

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

SEMINARE
t. 34 *2013* s. 97–111

ALEKSANDRA SZULC
Uniwersytet Szczeciński

W POSZUKIWANIU UTRACONEGO SENSU. CZŁOWIEK WSPÓŁCZESNY JAKO *HOMO PATIENS*

*Powołaniem każdego człowieka
jest działalność duchowa,
ciągłe szukanie prawdy i sensu życia.*

A. Czechow

Człowiek współczesny, mocno zaabsorbowany sprawami codziennymi, zdaniem licznych myślicieli, utracił kontakt z duchowym wymiarem swojej egzystencji. Wyrażają to różnorodnymi określeniami: mówią o zatraceniu przez człowieka wymiaru głębi (Paul Tillich); o życiu nie w centrum duszy, a w powierzchownych jej warstwach (Edith Stein); o częstym zaniechaniu dążenia do znalezienia sensu (Viktor E. Frankl). Jest to przejaw swoistego kryzysu współczesnego człowieka. Słowo „kryzys” w języku potocznym posiada wydźwięk negatywny — wiąże się z wystąpieniem sytuacji mającej charakter zagrożenia (np. kryzys wartości, kryzys finansowy, kryzys małżeński). Etymologicznie „kryzys” (gr. *krisis*) oznacza „wybór”, „rozstrzygnięcie”, nie budzi więc negatywnych skojarzeń. Te różne rozumienia „kryzysu” okazują się być jednak kompatybilne, bo ukazują jego dwuaspektowość. Sytuacja poważnego zagrożenia wymaga działania, które winno być poprzedzone refleksją i odpowiednim wyborem.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie Viktora Frankla koncepcji duchowego kryzysu człowieka, szansy, którą daje, i drogi, która prowadzi do wyjścia z niego. Tym, co przede wszystkim stanowi o wyjątkowości tej teorii na tle myśli psychoterapeutycznej, jest jej oparcie na sformułowanej przez Frankla antropologii — eksplicytnie wyłożonej przez niego koncepcji człowieka.

1. PRYMAT „IZMÓW”

Zaprzeczenia sensu jako takiego upatruje Frankl w coraz bardziej rozpowszechniającym się nihilizmie. Nihilizm rozumie on jako pogląd utrzymujący, że „istniejąca rzeczywistość nie jest niczym innym jak tylko tym czy owym, do

czego nihilizm ją konkretnie ogranicza albo z czego ją wywodzi”¹. Biorąc pod uwagę to, do jakiej sfery rzeczywistości dokonywana jest redukcja bytu, Frankl wyróżnia trzy podstawowe rodzaje nihilizmu: fizjologizm (redukcja do rzeczywistości fizycznej), psychologizm (redukcja do rzeczywistości psychicznej) i socjologizm (redukcja do rzeczywistości socjologicznej), które ogólnie określa mianem „izmów”². W każdym z nich następuje swoiste zawężenie rzeczywistości tylko do jednego z jej aspektów — sprowadzona jest ona do „samego tylko efektu, produktu i rezultatu faktów bądź fizjologicznych, bądź psychologicznych, bądź socjologicznych. Tam jednak, gdzie dostrzega się tylko sam efekt, nie można zobaczyć żadnej intencji, a gdzie się jej nie widzi, nie można też dopatrzeć się żadnego sensu”³. Widzenie świata, które proponują „izmy” zawężone jest do jednej tylko warstwy bytu — cielesnego, psychologicznego bądź społecznego, z której czynią one obraz świata w ogóle. Pomijany jest ten aspekt bytu, w którym pojawić się może intencjonalność, dążenie do sensu i wartości — byt duchowy.

Gdy dokonuje się analizy struktury bytu ludzkiego, natrafia się na istnienie elementów do siebie niesprowadzalnych i zdecydowanie odmiennych, jednakże ściśle powiązanych. Twórca logoterapii, nawiązując do tradycji Zachodu, wyróżnia w tej strukturze trzy sfery: cielesną, psychiczną i duchową⁴. Dociekania antropologiczne, które pomijają któryś z tych elementów są niepełne. Z uwagi na swą redukcyjność nie mogą być uznawane za dające całościowy obraz człowieka. „Izmy”, w których to człowiek postrzegany jest jednostronnie, dążą jednak do absolutyzacji swych danych. Dla fizjologizmu charakterystyczne jest generalizowanie somatycznej sfery człowieka. Postrzega go (podobnie jak i inne istoty żywe) jako swoisty automat kierowany fizykochemicznymi procesami, zachodzącymi w organizmie. Tym samym antropologia staje się jedynie częścią zoologii, jako nauka o pewnym gatunku ssaków. Także w psychologizmie człowiek pojmowany jest jako automat, aczkolwiek kierowany aparatem psychicznym. Zachowania i funkcjonowanie jednostki stanowią wypadkową w grze popędów i napięć. Mechanizmy psychiczne w dużej mierze determinują człowieka — jawi się on jako zależny od doświadczeń pierwszych lat swego życia i procesów, jakie zachodzą w jego podświadomości. Również socjologizm postrzega byt ludzki jako element pewnej gry sił i oddziaływań — nie witalnych, a społecznych. Kształtowanie

¹ V.E. Frankl, *Homo patiens*, w: tenże, *Homo patiens*, tłum. R. Czarniecki, J. Morawski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1976, s. 9.

² Wymienionych „izmów” nie należy utożsamiać z fizjologią, psychologią, ani socjologią. Dopiero, gdy zdobycze tych dziedzin są generalizowane, stają się rodzajami nihilizmu.

³ Tamże.

⁴ Por. tenże, *Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers on Logotherapy*, First Washington Square Mass Market Printing, Washington 1985, s. 134 oraz K. Popielski, *Człowiek: egzystencja podmiotowo-osobowa*, w: *Człowiek, wartość, sens: studia z psychologii egzystencji*, red. tenże, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 25–47.

wszelkich wymiarów bycia człowiekiem przypisuje oddziaływaniom społecznym — określonym układom czynników ekonomicznych, politycznych itd.

