisuje naturę ludzką w terminach bądź filozofii scholastycznej, tradycyjnej, bądź też niekiedy w terminach filozofii współczesnej, inna rzecz, czy czyni to zawsze w sposób adekwatny i poprawny i czy jego koncepcja człowieka jest w pełni spójna i uzasadniona.

Stworzona przez Frankla przy pomocy współczesnej i dawniejszej filozofii i antropologii koncepcja człowieka, znalazła potem swoje odzwierciedlenie w założeniach jego psychoterapii - logoterapii. Dlatego trafna jest uwaga Ungersamy, że w analizie egzystencjalnej Viktora Frankla „koncepcja człowieka jest zawarta explicite w teorii a implicite we wszystkich aspektach terapii”¹¹.

2. Dwa modele człowieka w analizie egzystencjalnej

Koncepcja człowieka w analizie egzystencjalnej Frankla posiada zarówno elementy teologiczne jak i ściśle filozoficzne. Frankl jako człowiek wierzący nawiązuje często do źródeł Objawienia, zwłaszcza gdy chodzi o naukę o człowieku. Ujmuje on człowieka jako „obraz i podobieństwo Boga”, wskazując na zasadniczą zależność od Stwórcy, zarówno gdy chodzi o początek zaistnienia człowieka jak i o jego ostateczne przeznaczenie.

Pomijając w tej chwili argumenty teologiczne dotyczące koncepcji człowieka, ograniczymy się do twierdzeń ściśle filozoficznych, przy szerokim rozumieniu terminu „filozofia”, a więc przy uwzględnieniu różnych szkół i kierunków filozoficznych, do których Frankl mniej czy bardziej wyraźnie nawiązuje.

Bliższa analiza prac V. Frankla pozwala na wyciągnięcie wniosku, że sama filozoficzna koncepcja człowieka, przedstawiona w ramach analizy egzystencjalnej, nie jest koncepcją jednolitą. Można w niej odróżnić dwa odmienne podejścia, z których jedno określiłbym jako opisowo - fenomenologiczne, drugie zaś jako metafizyczno - ontologiczne. Frankl ujmuje byt ludzki raz w jednym, raz w drugim aspekcie, nie zawsze będąc świadomym przechodzenia z jednej płaszczyzny na drugą i nie zawsze przestrzegając prawideł obowiązujących w granicach jednego czy drugiego opisu człowieka.

O ile pierwsze podejście fenomenologiczne, albo — jak je nazywa Frankl — ontologiczno - dymensjonalne, da się przyporządkować bardziej do założeń współczesnej filozofii, fenomenologii i egzystencjalizmu, o tyle drugie podejście filozoficzno - metafizyczne nawiązuje wyraźnie do założeń tradycyjnej filozofii nurtu arystotelesowsko - tomistycznego, czy może lepiej szerzej — scholastycznego, ponieważ — jak się okazuje — Frankl nie jest zawsze wierny czystej myśli tomistycznej, a ciąży bardziej ku rozwiązaniom szkotystycznym, gdy chodzi konkretnie o strukturę bytową człowieka.

Tak więc w ramach teorii człowieka w ujęciu analizy egzystencjalnej pojawiają się w sumie dwa obrazy człowieka, czy dwa jego odrębne modele: jeden — bardziej powierzchowny, fenomenologiczny, trójwymiarowy obraz człowieka, prezentowany przez ontologię dymensjonalną i drugi — bardziej „głębinowy”, ukazujący wewnętrzną strukturę bytową człowieka

w oparciu o założenia tradycyjnej filozofii. Te dwa obrazy człowieka nie zawsze są ze sobą spójne, często występują między nimi antynomie i sprzeczności, co świadczy o tym, że Frankl nie uzgodnił i nie zharmonizował należycie tych dwu modeli człowieka.

Model strukturalny człowieka wydaje się być modelem chronologicznie wcześniejszym i mniej samodzielny, a bazującym — jak wspomniano — głównie na osiągnięciach tradycyjnej filozofii scholastycznej, ale wzbogaconych o dorobek niektórych współczesnych myślicieli, zwłaszcza Maxa Schelera i N. Hartmanna. Model ontologiczno - dymensjonalny jest już bardziej oryginalnym tworem Frankla, choć wyrasta on genetycznie z prac nad poprzednim modelem.

A) Model struktury bytowej człowieka

Gdy chodzi o tworzenie przez Frankla pełnego i prawdziwego modelu człowieka, to największy wpływ mieli na niego zwłaszcza dwaj myśliciele: Max Scheler, który był duchowym mistrzem Frankla i N. Hartmann, do którego poglądów twórca analizy egzystencjalnej często nawiązuje, odpowiednio je modyfikując.

M. Scheler i N. Hartmann stworzyli dosyć oryginalne modele struktury bytowej człowieka. Model stworzony przez M. Schelera jest modelem stopniowym (Stufentheorie)¹², natomiast model stworzony przez N. Hartmanna jest modelem warstwicowym (Schichtentheorie)¹³.

We wcześniejszych swoich poglądach Frankl nawiązuje wyraźnie do tych dwu modeli, a ponieważ żaden z nich nie odpowiadał mu w pełni, usiłuje połączyć oba te modele w jedną całość i stworzyć wspólny model zwany modelem koncentryczno - warstwicowym (konzentrischer Schichtenbau).

Jak bowiem wyznaje sam Frankl, przełożył on model struktury bytu ludzkiego warstwicowy nad model stopniowy. „Przyznaliśmy tedy, gdy chodzi o ontologiczną strukturę istoty ludzkiej, pierwszeństwo budowie warstwicowej przed stopniową, co wyraża się w tym, że na miejsce niejako wertykalnego ustopniowania („nieświadomość - przedświadomość - świadomość”) wprowadziliśmy koncentryczne uwarstwienie. Dokonawszy tego, możemy powiedzieć, że jesteśmy w stanie połączyć model budowy warstwowej z modelem budowy stopniowej w ten sposób, że model warstwowy potraktujemy jako plan podstawowy trójwymiarowej struktury całościowej. Trzeba tylko, byśmy pomyśleli owo jądro osobowe — ów środek duchowo — egzystencjalny, wokół którego grupuje się to, co psychiczne, i to, co fizyczne jako warstwy brzegowe — jako coś wydłużonego. Zamiast o jądrze osobowym musielibyśmy mówić o osi osobowej przebiegającej przez otaczające je warstwy psychofizyczne, przez świadomość, przedświadomość i nieświadomość. Ujęcie takie daje ostatecznie częściowo przydatny, częściowo zaś adekwatny obraz rzeczywistych stosunków: zarówno na osi osobowej, jak też wewnątrz warstw psychofizycznych każde zjawisko — czy duchowe, czy psychiczne, czy cielesne — może występować na dowolnym poziomie, świadomym, przedświadomym, nieświadomym”¹⁴.

Jak widać z powyższego opisu, Frankl w oryginalny sposób łączy model budowy warstwowej z modelem stopniowym. Istotne dla struktury bytowej człowieka koncentryczne warstwy: duchowa, psychiczna i cielesna, mogą przebiegać przez trzy wertykalne, nachodzące na siebie stopnie: nieświadomości, przedświadomości i świadomości. Struktura stopniowa dotyczy więc stopni świadomości bytu ludzkiego, struktura koncentryczno - warstwowa - zasadniczych warstw składających się na całość bytową człowieka. Warstwy te nie mają jednak tej samej kwalifikacji bytowej, gdyż istnieją między nimi dosyć istotne różnice. Frankl pisze o „ośrodku duchowo - egzystencjalnym” lub o „osi osobowej”, przebiegającej przez wszystkie stopnie świadomości. Przez ową „oś osobową” rozumie on warstwę duchową, która odgrywa zasadniczą rolę w strukturze bytowej człowieka, gdyż wokół niej koncentrują się i grupują dwie pozostałe warstwy: psychiczna i fizyczna.

Jest rzeczą interesującą, że te dwie pozostałe warstwy bytu ludzkiego, Frankl bardzo często łączy ze sobą w jedną całość, określaną jako warstwa lub sfera psychofizyczna (Psychophysicum), względnie psychosomatyczna (psychosoma) i wyraźnie odgranicza ją od sfery duchowej. Jednocześnie jednak Frankl nie utożsamia ze sobą warstwy fizycznej i psychicznej, uznając ich odrębność, a raczej z tych dwu oddzielnych warstw tworzy nową określoną całość, wyodrębniającą się wyraźnie od sfery duchowej.

Można by więc powiedzieć, że wprawdzie Frankl w strukturze bytu ludzkiego wyróżnia — zgodnie z przedstawionym wyżej modelem — trzy warstwy bytowe, to jednak wyodrębnia wyraźnie i oddziela od siebie dwa składniki bytowe, dwa różne elementy składające się na całość ludzkiego bytu. Jeden składnik to sfera psychofizyczna (Psychophysicum), tj. organizm biologiczny człowieka wraz z przynależnym do niego życiem psychicznym i drugi składnik to duch, to, co duchowe (das Geistige), który to element bytu ludzkiego Frankl wyraźnie odgranicza od sfery psychofizycznej i uważa za odrębny rodzaj bytu (Seinsart)¹⁵.

Model koncentryczno - warstwowy, stworzony przez Frankla dzięki oryginalnemu połączeniu modelu warstwowego i stopniowego jest modelem struktury ontycznej człowieka, przy nakreśleniu dosyć ostrej i wyraźnej granicy oddzielającej sferę psychosomatyczną od sfery duchowej. Ponadto model ten ukazuje różne poziomy świadomości w bycie ludzkim, co jest niezmiernie istotne dla zrozumienia Franklowskiej koncepcji nieświadomości duchowej wraz ze wszystkimi jej głównymi przejawami w postaci nieświadomej religijności, twórczości, sumienia.

Na pierwszy rzut oka model struktury bytowej człowieka w ujęciu Frankla wydaje się być zbliżonym do koncepcji tomistycznej. Przy bliższej analizie rozwiązanie proponowane przez twórcę logoterapii musi budzić z punktu widzenia filozofii arystotelesowsko - tomistycznej szereg zastrzeżeń i trudności. Zastrzeżenia te budzi zarówno wyróżnienie w człowieku trzech warstw koncentrycznych: duchowej, psychicznej i fizycznej, jak też i połączenie dwu ostatnich warstw w jedną sferę psychosomatyczną czy też psychofizyczną i przeciwstawienie jej warstwie duchowej.

Z pewnością struktury bytowej człowieka w ujęciu Frankla nie można rozumieć w sensie trychotomii, trójpodziału bytu ludzkiego i doszukiwać się w tym wpływów gnostyckich, jak to niektórzy mu zarzucają¹⁶. Trzy warstwy koncentrycznie ułożone wokół siebie z warstwą duchową stanowiącą oś osobową pośrodku, nie są, zgodnie z interpretacją Frankla, trzema oddzielnymi składnikami bytowymi u człowieka, dlatego twórca analizy egzystencjalnej wielokrotnie podkreśla, iż nie można mówić, że „człowiek składa się z ciała, duszy (psyche) i ducha”¹⁷.

Co najwyżej można by mówić o swoiście pojętej dychotomizacji bytu ludzkiego u Frankla. Frankl łączy bowiem ze sobą strukturalnie warstwę fizyczną i psychiczną w jedną sferę psychofizyczną czy psychosomatyczną, i przeciwstawia ją sferze duchowej, uważanej — jak to podkreślono wyżej — za odrębny rodzaj bytu.

Wprowadzając zasadniczy rozdział między sferą duchową a sferą psychofizyczną, Frankl idzie prawdopodobnie za sugestiami Husserla, który dokonał rozróżnienia między naturalnym a duchowym obszarem bytu¹⁸. A oto jak sam Frankl uzasadnia takie rozgraniczenie: „A jednak konieczne jest ściśle rozgraniczenie między tym co duchowe, a tym co psychofizyczne, po prostu dlatego, że samo to co duchowe w swej istocie odgranicza się i wyróżnia jako egzystencja od faktyczności, a jako osoba od charakteru, podobnie jak figura odcina się od tła”¹⁹.

Sfera ducha jest z jednej strony źródłem i przyczyną jednoczenia i koncentracji wokół siebie sfery psychosomatycznej, z drugiej strony może się jej przeciwstawić, stąd też Frankl często pisze o tzw. „antagonizmie noopsychicznym”. Antagonizm ten istnieje jednak nie tylko między sferą duchową a psychiczną, lecz także w jeszcze większym stopniu między duchem a sferą cielesną. Wynika to zresztą ze ścisłej łączności sfery psychicznej i cielesnej ze sobą. Sfera duchowa wyraźnie transcenduje sferę psychofizyczną, kieruje nią, mając możliwość podporządkowania jej sobie zgodnie z realizowanymi celami.

Mimo nieustannego akcentowania jedności i integralności bytu ludzkiego, Frankl wprowadza w strukturę bytu ludzkiego swoisty dualizm przeciwstawiający sobie wyraźnie i ostro duchową osobę i psychofizyczny organizm²⁰. Te dwie rzeczywistości byłyby bowiem, zgodnie z poglądami Frankla, zasadniczymi elementami struktury bytu ludzkiego. Jednakże takie rozgraniczenie na sferę psychosomatyczną, określaną też jako sferę faktyczności (Faktizität) i osobę duchową czyli sferę ducha (oś osobowa), zwaną też przez Frankla sferą egzystencjalności (Existentialität), jest z punktu widzenia filozofii tomistycznej nie do przyjęcia. Podział taki odpowiada może bardziej pogładowi szkotystycznemu, jak to podkreśla jeden z komentatorów Frankla²¹, ale na pewno nie jest zgodny z interpretacją tomistyczną struktury bytu ludzkiego. Według bowiem koncepcji tomistycznej człowiek będąc jednym bytem jest również złożony z dwóch składników bytowych: ciała i duszy, a dokładniej: materii pierwszej i formy substancjalnej (teoria hylemorfizmu), jest więc „duchem wcielonym” lub „ciałem uduchowionym”. Jeśli więc, według poglądów św. Tomasza z Akwiniu, można mówić o złożeniu bytowym człowieka, to tylko w sensie złożenia z materii i formy²², gdzie forma jest duszą duchową i nieśmiertelną, która organizuje sobie materię pierwszą do bycia ciałem człowieka, przez które to następnie ciało dusza się wyraża, działa, kontaktuje ze światem²³.

Tymczasem Frankl sferę psychosomatyczną zdaje się traktować jako pewną całość, wyodrębniając ją od sfery duchowej, a nawet przeciwstawiając jej. Oto stwierdzenia Frankla ilustrujące takie właśnie stanowisko. „Psychosoma, psychophysis człowieka stanowi wprawdzie pewną jedność, ale to nie znaczy, by w niej wyczerpywała się całkowitość człowieka. Do całkowitości człowieka należy jego duchowość i właśnie duchowość, duchowy składnik osobowości w ogóle sprawia, że człowiek jest jednością. To, że mówimy o soma i psyche, nie znaczy, że tertium non datur”²⁴. A w innym miejscu Frankl stwierdza: „jednakże ciało i dusza bynajmniej nie wyczerpują całości człowieka. Do całości człowieka bowiem należy jeszcze trzeci czynnik, czynnik istotny — duch”²⁶.

Odstawanie od siebie modelu tomistycznego i modelu franklowskiego struktury bytowej człowieka jest więc wyraźne. U Frankla duch osobowy łączy się nie z materią pierwszą, jak to jest w koncepcji tomistycznej, gdzie forma substancjalna duchowa wraz z materią pierwszą tworzy jedność substancjalną człowieka, jedną zupełną substancję, jaką jest indywidualny człowiek, dzięki temu, że duch od początku staje się formą substancjalną ciała, udziela mu swego istnienia i kształtuje go²⁷, — ale łączy się z materią drugą, z psychofizycznym organizmem, stanowiącym pewną całość dla siebie, nawet po dojsciu doń osobowego ducha.

Psychofizyczny organizm w koncepcji Frankla jest już pewną całością złożoną z elementu materialnego i elementu psychicznego, przy czym element psychiczny wydaje się być źródłem życia człowieka i funkcji organizmu. Element ten można by określić za Franklem mianem duszy (psyche), nie utożsamiając go oczywiście z tomistycznym rozumieniem duszy, a zbliżając to pojęcie bardziej do arystotelesowskiego ujęcia duszy jako pierwiastka życia.

Do tej całości psychofizycznego organizmu dochodzi niejako z zewnątrz „duch”, który bierze go w posiadanie, kieruje nim i posługuje się, będąc w możności zawsze do stanięcia w stosunku do tegoż organizmu w opozycji, w antagonizmie. Dusza jest więc w tej koncepcji czymś innym niż duch²⁸, gdyż jest ona źródłem życia i całości organizmu, ale nie jest źródłem czynności duchowych. Duch jest tym wyższym wymiarem bytowym, który integruje dwa poprzednie wymiary i poddaje je pod swoją kontrolę, tworząc jednocześnie nową, wyższą strukturalnie całość. W ujęciu Frankla duch łączy się więc nie z materią pierwszą, ale z materią już uformowaną przez pierwiastek psychiczny (duszę - psyche), a więc z materią drugą. Duch w koncepcji Frankla nie jest więc od początku formą substancjalną ciała tak, jak jest nią duchowa dusza w koncepcji tomistycznej. Nie będąc zaś formą ciała, duch nie może z nim tworzyć jedności tak ścisłej, substancjalnej, jak to jest w myśli antropologicznej św. Tomasza.

Stąd ciągle się pojawiający na nowo dualizm myśli Franklowskiej mimo ustawicznych zapewnień o jedności i całości bytu ludzkiego.

Jeśli byśmy nawet założyli, że koncepcja ducha u Frankla jest zbliżona do tomistycznej koncepcji duszy ludzkiej i do jej roli w ciele, to już widzimy dosyć istotną różnicę gdy chodzi o fakt połączenia duszy z ciałem i o rodzaj związku między nimi.

Jeśli nawet przyjmujemy, że i św. Tomasz i Frankl głoszą teorię pośredniej animacji (nie przyjętą zresztą przez Kościół), to jednak u św. Tomasza połączenie to jest substancjalne, jest jednością materii pierwszej i duchowej formy substancjalnej, która przejmuje rolę poprzedniej formy, stając się następnie jedyną formą bytu ludzkiego, podczas gdy u Frankla jest to połączenie ducha (tego co duchowe) z już ukształtowanym organizmem psychofizycznym, przy czym nawet po tym połączeniu organizm psychofizyczny zdaje się nadal stanowić odrębną całość, oddzielną sferę bytową, zwaną przez Frankla sferą psychofizyczną czy psychosomatyczną, kierującą się odrębnymi prawami i posiadającą jakby zachowaną swoją formę, podczas gdy dochodząca do tego organizmu duchowa forma (osobowy duch) przejmuje jedynie nad nim zewnętrzną kontrolę i gwarantuje jedność i całość bytu ludzkiego, mimo zasadniczej odrębności sfery psychofizycznej od tego, co duchowe. Nie będzie to jednak jedność tak ścisła, tak substancjalna, jak w teorii tomistycznej, mimo że Frankl ustawicznie zaznacza, że duch (to co duchowe — das Geistige) jest przyczyną, zasadą i gwarancją jedności i integralności bytu ludzkiego, że tę jedność stwarza i ją gwarantuje³⁰.

Frankl tworząc taki model struktury bytowej człowieka zdaje się popełniać błąd podobny do tego, jaki popełnił inny współczesny filozof i psycholog — C. Tresmontant³¹, który to błąd wytknął mu polski filozof J. Kalinowski³².

Mimo więc iż Frankl bardzo mocno podkreśla rolę pierwiastka duchowego w strukturze bytowej człowieka, jego koncepcja antropologiczna nie może być z pewnością uznana za koncepcję ujętą w duchu tomistycznym, choć ma ona wiele wspólnego z innymi koncepcjami człowieka, czy to scholastycznymi, np. z koncepcją szkotystyczną³³, czy też z niektórymi współczesnymi, np. z koncepcją C. Tresmontanta³⁴.

Wprawdzie niektórzy komentatorzy Frankla i jego zwolennicy próbują interpretować jego poglądy w duchu ortodoksyjnego tomizmu, ale wydaje się to mocno naciągane i niezgodne z samymi wypowiedziami Frankla. Tak np. F. Schlederer usiłuje na siłę przypisać Franklowską koncepcję człowieka koncepcji tomistycznej, próbując przyporządkować ducha (w koncepcji Frankla — duszy duchowej (Geistseele) w koncepcji tomistycznej, a duszę w koncepcji Frankla — duszy zmysłowej (anima sensitiva) u św. Tomasza. Stanowisko takie nie wydaje się jednak słuszne. Jeśli się bowiem pojmie — jak czyni to Schlederer — ducha w koncepcji Frankla jako duszę duchową (anima rationalis — Geistseele), a duszę (Seele) w koncepcji Frankla jako duszę cielesną (Leibseele)³⁵, to wówczas należało by w człowieku przyjąć dwie dusze: duchową i cielesną, jak to było niekiedy przyjmowane w tradycji filozoficznej, co jednak jest absolutnie niezgodne z myślą tomistyczną.

Jeśli więc prawdą jest, że Frankl, pisząc o człowieku, nawiązuje świadomie do koncepcji filozofii współczesnej, jak również i do tradycyjnej filozofii scholastycznej, to z pewnością nie jest to czysta filozofia św. Tomasza, ale raczej filozofia szkotystyczna.

Można by zasadnie twierdzić, że Frankl przedstawiając strukturę bytową człowieka, pragnie pogodzić koncepcję scholastyczną ze współczesnymi koncepcjami człowieka, zwłaszcza z koncepcją Schelerowską, co jednak nie wychodzi koncepcji człowieka w ujęciu Frankla na dobre, gdyż jest ona niespójna i to zarówno z punktu widzenia teorii tomistycznej, jak i Schelerowskiej. U. Böschmeyer podkreśla, że koncepcja osoby ludzkiej u Frankla łączy w sobie egzystencjalno - analityczne i katolicko - ontologiczne rozumienie osoby³⁶, łączy elementy ontologiczne i personalistyczne³⁷.

B. Model ontologiczno - dymensjonalny człowieka

Model koncentryczno - warstwowy struktury bytowej człowieka nie wydaje się być jedynym modelem stworzonym przez Frankla. Jak pisze bowiem trafnie F. Schlederer, Frankl zastąpił później ten model modelem innym — dymensjonalno - ontologicznym, w którym wyróżnia trzy wymiary bytu ludzkiego: wymiar cielesny, psychiczny i noetyczny, czyli duchowy³⁸.

Model dymensjonalno - ontologiczny, ujmujący człowieka zgodnie z zasadami ontologii dymensjonalnej, „more geometrico”, trójwymiarowo, wydaje się nie wkraczać tak głęboko w strukturę bytową człowieka jak model poprzedni, akcentując raczej wymiary aktywności, dynamiki ludzkiego bytu, nie wnikając natomiast w to, co leży u podłoża i co warunkuje te trzy wymiary, a więc pomija dokładniejszą analizę samej struktury ontycznej, zwracając uwagę na całość i jedność człowieka. W porównaniu z poprzednim modelem koncentryczno — warstwowym, który był modelem struktury bytu ludzkiego, model dymensjonalno - ontologiczny jest modelem bardziej operacyjnym i funkcjonalnym, służącym do zobrazowania dynamiki życiowej człowieka. Model pierwszy ukazywał i wyjaśniał lepiej strukturę i złożoność bytu ludzkiego, model drugi natomiast — jedność i współdziałanie poszczególnych wymiarów u człowieka.

Wydaje się, że tworząc ten nowy model człowieka, Frankl chciał uniknąć zarzutów rozbijania jedności bytu ludzkiego, jakie mogły powstać w związku z poprzednim modelem, gdyż Frankl wielokrotnie podkreśla, że wymiar wyższy, noetyczny, jest źródłem jedności i integralności bytu ludzkiego. W zależności od potrzeb i celów Frankl posługuje się w swoich pracach bądź jednym bądź drugim modelem.

Ontologia dymensjonalna, która posłużyła za podstawę stworzenia modelu człowieka ujętego „more geometrico”, jest próbą fenomenologicznego opisu bytu ludzkiego tak, jak on się jawi człowiekowi bezstronnemu, niewykształconemu, człowiekowi „z ulicy”, do którego „mądrości serca” Frankl często się odwołuje. Opis człowieka w ontologii dymensjonalnej jest opisem trójwymiarowym. Wymiary bytu ludzkiego, które wyróżnia Frankl, ukazują kierunki oddziaływania człowieka, na co słusznie zwraca uwagę Z. Uchnast³⁹.

Mimo iż Frankl wyróżnia w człowieku, w modelu dymensjonalno - ontologicznym, trzy wymiary bytowe: noetyczny, psychiczny i biologiczny i z każdym z tych wymiarów wiąże odpowiednie czynności i działania ludzkie⁴⁰, to jednak zawsze podkreśla jedność i integralność bytu ludzkiego. Definiuje on nawet człowieka jako „jedność mimo różnorodności”. „Albowiem istnieje jedność antropologiczna mimo ontologiczne różnice, mimo różnice między różnymi rodzajami bytu. Znakiem ludzkiej egzystencji jest koegzystencja antropologicznej jedności i ontologicznych różnic, jednolitego sposobu ludzkiego istnienia i rozmaitych rodzajów bytu, w których ono partycypuje. Krótko mówiąc, egzystencja ludzka jest „unitas multiplex”, aby użyć wyrażenia św. Tomasza z Akwinu”⁴¹.

Różnorodność bytu ludzkiego jest przede wszystkim różnorodnością trzech wymiarów⁴², ale wydaje się też być różnorodnością struktur bytowych, leżących u podłoża tych trzech wymiarów, co zresztą Frankl uwidacznia w pierwszym z omawianych modeli człowieka.

Spośród wymienionych trzech wymiarów bytowych, Frankl najwięcej uwagi poświęca wymiarowi duchowemu, natomiast bardziej pobieżnie omawia wymiar cielesny czy psychiczny.

Do wymiaru cielesnego, somatycznego zalicza Frankl ciało, odznaczające się organiczną jednością, zawierające różne układy, umożliwiające mu metaboliczne procesy wzrostu i rozwoju.

O ile pobieżne potraktowanie wymiaru cielesnego może być jeszcze usprawiedliwione ze względu na istniejące w tym względzie gdzie indziej dokładne analizy przeprowadzone przez przyrodników a także przez filozofów, o tyle zbyt skrótowa i powierzchowna analiza wymiaru psychicznego u Frankla nie wychodzi na dobre koncepcji człowieka w analizie egzystencjalnej.

Frankl wyraźnie odgranicza wymiar psychiczny od wymiaru duchowego, a nawet, jak to było widoczne w poprzednim modelu, przeciwstawia sobie fenomen psychiczności i duchowości. Normalnie, w różnych wcześniejszych koncepcjach filozoficznych czy psychologicznych, „to, co psychiczne” było utożsamiane z „tym, co duchowe”, albo przynajmniej łączono ściśle te dwie sfery, uważając duchowość za najwyższy przejaw życia psychicznego. Frankl, wyraźnie rozgraniczając psychiczność i duchowość, łączy tę pierwszą nie z duchem, ale ze sferą biologiczną, z życiem organizmu. Byłby to więc nawrót do tradycyjnej psychologii filozoficznej Arystotelesa, gdzie właśnie zjawiska psychiczne były ściśle związane ze zjawiskami życiowymi, były jakąś cechą przynajmniej niektórych organizmów żywych. O ile takie połączenie psychizmu z życiem nie budzi zastrzeżeń w przypadku świata zwierzęcego, o tyle u człowieka związanie psychiczności z życiem, z organizmem, a oddzielenie i ostre odgraniczenie jej od duchowości, jest sprawą mocno kontrowersyjną.

Frankl uległ tu niewątpliwie w dużym stopniu sugestiom pochodzącym od L. Klagesa, który potraktował ducha jako przeciwnika duszy⁴³. Frankl nie podziela wprawdzie tego antagonistycznego przeciwstawienia duszy i ducha, jakie występuje u Klagesa, niemniej uważa za słuszne samo postawienie mocnej cezurę między tymi sferami, dlatego pisze, że „Klages wypowiedział rzecz właściwie, ale fałszywie ją akcentował”⁴⁴.

Frankl wiąże zjawiska z zakresu wymiaru psychicznego bardziej ze sferą biologiczną. Wprawdzie nie wyprowadza ich w pełni ze zjawisk cielesnych, pisze bowiem, że „... zjawiska duszy i ducha nie są wywołane przez czynnik cielesny, tylko są przezeń uwarunkowane”⁴⁵, ale w takim razie powstaje zasadnicze pytanie, na które Frankl niestety nie daje odpowiedzi, mianowicie: „Co powoduje powstawanie zjawisk psychicznych, skoro nie są one wywołane przez czynnik duchowy, ani też nie mogą być wyprowadzone z czynnika cielesnego?”. Odpowiedź na tak istotne dla kwestii psychizmu w ujęciu Frankla pytanie musi niestety pozostać w sferze domysłów i hipotez. Prawdopodobnie zbytne zafascynowanie Frankla wymiarem duchowym nie pozwoliło mu już zbadać bardziej dogłębnie kwestii psychiczności, a byłoby to z wielką korzyścią dla całości jego teorii. Frankl zdaje sobie sprawę z tajemniczości zjawisk psychicznych, przytacza nawet obrazowe stwierdzenie Artura Schnitzlera odnoszące się właśnie do sfery psychicznej, że „dusza jest rozległym lądem”, ale poza tym nie wnika głębiej w naturę tychże zjawisk.

Niewątpliwie Frankla bardziej pasjonują powiązania i zależności istniejące pomiędzy poszczególnymi wymiarami bytu ludzkiego i od tej głównie strony podchodzi do analizy zjawisk psychicznych.

Frankl uważa, że mimo istniejącej granicy, poszczególne wymiary bytu ludzkiego warunkują i uzupełniają siebie wzajemnie, a więc istnieje między nimi przede wszystkim nie stosunek antagonizmu, lecz komplementarności i współdziałania. Związek ten ujmuje Frankl w następujących stwierdzeniach: „Bios zakłada istnienie physis, pierwiastka fizycznego, psyche — istnienie somy (ciała), a to co duchowe — istnienie duszy”⁴⁷. „Jeśli coś „możliwe” jest cielesnie, to psychicznie zostanie ono urzeczywistnione, ponieważ jest duchową „koniecznością”⁴⁸ oraz „... to co cielesne umożliwia psychiczne urzeczywistnienie się wymogu duchowego”⁴⁹.

Mimo tej łączności i współdziałania poszczególnych wymiarów, zwłaszcza wymiaru cielesnego i psychicznego, ze względu na wyraźne odgraniczenie wymiaru duchowego, możliwy jest jednak również i „noopsychiczny antagonizm”⁵⁰. Antagonizm ten nie jest jednak czymś trwałym, bezwzględnym i absolutnym, ale fakultatywnym.

Możliwość współdziałania sfery psychicznej i duchowej, a nawet i istnienie „noopsychicznego antagonizmu”, a więc antagonizmu między duchem a duszą, dowodzi tego, że „... nie tylko to co cielesne jest otwarte na to co psychiczne, ale także dusza jest otwarta na ducha”⁵¹. Zarówno więc z wymiaru cielesnego jak i z wymiaru psychicznego są otwarte „drzwi” do wymiaru du-

wymiaru duchowego i fakt ten musi — zdaniem Frankla — uwzględniać nauka o człowieku. „Nauka o ciele i duszy, o cielesnych i duchowych uwarunkowaniach człowieka — biologia i psychologia — powinny zostawić drzwi otwarte, owe drzwi, które z królestwa tego podwójnego uwarunkowania prowadzą nazewnątrz, dosłownie „na wolność”, w sferę ducha, do królestwa wolności”⁵².