Każdy z „izmów” przedstawia jakąś prawdę o człowieku, jednakże nie jest to całościowy jego obraz, a jedynie ukazywanie jednego z aspektów ludzkiego bytu. Przykład takiego podejścia przedstawia definicja człowieka zamieszczona w „The Modes and Moral of Psychotherapy”: „Człowiek nie jest niczym innym jak tylko biologicznym mechanizmem, nasilanym systemem spalinowym, który udziela energii komputerom”⁵. Określenie takie byłoby jak najbardziej słuszne, gdyby nie użyte w nim sformułowanie „nie jest niczym innym jak tylko”. Takie jednostronne podejście — zauważa Frankl — porównywalne jest do rzutowania bryły na płaszczyznę⁶. Przykładem niech będzie walec. Gdy rzutuje się go na płaszczyznę poziomą i pionową, uzyskane obrazy figur płaskich są z sobą sprzeczne (w pierwszym przypadku powstaje obraz koła, w drugim zaś prostokąta). Dalej, nawet jeśli rzutowane na ten sam wymiar są różne bryły, powstający obraz może być identyczny. Dla przykładu — jeśli na płaszczyznę poziomą rzutowana jest kula, walec i stożek (o promieniu podstawy równym promieniowi kuli), ich rzuty będą takie same (obraz koła), zatem niejednoznaczne, ponieważ niemożliwe będzie określenie, który do jakiej bryły przynależy. Przekładając te analogie na człowieka, należy stwierdzić, że bytu ludzkiego, który jest wielowymiarowy, nie sposób opisać jedynie z jednego punktu odniesienia, ponieważ obraz ten będzie jednostronny i wieloznaczny. Co więcej, obrazy powstające w zależności od płaszczyzny, na którą dokonuje się rzutowania (biologia, psychologia, socjologia), będą ze sobą sprzeczne. Nie przeczy to jedności bytu ludzkiego, lecz wskazuje na potrzebę integracji wiedzy, jaką różne nauki dają o człowieku — tak, by uzyskać jego spójny, całościowy obraz⁷.

„Musimy jednak pamiętać o jednym — pisze autor *Woli sensu* — [...] ujmowania w całość takich przeciwieństw jak *soma* i *psyche* [...] będziemy szukać na próżno w płaszczyznach, na które rzutowaliśmy człowieka. Jedność tę można znaleźć wyłącznie w sąsiednim, wyższym wymiarze, w wymiarze tego, co specyficznie ludzkie”⁸. W innym zaś miejscu podkreśla, że „przyjęcie postawy wobec fenomenów somatycznych i psychicznych oznacza konieczność wzniesienia się ponad nie i otwarcia na całkiem nowy wymiar — wymiar fenomenów

⁵ Cyt za: V.E. Frankl, *Pluralizm nauk a jedność człowieka*, w: tenże, *Homo patiens*, s. 128.

⁶ Por. tamże, s. 132–138. oraz tenże, *Wola sensu*, tłum. A. Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2010, s. 36–41.

⁷ By wypuklić holistyczność bytu ludzkiego, Frankl rezygnuje z przedstawiania jego struktury jako modelu koncentryczno-warstwowego. Na jego miejsce wprowadza ontologię dymensjonalną, która wykorzystuje geometryczną koncepcję wymiarów jako analogię różnic jakościowych, które nie zaburzają spójności całej struktury. Por. tenże, *The concept of man in logotherapy*, *Journal of Existentialism* (1965)6, s. 54–55.

⁸ Tenże, *Homo patiens*, s. 134. Por. A. Chojniak, *Człowiek i sens: Frankla koncepcja auto-transcendencji*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2003, s. 39.

noetycznych albo, mówiąc inaczej, wymiar noologiczny, w odróżnieniu od wymiaru biologicznego i psychologicznego. Jest to wymiar dotyczący sfery, w której ulokowane są specyficznie ludzkie fenomeny⁹. Wymiarem tym jest sfera ducha.

2. DUCHOWOŚĆ CZŁOWIEKA I JEGO WSPÓŁCZESNA SYTUACJA EGZYSTENCJALNA

Duchowość (wymiar noologiczny, czy też neologiczny) jest tym, co wyróżnia człowieka ze świata przyrodniczego. Określenie „duchowy” nie ma tu odniesień religijnych i winno być rozumiane w kategoriach antropologicznych, nie teologicznych. „Trzeba o tym stale pamiętać — podkreśla autor *Homo patiens* — że w ramach logoterapii «duchowy» nie ma konotacji religijnej, lecz odnosi się do specyficznie ludzkiego wymiaru¹⁰. W logoterapii to, że człowiek jest istotą duchową, oznacza, że posiada zdolność przekraczania swoich naturalnych uwarunkowań — jest w stanie dokonywać samotranscendencji¹¹.

Zdaniem Frankla, wymiar duchowy jest wyższy od pozostałych — wymiary: biologiczny, psychologiczny i socjologiczny są niższe, jednakże nie w sensie wartościującym, a przedstawiającym zakres (sfera duchowa je w sobie zawiera). Wracając do analogii geometrycznej: duchowość stanowiłaby przestrzenność bryły, zawierającą też obrazy, jakie powstają w wyniku rzutowania na płaszczyznę.

Wymiar noologiczny przejawia się przede wszystkim w ludzkiej zdolności do refleksji, w świadomym chceniu, podejmowaniu wolnych decyzji i przyjmowaniu postawy względem sytuacji. Jest tym, dzięki czemu człowiek jest osobą (Frankl, za Schelerem¹², centrum duchowe jednostki określa właśnie mianem osoby) i może prowadzić dialog ze światem i z sobą samym, z tym, co w nim cielesne i psychiczne¹³. Jest tym, co w człowieku specyficznie ludzkie¹⁴.