Trzeci wymiar w człowieku, najważniejszy i najbardziej właściwy — wymiar duchowy (noetyczny) — wyraźnie transcenduje poprzednie wymiary tzn. cielesny i psychiczny. Dostrzeżenie i podkreślenie istnienia i roli tego wymiaru oraz jego głównej właściwości — autonomii — uważa Frankl za największe osiągnięcie analizy egzystencjalnej i stworzonej w jej ramach ontologii dymensjonalnej. Frankl stwierdza, że psychoanaliza podkreślała tylko automatyzm aparatu psychicznego, a przeoczała „autonomię duchowej egzystencji” (Autonomie der geistigen Existenz). Tymczasem analiza egzystencjalna widzi w wymiarze duchowym właściwy wymiar bytu ludzkiego⁵³. Wymiar duchowy jest pod względem ontologicznym własnym typem bytu, a pod względem antropologicznym właściwym typem bytu⁵⁴.

Sposób jednak, w jaki analiza egzystencjalna włącza duchowy wymiar w obraz człowieka nie ma nic wspólnego ze spirytualizmem ani z racjonalizmem, czy też intelektualizmem⁵⁵. W obrębie tego wymiaru duchowego akcentuje Frankl nie tyle pierwiastek racjonalny i intelektualny, ile raczej emocjonalny i egzystencjalny⁵⁶.

Wymiarem duchowym przewyższa człowieka świat zwierzęcy, chociaż upodabnia się do niego pod względem pozostałych dwóch wymiarów, które jednakże podporządkowane są wymiarowi duchowemu. Wymiar duchowy w człowieku jest nie tyle wymiarem ontyczno - statycznym co dynamiczno - strukturyzującym, tworzącym jedność i całość bytu ludzkiego i podnoszącym ten byt na wyższy poziom funkcjonowania⁵⁷.

Wymiar duchowy ze swoimi trzema egzystencjaliami: duchowością, wolnością i odpowiedzialnością, jest nie tylko czymś, co tworzy i integruje całość bytu ludzkiego, ale jest także czymś, co człowieka szczególnie wyróżnia spośród innych bytów i co wśród bytów tego świata przysługuje tylko i wyłącznie jemu⁵⁸.

Szczególnością właściwością wymiaru duchowego jest intencjonalność czyli — jak to określa Frankl — bycie przy innym bytującym, stanowiące podstawę zarówno poznania jak i miłości, zwłaszcza gdy chodzi o byty równorzędnie istniejące⁵⁹. Według Bótkmana duchowość ujęta w analizie egzystencjalnej dymensjonalnie, a więc jako wymiar, należy rozumieć jako zjawisko przebijania się nowo ustrukturyzowanej całości na wyższy poziom i do pełniejszej rzeczywistości⁶⁰.

Im bardziej w człowieku przeważa czynnik duchowy, im silniej zaznacza się ów wymiar duchowy, tym w wyższym stopniu jest on prawdziwie człowiekiem. „Człowiek jest więc człowiekiem tylko o tyle, o ile — jako istota duchowa — jest czymś wyższym niż sam jego byt cielesny i psychiczny. Albo: egzystencjalnie jest się człowiekiem tylko o tyle, o ile można się wyzwalać i dystansować od tego, co witalne i społeczne”⁶¹. Wymiar duchowy nadaje bytowi ludzkiemu sposób istnienia charakteryzujący się jednością, całkowitością i nowością.

Jak należy ocenić ten nowy, dymensjonalno - ontologiczny model człowieka, akcentujący istnienie w bycie ludzkim omawianych wyżej trzech wymiarów? W jakiej relacji pozostaje ów model do omawianego wcześniej modelu struktury bytowej człowieka, a więc modelu koncentryczno - warstwowego?

Model dymensjonalno - ontologiczny, operujący trzema wymiarami człowieka, jest z pewnością bardzo dogodnym modelem dla ukazania istotnej dynamiki bytu ludzkiego, jak też i dla zaakcentowania jedności i integralności bytu ludzkiego. Trudności rodzą się jednak wówczas, gdy chce się doprowadzić do uzgodnienia ze sobą obu tych modeli człowieka.

Samo pojęcie „wymiaru” (Dimension) sugeruje, że odnosi się ono do czegoś, do jakiegoś podłoża czy podmiotu, mówimy bowiem zawsze o wymiarze „czegoś”. Nasuwa się więc pytanie, do czego będą się odnosić poszczególne wymiary wyróżnione przez Frankla w jego ontologii dymensjonalnej?

Wymiar cielesny, biologiczny będzie niewątpliwie wymiarem odnoszącym się do ciała; będzie obejmował zakres czy skalę przejawiania się funkcji cielesnych w odróżnieniu od funkcji psychicznych czy duchowych. Wymiar psychiczny z kolei będzie wymiarem „psyche” (duszy), a więc będzie obejmował zakres przejawiania się funkcji psychicznych, odrębnych od funkcji cielesnych czy duchowych. Wymiar duchowy natomiast będzie wymiarem ducha, obejmującym zakres przejawiania się zjawisk ściśle duchowych u człowieka.

Wyróżnione przez Frankla trzy wymiary ludzkiego bytu sugerowałyby więc istnienie u podłoża trzech różnych podmiotów, podstaw, z którymi się one wiążą i których są przejawem: ciała, duszy i ducha. Frankl broni się jednak — jak widzieliśmy to wcześniej — przed takim trójpodziałem ontycznym człowieka. Wynika więc z tego, że albo te trzy wymiary wiąże z jednym istotnie podłożem bytowym, albo co najwyżej z dwoma i którąś z tych ewentualności należy ostatecznie przyjąć.

Niewątpliwie należy odrzucić przypuszczenie, że wszystkie trzy wymiary (w tym także duchowy), Frankl wyprowadza z jednego istotnego podłoża, np. podłoża cielesnego, a więc że nie tylko psychiczność ale i duchowość człowieka uważa za epifenomen ciała. Pozostaje więc do przyjęcia druga możliwość, że Frankl te trzy wymiary bytu ludzkiego wyprowadza z podwójnego, istotnie od siebie różnego podłoża: cielesnego i duchowego, względnie cielesnego i psychicznego.

Na przyjmowanie ducha jako podłoża dla wymiaru duchowego zdają się wskazywać te wypowiedzi, w których Frankl charakteryzuje ducha jako kategorię bytu, jako element ontyczny, a nie tylko jako wymiar duchowy (das Geistige). Chodzi tu zwłaszcza o te partie dzieł Frankla, w których pisze on wyraźnie o genezie ducha, o jego pojawieniu się w ciele czy jego życiu po śmierci ciała. W opisach tych z pewnością nie chodzi już o sam wymiar duchowy (das Geistige) ale o ducha jako samoistny pierwiastek bytowy, zdolny do samodzielnego bytowania po rozpadzie ciała⁶².

Widzimy tu zresztą jedną z wielu niekonsekwencji Frankla, gdyż po wielokroć zastrzega się, że nie ujmuje ducha czy duchowości w sensie ontycznym jako kategorię bytu, lecz zawsze jako wymiar bytu ludzkiego. Ukazane wyżej miejsca świadczą jednak wyraźnie, że Frankl mówi często o duchu czy duchowości w jednym i drugim sensie, tzn. raz w znaczeniu wymiaru duchowego, drugi raz w sensie pierwiastka bytowego, odrębnego od ciała.

Z podłożem duchowym, z duchem jako kategorią bytu, należy niewątpliwie złączyć wymiar duchowy, podobnie jak z podłożem cielesnym łączymy wymiar cielesny. Powstaje jednak problem, z jakim podłożem należy złączyć Franklowski wymiar psychiczny?

I tu rodzi się cała trudność i niezgodność jego koncepcji z koncepcją tomistyczną. Frankl zgodnie z obserwacją zjawisk psychicznych, ich łączności z życiem organicznym, wiąże wymiar psychiczny z podłożem cielesnym, pisząc nieraz wprost o wymiarze psychofizycznym, przeciwstawiając te dwa wymiary — wymiarowi duchowemu. Połączenie takie nie budzi wątpliwości, gdy chodzi o życie psychiczne w świecie zwierzęcym, musi jednak wywoływać zastrzeżenia, gdy chodzi o życie psychiczne u człowieka. W człowieku bowiem nie istnieje całkowicie autonomiczne życie psychiczne, dokonujące się tylko na podłożu organizmu, w odłączeniu od ducha i jego działania. Wprost przeciwnie, zgodnie z koncepcją tomistyczną uważa się, że u człowieka nawet funkcje cielesne, popędowe są jakoś przeniknięte duchowością, działaniem ducha i nie można ich bez zastrzeżeń stawiać na jednym poziomie z analogicznymi funkcjami w świecie zwierzęcym. W o wiele większym stopniu dotyczy to życia psychicznego, które wydaje się pozostawać

w jeszcze ściślejszej łączności z działaniem ducha. Nawet więc w funkcjach psychicznych, wspólnych człowiekowi ze światem zwierzęcym, takich jak zmysłowe poznanie czy pożądanie, musimy uwzględnić wpływ i oddziaływanie czynnika duchowego. Czynniki duchowe nie ogranicza się bowiem do wykonywania tylko swoich specyficznych funkcji intelektualnego poznania i pożądania, ale wpływa w większym czy mniejszym stopniu na „przeduchowienie” czy „u duchowanie” funkcji psychicznych i czynności czysto cielesnych.

Chcąc więc pozostawać w zgodzie z rzeczywistością, należałoby wymiar psychiczny związać w równym stopniu z podłożem cielesnym jak i z podłożem duchowym, a może nawet — zgodnie z zasadą dominacji ducha nad materią — bardziej z podłożem duchowym aniżeli z podłożem cielesnym. Zniknąłby wówczas tak ostro zarysowany dualizm w koncepcji Frankla, zbyt silne i niezgodne z rzeczywistością przeciwstawianie sobie sfery duchowości i psychofizycznego organizmu.

W tworzeniu ontologii dymensjonalnej ujawniła się w tym wypadku u Frankla jeszcze raz pewna niekonsekwencja, nie uzgodnienie twierdzeń dotyczących wymiarów bytu ludzkiego ze stwierdzeniami na temat struktury bytowej człowieka. O ile można zasadnie powiązać wymiar duchowy u człowieka z istnieniem w bycie ludzkim pierwiastka duchowego, o tyle trudno by było złączyć wymiar psychiczny tylko z organizmem ludzkim, odrywając go całkowicie od pierwiastka duchowego. Gdyby Frankl poddał bardziej wnikliwej analizie ten właśnie wymiar psychiczny, doszedłby z pewnością do bardziej całościowej i jednolitej wizji człowieka, mimo że to nie wymiar psychiczny i nie ciało ale duch jest przyczyną jedności bytu ludzkiego. W wymiarze jednak psychicznym widzimy lepiej związek ducha z ciałem i u podłoża tego wymiaru można łatwiej dostrzec substancjalną jedność ducha i materii mimo bytowej odrębności tych składników. Bardziej szczegółowa analiza tego wymiaru pozwoliłaby Franklowi na stworzenie bardziej spójnej, jednolitej i przejrzystej, a nade wszystko bardziej zgodnej z ujęciem tomistycznym - koncepcji człowieka.

3. Osoba duchowa w strukturze bytu ludzkiego

Zarówno gdy chodzi o model pierwszy — koncentryczno-warstwowy, a więc model struktury bytowej człowieka, jak i gdy chodzi o model drugi — ontologiczno-dymensjonalny, Frankl wyraźnie zaznacza, że „osoba duchowa”, „duch”, czy też „wymiar duchowy” jest źródłem, podstawą i gwarancją jedności i integralności bytu ludzkiego.

Analizując model pierwszy, Frankl pisze o „osi osobowej”, wokół której grupuje się to, co psychofizyczne, przedstawiając model drugi, ontologiczno-dymensjonalny — twórca analizy egzystencjalnej podkreśla jednoczącą i integrującą rolę wymiaru duchowego w człowieku.

A. Pojęcie osoby duchowej

Rozważania filozoficzno-antropologiczne Frankla koncentrują się zasadniczo wokół dwóch tematów: człowieka i osoby. Wprawdzie o człowieku czy bycie ludzkim pisze Frankl częściej, to jednak poświęca również specjalną pracę zagadnieniu osoby⁶³, a bardzo często na ten temat wypowiada się w innych swoich pracach.

Frankl używa terminu „osoba” w podwójnym znaczeniu: raz w odniesieniu do całego bytu ludzkiego, drugi raz w odniesieniu do duchowego centrum człowieka. Kiedy Frankl pisze o osobie jako całym bycie ludzkim, wtedy po prostu używa terminu „osoba”. Np. gdy pisze: „godność posiada osoba i ta godność jest wartością samą w sobie. Z tą wartością osoby, z jej godnością nie należy mylić wartości użytkowej, jaką poza godnością może mieć osoba”⁶⁴. Natomiast kiedy używa terminu „duchowa osoba”, ma zwykle na myśli ludzkiego osobowego

ducha, czy według tradycyjnej terminologii scholastycznej ludzką duchową i nieśmiertelną duszę, ludzkie duchowe „ja”⁶⁵.

Frankl bardzo rzadko pisze o osobie jako o całym bycie ludzkim i wówczas nie używa przymiotnika „duchowa”. Takie pojęcie osoby jako całego człowieka występuje np. w tekstach, w których mówi on o wpływie osoby na kształtowanie się osobowości⁶⁶, względnie o relacji osoby do innych bytów.

Wyrażenie „osoba duchowa”, jakiego często używa Frankl na określenie osoby w tym drugim znaczeniu, wygląda na tautologię, bo przecież nie spotyka się w tradycji filozoficznej koncepcji osoby „nieduchowej” (poza może koncepcją osoby w psychologii personalistycznej), ale można wybaczyć Franklowi ten tautologiczny termin, jeśli się weźmie pod uwagę specjalne znaczenie, jakie przypisuje terminowi „osoba” i jeśli się uwzględni, że Franklowi chodzi szczególnie o podkreślenie duchowości osoby (czyli duszy), którą to cechę uważa za niezmiernie ważną.

Bardziej szczegółowa analiza wszystkich wypowiedzi Frankla na temat osoby pozwala sobie wyrobić przekonanie, że Frankl przez „osobę duchową” rozumie po prostu to, co tradycja filozofii klasycznej nurtu arystotelesowsko-tomistycznego rozumiała przez termin „dusza duchowa” lub co sam Frankl gdzie indziej określa terminami „duch”, „duch osobowy” czy „duch subiektywny”⁶⁷.

Termin „osoba duchowa” byłby więc w analizie egzystencjalnej równoznaczny z terminem „duch osobowy”, „osoba egzystencjalno — duchowa” czy z „tym co duchowe w człowieku”. Najczęściej jednak Frankl posługuje się tym mylącym i pozornie tautologicznym terminem „osoba duchowa”. Termin o tyle mylący, że pojęcie „osoby” odnosi się w tradycji filozoficznej normalnie do całego bytu ludzkiego, a bardzo rzadko i to tylko przy specjalnych zastrzeżeniach do samej duszy (pojętej jako „osoba” w sensie węższym)⁶⁸.

Frankl prawdopodobnie zdaje sobie sprawę z nieadekwatnego używania terminu „osoba”, dlatego też, chyba dla odróżnienia od pojęcia „osoba w sensie szerszym”, czyli po prostu „osoba” dodaje określenie „duchowa”, aby zaznaczyć, że chodzi mu o osobowego ducha. Można by zapytać, dlaczego Frankl nie posługuje się po prostu terminem „dusza” lub „duch”. Terminu „dusza” nie używa prawdopodobnie dlatego, że rezerwuje go po prostu dla warstwy (sfery) psychicznej (psyche) w człowieku, natomiast termin „duch” jest przez Frankla używany, ale znacznie rzadziej i to często z dodatkowym określeniem „osobowy” lub „subiektywny”, aby uniknąć dwuznaczności, o jakiego ducha chodzi, bo pisze również o duchu obiektywnym i absolutnym.

Ile razy więc będzie występować określenie „osoba duchowa” należy pamiętać, że chodzić będzie o „osobowego ducha”, o ową „osobową oś” („jądro” osoby ludzkiej), wokół której grupuje się to co psychofizyczne i która jest źródłem jedności całego bytu ludzkiego.

B. Osoba duchowa źródłem jedności człowieka

W swojej teorii osoby Frankl podkreśla bardzo mocno, że osoba duchowa jest źródłem jedności i integralności człowieka, będąc przede wszystkim ośrodkiem koncentracji dla sfery psychofizycznej. „Osoba duchowa jest ośrodkiem duchowym, wokół którego grupuje się to co psychofizyczne”⁶⁹. Konsekwencją tej koncentracji sfery psychofizycznej wokół osoby duchowej jest integracja bytu ludzkiego. „Ale wtedy, gdy byt ludzki jako byt indywidualny koncentruje się wokół osoby (będącej ośrodkiem duchowo-egzystencjalnym), wtedy dopiero człowiek jest również zintegrowany. Dopiero duchowa osoba tworzy jedność i całość istoty ludzkiej. Jest to całość cielesno-psychiczno-duchowa. Zawsze przy tym trzeba podkreślać, że dopiero owa trójstronna jedność stanowi całego człowieka”⁷⁰.

A na innym miejscu Frankl stwierdza: „Człowiek stanowi pewną jedność i całość fizyczno - psychiczno - duchową, przy czym to co duchowe w człowieku, osoba duchowa jest założeniem, podstawą i gwarancją tej jednolitości i całkowitości”⁷¹. Jeszcze w innej pracy Frankl pisząc o jedności człowieka stwierdza, że jest on nie tylko jednością psychofizyczną, ale przede wszystkim duchowo - osobową⁷². Pojmując osobę jako duchowe centrum w człowieku i jako ośrodek aktów duchowych, a jednocześnie ośrodek koncentracji całego bytu ludzkiego, Frankl niewątpliwie idzie za poglądami swego mistrza M. Schelera, którego definicję osoby nawet przytacza w swoich pracach, pisząc np. „Przypomnijmy sobie definicję osoby, jaką podał Max Scheler. Określał on osobę nie tylko jako nosiciela, lecz również jako „ośrodek” aktów duchowych. Ale jeśli osoba jest tym, skąd wypływają akty duchowe, jest ona również ośrodkiem duchowym, wokół którego grupuje się to, co psychofizyczne”⁷².

Osobowy duch człowieka nie jest jednak u Frankla tak jak u M. Schelera bez wszelkiej mocy i aktywności, nie jest „duchem bezsilnym”, lecz jest aktywnym i pełnym mocy ośrodkiem twórczym w człowieku⁷³.

C. Duchowa osoba głęboka

Obok pojęcia „osoby duchowej” wprowadza też Frankl pojęcie „osoby głębokiej”⁷⁴. Tę duchową osobę głęboką nazywa też Frankl „osobą intymną” (intime Person) i utożsamia ją z biblijnym „sercem”. Istotą tej „intymnej osoby” jest nie tyle racjonalność co emocjonalność i uczuciowość⁷⁵. Pojęcia „osoba duchowa głęboka” lub „osoba głęboka” używa Frankl dosyć często w swoich pracach.

Pojęcie „osoby głębokiej” Frankl przeciwstawia rozumieniu „osoby głębokiej” w ujęciu psychoanalitycznym. Ujęcie psychoanalityczne „osoby głębokiej” poddaje Frankl ostrej i surowej krytyce. W obiegowym bowiem ujęciu psychoanalitycznym przez „osobę głęboką” rozumiano nieświadomą warstwę bytu ludzkiego, jego sferę wegetatywną, biologiczną, faktyczną, a nie duchową, egzystencjalną⁷⁶. Psychologia głębi „przedmiotem swych badań uczyniła tak zwaną osobę głęboką w sensie faktyczności psychofizycznej, zaniedbując jednakże właściwą osobę jako ośrodek egzystencji duchowej”⁷⁷. Psychoanaliza bowiem używała terminu „osoba duchowa” w odniesieniu do sfery psychofizycznej, podczas gdy Frankl używa tego pojęcia w odniesieniu do sfery „egzystencjalno - duchowej”. „To bowiem (...) co obiegowo rozumie się przez osobę głęboką, w ogóle nie jest osobowym sposobem bycia, lecz stanowi raczej jakby stworzenie, tzn. coś czemu nie przypisujemy egzystencji lecz faktyczność i co zaliczamy do sfery psychofizycznej nie zaś do sfery duchowej. „Osoba głęboka” — jeśli bierzemy to słowo w jego potocznym użyciu — nie oznacza mianowicie niczego duchowo - egzystencjalnego, nie oznacza więc prawdziwego bytu ludzkiego”⁷⁸. Taka koncepcja „osoby głębokiej” opierała się na założeniu, że tylko „id” ma nieświadomą głębię. W koncepcji osoby u Frankla warstwę nieświadomą („nieświadomą głębię”) posiada również „ego” i to zarówno w wymiarze psychicznym jak i duchowym. I tę właśnie „nieświadomą głębię” osoby duchowo - egzystencjalnej ma na myśli Frankl, kiedy pisze o „osobie głębokiej”⁷⁹.

U Frankla pojęcie „osoby głębokiej” odnosi się do „osoby duchowej” w jej nieświadomej głębi. Frankl stwierdza, że „prawdziwa osoba głęboka”, tzn. to, co duchowo - egzystencjalnie w jej głębi jest zawsze nieświadome; osoba głęboka nie jest więc niejako przygodnie lecz nieuchronnie nieświadoma”⁸⁰.

Ileokroć więc Frankl pisze o osobie głębokiej, zawsze podkreśla jej nierefleksyjność i nieuświadomialność. Podczas gdy osoba duchowa może być zarówno świadoma jak i nieświadoma, to osoba głęboka z konieczności i nieuchronnie, ze swej istoty, jest nieświadoma (porównanie ze ślepą plamką w oku)⁸¹. Osoba głęboka zdaniem Frankla nie jest zdolna do uświadomienia sobie siebie, do stania się przedmiotem aktu refleksji, dlatego pozostaje ślepą

w stosunku do swego źródła pochodzenia⁸². Ta nieświadoma instancja osoby głębokiej decyduje o tym, co w bycie ludzkim jest świadome i nieświadome⁸³. Stąd Frankl stwierdza, że „duch jest nieświadomy nie tylko u swych źródeł, w tym co pierwsze, lecz również w tym, co ostatnie, w ostatniej instancji. Jest nieświadomy nie tylko w tym co najgłębsze, lecz również w tym co najwyższe; otóż instancja najwyższa, która w różnej mierze decyduje o świadomości i nieświadomości, sama jest nieświadoma”⁸⁴.

W konkluzji swych rozważań nad osobą głęboką twórca logoterapii stwierdza: „Z tego wszystkiego wynika, że sam „środek” bytu ludzkiego (osoba), w „głębi” (osoba głęboka), jest nieświadomy. Duch jest właśnie u swych źródeł duchem nieświadomym”⁸⁵.

Ta teoria nieświadomego ducha będzie stanowiła dla Frankla podstawę do stworzenia koncepcji nieświadomości duchowej, przejawiającej się w dziedzinie religijności (nieświadoma religijność), moralności (nieświadome sumienie i jego decyzje) i twórczości (nieświadoma twórczość)⁸⁶.

D. Osoba duchowa a jaźń

Aby lepiej zrozumieć koncepcję osoby duchowej u Frankla, która to osoba — jak widzimy z powyższych rozważań — może być zarówno świadoma jak i nieświadoma, albo lepiej, która posiada swą „nieświadomą głębię” i sferę poddającą się refleksji — uświadamialną, należy jeszcze rozpatrzeć relację osoby duchowej do jaźni. Zagadnienie stosunku osoby do jaźni jest jednym z centralnych problemów antropologicznych. U Frankla zyskuje jednak ono jeszcze swoją specyfikę ze względu na charakterystyczne i oryginalne ujęcie osoby duchowej i jej relację do świadomości. Przekładając ten stosunek na język tomistyczny, można by mówić o relacji duszy do jaźni.

Istnienie jaźni, ludzkiego „ja”, uznaje Frankl za najbardziej zdumiewający dla filozofa fakt, za początek i fundament wszelkiego filozofowania. „Jeżeli bowiem — jak utrzymywała filozofia starożytna — wszelkie filozofowanie zaczyna się od „zdziwienia i zdumienia”, to prawdziwym cudem, misterium, przed którym stoi każdy człowiek filozof jest prafenomen jego własnej egzystencji. Jako filozofa zdumiewa mnie to, że istnieję, że „ja” to „ja”⁸⁷.

Terminu „ja” używa Frankl w swoich pracach w kilku co najmniej znaczeniach. Najrzadziej używa tego terminu w takim znaczeniu, jakie w tradycji filozoficznej najczęściej wiążemy z wyrazem „ja”, a więc w odniesieniu do całej osoby ludzkiej, całego człowieka⁸⁸. Frankl używa terminu „ja” w tym znaczeniu właściwie tylko wtedy, gdy pisze o relacjach człowieka do świata, do innych osób, do Absolutu (do wiecznego „Ty”)⁸⁹.

Najczęściej natomiast używa Frankl określenia „ja” w odniesieniu do duchowej osoby, czyli — jak to już wiadomo z poprzednich rozważań — do ludzkiego ducha. To „ja” określa też często synonimicznymi terminami: „ja” osobowe, „ja” duchowe, „ja” egzystencjalne, „ja” samo w sobie, „ja” autentyczne, „ja” fakultatywne, a także terminem „Selbst” (jaźń).

„Ja” tak rozumiane odbiega znacznie swoim znaczeniem od „ja” w ujęciu M. Schelera i tym bardziej w ujęciu Z. Freuda. O ile Freudowskie „Ich” (ja) było wytworem „Id” (Es) i nie „było panem we własnym domu” (Herr im Haus), o tyle Franklowskie „Ich” jest od początku „panem we własnym domu”⁹⁰. To „Ich” nie da się oczywiście wyprowadzić z „Es”⁹¹.

„Ja” duchowe jest świadome i wolne, i jest równoznaczne z Franklowską duchową osobą⁹². Po części jednak to „ja” duchowe jest też nieświadome tak, jak nieświadoma jest duchowa osoba głęboka⁹³. Ponieważ „ja” duchowe w ujęciu Frankla jest równoznaczne z duchową osobą, osobie tej przysługuje jako jedna z bardzo istotnych cech — cecha jaźniowości (Ichhaftigkeit)⁹⁴.

To „ja” utożsamiane z duchową osobą Frankl określa też często terminem „Selbst” (jaźń) i przeciwstawia je w tym znaczeniu „ja” psychofizycznemu, które z kolei utożsamia z organiz-

mem psychofizycznym⁹⁵. „Ja” duchowe, „ja” osobowe (Selbst) bytuje niejako poza organizmem psychofizycznym i przetrwa jego rozkład, a więc będzie istnieć wiecznie, jest bowiem ze swej istoty nieśmiertelne⁹⁶. Gdzie indziej nazywa Frankl „jaźń” (Selbst) czymś fakultatywnym, pojęciem ujmującym „całokształt możliwości naszego „ja”, przestrzenią działania „ja”⁹⁷.

„Ja” egzystencjalne (Existentielles Ich) może też u Frankla być utożsamione z Schelerowskim osobowym „duchowym centrum aktów” (geistiges Aktzentrum)⁹⁸, jak również z Franklowską „osobową osią”, przechodzącą przez wszystkie warstwy struktury bytu ludzkiego, która oparta jest o nieświadomość, ale nie jest opanowana przez „Es”⁹⁹. Owo „ja” duchowe i egzystencjalne możemy też utożsamiać z „ja samym w sobie”, „ja transcendentalnym”, „ja metafizycznym” czy „ja substancjalnym”, jeśli by chcieć nawiązać do terminologii innych systemów filozoficznych.

To „ja” duchowe posiada zdolność rozstrzygania, podejmowania decyzji¹⁰⁰. Frankl pisze, że „ja” duchowe nie ujawnia się nigdy samo w sobie, ale zawsze w stosunku do jakiegoś „nie - ja”¹⁰¹.

„Ja” duchowe, osobowe czy też egzystencjalne może być świadome bądź też nieświadome. Inaczej mówiąc, w obrębie tego „ja” zasadniczo świadomego, Frankl wyróżnia jeszcze część nieświadomą, którą nazywa „ja” nieświadomym lub „ja” głębokim¹⁰². Owo „ja” głębokie byłoby więc równoznaczne z Franklowską „osobą głęboką”¹⁰³.

Od „ja” egzystencjalnego, duchowego, świadomego czy też nieświadomego (głębokiego) należy — według Frankla — odróżnić tzw. „ja” psychofizyczne lub „ja” rzeczywiste czy też „ja” faktyczne. „Ja” psychofizyczne nazywane niekiedy przez Frankla „ja” osadowym, „sedymentowym” (sedimentiertes Ich)¹⁰⁴, jest, zdaniem Frankla rezygnacją z osobowości i egzystencjalności na korzyść „Es”, jest rezygnacją z osobowości i egzystencjalności na korzyść faktyczności¹⁰⁵. Po strukturach i funkcjach tego „ja” psychofizycznego można odczytać „ja” duchowe¹⁰⁶.

„Ja” psychofizyczne, czyli „ja” faktyczne, jest tym „ja”, które posiadam i którym moje „ja” egzystencjalne może się posłużyć jako materiałem, które jest dla mnie czymś danym i zadaniem, zarówno gdy chodzi o sferę cielesną jak i psychiczną. To „ja” psychofizyczne odróżnia Frankl wyraźnie od „ja” duchowego jako czynnika kształtującego i twórczego¹⁰⁷. Między jednym a drugim rodzajem „ja” istnieje, zdaniem Frankla, „ontologiczny hiatus”¹⁰⁸. „Ja” psychofizyczne człowieka ginie wraz ze śmiercią, natomiast „ja” duchowe (Selbst) trwa również po śmierci organizmu.

Jak wspomniano wyżej, oprócz duchowego „ja” głębokiego (nieświadomego), wyróżnia też Frankl „ja” duchowe świadome. To „ja” świadome nie jest jednak prostym obrazem „ja” głębokiego, ale obrazem pośrednim (poprzez świat), dlatego mogą tu zachodzić duże rozbieżności między jednym a drugim ja. „Ja” świadome jest bytem złożonym z różnych wpływów (świata, ciała, nieświadomości), podczas gdy „ja” głębokie jest proste i niezłożone.

„Ja” duchowe może dokonywać refleksji nad „ja” psychofizycznym a nawet nad samym sobą. „Do zdolności człowieka, do stanięcia ponad rzeczami, należy też możliwość stanięcia ponad samym sobą. Wtedy jednak musimy rozróżnić między tym „ja”, które stoi ponad czymś, a tym „ja”, ponad którym stoi wtedy sam człowiek. To najpierw wymienione „ja” jest bez wątpienia identyczne z duchową osobą. Jednakże drugie wymienione „ja” eo ipso nie jest już samą osobą; to „ja” nie jest już tym, czym „ja jestem”, lecz raczej, tym, co „mam” — co mam w stosunku do siebie. Innymi słowy, to „ja” nie realizuje swych duchowych decyzji, to „ja”, jako coś, co mi się przeciwstawia, zostaje przewyciężone przeze mnie samego, to „ja” jest już „id”¹⁰⁹.