Za każdym razem, gdy człowiek „oddaje się refleksji na swój temat lub, jeśli zachodzi taka potrzeba, odrzuca samego siebie, czyni z siebie obiekt lub kwestionuje sam siebie, okazuje, że posiada świadomość samego siebie albo

⁹ V.E. Frankl, *Wola sensu*, s. 29–30.

¹⁰ Tenże, *The doctor and the soul*, Bantam Books, New York 1955, s. xi.

¹¹ Por. tenże, *On logotherapy and existential analysis*, *The American Journal of Psychoanalysis* (1958)18, s. 28 oraz tenże, *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Piper, München 1990, s. 234–236.

¹² Budując swoją antropologię, Frankl w dużej mierze inspirował się myślą Maxa Schelera. Por. A. Chojniak, *Człowiek i sens...*, s. 31–36.

¹³ Por. A. Längle, *Analiza egzystencjalna — poszukiwanie zgody na życie*, *Psychoterapia* 125(2003)2, s. 40.

¹⁴ Typowo ludzkie zachowania, zdaniem Frankla, mogą mieć swoje źródło jedynie w wymiarze duchowym człowieka, nie mogą zaś wypływać ze sfery popędowej, jak twierdził Freud. Por. V.E. Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, tłum. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1978, s. 16.

że ma sumienie”¹⁵. Mianem sumienia określa Frankl zdolność człowieka do wykroczenia poza samego siebie, w celu dokonania osądu i oceny własnych czynów¹⁶. Sumienie oraz miłość stanowią najwyższe przejawy samotranscendencji, właściwej jedynie człowiekowi. Dzięki posiadaniu sfery duchowej człowiek jest bytem otwartym. Jego istota zawiera się w tym, że jest zdolny do przekraczania samego siebie. Wykracza on poza samego siebie bądź to w dążeniu do sensu, bądź do drugiego człowieka. W miłości człowiek może ująć drugiego w jego byciu wyjątkowym, zaś dzięki sumieniu może pojąć sens sytuacji w jej konkretnej wyjątkowości. Sens każdorazowej sytuacji jest niepowtarzalny, podobnie jak niepowtarzalny jest każdy byt ludzki.

Charakterystyczną cechą przejawiania się duchowości człowieka jest stawianie przez niego pytań dotyczących celu i sensu życia — nie jako takiego, ale swojego własnego. Podejmując refleksję nad własnym życiem, człowiek uświadamia sobie, że istnieje rozdzźwięk między tym, kim jest, a tym, kim być powinien. „Sfera ducha stanowi źródło i nadaje dynamikę procesowi rozwoju samoświadomości, a więc pogłębianiu rozumienia siebie i swojego miejsca w świecie w kontekście przeżywanych doświadczeń”¹⁷. Pytając o sens swego życia, człowiek staje wobec dylematu, którego rozwiązanie nie jest oczywiste. Jeśli odpowiedź na pytanie o sens życia jawi mu się jako jasna i wyraźna, najprawdopodobniej wynika z braku krytycyzmu, nie zaś z osiągnięcia wysokiego poziomu życia duchowego. Byt ludzki nie posiada wszechwiedzy i — z racji swoich ograniczeń poznawczych — osiąść jej nie jest w stanie. Można pokusić się o stwierdzenie, że im wyższy stopień życia duchowego człowiek osiągnie, tym wyraźniej dostrzeże swoje ograniczenia (słynne Sokratejskie: „wiem, że nic nie wiem”).

Sensem życia — twierdzi Frankl — jest samo życie. Stwierdzenie to wydaje się być tautologią, jednakże przy bliższej analizie okazuje się, że jest ona pozorna. Termin „życie” występuje tu w dwóch odmiennych znaczeniach. W pierwszym mowa o życiu faktycznym, o życiu, które jest człowiekowi dane. W drugim zaś — o życiu fakultatywnym, które jest zadane. Innymi słowy: „to, co fakultatywne, jest sensem tego, co faktyczne”¹⁸. Sensem życia jest więc urzeczywistniać tkwiące możliwości, tak by zbliżać się do tego, kim być się powinno.

Jednakże należy zauważyć, że nie chodzi tu o to, by człowiek realizował jakąś ogólną istotę bytu ludzkiego. Sensem życia konkretnego człowieka jest realizowanie własnej istoty, tylko jemu właściwej. „Człowiek bowiem nigdy nie

¹⁵ Tenże, *Homo patiens*, s. 30.

¹⁶ Problematyka sumienia w myśli Frankla jest bardzo obszerna, a jej omówienie wykracza poza ramy niniejszego artykułu. Zainteresowanych odsyłam do tekstu: V.E. Frankl, *Bóg ukryty: w poszukiwaniu ostatecznego sensu*, tłum. A. Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2012, s. 53–60 i 75–82.

¹⁷ M. Wojtowicz, *Doświadczenie lęku egzystencjalnego jako sytuacja wyboru*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s. 80.

¹⁸ V.E. Frankl, *Homo patiens*, s. 59.

«jest» człowiekiem, ale dopiero się nim «staje»; człowiek nie jest tym, który mógłby o sobie powiedzieć: Jestem, który jestem — natomiast może on o sobie powiedzieć: Jestem, który będę, albo: Będę, który jestem — «będę» *actu* (zgodnie z rzeczywistością), który «jestem» *potentia* (zgodnie z możliwością)¹⁹. Człowiek ma więc za zadanie stawać się samym sobą. Sens życia każdej osoby jest konkretny, odnoszący się *ad personam*. Ale nie tylko — odnosi się także *ad situationem*, ponieważ każda osobista sytuacja też realizuje swój własny sens. Tym samym, pytając o sens, należy pytać o niego w kontekście konkretnej osoby i konkretnej sytuacji, czyli pytać o sens względny (w znaczeniu: partykularny, nie zaś relatywny). Jeśli pyta się o sens w ogólności, pytanie to staje się bezsensowne. Człowiek nie zna sensu absolutnego, całościowego, i poznać go — z racji swych ograniczeń — nie może. „Całość bowiem *eo ipso* nie daje się ogarnąć jednym spojrzeniem i dlatego sens całości przekracza zdolność naszego pojmowania. Sensu całości nie można więc ująć w słowa ani inaczej określić — chyba jako pojęcie graniczne, jak byśmy na przykład powiedzieli: całość nie ma żadnego sensu, ma ona «supersens», «nadsens»²⁰.”

Nadsens interpretować należy jako to, co ponadsensowne²¹. Tej całości sensu nie sposób udowodnić, lecz można w nią wierzyć. Zresztą — stwierdza Frankl — dowodzenie jej byłoby nawet zbędne. Dostarczanie dowodów leży w gestii tego, kto wątpi: jeśli nic nie ma sensu, winno się móc to udowodnić. Ci, którzy przyjmują istnienie nadsensu, obarczeni są jedynie niemożnością ogarnięcia pełni sensu. „Jaki [nadsens — przyp. A. Sz.] ma sens i w jakim znaczeniu jest nadsensem, w jakim kierunku mamy w danym przypadku cierpienie wyjaśnić — tego wszystkiego wiedzieć nie możemy²².” Frankl nie określa jednoznacznie, czy jest nadsens — jakiej całości miałby on dotyczyć? Czy ma być sensem tego wszystkiego, co się wydarza, czy sensem związanym z jakimś bytem osobowym (nadosobą)?

Znamiennym jest przykład, który autor *Homo patiens* przytacza dla zilustrowania niemożności pojęcia sensu²³. Gdy pragnie się coś pokazać psu, wskazując mu na to palcem, nie patrzy on we wskazywanym kierunku, lecz na palec (może go nawet ugryźć). Dzieje się tak, ponieważ pies nie wie, czym jest forma wskazująca — w jego świecie jest ona bezsensowna. W analogicznej sytuacji znajduje się człowiek — może nie rozumieć sensu, na który wskazują mu pewne znaki, na przykład cierpienie. Bywa też, że walczy z losem („gryzie palec”), próbując go przewyciężyć, zamiast odczytać sens.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 61.

²¹ Por. tenże, *Im Anfang war der Sinn. Von der Psychoanalyse zur Logotherapie*, Piper Verlag, München, Zürich 1991, s. 39–41.

²² Tenże, *Homo patiens*, s. 114.

²³ Por. tamże, s. 115; tenże, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2009, s. 176.

W poczynionych analizach zarysowuje się dość wyraźnie, że w rozważaniach Frankla termin „sens” występuje w kilku znaczeniach, choć sam Autor eksplicytnie ich nie odróżnia. Jednakże dla przejrzystości wyводу warto to uczynić²⁴. Przede wszystkim mowa jest o sensie jednostkowym — tym zrelatywowanym do konkretnej sytuacji. Dalej wyróżnić można sens życia, ogólny sens egzystencji człowieka. W trzecim rozumieniu sens będzie dotyczyć całości, czyli będzie nadsensem (bądź supersensem). Podstawowym rozumieniem, którym najczęściej posługuje się Frankl i które stanowi bazę logoterapii, jest to pierwsze — sens odniesiony *ad personam* i *ad situationem*.

Współczesna formacja kulturowa nie pomaga człowiekowi w odnajdywaniu sensu. Wprost przeciwnie — jeszcze bardziej go od niego oddala. Sytuacja ta jest wyraźna choćby w prymacie „izmów”, które pomijają duchową sferę człowieka, pozbawiając go tym samym jego sensu — czyniąc z bytu ludzkiego marionetkę poruszaną bądź to od wewnątrz, bądź z zewnątrz. Podejście redukcjonistyczne neguje istnienie duchowości człowieka — jego bycia osobą duchową. Tak też również to, co najpełniej oddaje człowieczeństwo (miłość i sumienie), zostaje sprowadzone do pewnych mechanizmów — choćby w psychologizmie: miłość utożsamiana jest z sublimacją popędu seksualnego, a sumienie z superego²⁵. W teoriach redukcjonistycznych człowiekowi odbiera się jego bycie kimś, sprowadzając go do bycia czymś. Widoczna jest tu tendencja do depersonalizacji i reifikacji bytu ludzkiego. Frankl w mocnych słowach rysuje to położenie człowieka: „W sytuacji panującej w obozie koncentracyjnym osoba stawała się rzeczą. Jednakże w pokoleniu współczesnym obozom koncentracyjnym człowiek często czyni rzecz z samego siebie. [...] Od dawna już był on skłonny przeżywać samego siebie mniej więcej jako częśćkę maszyny; teraz zaczyna być już automatycznie posłuszny. Pokolenie to opanowują ucieczka i lęk przed odpowiedzialnością”²⁶.

Patologiczna formacja kulturowa, odizolowująca człowieka od problemów duchowych, zdaniem autora *Woli sensu*, przejawia się w konkretnych zjawiskach. Przede wszystkim wyraźna jest w prowizorycznej postawie wobec bytu ludzkiego. Jako główna wartość promowany jest konsumpcjonistyczny styl życia, mocno splecający ludzką egzystencję. Akcent kładziony jest na bycie „tu i teraz”, czerpanie z dostępnych przyjemności, zaspokajanie popędów i potrzeb. Kolejny przejaw patologii stanowi fatalistyczna postawa wobec życia, ukazująca przyszłość w kategoriach deterministycznych. Frankl stwierdza istnienie wiary w swoiste fatum, przez którą człowiek nie czuje się w mocy, by przeobrażać

²⁴ Interesujące analizy w tym zakresie podejmuje A. Chojniak, *Człowiek i sens...*, s. 63. Por. także K. Popielski, *Psychologiczno-egzystencjalna interpretacja problematyki sensu i sensowności*, w: *Człowiek, wartość, sens...*, s. 49–54 oraz tenże, *Doświadczenie sensu i jego znaczenie dla egzystencji*, w: *Człowiek, wartość, sens...*, s. 55–60.