„Ja” duchowe jest niezmiennie i stałe nawet w przypadkach choroby organicznej czy też psychicznej. „Według naszego przeświadczenia — pisze Frankl — „ja” istnieje niezmiennie potem jak przedtem, a więc także po operacji, z tym tylko, że to „id” oddaliło się od „ja”, a przez

operację „id” zostało przesunięte w pobliże „ja”¹¹⁰. W stanach chorobowych (złwaszcza organicznych zaburzeń mózgu, systemu nerwowego), może istnieć poczucie utraty własnego „ja”, utraty osoby¹¹¹. Jest to jednak tylko chorobliwe (spowodowane chorobą) złudzenie. „Ja” duchowe istnieje nadal, tylko nie może się przejawiać z powodu zaburzeń organicznych mózgu. Odpowiednie leczenie czy też operacja może przywrócić poczucie własnego „ja”, własnej osoby. Taka możliwość powrotu do własnego „ja” jest dowodem na to, że „ja” istniało, chociaż ukryte, w czasie choroby¹¹². Tzw. „utrata ja” jest więc według Frankla, właściwie niemożliwością ujawnienia się „ja”.

Ponieważ poczucie to jest spowodowane zaburzeniem istniejącym w systemie nerwowym (mózgu), przywrócenie normalnych funkcji systemu nerwowego (np. przez operację leukotomii) będzie równoznaczne z możliwością ujawnienia się i wyrażenia naszego duchowego „ja”.

„Ja” duchowe, osobowe jest również niepodzielne, tzn. nie powstaje z podziału „ja” rodziców i nie może być przekazane przez akt rodzenia¹¹³. „Ja” duchowe jest również substancjalne w tradycyjnym rozumieniu tego terminu¹¹⁴. Chociaż jest ono zasadniczo czymś stałym i niezmiennym, to jednak jako wolne, rozstrzygające o sobie i dokonujące wyborów, jest jednocześnie też tym, co się ciągle staje¹¹⁵.

Jak widać z powyższych rozważań, „ja” duchowego nie przeciwstawia Frankl duchowej osobie tak, jak to czyni jego mistrz — Scheier, ale utożsamia z nią¹¹⁶.

Konkludując można stwierdzić, że terminy „ja” duchowe, „ja” osobowe, „ja” metafizyczne, „ja” substancjalne, oraz „Selbst” i „duchowa osoba” oznaczają jedną i tę samą rzeczywistość, którą w tradycji filozofii scholastycznej określano terminem „dusza”.

Oceniając krytycznie różne koncepcje „ja” w ujęciu Frankla, należy zwrócić uwagę, że teoria „ja” u Frankla nie odpowiada koncepcji „ja” w ujęciu tomistycznym, czy choćby w ujęciu tradycyjnej filozofii. O ile w tradycyjnej filozofii, zwłaszcza scholastycznej, pojęcie „ja” odnosiło się do całego bytu ludzkiego, a samo „ja” miało jakoś naturę złożoną¹¹⁷, o tyle to „ja”, którym najczęściej zajmuje się Frankl, dotyczy tylko duchowej sfery w człowieku, a więc duszy ludzkiej w tradycyjnym rozumieniu tego słowa.

W tym to „ja” duchowym, osobowym, niezłożonym i substancjalnym wyróżnia Frankl „ja” głębokie, które nazywa też „ja” nieświadomym. Takie wyróżnienie „ja” nieświadomego wydaje się być sprzeczne z samą naturą jaźni, gdyż jak pisze J. Tischner, „nie ma ja bez świadomości ja”¹¹⁸. Rzeczywistość duchowej nieświadomości, jaką Frankl przyjmuje i której poświęca wiele uwagi w swoich pracach, można by określić każdym innym terminem, ale nie terminem „ja”. Wprawdzie w filozofii tomistycznej mówi się o „ja” głębokim (ukrytym)¹¹⁹, rozumiejąc przez nie duszę człowieka, niedostępną wprost refleksji, ale czyni się to niejako ubocznie i umownie, zakładając zresztą, że to duchowe „ja” przejawia się jednak w „ja” integralnym, osobowym.

Skoro filozofia tomistyczna z trudem godzi się na określanie duszy terminem „ja”, stąd też można mieć zastrzeżenia z punktu widzenia tej filozofii nie tylko do Franklowskiego „ja” głębokiego, nieświadomego, ale także i do „ja” duchowego, utożsamianego z osobowym duchem, skoro nasza dusza nie jest wprost dostępna naszej jaźni.

Natomiast całkowitym nieporozumieniem wydaje się być wprowadzenie przez Frankla pojęcia „ja” psychofizycznego, przeciwstawnego „ja” duchowemu, osobowemu (we Franklowskim rozumieniu tego terminu).

Wprowadzenie takiego podziału sugeruje, że w człowieku istnieją dwa przeciwstawne ośrodki jaźni: jeden ośrodek duchowy (ja duchowe), drugi psychiczny (ja psychofizyczne) związany z samym organizmem.

Rzeczą dyskusyjną i omawianą gdzie indziej jest kwestia struktury bytowej człowieka w ujęciu Frankla, mianowicie podział na sferę duchową i psychofizyczną — ale nawet

przyjmując taką strukturę ontyczną u człowieka, trudno by się było zgodzić na to, że sama sfera psychofizyczna może mieć również naturę „jaźniową”, gdzie źródło tej jaźniowości znajdowało by się w „psyche” czy nawet w całym organizmie. Chcąc być konsekwentnym, należało by o takim „ja” psychofizycznym mówić również i u zwierząt — bo przecież ich organizm ma również naturę psychofizyczną.

Frankl zbyt dowolnie utożsamia „ja” z duchowością czyli z duszą według terminologii tomistycznej i całkiem dowolnie odgranicza to „ja” od „ja” psychofizycznego, faktycznego. Człowiek nie posiada bowiem odrębnej świadomości swego „ja” duchowego i odrębnej „ja” psychicznego czy psychofizycznego. Skoro Frankl oddziela „ja” duchowe, substancjalne od „ja” psychofizycznego, można by konsekwentnie zapytać, dlaczego nie przeprowadzić dalszego podziału i nie oddzielić „ja” psychicznego od „ja” cielesnego w obrębie samej sfery psychofizycznej.

Dużym brakiem koncepcji „ja” u Frankla jest to, że nie bierze on niemal pod uwagę „ja” całościowego, integralnego, „ja” odnoszącego się do całego bytu ludzkiego, czyli „ja” osobowego w tomistycznym rozumieniu tego terminu. To „ja” jawi się jako jakoś złożone, cielesno-duchowe i fenomen takiego właśnie „ja”, o którym pisze sam Frankl, że jest początkiem filozoficznego zdumienia, powinien być przede wszystkim przedmiotem zainteresowań filozofa, zwłaszcza o nastawieniu fenomenologicznym.

E. Osoba duchowa a organizm psychofizyczny

W modelu struktury bytu ludzkiego Frankl wyróżnia dwie odrębne sfery ontyczne w człowieku: osoba duchowa i organizm psychofizyczny. Dla lepszego zrozumienia koncepcji człowieka w ujęciu Frankla, a szczególnie miejsca i roli osoby duchowej w strukturze bytu ludzkiego niezwykle ważne znaczenie ma przebadanie wzajemnej relacji, jaka zachodzi między tymi dwoma elementami składowymi bytu ludzkiego.

Wzajemną relację obu tych sfer bytowych w człowieku można by ująć najogólniej w stwierdzeniu, że osoba „jest” czymś duchowym, podczas gdy „ma” sferę psychofizyczną. Akt istnienia przysługuje więc przede wszystkim osobie duchowej czyli ludzkiemu duchowi (duszy), natomiast sfera psychofizyczna jest tym „pierwszym moim”, co osoba posiada¹²⁰. Pogląd ten odpowiada więc tomistycznemu zapatrywaniu na tę sprawę.

Podobnie ujmuje osobę i jej relację do organizmu Frankl w innym miejscu, pisząc: „My jednak zobaczyliśmy, że człowiek jest czymś więcej niż samym ciałem, a nawet tylko ciałem i duszą, przekonaliśmy się, że człowiek ostatecznie jest istotą duchową. Człowiek jest czymś więcej niż organizmem psychofizycznym, człowiek jest osobą duchową”¹²¹. A jak pisze twórca analizy egzystencjalnej, „być osobą duchową znaczy być zindywiduowanym duchem, a poza tym samemu być indywiduującym na tyle, na ile osoba duchowa ze swej strony indywiduuje organizm psychofizyczny, czyniąc zeń właśnie organizm i w ogóle dopiero własny organizm”¹²².

Osoba duchowa jest nie tylko ośrodkiem koncentracji dla sfery psychofizycznej, dzięki czemu tworzy się organizm człowieka, ale również pełni względem tego organizmu rolę nadrzędną, kierującą i kontrolną, czyniąc go swoim narzędziem, organem, instrumentem¹²³.

Relacja duchowej osoby do psychofizycznego organizmu ma charakter instrumentalny: duch instrumentuje psycho-physis, duchowa osoba organizuje organizm psychofizyczny, co więcej, czyni go dopiero „swoim”, czyniąc go narzędziem, swoim organem, swoim instrumentem”¹²⁴. Relację tę przyrównuje Frankl do stosunku, jaki istnieje między muzykiem a instrumentem¹²⁵. Osoba duchowa potrzebuje swego organizmu, aby móc działać w świecie, stąd też organizm jako narzędzie jest dla osoby środkiem do osiągnięcia przez nią różnych celów¹²⁶.

Jednocześnie relacja osoby duchowej do psychofizycznego organizmu ma charakter ekspresyjny. Osoba potrzebuje organizmu, aby móc się ujawnić i wyrazić na zewnątrz. „Otóż stosunek osoby do organizmu jest nie tylko instrumentalny, lecz również ekspresyjny, a tam gdzie osoba duchowa nie może wyrażać się w żadnym organizmie, czy też w żadnym organizmie funkcjonować bez zakłóceń, staje się osobą niewidoczną”¹²⁷. Taka sytuacja ukrycia się, niewidoczności osoby zachodzi w przypadku różnych zaburzeń organicznych systemu nerwowego (mózgu) czy poważnych zaburzeń psychicznych.

Zarówno spełnianie przez organizm funkcji instrumentalnej, jak i funkcji ekspresyjnej, wymaga jego odpowiedniego uformowania przez oddziaływanie osoby duchowej. Organizm jest bowiem materiałem, który duch nieustannie formuje, przekształca i udoskonala, aby móc się przezeń wyrazić i nim się posługiwać jako swoim narzędziem. „Organizm okazuje się czymś, co jest dopiero materiałem, co dopiero czeka na uformowanie. Jako materiał psychophysis jest całkowicie plastyczna, i to nie tylko w sensie możliwości kształtowania jej z zewnątrz, lecz także w sensie wyrażania swego wnętrza. Psychophysis jest plastyczna nie tylko w sensie ulegania wrażeniom, lecz także w sensie zdolności dawania wyrazu; a więc obok zewnętrznej plastyczności posiada ona coś, co można by nazwać „wewnętrzną plastycznością”¹²⁸.

Osoba duchowa nie tylko posługuje się organizmem psychofizycznym jako swym organem i środkiem wyrazu, ale też może się od niego dystansować i wówczas bardziej wyraźnie ujawnia swoją wartość¹²⁹. Ze względu na tę możliwość dystansowania się osoby duchowej od organizmu, Frankl rozgranicza wyraźnie te sfery od siebie.

Zdolność dystansowania się osoby duchowej od psychofizycznego organizmu umożliwia tejże osobie zajmowanie postawy w stosunku do sfery psychofizycznej i różnych jej determinant. „Człowiek jako duch ciągle zajmuje postawę, stanowisko wobec siebie samego, wobec swego ciała i duszy. Ciało i dusza są tym, co człowiek „ma” naprzeciwko siebie, tym zaś, co „jest” w stosunku do ciała i duszy, jest duch”¹³⁰. Zajmowanie postawy względem danej warstwy bytu zakłada otwartość sfer bytowych na siebie wzajemnie. „W tym sensie nie tylko to co cielesne, jest otwarte na to co psychiczne, ale także dusza jest otwarta na ducha”¹³¹. Stąd też „jeżeli coś „możliwe” jest cielesnie, to psychicznie zostanie ono urzeczywistnione, ponieważ jest duchowo konieczne”¹³².

Zajmowanie postawy wobec organizmu może dotyczyć zarówno afirmacji dążeń i skłonności pochodzących ze sfery psychofizycznej jak też i ich negacji. Osoba duchowa może bowiem afirmować, potwierdzać popędy tkwiące w organizmie, jeśli jest to konieczne dla rozwoju człowieka, dla spełniania przez niego zadań życiowych, albo też zaprzeczać im i przeciwstawiać się, posiada bowiem wolność w stosunku do swoich popędów. Jak słusznie bowiem pisze Frankl: „Chodzi o to, żeby afirmować popędy, ale nie kosztem wolności, lecz stale w ramach i w imię wolności. Chodzi o to, aby afirmować popędy, nie będąc oddanym im w niewolę”¹³³. Stąd Frankl uważa, że u człowieka popędy w stanie czystym właściwie nie dochodzą do głosu. „Popędy są zawsze już albo afirmowane albo zaprzeczone, zawsze są w jakiś sposób ukształtowane, osoba ma popędy wylaniające się z psychofizycznego organizmu, zawsze już zasymilowane, zawsze ma ona popędy zintegrowane”¹³⁴.

Zdolność afirmowania popędów zakłada uprzednio wolność zaprzeczania popędom. „Afirmacja popędów nie tylko nie stoi w sprzeczności z wolnością, lecz nawet zakłada tę wolność powiedzenia im „nie”¹³⁵. Słusznie pisze więc Frankl, że dopiero dzięki swej duchowej wolności człowiek jest w stanie afirmować jakiś popęd albo mu się przeciwstawić¹³⁶.

Człowiek może oczywiście zrezygnować z kontrolowania swoich popędów i oddać się im w niewolę, ale i ta decyzja jest przejawem jego wolności. „Tam, gdzie człowiek wiedziony jest popędem, tam „pozwala się im ponosić”. Człowiek może się oddać swym popędom, ale samo to oddanie się im jest sprawą jego odpowiedzialności (...). Człowiek ma wolność wzniesienia się ku stanowi wolności lub też ma — w równej mierze — wolność uzależnienia się od popędów”¹³⁷.

Można by więc stwierdzić, że „u człowieka nie ma na przykład popędów bez wolności i nie ma wolności bez popędów”¹³⁸. O człowieku można też mówić, że „ma” popędy, a nie, że jest popędowością (sumą popędów).

Możliwość zajmowania wolnego stanowiska do popędów a nawet zaprzeczania im, znajduje swój charakterystyczny wyraz w tzw. „antagonizmie noopsychicznym”. Chodzi tu jednak nie tylko — jak wskazuje sama nazwa — o antagonizm między duchem a duszą, ale także między duchem a całym organizmem psychofizycznym¹³⁹. Antagonizm noopsychiczny jest dobitnym wyrazem „siły sprzeciwu ducha” (Trotzmacht des Geistes)¹⁴⁰. „W przeciwieństwie do nieodzownego paralelizmu psychofizycznego istnieje coś, co moglibyśmy określić jako fakultatywny noo - psychiczny antagonizm. Właśnie ten antagonizm odpowiada w zupełności istotnej, właściwej temu co duchowe w człowieku, zdolności do dystansowania się od jego organizmu psychofizycznego”¹⁴¹.

Antagonizm ten stanowi również o zasadniczej różnicy między człowiekiem a światem zwierząt. „Zamiast wrodzonego paralelizmu psychofizycznego, w jakim żyją zwierzęta, u człowieka spotyka się fakultatywny noopsychiczny antagonizm”¹⁴².