²⁵ Na temat tego, dlaczego redukcje te skazane są na niepowodzenie, por. V.E. Frankl, *Homo patiens*, s. 32–38.

²⁶ Tamże, s. 26.

swoje życie. Dalej, patologią jest myślenie kolektywne, wyrażające się głównie w tendencji do powstawania stereotypów, sztywnych schematów interpretacyjnych i postaw konformistycznych. Posługując się językiem Heideggera: jeststwo upada w Się, poddaje się jego dyktaturze, zamiast odważyć się na bycie sobą. Człowiek czuje się zwolniony z odpowiedzialności, z samodzielnego myślenia i podejmowania autorefleksji. Jako ostatnie zjawisko patologiczne Frankl podaje fanatyzm, rozumiany jako deprecjonowanie drugiego człowieka — szczególnie tego, który wyznaje inne poglądy.

Uleganie wskazanym patologiom²⁷ niesie z sobą niekorzystne konsekwencje zarówno w wymiarze społecznym, jak i indywidualnym. W pierwszym z nich zauważalne jest pogłębianie nierówności, tworzenie się systemów totalitarnych, wzrost przemocy i niesprawiedliwości. W wymiarze jednostkowym oddalenie od sfery duchowej prowadzi do coraz częstszego występowania tzw. triady neurotycznej: depresji, uzależnień i agresji.

Wydawać by się mogło, że współczesny człowiek zatracił troskę o sferę duchową. Żyjący w patologicznej formacji kulturowej, wciąż pochłonięty sprawami codziennego zatroskania, żyjący w hałasie, natłoku informacji i ciągłym pośpiechu, często nie ma już ani czasu, ani sił, by skłonić się ku swej duchowości. Frankl jest jednak daleki od wyciągania pochopnych wniosków. Owszem, współcześnie troska o sferę duchową jest utrudniona, jednakże nie oznacza to, że przestała się ona uwidaczniać. Duchowość człowieka dochodzi do głosu szczególnie w sytuacjach niecodziennych, traumatycznych, gdy następuje zburzenie schematów i prowizorycznego poczucia bezpieczeństwa. Sytuacje te można za Jasperssem określić mianem granicznych. Człowiek staje w obliczu czegoś, wobec czego jest bezradny — przemijania, cierpienia, śmierci. Nagle jego uporządkowane życie ulega dezorganizacji. Niekoniecznie dotyczy ona tego, co psychofizyczne, objąć może sferę duchową. Wytrącony ze schematycznej codzienności człowiek podejmuje refleksję nad swoim życiem, zaczyna pytać o jego cel i sens. I jakże często okazuje się, że czuje wewnętrzną pustkę, ma poczucie bezsensu życia (Frankl jako lekarz psychiatra często spotykał się z pacjentami doświadczającymi egzystencjalnej próżni). Są to symptomy frustracji egzystencjalnej, która — gdy przejawia się w objawach nerwicowych — stanowi nowy typ nerwicy: nerwicę neogenną²⁸. Egzystencjalna próżnia jest, zdaniem autora *Homo patiens*, nihilizmem praktycznym (odpowiadającym nihilizmowi naukowemu, obecnemu w teoriach redukcjonistycznych).

²⁷ W okresie, gdy żył i tworzył Frankl (przed i po II wojnie światowej), postawa fatalistyczna oraz fanatyzm były szczególnie rozpowszechnione.

²⁸ Wedle badań statystycznych nerwica neogenna stanowi od 12 do 21% wszystkich przypadków nerwic. Por. S. Kratochvil, *Psychoterapia: kierunki, badania, metody*, tłum. A. Ciechanowicz, M. Erhardtowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 115. Por. także V.E. Frankl, *Theorie und Therapie der Neurosen*, Reinhardt, München 1997 oraz tenże, *Im Anfang...*, s. 19–20.

Poczucie egzystencjalnej pustki jest obecnie coraz częstszym zjawiskiem²⁹. Okazuje się, że w społeczeństwie dobrobytu, czasu wolnego, rozrywek, konsumpcji itp., wielu ludzi ma z czego żyć, ale nie ma niczego, dla czego mogło by żyć, a co za tym idzie nie potrafi odpowiedzieć na pytanie „po co żyję?”. Przyczyny takie stanu rzeczy mogą być różne: od przeżycia jakiegoś traumatycznego doświadczenia (utrata bliskiej osoby, bankructwo, ciężka choroba), przez nadmierne zatroskanie codziennymi sprawami, aż po samorzutnie ukazujący się brak sensowności życia. Człowiek swą egzystencjalną próżnię próbuje na różnorakie sposoby wypełniać, na przykład popadając w hiperaktywność (pracoholizm, sporty ekstremalne itd.), uzależnienia (alkohol, środki odurzające, hazard, seks), uciekając przed ciszą i chwilą na refleksję (bez przerwy włączony odbiornik telewizyjny, radio, komputer). Takie działania jedynie zagłuszają pustkę i w rezultacie prowadzą do jeszcze dotkliwszego poczucia bezsensu. Egzystencjalna próżnia może też stać się przyczyną depresji, zwątpienia we własne możliwości i umiejętności, unikania kontaktów z innymi ludźmi czy zaprzestania aktywności. Cierpienie związane z egzystencjalną pustką ma charakter duchowy, choć przejawia się w dużym stopniu zaburzeniami w funkcjonowaniu organizmu psycho-fizycznego.

Lekiem dla człowieka dotkniętego nerwicą neogenną jest wypełnienie swe go życia sensem. Lekarz nie jest w stanie przepisać tego leku na receptę, ale może pomóc pacjentowi w jego odnalezieniu, dzięki wykorzystaniu analizy egzystencjalnej³⁰. Przekonuje o tym Frankl, gdy pisze: „Nie ma takiej sytuacji życiowej, która byłaby naprawdę bezsensowna. Pochodzi to stąd, że pozornie negatywne strony egzystencji ludzkiej [...] można przekształcić w coś pozytywnego, w jakiś sukces, jeśli tylko przyjmie się właściwą postawę i nastawienie. [...] Otóż dużo nieuniknionego cierpienia leży w istocie ludzkiej kondycji, a terapeuta winien wystrzegać się tego, żeby w obliczu takich egzystencjalnych faktów nie dopomagać pacjentowi w jego skłonności do ucieczki”³¹.

Wprowadzony przez Frankla nowy model psychoterapii — logoterapia (trzecia szkoła wiedeńska, obok freudowskiej psychoanalizy i adlerowskiej psychologii indywidualnej³²) — opiera się na założeniu istnienia: wolnej woli, woli sensu oraz sensu życia. Sens stał się tu specyficznym przedmiotem intencjonalnym. W aktach poznawczych człowiek kieruje się ku przedmiotom, zaś w aktach

²⁹ Por. D. Buksik, *Nuda, apocomia, pustka — choroby dotyczące współczesnego człowieka, czy nerwica noogenna w ujęciu V.E. Frankla?*, *Studia Psychologia* (2009)9, s. 191–199.

³⁰ Analiza egzystencjalna — zapoczątkowana przez Frankla — stanowi rodzaj psychoterapii egzystencjalnej. Jest ona procedurą, która daje pacjentowi możliwość odkrywania konkretnych znaczeń jego egzystencji (obecnie logoterapia uznawana jest za element analizy egzystencjalnej). Por. G. von Kirchbach, *Ogólne wprowadzenie do Analizy Egzystencjalnej i Logoterapii*, *European Psychotherapy* 4(2003)1, s. 33–46.

³¹ V.E. Frankl, *Logoterapia i jej kliniczne zastosowanie*, w: tenże, *Homo patiens*, s. 118.

³² Por. A. Längle, *Analiza egzystencjalna...*, s. 34.

emocjonalnych i wolicjonalnych — twierdzi Frankl — ku wartościom i sensom lub ku drugiemu człowiekowi. Podstawowe ludzkie dążenie upatruje w woli sensownego życia. Człowiek posiada wolę sensu, która nie jest popędem, ani potrzebą utrzymania homeostazy. Co prawda człowiek jest popychany przez popędy, ale jest też pociągany przez sens³³. Dzięki wolnej woli, która wypływa z wymiaru duchowego ludzkiego bytu, człowiek może przyjąć odpowiednią postawę wobec przydarzających mu się zdarzeń, także tych, które wiążą się z nieuniknionym cierpieniem, i obdarzyć je sensem.

3. CZŁOWIEK WOBEC CIERPIENIA

W jaki sposób człowiek może wypełniać swój byt sensem? Autor *Homo patiens* twierdzi, że możliwe jest to dzięki urzeczywistnianiu wartości. Czy są wartości i jak mają się do sensu? Frankl wyjaśnia to w następująco: „Otóż sens związany jest z niepowtarzalną i swoistą sytuacją, ale poza nim istnieją powszechniki sensu, odnoszące się do doli człowieczej jako takiej, a owe ogólne możliwości sensu stanowią to, co nazywamy wartościami”³⁴. Wartości to zatem ogólne możliwości sensu. Są one transcendentne względem aktów psychicznych i duchowych człowieka (nie stanowią jego wytworu) i w tym sensie posiadają status obiektywnych.

Urzeczywistnianie wartości, czyli usensownianie swego bytu, następuje poprzez: działanie (dokonywanie zmian, przeobrażanie samego siebie i świata), przeżywanie rzeczywistości (poznawanie, dostrzeganie piękna itd.) oraz przyjmowanie postawy wobec losu, którego nie sposób zmienić³⁵. W ostatnim przypadku chodzi o godne znoszenie nieuniknionego cierpienia. Zajęcie takiej postawy względem niego — zdaniem Frankla — nadaje życiu najwyższą dostępną mu wartość i przewyższa pozostałe sposoby samorealizacji człowieka. „Wartości, jakie rodzą się ze znoszenia losu i cierpienia, wykazują, że właśnie odwrót od urzeczywistniania wartości wynikających z działania, wartości «twórczych», i pochodzących z przeżywania, wartości «przeżyciowych», stwarza — przy właściwej postawie wobec takiego ograniczenia — możliwość realizowania nowych wartości, «wartości związanych z postawą»! Taki odwrót jest zarazem krokiem naprzód ku najwyższym wartościom i sensowi, jaki kryje w sobie tylko cierpienie”³⁶. Zarówno działanie, jak i przeżywanie rzeczywistości zakładają pewne warunki wstępne, np. posiadanie sprawności, talentu, inteligencji, wrażliwości.

³³ Por. V.E. Frankl, *Self-transcendence as a human phenomenon*, Journal of Humanistic Psychology (1996)6, s. 100.

³⁴ Tenże, *Nieuświadomiony Bóg*, s. 91.

³⁵ Por. tenże, *Ärztliche Seelsorge*, Fischer, Frankfurt 1987, s. 39–41, A. Chojniak, *Człowiek i sens...*, s. 58 oraz A. Längle, *Analiza egzystencjalna...*, s. 43.

³⁶ V.E. Frankl, *Homo patiens*, s. 64.

Doświadczenie cierpienia nie stawia człowiekowi żadnych warunków początkowych. Wobec niego każdy stoi w niemal identycznej sytuacji wyjściowej — bezbronny. Nie ma określonego sposobu, który zagwarantowałby szybkie jego zneutralizowanie. Postawy wobec cierpienia trzeba się uczyć i często nauka ta trwa przez całe życie.