Możliwość pojawienia się „siły oporu ducha” w postaci noopsychicznego antagonizmu ma istotne znaczenie w sytuacji choroby nerwowej czy psychicznej, która dzięki temuż właśnie antagonizmowi może w pewnym stopniu być zahamowana czy nawet przewyciężona. Frankl podkreśla mocno, że choroba, zwłaszcza choroba psychiczna, nie dotyka wprost duchowej osoby lecz jedynie psychofizycznego organizmu, schorzenie jednak organizmu uniemożliwia często osobie duchowej (ludzkiemu duchowi) przejawianie się i wyrażanie na zewnątrz. „Osoba duchowa” może ulec zakłóceniu, lecz nie może zostać zniszczona przez psychofizyczne niedomagania. Tylko organizm psychofizyczny może być przez chorobę zniszczony, rozstrojony. Organizm ten jednak stanowi zarówno pole do działania dla osoby jak również jej określony wyraz. Zakłócenie organizmu oznacza zatem ni mniej ni więcej jak tylko zamknięcie dojścia do osoby. Psychoza jest więc chorobą psychofizycznego organizmu, ale nie duchowej osoby. Duchową osobę choroba jakby jedynie zamurówuje”¹⁴³.

Konkretne skutki, jakie powoduje psychoza w odniesieniu do osoby, to to, że sprawia ona, iż osoba duchowa staje się: 1. niewidzialna, 2. bezsilna, 3. ślepa, 4. niedostępna dla żadnych wpływów¹⁴⁴.

Mimo jednak tych zniekształceń i przeszkód, jakie powoduje choroba w odniesieniu do osoby, sama osoba duchowa pozostaje w istocie swej nienaruszona i nietknięta przez schorzenie, gdyż duch nie może chorować. „Duchowa osoba pozostaje nietknięta nawet przez psychozę; duch osobowy nie zostaje naruszony przez chorobę „ducha”. Żeby osoba była nie wiadomo jak ukryta i zniekształcona przez pierwszoplanowe procesy chorobowe, tkwi ona jednak w głębi niezmienną chociaż bezwładna i niewidoczna: bezwładna, jeśli chodzi o odpowiednie władanie swym instrumentem, organizmem psychofizycznym - niewidoczna, z wyjątkiem pojedynczych momentów, w których „duch” jak „błyskawica” przebija się przez psychofizyczną warstwę, oddzielającą nas od niego¹⁴⁵. Tak jak osobowy duch nie podlega psychozie, która co do swej istoty jest, zdaniem Frankla, somatozą¹⁴⁶, tak też nie może on być objęty somatyczną terapią.

Dzięki duchowej osobie, które co do swej istoty pozostaje nietknięta przez chorobę, i dzięki związanej z tą osobą „sile oporu ducha” (Trotzmacht des Geistes), człowiek może zdystansować się w stosunku do swej choroby¹⁴⁷, np. w stosunku do depresji endogennej¹⁴⁸. Możliwość takiego zdystansowania się osoby duchowej w stosunku do choroby psychofizycznego organizmu może prowadzić bądź do przewyciężenia tej choroby, względnie jej zahamowania, bądź też (w przypadku gdy choroba jest nieuleczalna) do zajęcia w stosunku do niej odpowiedniej postawy i dzięki temu realizowania wartości najwyższego rzędu — wartości związanych z postawą.

Oceniając krytycznie zagadnienie stosunku osoby duchowej do psychofizycznego organizmu, należy stwierdzić, że stanowisko Frankla odnośnie „siły oporu ducha” i jego możliwości przeciwdziałania chorobie psychicznej wydaje się zbyt optymistyczne. Stanowisko to jest również niezgodne z doświadczeniem życiowym i praktyką psychiatryczną, gdyż często obserwuje się, że w przypadkach ciężkich psychoz następuje stały i systematyczny rozwój choroby i niewiele wówczas pomaga tak akcentowana przez Frankla „siła oporu ducha”. W takich przypadkach ujawnia się franklowski błąd zbytowego oddzielania duchowości od sfery psychosomatycznej i przeciwstawiania ducha tej sferze. Frankl zdaje się zapominać w tym przypadku o jedności psychofizycznej, czy — jak sam chce — psychofizyczno-duchowej człowieka.

Frankl zdaje się zapominać również o innej prawdzie związanej ze strukturą bytową człowieka. Struktura ta jest tego rodzaju, że aby mogła się w warunkach życia ziemskiego przejawiać duchowość w człowieku (wymiar duchowy), potrzeba najpierw rozwoju biologicznego i rozwoju sfery psychicznej i dopiero przez te sfery normalnie rozwinięte może się przejawiać sfera duchowa w większym czy mniejszym stopniu. Widać to wyraźnie u małego dziecka, u którego sfera somatyczna i psychiczna nie są jeszcze rozwinięte i wskutek tego nie przejawia się jego duchowość (jego dusza), choć niewątpliwie istnieje już wówczas duch jako pierwiastek bytowy.

Podobnie jest też w przypadku ludzi dorosłych, ale psychicznie chorych, u których schorzenia w zakresie sfery psychicznej znów blokują pełne i poprawne ujawnianie się sfery duchowej. Są to fakty oczywiste i znane każdemu z doświadczenia. Frankl natomiast rozważa działanie ducha trochę na sposób platoński tak, jakby był on uwolniony i niezależny całkowicie od sfery cielesno-psychicznej i nawet mimo braku, czy schorzenia tymtych sfer, mógłby w pełni ujawniać swoje możliwości.

Duch może rzeczywiście okazywać swoją siłę czy moc oporu, ale u człowieka, u którego dochodzi w pełni do głosu, dzięki prawidłowemu rozwojowi systemu nerwowego i związanemu z tym rozwojowi psychicznemu, pod warunkiem jednak, że człowiek panuje nad sobą, aktywizuje siły swego ducha, korzysta z nich i ma pod tym względem już dużą zaprawę zdobytą w znacznie korzystniejszych warunkach życia. Wówczas, nawet gdy znajdzie się w sytuacji trudnej, spowodowanej taką czy inną chorobą lub nieszczęściem, „siła oporu ducha” może się w pełni ujawnić i dopomóc do odniesienia pełnego zwycięstwa.

Natomiast u człowieka o nierozwiniętej i niewyćwiczonej sferze duchowej może nastąpić załamanie z powodu różnych trudności, nawet przy dobrze rozwiniętej sferze somato-psychicznej.

Faktycznie widzimy często, że nie u każdego człowieka i nie w każdej sytuacji owa eksponowana przez Frankla „siła oporu ducha” odnosi zwycięstwo nad słabością ciała czy psychiki. Klasycznym przykładem klęski takiej siły jest załamanie psychiczne czy nerwowe prowadzące nieraz jakąś jednostkę do samounicestwienia. Można by wprowadzić taki przypadek traktować również jako zwycięstwo „siły oporu ducha” nad biologicznym czy psychicznym instynktem życia u człowieka, ale nie o to chyba chodzi. Tak więc „siła oporu ducha” nie okazuje się w praktyce czynnikiem działającym niezawodnie u wszystkich jednostek i w każdym przypadku. O jej niewątpliwym istnieniu i działaniu można z pewnością mówić u jednostek wybitnych o wysokim stopniu rozwoju życia religijnego i moralnego, o mocnym i stałym charakterze, u świętych, męczenników, ludzi wyjątkowo wewnętrznie zintegrowanych.

Natomiast w przypadku daleko posuniętej dezintegracji psychicznej¹⁴⁹ ta „siła oporu ducha” nie ujawnia się, a raczej obserwujemy coś wręcz przeciwnego, jakby zanik siły ducha, upadek duchowości człowieka wraz z postępem choroby psychicznej, jak to się dzieje np. w schizofrenii, gdzie jednym ze wskaźników rozwoju tej choroby jest zanik uczuciowości wyższej, stępienie uczuciowe, zanik życia religijnego i moralnego, albo przynajmniej poważne

ich przekształcenie. Duch jakby przestaje się ujawniać, „cofa się” gdzieś w głębiej położone sfery osobowości, może niekiedy aż do poziomu życia wegetatywnego tak, że wielu ludzi obserwując czasem zachowanie się osób chorych psychicznie, wątpi niekiedy w ich człowieczeństwo.

Taka jest prawda o związku ducha z organizmem psychofizycznym, prawda nie tylko o „sile oporu ducha”, ale także i o „niemocy ducha”, w przypadku daleko posuniętej choroby psychicznej. Wprawdzie zdarzają się przypadki wyjątkowe, że jakaś jednostka zwycięża chorobę psychiczną dzięki sile duchowej¹⁵⁰, ale wyjątki te raczej potwierdzają regułę ścisłej współzależności życia ducha i stanu psychofizycznego organizmu, współzależności, która jest wyrazem ścisłej, substancjalnej jedności psychofizycznej człowieka.

Frankl, popełniając błąd zbyt dużego oddzielenia ducha od sfery psychofizycznej, wyprowadza też błędne i zbyt optymistyczne wnioski — na co słusznie zwracają uwagę liczni jego krytycy — co do zdolności czy mocy oporu tegoż ducha w przypadku szczególnie zaistnienia chorób psychicznych. Wniosek ten jest raczej wyrazem jakiejś zbyt optymistycznej wiary w człowieka i jego duchowe możliwości, aniżeli odbiciem faktycznego stanu rzeczy. Z pewnością duch zachorować nie może — i tu Frankl ma niewątpliwie rację — ale duch ten jest ściśle złączony z ciałem, uzależniony od stanu zdrowia fizycznego i psychicznego, gdy chodzi o jego przejawianie się.

Niewątpliwie, trzeba zgodzić się z Franklem, że w toku psychoterapii czy logoterapii trzeba odwoływać się ciągle do owej „sily oporu ducha”, jak długo ona istnieje, chociaż w małym stopniu, jak długo to tylko będzie możliwe, ale może nadejść moment rozwoju choroby, z którego zdają sobie sprawę lekarze, zwłaszcza psychiatrzy, że u danego pacjenta nie będzie można się już do czego odwołać i wówczas proces psychoterapii czy logoterapii urwie się, a pacjenta trzeba będzie leczyć innymi bardziej biologicznymi metodami. Można podziwiać Frankla wiarę w człowieka, nawet w możliwości człowieka chorego, co jest niewątpliwie wyrazem jego wielkiego humanizmu, ale z drugiej strony nie można ulegać przesadzie, gdyż należy liczyć się nieustannie z rzeczywistością, z faktami, które podważają często zbyt optymistyczny logoterapii.

O ile więc zasługą Frankla jest, że akcentuje on wymiar duchowy u człowieka¹⁵¹, a nawet pisze o niektórych cechach ludzkiego ducha, o jego niematerialności i pochodzeniu od Stwórcy, to jednak błędem jego koncepcji jest niewłaściwe ustawienie problemu relacji ducha do ciała, do sfery psychosomatycznej i zbyt duży rozdział tych sfer w człowieku.

W problemie wzajemnego stosunku ducha do ciała odbiega Frankl dość daleko od ujęcia tomistycznego, a zbliża się raczej do stanowiska platońskiego, augustyńskiego czy kartezjańskiego. Tam natomiast, gdzie Frankl trzyma się wiernie myśli tomistycznej, nie popełnia już rażących błędów. Być może Frankl celowo przejawiał możliwości sfery duchowej, aby zwrócić na nią uwagę psychoterapii, w nauce jednak musimy trzymać się prawdy, tj. zgodności naszego poznania z rzeczywistością.

Błędne ustawienie relacji duchowej osoby do organizmu psychofizycznego rzuca cień na całą koncepcję człowieka w ujęciu analizy egzystencjalnej, mimo wielu pozytywnych stron, które ta koncepcja niewątpliwie reprezentuje.

F. Osoba a charakter i osobowość

Przez „charakter” rozumie Frankl „byt określony” (Sosein) człowieka, jego dziedziczne i wytworzone (nabyte) skłonności psychiczne, które są w pewnym sensie podstawą jego losu¹⁵². „Dopóki mówimy o bycie określonym (Sosein) jakiegoś człowieka, a przy tym mamy na myśli jego charakter, a więc jego dziedziczne skłonności psychiczne poza wszystkimi już dokonanymi lub wszystkimi możliwymi w przeszłości ukształtowaniami, dopóty mamy pełne prawo mówić

o losie (...)”¹⁵³. Ten indywidualny charakter Frankl zdaje się utożsamiać z „id”¹⁵⁴. Charakter indywidualny jest często przyczyną wymówek dla neurotyków¹⁵⁵.

Gdzie indziej pisze jednak Frankl, że charakter nie jest czymś tylko odziedziczonym, ale i wytworzonym. „O ile byt osobowy jest bytem rozstrzygającym, to charakter jest bytem wytworzonym. Stał się on takim, jakim jest nie dzięki dziedzictwu ani wpływom otoczenia; istnieje jeszcze trzecia możliwość: nie tylko dziedziczność i środowisko tworzą człowieka, ale człowiek tworzy także samego siebie, „z siebie samego”, ze swego charakteru. Określenie Allersa, że człowiek „posiada” charakter, ale „jest” osobą, można by uzupełnić tym, że osobowością się staje. Osoba, którą ktoś „jest”, „układając” z charakterem, który „ma”, zajmując wobec niego jakieś stanowisko, wciąż kształtuje ten charakter i „staje się” osobowością (...). Kiedy kształtuję swój los, osoba, którą jestem, kształtuje charakter, jaki posiadam — rozwija się osobowość, którą się staje”¹⁵⁶.

Powyższy fragment określa nie tylko naturę charakteru, ale też i jego stosunek do osoby a nawet do osobowości. Charakter człowieka wiąże Frankl z duszą ludzką, z życiem popędowym, a więc ze sferą psychofizyczną. „Tym w człowieku, wobec czego stoi osoba duchowa jest charakter duszy. Osoba jest wolna, charakter jednak sam w sobie nie jest wolny, jest raczej tym, w stosunku do czego osoba jest wolna. Wynika to już z okoliczności, że osoba jest duchem, podczas gdy charakter przedstawia właśnie coś psychicznego i, jak wiemy, odpowiada skłonnościom dziedzicznym i z nich się wywodzi. Jeżeli więc to, co człowiek wziął z sobą na drogę życia, czerpiąc z psychicznych skłonności dziedzicznych, tworzy jego charakter, to charakter przedstawia — jeśli można powiedzieć — psychiczny genotyp; to jednak, co człowiek czyni ze swoich skłonności, co jednak z nich wykształca, odpowiadałoby wobec tego fenotypowi. Jednakże ową instancją, która kształtuje te skłonności, jest osoba duchowa. Tak więc można powiedzieć, że charakter jest czymś stworzonym, podczas gdy osoba jest czymś egzystencjalnym i twórczym”¹⁵⁷.

Charakter obejmuje więc skłonności psychiczne człowieka, dlatego mając je na uwadze, można w pewnym sensie przewidywać zachowanie danej jednostki, chociaż nie da się ustalić z całą pewnością, jak dany osobnik postąpi, bo decyzja ostateczna zależy nie od skłonności charakteru, ale od wolnego rozstrzygnięcia osoby, która może zająć dowolne stanowisko wobec charakteru¹⁵⁸. Człowiek bowiem, jak na to wskazał Allers, „ma” charakter, ale „jest” osobą¹⁵⁹. Frankl dodaje jeszcze: „człowiek jako duchowa osoba ma charakter i ma wolność w stosunku do tego charakteru. Skłonność charakteru nie jest więc w żadnym razie czynnikiem rozstrzygającym: ostatecznie zawsze rozstrzygające jest zajęcie stanowiska przez osobę. W „ostatniej instancji” rozstrzyga zatem (duchowa) osoba o (psychicznym) charakterze i w tym sensie można powiedzieć: ostatecznie to sam człowiek rozstrzyga o sobie samym”¹⁶⁰.