Redukcjonistycznemu obrazowi człowieka Frankl przeciwstawia obraz nologiczny — człowiek to nie *homo sapiens*, *zoon politikon*, ani *homo faber*, lecz *homo patiens*. Należy raz jeszcze zaakcentować, że cierpienie rozumiane jest tu jako wyróżnik ludzkiej egzystencji — nie chodzi o cierpienie zbędne, lecz to, które jest nieuniknione, konieczne (pozostaje nawet wtedy, gdy człowiek zrobił już wszystko, co w jego mocy, by je zlikwidować). Jedynie takie cierpienie, które rodzi się z nieuchronności losu, pozwala na realizowanie wartości związanych z postawą względem niego. Przyjęcie odpowiedniej, godnej postawy, stanowi dokonanie człowieka, powoduje jego wewnętrzny wzrost i ubogacenie oraz dojrzewanie — zyskuje on wewnętrzną wolność pomimo zewnętrznych zależności.

Cierpieniu można nadać sens — obdarzyć je sensem poprzez ofiarę. Autor *Woli sensu* podaje przykład jednego ze swoich pacjentów, lekarza, który przez rok pozostawał w depresji wywołanej śmiercią żony. Byli bardzo dobrym małżeństwem i mężczyzna, gdy został sam, nie widział już żadnego sensu swego życia. Frankl zadał pacjentowi pytanie, jak czułaby się żona, gdyby go przeżyła. Ten bez chwili wahania odpowiedział, że na pewno byłaby załamana i bardzo cierpiałaby z powodu straty męża. Następnie Frankl spytał, czy pacjent wolałby, aby sytuacja się odwróciła, i aby to rzeczywiście żona opłakiwała jego śmierć, a nie on jej. „I zaraz staje się jasne, że wszystko tak właśnie się złożyło, aby cierpienie, a mianowicie smutek, było żonie zaoszczędzone, [pacjent — przyp. A. Sz.] sam jednak musiał zapłacić za to wysoką cenę własnego smutku, własnego cierpienia. W tej samej chwili jego życie i jego cierpienie nagle stały się sensowne, zostały «obdarzone sensem»; stały się ofiarą za kogoś, dla kogoś”³⁷.

Akceptując nieuchronne cierpienie, pytając, jaki ma ono sens, człowiek transcenduje je. Gdy przyjmuje cierpienie świadomie i nadaje mu walor ofiary, zyskuje ono sens, choćby sytuacja, w której się znajduje, była dehumanizująca (jak na przykład w obozie koncentracyjnym).

Od tego szczegółowego przykładu warto przejść teraz do pokazania ogólnych rozstrzygnięć Frankla co do możliwych ludzkich postaw w obliczu pojawiających się problemów egzystencjalnych. Pierwsza to deprecjacja sfery duchowej, kiedy to człowiek nie dopuszcza do siebie namysłu nad egzystencją. Odrzuca wtedy możliwość refleksji nad sytuacją, w jakiej się znajduje. Człowiek może też wykazywać otwarcie na wymiar duchowy, jednakże czując jednocześnie lęk. Buntuje się przeciwko losowi, próbuje walczyć z nieuniknionym cierpieniem, uznając je za zbędne. Gdy dostrzega niepowodzenia swoich działań,

³⁷ Tamże, s. 75.

widzi, że jego zmagania nie przynoszą pożądaných rezultatów — często ulega frustracji. Człowiek przyjmujący taką postawę, nie potrafiący zgodzić się na cierpienie, jest szczególnie narażony na wystąpienie nerwicy neogennej. Najbardziej właściwą postawą wobec sytuacji granicznej jest, zdaniem autora *Woli sensu*, zaakceptowanie swego losu, pogodzenie się z jego nieuniknionością i nadanie mu sensu. „Akceptując swoje cierpienie — pisze Frankl — człowiek nie ucieka bowiem od konfrontacji z bolesną prawdą dotyczącą faktyczności, w jakiej się znajduje. [...] Człowiek akceptuje swoje cierpienie ze względu na odkryte w nim możliwości realizacji sensu, akceptuje je, odkrywając za bolesną faktycznością wartości, które apelują do niego o swoją realizację”³⁸.

To, jaki sens posiada dana sytuacja, człowiek musi określić sam (podobnie jak sens własnego życia). Cierpienie nie jest konieczne, by człowiek odkrył sens, jednakże bardzo często właśnie w obliczu cierpienia może się on ujawnić. Dlaczego tak się dzieje? Sytuacja cierpienia wyróżnia się kilkoma charakterystycznymi cechami. Człowiek jej doświadczający staje przed granicą, która wydaje się być nieprzekraczalna — wyraźnie uwidacznia mu się jego ograniczoność i skończoność. Sytuacja ta sprawia, że musi się on zatrzymać w codziennym zabieganiu, porzucić rutynę i schematy, w których dotychczas funkcjonował. Często jest to pierwsze od długiego czasu zdystansowanie się w stosunku do spraw codziennych. Sytuacja ta skłania człowieka do refleksji, do przekroczenia sfery fizyczno-psychicznej i skłonienia się ku wymiarowi duchowemu. Do tej pory zagłuszany gwarem powszednich spraw, w obliczu cierpienia dochodzi on do głosu. Przed człowiekiem staje szansa odkrycia swej głębi. Otwiera się przed nim nowy obszar nieznaných dotąd wartości i sensów. W obliczu cierpienia dotychczasowa hierarchia wartości ulega zaburzeniu. Okazać się może, że problemy, którym człowiek przypisywał status najważniejszych, w rzeczywistości są błahe, zaś te, które uważał za marginalne — mają status absolutnych. Rozważając sytuację, w której się znajduje, człowiek zauważa, że tak naprawdę to nie on pyta, lecz sam jest pytany przez sytuację — o sens cierpienia, które go spotyka i dalej o sens swego życia³⁹.