Frankl podkreśla bardzo mocno wolność osoby duchowej od jej charakteru. Wolność ta jest zarazem wolnością do stawania się osobowością. „Człowiek ma więc wolność nie tylko w stosunku do wpływów swego środowiska, lecz również wobec swego charakteru. A nawet w pewnym sensie rzecz ma się tak, że wolność w stosunku do środowiska wspiera się na wolności w stosunku do charakteru: mianowicie o tyle, że silniejsze lub słabsze ulegania wpływom ze strony środowiska jest także cechą charakteru (...). Tak więc własny charakter należy również do czynników, od których człowiek jako osoba jest wolny lub przynajmniej może być wolny. Ponieważ każda wolność od czegoś łączy się z wolnością do czegoś, przeto istnieje także „wolność od” charakteru. Otóż wolność osoby nie jest tylko wolnością od charakteru, lecz również wolnością w stosunku do osobowości”¹⁶¹.

Również bowiem między osobą duchową a osobowością w ujęciu Frankla istnieje dynamiczna współzależność¹⁶². Osoba jest przyczyną sprawczą zaistnienia osobowości, dzięki temu, że osoba oddziałuje na charakter, przetwarza go i w ten sposób tworzy osobowość.

„Kiedy kształtuję swój los, osoba, którą jestem, kształtuję charakter, jaki posiadam — rozwija się osobowość, którą się staję”¹⁶³.

Kształt tej osobowości zależy od siły oddziaływania osoby, od jej integracji, spójności, od jej duchowej mocy, z drugiej zaś strony od rodzaju charakteru czyli od rodzaju materiału psychicznego, jaki osoba ma do dyspozycji. Słabość osoby, jej ograniczona wolność, jej mniejsza moc lub też oporność materiału, jakim jest charakter, może powodować, że osoba nie rozwinię się w wystarczającym stopniu.

Osobowość byłaby więc osobą na określonym stopniu rozwoju czy też osobą w punkcie dojścia. Osoba odsłania się i wyraża przede wszystkim przez osobowość. „Trzeba przy tym zauważyć, że osobowość jakiejś osoby odsłania się przede wszystkim w momencie odezwania się do niej przez „ty”; musi się to tym bardziej odnosić do nadosoby”¹⁶⁴.

Osoba jest więc czymś jednym i niepodzielnym, czymś prostym bo duchowym, natomiast osobowość jest czymś złożonym, niejednolitym. O ile więc słusznie pisze Frankl, że nie można mówić o „rozszczeniu osoby”, to niesłusznie stwierdza w tym samym miejscu, że nie można mówić o „rozszczeniu osobowości”¹⁶⁵, chyba że przez „osobowość” rozumie synonim osoby, co jest najbardziej prawdopodobne, jeśli się weźmie pod uwagę niekonsekwencję w sposobie wyrażania się Frankla. Warto jednak zauważyć, że niekiedy przez „osobowość” rozumie jednak Frankl nie tylko efekt rozwoju osoby, ale także dynamiczną stronę osoby¹⁶⁶.

Zadaniem osoby ludzkiej jest stawanie się osobowością. Człowiek bowiem jako osoba posiada nie tylko wolność „od” charakteru, ale również wolność „do” stawania się osobowością. „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”¹⁶⁷. Rozwój osobowości jest szczególnie związany z wolnymi wyborami i decyzjami moralnymi, jakie podejmuje osoba ludzka¹⁶⁸.

Stawanie się osobowością jest również związane ściśle z wymiarem czasu. Czas ujawnia niejako możliwości osoby, pozwala na zrealizowanie wszystkich jej potencjalności tak, że można by powiedzieć, że „czas to rozwój osoby”. Biografia jakiejś osobowości jest niczym innym jak rozwojem osoby w czasie (die temporale Explikation der Person)¹⁶⁹. Czas jest okresem stawania się w pełni osobą czyli stawania się osobowością¹⁷⁰.

4. Zasadnicze cechy osoby duchowej

Frankl pisze, że w „radycznym przeciwieństwie do swojej psychofizycznej faktyczności, duchowo - egzystencjalna osoba człowieka jest „individuum”, „insummabile”, „novum”¹⁷¹. Przede wszystkim zwraca on uwagę na to, że jest ona „individuum”, a więc jednością, bytem niepodzielnym¹⁷². Nawet w schizofrenii, zwanej „obłądem rozszczeniowym” osoba nie ulega rozbiciu czy podziałowi. Występujące w tej chorobie odszczepienie pewnych kompleksów skojarzeniowych, nie da się zidentyfikować z podziałem osoby. Akcentując jedność i niepodzielność osoby, Frankl zaznacza, że nie jest ona istotą addytywną, sumowalną lecz integralną¹⁷³. Ze względu na tę integralność i niepodzielność osoba nie może być przekazana przez rodzenie¹⁷⁴.

Osoba ludzka, według Frankla, nie jest tylko jednością, ale również całością, „in - summabile”. Nie może ona rozpląnąć się, zaginać w wyższej całości (strukturze), w masie, klasie, rasie, ponieważ te przewyższające pod pewnym względem człowieka „jedności” względnie „całości” nie są bytami osobowymi lecz najwyżej „pseudoosobowymi”. Osoba stanowi taką strukturę, której części składowe są konstytutywne dla tej całości. Integralność bytu ludzkiego ma charakter nie tylko psychofizyczny lecz także duchowo - osobowy¹⁷⁵.

Każda osoba ludzka jest też absolutnym „novum”¹⁷⁶. Jako „byt nowy” osoba nie jest całkowicie „produktem” swoich rodziców, a ojciec nie jest stwórcą czy nawet rodzicielem swego

dziecka. Właściwym Stwórcą „absolutnie nowej i innej” osoby jest Bóg. Jako „novum” „sama osoba jest czymś jedynym, jednorazowym i dopiero wtedy, kiedy przeżywana jest w tej właśnie jedyności i jednorazowości, wtedy dopiero jest kochana”¹⁷⁷.

Dalsze tezy Frankla dotyczące właściwości osoby dotyczą tzw. egzystencjaliów bytu osobowego, do których zalicza on wolność, odpowiedzialność i duchowość.

Kolejna cecha charakterystyczna osoby ludzkiej to jej godność. Każda osoba posiada godność i to niezależnie od jej życiowej i społecznej użyteczności¹⁷⁸. Szczególna godność osoby ukazuje się w jej relacji do drugiej osoby¹⁷⁹, zwłaszcza w zdolności do dialogowego, osobowego odniesienia do „wiecznego Ty”¹⁸⁰, którego każdy stosunek „ja - ty” i każda samorefleksja jest tylko odbiciem.

Frankl porusza również za Schelerem problem nieśmiertelności osoby duchowej, jej życia po śmierci. Po śmierci ciała nie można powiedzieć, że osoba już nie istnieje, lecz najwyżej, że ona nie może się objawić, ponieważ do swego objawienia się potrzebuje procesów fizycznych czy fizjologicznych. Duchowa osoba jako taka przetrwa więc śmierć psychofizycznego organizmu i po śmierci będzie już tylko istnieć sama „duchowa jaźń” (das geisteege Selbst)¹⁸⁹.

Zasadniczo można by się zgodzić z charakterystyką osoby duchowej przedstawioną w analizie egzystencjalnej V. E. Frankla. Wydaje się, że ujmuje on jej istotne przymioty, akcentowane również od dawna w tradycji filozoficznej. Jednakże musi budzić niepokój zbyt słabe akcentowanie elementu świadomości w charakterystyce osoby, a nawet przesuwanie tego akcentu w kierunku „nieświadomości duchowej”. Z tą właśnie sferą wiąże Frankl samą istotę ludzkiej duchowości, z niej wywodzi osobowe podłoże (najgłębsze osobowe „ja”), z niej również wywodzi fenomen ludzkiej religijności, moralności i sumienia.

O ile w dotychczasowej filozofii, zwłaszcza etyce, cała ludzka religijność, moralność i odpowiedzialność była związana ze sferą świadomości i od niej uzależniona (człowiek nieświadomy nie był odpowiedzialny), o tyle Frankl źródło tych fenomenów ich istotne podłoże widzi w sferze nieświadomości duchowej, a świadomość duchową, refleksyjną, uważa tylko za pole przejawiania się powyższych zjawisk. Przesadne akcentowanie roli nieświadomości duchowej, z przesunięciem na dalszy plan roli świadomości, sprowadza byt ludzki na pozycje irracjonalne, odbiera mu możliwość w pełni wolnego kierowania sobą. Chociaż Frankl mocno akcentuje wolność osoby duchowej, to wydaje się, że nie daje on dla tej wolności należytego uzasadnienia w strukturze bytowej osoby, zwłaszcza w jej świadomości. Szczególnie zaś twierdzenie o nieświadomej odpowiedzialności osoby ludzkiej musi budzić poważne zastrzeżenia. Pomijając przypadek wyparcia czy stłumienia realnej winy do podświadomości, trudno byłoby znaleźć przykład na istnienie takiej „nieświadomej odpowiedzialności”. I tu daje znać o sobie za małe podkreślenie roli świadomości w życiu osoby ludzkiej.

Oceniając ogólnie przedstawioną w tym artykule Franklowską koncepcję człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem roli osoby duchowej w obrazie człowieka, należy stwierdzić, że między analityczno - egzystencjalnym opisem człowieka przedstawionym w ramach modelu ontologiczno - dymensjonalnego a strukturalno - ontycznym obrazem człowieka istnieją w teorii Frankla dosyć duże rozbieżności i nieścisłości. Opis fenomenologiczny człowieka zdaje się nie być adekwatny do struktury ontycznej bytu ludzkiego. Pochodzi to najprawdopodobniej stąd, że Frankl nie przeanalizował gruntownie relacji wymiarów bytowych człowieka do elementów jego struktury bytowej. O ile w opisie ontologiczno - dymensjonalnym o charakterze fenomenologicznym akcentowana jest szczególnie jedność i integralność bytu ludzkiego, o tyle w modelu struktury bytowej człowieka uderza przede wszystkim zbytne rozczłonkowanie tej struktury na dwie przeciwstawne, a często antagonistyczne sfery: duchową i psychofizyczną. Jeśli by się nawet zaakceptowało taki podział struktury bytowej człowieka, to w dalszym ciągu pozostanie trudność, jak do tych elementów bytu ludzkiego mają się przedstawione w ramach ontologii dymensjonalnej wymiary bytu ludzkiego.

Brak konkretności i jednolitości w obrazie człowieka rzutuje również w pewnym stopniu na przedstawienie przez Frankla ludzkich czynności poznawczych czy wolitywnych jak też i relacji, w jakie wchodzi on w ciągu trwania swej egzystencji.

Ks. Marian Wolicki

PRZYPISY:

- ¹ E. A. Grollman, *The Logotherapy of V. E. Frankl*, „Judaism”, 14 (1965), s. 22.
- ² Por. V. E. Frankl, *Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers on Logotherapy*, 3. ed., New York 1985, s. 123; tenże, *From Death - Camp to Existentialism. A Psychiatrist's Path to a New Therapy*, Boston 1959, s. 109.
- ³ V. E. Frankl, *Kritische Bemerkungen zum analytischen Psychologismus*, „Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie”, 6 (1958), s. 228 - 229; tenże, *Arztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, 6. Aufl. Wien 1952, s. 17, przyp. 4. por. S. J. Schoeman, *Die antropologies - personologiese Denkbeelde van die Derde Weense Skool en die Betekenis hiervan vir die opvoeding in sedelike verband*, Pretoria 1959, s. 2; C. K. Oberholzer, *die mensbeeld by Viktor Frankl*, w: *Gedenkboek voor Kohnstamm*, Groningen 1957, s. 207.
- ⁴ V. E. Frankl, *Homo patiens*, Wyd. 3, Warszawa 1984, s. 45 nn.
- ⁵ Tamże, s. 145 - 147; Por. K. Dienelt, *Von Freud zu Frankl*, Wien 1967, s. 49; tenże, *Von der Psychoanalyse zur Logotherapie*, München - Basel 1973, s. 46 ; D. A. Fox, *Logotherapy and Religion*, „Religion in Life”, 34 (1965), s. 238.
- ⁶ Frankl, *Homo patiens*, s. 91.
- ⁷ Tamże, s. 106.
- ⁸ Por. Frankl, *Psychotherapy and Existentialism*, s. 139; tenże, *The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy*, New York 1969, s. 28 - 29; tenże, *Wien und das Erbe Sigmund Freuds*, w: *Custos, quid de nocte? Osterreichisches Geistesleben seit der Jahrhundertwende*, red. K. Rudolf, L. Lentner, Wien 1961, s. 93, 98; A. M. Manekofsky, *Viktor E. Frankl; A Philosophical Anthropological study*, Amsterdam 1977, s. 176.
- ⁹ U. Boschemeyer, *Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie. die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls aus theologischer Sicht*, New York 1983, s. 50.
- ¹⁰ Z. Uchnast, *Humanistyczna orientacja w psychologii osobowości*, Lublin 1983, s. 50.
- ¹¹ A. J. Ungersma, *The Search for Meaning. A New Approach in Psychotherapy and Pastoral Psychology*, Philadelphia 1956, s. 95.
- ¹² Tak jest w nomenklaturze samych twórców tych modeli: M. Schelera i N. Hartmanna. Frankl nazywa te modele odwrotnie, a więc model Schelera jako „Schichtentheorie” a model Hartmanna jako „Stufen theorie”. Por. Frankl, *The Will to Meaning*, s. 22.
- ¹³ Por. uwaga jak wyżej.
- ¹⁴ V. E. Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, Warszawa 1978, s. 19 - 20.
- ¹⁵ V. E. Frankl, *Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse*, 4. Aufl, München - Basel 1975, s. 50; tenże, *Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Bern - Stuttgart - Wien 1975, s. 100.
- ¹⁶ Por. J. Prokopiuk, *Wstęp do książki R.T. Prinke i L. Weresa „Mandalia życia: Astrologia — mity i rzeczywistość” t. 1*, Poznań 1983, s. 13.
- ¹⁷ Frankl, *Homo patiens*, s. 227, przyp. 61.
- ¹⁸ Böschemeyer, jw. 54.
- ¹⁹ Frankl, *Homo patiens*, s. 279.
- ²⁰ Tamże, s. 224 - 226, por. H. Binder, *Die menschliche Person. Ihr Wesen, ihre Gestalt und ihre Störungen. Eine Einführung in die medizinische Anthropologie*, 2. Aufl, Bern - Stuttgart 1974, s. 78 - 79.
- ²¹ F. Schlederer, *Erziehung zu personaler Existenz. Viktor E. Frankls Existenzanalyse und Logotherapie als Beitrag zu einer antropologisch fundierten Padagogik*. München 1964, s. 94.
- ²² Por. M. A. Krąpiec, *Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 114 - 126.
- ²³ Tamże, s. 123 - 124.
- ²⁴ Frankl, *Homo Patiens*, s. 13; F. de Hovre, *Das Werk Viktor E. Frankl*, „Gloria Dei”, 6 (1951), s. 65 - 75.
- ²⁵ Frankl, *Anthropologische Grundlagen*, s. 249.
- ²⁶ Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, s. 19.
- ²⁷ Krąpiec, *Ja - człowiek*, s. 119 - 120.

- ²⁸ Frankl nawiązuje tu do Klagesowskiego rozróżnienia między duszą a duchem, por. L. Klages, *geist als Widersacher der Seele*, Leipzig, t. 1, 1937, t. 2, 1938.
- ²⁹ Frankl pisze wyraźnie o dochodzeniu ducha „z zewnątrz” (thyraten) do już ukształtowanego organizmu. Por. Frankl, *Homo patiens*, s. 237.
- ³⁰ Frankl, *Homo patiens*, s. 227 - 228, przyp. 61.
- ³¹ C. Tresmontant, *Problem duszy*, Przeł. J. Kowalczyk, Warszawa 1973.
- ³² J. Kalinowski, *Człowiek: materia i dusza*, w: *O człowieku dziś*, Warszawa 1974, s. 98 - 118.
- ³³ Por. J. Legowicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1983, s. 236.
- ³⁴ Tresmontant, dz. cyt.
- ³⁵ Schlederer, dz. cyt., s. 91 - 92.
- ³⁶ Boschemeyer, dz. cyt., s. 146.
- ³⁷ Tamże, s. 146.
- ³⁸ Por. Schlederer, dz. cyt., s. 76. Model ten ukazany jest w „*Homo patiens*”, s. 145 - 147.
- ³⁹ Uchnast, dz. cyt., s. 50.
- ⁴⁰ Por. Frankl, *Homo patiens*, s. 145 - 147.
- ⁴¹ V. E. Frankl, *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*, 3. Aufl., Bern 1982, s. 145.
- ⁴² Frankl, *Homo patiens*, s. 145.
- ⁴³ Por. Klages, dz. cyt.
- ⁴⁴ Frankl, *Homo patiens*, s. 170.
- ⁴⁵ Tamże, s. 205.
- ⁴⁶ Tamże, s. 22.
- ⁴⁷ Tamże, s. 264.
- ⁴⁸ Tamże, s. 227.
- ⁴⁹ Tamże, s. 227.
- ⁵⁰ Tamże, s. 280; tenże, *Antropologische Grundlagen*, s. 219 - 221, 227 - 228.
- ⁵¹ Frankl, *Homo patiens*, s. 226.
- ⁵² Tamże, s. 226.
- ⁵³ V. E. Frankl, *Dimensionen des Menschseins*, „*Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*” 1 (1952/53), s. 191; tenże, *Grundriss der Existenzanalyse und logotherapie*, red. V. E. Frankl, V. E. von Gebattel, J. H. Schultz, Bd 3, München - Berlin 1959, s. 665.
- ⁵⁴ Frankl, *Grundriss*, s. 669. Por. K. Dienelt, *Pädagogische Anthropologie*, Wien 1970, s. 93.
- ⁵⁵ Frankl, *Anthropologische Grundlagen*, s. 49.
- ⁵⁶ Por. Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, s. 30 - 32.
- ⁵⁷ J. Bökmann, *Aufgaben und Methoden der Moraltheologie*, Köln 1962, s. 192.
- ⁵⁸ V. E. Frankl, *Das Menschenbild der Psychotherapie*, „*Wiener Medizinische Wochenschrift*” 104 (1954), s. 657, por. Dienelt, *Pädagogische Anthropologie*, s. 93.
- ⁵⁹ Frankl, *Homo patiens*, s. 189 nn.
- ⁶⁰ Bökmann, dz. cyt., s. 191.
- ⁶¹ Frankl, *Homo patiens*, s. 45.
- ⁶² Frankl, *Theorie und Therapie*, s. 50; tenże, *Anthropologische Grundlagen*, s. 100.
- ⁶³ Frankl, *Der Wille zum Sinn*, s. 108 - 118; tenże, *Logos und Existenz*, Wien 1951, s. 49 - 63.
- ⁶⁴ Frankl, *Homo patiens*, s. 26.
- ⁶⁵ Tamże, s. 18, 218 - 220. Sam termin „osoba duchowa” zapożyczył Frankl od Schelera, por. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 8. Aufl., Bern - München 1975, s. 64, 88.
- ⁶⁶ Frankl, *Homo patiens*, s. 265.
- ⁶⁷ Por. tamże, s. 19, 238, 265, przyp. 81.
- ⁶⁸ Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 171 - 173.
- ⁶⁹ Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, s. 18.
- ⁷⁰ Tamże, s. 19.
- ⁷¹ Frankl, *Homo patiens*, s. 92, przyp. 39.
- ⁷² Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, s. 18.
- ⁷³ Frankl, *Homo patiens*, s. 258, 278, 282 - 283.
- ⁷⁴ Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, s. 20 - 22.
- ⁷⁵ Tamże, s. 30 - 32.
- ⁷⁶ Tamże, s. 20.
- ⁷⁷ Tamże, s. 20; tenże. *Triehafte und geistige Tiefenperson*, „*Universitas*” 7 (1952), s. 265 - 270.
- ⁷⁸ Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, s. 21.
- ⁷⁹ Tamże, s. 20.
- ⁸⁰ Tamże, s. 21; tenże, *Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute*, 9. Aufl., Freiburg - Basel - Wien 1985, s. 38.

- ⁸¹ Frankl, Nieuświadomiony Bóg, s. 22 - 23.
- ⁸² Tamże, s. 22 - 23.
- ⁸³ Tamże, s. 23. W tym sensie tę „duchową nieświadomość” można nazwać „nadświadomością”. Por. F. Kreuzer, Przedmowa do książki V. E. Frankla „Die Sinnfrage in der Psychotherapie” (2 Aufl. München - Zürich 1985), s. 12.
- ⁸⁴ Frankl, Nieuświadomiony Bóg, s. 24.
- ⁸⁵ Tamże, s. 22 - 23.
- ⁸⁶ Tamże, s. 25 - 33, 56 - 57; tenże, Das Leiden, s. 38.
- ⁸⁷ Frankl, Homo patiens, s. 65.
- ⁸⁸ Por. Krąpiec, dz. cyt., s. 102 - 108.
- ⁸⁹ Frankl, Homo patiens, s. 118 - 119, 215.
- ⁹⁰ Tamże, s. 57, 269.
- ⁹¹ Tamże, s. 35, 269 - 270.
- ⁹² V. E. Frankl, Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse, 6. Aufl., Wien 1952, s. 69, przyp. 20; tenże, Zur geistigen Problematik der Psychotherapie, „Zentralblatt für Psychotherapie” 10 (1938), s. 34, 45.
- ⁹³ Frankl, Nieuświadomiony Bóg, s. 20 - 21.
- ⁹⁴ Por. Frankl, Anthropologische Grundlagen, s. 214; tenże, Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers on Logotherapy, 2. Aufl, München - Zürich 1985, s. 62 - 63.
- ⁹⁵ Schlederer, dz. cyt., s. 75. Por. J. Bodamer, Psychotherapie in der Krise, „Gloria Dei”, 9 (1954), s. 48.
- ⁹⁶ Frankl, Homo patiens, s. 241 - 265.
- ⁹⁷ Tamże, s. 16; tenże, Anthropologische Grundlagen, s. 253.
- ⁹⁸ Por. Scheler, dz. cyt., s. 64.
- ⁹⁹ Frankl, Nieuświadomiony Bóg, s. 20; tenże, Ärztliche Seelsorge, s. 126, przyp. 25.
- ¹⁰⁰ Frankl, Homo patiens, s. 70 - 72.
- ¹⁰¹ Tamże, s. 181, 215.
- ¹⁰² Frankl, Nieuświadomiony Bóg, s. 20 - 21.
- ¹⁰³ Tamże, s. 20 - 21.
- ¹⁰⁴ Schlederer, dz. cyt., s. 75, 77.
- ¹⁰⁵ V. E. Frankl, Das Menschenbild der Seelenheilkunde. Drei Vorlesungen zur Kritik des dynamischen Psychologismus, Stuttgart 1959, s. 94.
- ¹⁰⁶ Frankl, Nieuświadomiony Bóg, s. 20 - 21.
- ¹⁰⁷ Frankl, Anthropologische Grundlagen, s. 211.
- ¹⁰⁸ Schlederer, dz. cyt., s. 78.
- ¹⁰⁹ Frankl, Homo patiens, s. 272.
- ¹¹⁰ Frankl, Homo patiens, s. 215.
- ¹¹¹ Tamże, s. 213 - 214.
- ¹¹² Tamże, s. 214.
- ¹¹³ Tamże, s. 239 - 240.
- ¹¹⁴ Tamże, s. 272; por. tenże, Anthropologische Grundlagen, s. 211.
- ¹¹⁵ Frankl, Nieuświadomiony Bóg, s. 21; tenże, Psychotherapy and Existentialism, s. 68 - 69; por. Bodamer, dz. cyt., s. 47.
- ¹¹⁶ Por. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 5. Aufl., Bern - München 1966, s. 282 - 283; J. Tischner, Aksjologiczne postawy doświadczenia „ja”, w: Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne, Kraków 1971, s. 38 - 41.
- ¹¹⁷ Por. Krąpiec, dz. cyt., s. 105 - 108.
- ¹¹⁸ J. Tischner, Ja, w: Katolicyzm A - Z, Red. Z. Pawlak, Poznań 1982, s. 184.
- ¹¹⁹ Por. Krąpiec, dz. cyt., s. 117.
- ¹²⁰ Frankl, Homo patiens, s. 272; tenże, Nieuświadomiony Bóg, s. 18 - 19.
- ¹²¹ Frankl, Homo patiens, s. 291.
- ¹²² Tamże, s. 258.
- ¹²³ Tamże, s. 219; tenże, Person und Psychose, „Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie” 4 (1956), s. 49; Dimensionen des Menschseins, s. 186.
- ¹²⁴ Frankl, Homo patiens, s. 219.
- ¹²⁵ Tamże, s. 219 - 220.
- ¹²⁶ Chodzi tu zarówno o cele bliższe, doraźne, jak też i o cele dalsze, dalekosiężne, a nawet o cel ostateczny.
- ¹²⁷ Frankl, Homo patiens, s. 221, przyp. 58.
- ¹²⁸ Tamże, s. 238.
- ¹²⁹ Tamże, s. 271.
- ¹³⁰ „Człowiek jako duch ciągle zajmuje postawę, stanowisko wobec samego siebie”, Frankl, Homo patiens, s. 228, przyp.

- ¹³¹ Tamże, s. 226.
- ¹³² Tamże, s. 227.
- ¹³³ Tamże, s. 269.
- ¹³⁴ Tamże, s. 269.
- ¹³⁵ Tamże, s. 269.
- ¹³⁶ Tamże, s. 269.
- ¹³⁷ Tamże, s. 170.
- ¹³⁸ Tamże, s. 279.
- ¹³⁹ Tamże, s. 279.
- ¹⁴⁰ Tamże, s. 280.
- ¹⁴¹ Tamże, s. 279, por. tenże, Logotherapie und Existenzanalyse. Versuch einer Synopse, „Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde und deren Grenzgebiete” 15 (1958), s. 66.
- ¹⁴² Frankl, Homo patiens, s. 280.
- ¹⁴³ Tamże, s. 222; tenże, Person und Psychose, s. 49.
- ¹⁴⁴ Frankl, Homo patiens, s. 221 - 222.
- ¹⁴⁵ Tamże, s. 221; tenże, Person und Psychose, s. 49.
- ¹⁴⁶ Frankl, Homo patiens, s. 220; tenże Person und Psychose, s. 46.
- ¹⁴⁷ Frankl, Homo patiens, s. 285, 287.
- ¹⁴⁸ Tamże, s. 285.
- ¹⁴⁹ Chodzi oczywiście o dezintegrację psychiczną negatywną, w przeciwieństwie do dezintegracji pozytywnej.
- ¹⁵⁰ Por. np. C. Beers, Umysł, który sam siebie odnalazł, Warszawa 1948.
- ¹⁵¹ Zaslugę tę należy widzieć na tle całokształtu sytuacji i poglądów panujących w tym czasie na terenie psychologii i psychoterapii.
- ¹⁵² Frankl, Homo patiens, s. 273; tenże, Antropologische Grundlagen, s. 213.
- ¹⁵³ Frankl, Homo patiens, s. 273.
- ¹⁵⁴ Tamże, s. 276; tenże, Antropologische Grundlagen, s. 216.
- ¹⁵⁵ Frankl, Homo patiens, s. 276.
- ¹⁵⁶ Tamże, s. 70, 71; tenże, Antropologische Grundlagen, s. 312-313. ¹⁵⁷ Frankl, Homo patiens, s. 273; tenże, Antropologische Grundlagen, s. 212-213.
- ¹⁵⁸ Frankl, Homo patiens, s. 71, 274; tenże, Antropologische Grundlagen, s. 312-314.
- ¹⁵⁹ Frankl, Homo patiens, s. 274; tenże, Antropologische Grundlagen, s. 214.
- ¹⁶⁰ Frankl, Homo patiens, s. 274; tenże, Antropologische Grundlagen, s. 214.
- ¹⁶¹ Frankl, Homo patiens, s. 274-275; tenże Antropologische Grundlagen, s. 214-215.
- ¹⁶² Frankl, Homo patiens, s. 70-71, 275.
- ¹⁶³ Frankl, Homo patiens, s. 71.
- ¹⁶⁴ Tamże, s. 118.
- ¹⁶⁵ Jeśli bowiem pojmujemy termin „osobowość” w sensie psychologicznym, to zupełnie uzasadnione jest mówienie o „rozszczerpieniu” czy „rozdwojeniu” osobowości, gdyż faktycznie, jak o tym świadczy psychiatria i psychopatologia, osobowość jakiejś jednostki może ulec większemu czy mniejszemu rozpadowi.
- ¹⁶⁶ Takie ujęcie osobowości jako dynamicznej strony osoby jest jak najbardziej poprawne i zgodne z psychologicznym rozumieniem tego terminu. ¹⁶⁷ Jest to wolność do stania się innym. Por. Frankl, Homo patiens, s. 275. Taką wolność człowieka określa Frankl za N. Hartmannem jako „autonomię pomimo zależności” (Autonomie trotz Dependenz). Tamże, s. 227. Por. C. K. Oberholzer, die mensbeeld by Viktor Frankl, w: Gedenkboek voor Kohnstamm, Groningen 1957, s. 216.
- ¹⁶⁸ Frankl, Homo patiens, s. 70-72.
- ¹⁶⁹ V. E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute, 9. Aufl. Freiburg - Basel - Wien 1985, s. 87; tenże, Homo patiens, s. 269.
- ¹⁷⁰ Przez „osobowość” rozumie Frankl bowiem osobę w pełni rozwiniętą, o zaktualizowanych potencjalnych możliwościach. Ponieważ aktualizacja taka wymaga czasu, stąd też Frankl szczególnie podkreśla rolę „wymiaru czasu” w rozwoju osobowości, a samego człowieka określa jako „istotę historyczną”. Por. Frankl, Homo patiens, s. 263.
- ¹⁷¹ Tamże, s. 236.
- ¹⁷² Tamże, s. 234-236.
- ¹⁷³ Tamże, s. 235.
- ¹⁷⁴ Tamże, s. 239 nn.
- ¹⁷⁵ Wynika to stąd, że dopiero osoba duchowa jest źródłem jedności i integralności bytu ludzkiego. Por. Frankl, Anthropologische Grundlagen, s. 166-167; tenże, Homo patiens, s. 236.
- ¹⁷⁶ Frankl, Homo patiens, s. 236; tenże, Anthropologische Grundlagen, s. 166-167.
- ¹⁷⁷ Frankl, Homo patiens, s. 41; tenże, Psychoterapia dla każdego, Warszawa 1978, s. 65.

¹⁷⁸ V. E. Frankl, Logos und Existenz. Drei Vorträge, Wien 1951, s. 51 - 52; tenze, Die Sinnfrage in der Psychotherapie, 2. Aufl., München - Zürich 1985, s. 80.

¹⁷⁹ Frankl, Homo patiens, s. 54, 215.

¹⁸⁰ Tamže, s. 109 - 110.

¹⁸¹ V. E. Frankl, Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk, 4. Aufl., München - Zürich 1985, s. 31; por. J. Zirdum, L'antropologia personalistica nel pensiero di Viktor Frankl. Uno Studio in prospettiva teologica, pedagogica e pastorale, Roma 1984; J. H. R. Vanderpas. Die sogenannte Dritte Wiener Richtung, „Gloria Dei”, 9 (1954), s. 54.