Kryzys może okazać się szansą rozwoju bądź drogą do destrukcji. To, do czego doprowadzi, w dużej mierze zależy od samego człowieka i postawy, którą w sposób wolny przyjmie wobec swego cierpienia. Może się załamać, poddać, zdać na los, ale ma też inną możliwość — zaakceptować niezmienną sytuację i nadać jej sens.

³⁸ M. Opoczyńska, *Kim jestem? Doświadczenie choroby psychicznej a stawanie się sobą*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002, s. 59.

³⁹ Por. V.E. Frankl, *Ärztliche...*, s. 72 oraz tenże, *Im Anfang...*, s. 43–44.

4. KWESTIE PROBLEMATYCZNE

Koncepcja Frankla inspiruje do dyskusji, nasuwając liczne pytania i kwestie problematyczne. Wskazać można choć kilka z nich. Przede wszystkim Frankl nie należy do grona myślicieli systematycznych. Jego rozważaniom brakuje miejscami jednoznaczności i przejrzystości, w konsekwencji czego pojawiły się podziały i niezgodności wśród kontynuatorów jego myśli.

Autor *Homo patiens* zdecydowanie opowiada się za fizyczno-psychiczno-duchową jednością człowieka. Jednak biorąc pod uwagę fakt, że mocno akcentuje swoistą autonomię sfery duchowej (jako tego, co w człowieku prawdziwie wolne, nieuwarunkowane, co nie podlega wpływom psychofizycznego organizmu), stwierdzić można, że w pewnym stopniu tę jedność zburzył. Wydaje się, że sprowadza on psychofizyczny organizm człowieka do roli narzędzia będącego „w rękach” osoby duchowej. Czy w myśli Frankla ontologiczne zróżnicowanie bytu człowieka w rzeczywistości nie wzięło góry nad jego antropologiczną jednością? Czy sam nie uległ pewnego rodzaju redukcjonizmowi (rzecz jasna, całkowicie odmiennemu od reprezentowanego we wcześniejszych teoriach psychoterapeutycznych)? Czy w pełni oddał dynamikę życia człowieka jako bytu fizyczno-psychiczno-duchowego? To pytania, które nasuwają się podczas analizy koncepcji Frankla i na które warto szukać odpowiedzi, choć ta przekracza już zakres niniejszego artykułu.

Kolejną wątpliwość można opisać następującymi pytaniami: co w przypadku, gdy ból mający swe źródło w organizmie psychofizycznym człowieka jest tak ogromny, że uniemożliwia przyjęcie postawy wobec pojawiającego się cierpienia? Czy wówczas jego sens nadal spoczywa w rękach danego człowieka? Jak mógłby w takim przypadku realizować on wartość postawy?

Główne kwestie problematyczne pojawiają się, gdy Franklowskie założenia stosuje się do ludzi chorujących na psychozy, na przykład schizofrenię. Przyjmuje on tezę o wolności osoby duchowej od choroby. Jeśli być wiernym temu założeniu, należy stwierdzić, że człowiek chory psychicznie — z racji, że jako osoba, nie jest dotknięty chorobą — w takim samym stopniu odpowiada za urzeczywistnianie wartości, decydowanie o własnym życiu i nadawanie mu sensu, co człowiek psychicznie zdrowy. Czy nie są to zbyt wygórowane wymagania? Czy są one w ogóle możliwe do spełnienia?⁴⁰

Pomimo pojawiających się wątpliwości co do niektórych twierdzeń Frankla, jego koncepcja bytu ludzkiego wydaje się być najbardziej optymistyczna spośród wszystkich innych psychologicznych wizji człowieka. Przywraca człowiekowi jego człowieczeństwo; przyjmuje, że jest osobą wolną, w swej wolności zdolną do przekraczania samego siebie i swego cierpienia.

⁴⁰ Granice wolności i odpowiedzialności w schizofrenii w nawiązaniu do koncepcji Frankla bada i omawia M. Opoczyńska, *Kim jestem? Doświadczenie....*

Dążąc do holistycznego pojmowania człowieka, dokonał w myśli psychologicznej swoistej rewolucji w spojrzeniu na ludzki byt. W wiodących do tej pory prym teoriach psychoterapeutycznych (w psychoanalizie, behawioryzmie i psychologii humanistycznej) obraz człowieka był redukcjonistyczny, zatrzymujący się jedynie na jego biologiczno-psychicznej sferze. W ich ramach brak miejsca dla cierpienia duchowego człowieka⁴¹ — dla cierpienia, które jest sensowne, przyczynia się do rozwoju człowieka i realizowania przez niego wartości związanych z postawą. W żadnej innej, poza logoterapią, koncepcji psychoterapeutycznej nie widać tak ogromnego szacunku dla człowieka i poszanowania jego godności.

Reasumując, wkład Frankla w rozwój psychiatrii i psychoterapii jest nieoceniony. Nie dokonywał on analiz sytuacji egzystencjalnej współczesnego człowieka na płaszczyźnie czysto teoretycznej, lecz przede wszystkim opierał swe rozważania na praktyce lekarskiej, jak i w niej je wykorzystywał. Sam, jako więzień czterech obozów koncentracyjnych, miał — bardzo tragiczną — szansę, by wprowadzać w życie opisaną przez siebie teorię i weryfikować wartość logoterapii.

Frankl sens własnego życia widział w pomaganiu innym ludziom w odnajdywaniu sensu ich życia. Poprzez oddziaływanie pozostawionych po sobie dzieł i świadectwa życia wciąż może być przewodnikiem na drodze poszukiwania sensu życia. Jego myśl okazuje się być szczególnie ważna dla współczesnego człowieka, jakże często próbującego uciec od cierpienia.

IN SEARCH OF LOST SENSE. CONTEMPORARY MAN AS *HOMO PATIENS*

Summary

Viktor E. Frankl — psychiatrist, neurologist, philosopher — in analyzing the situation of contemporary man, observes that he has largely lost contact with the spiritual sphere, that which is the most human in him. This state is compounded by the prevailing situation in science which places primacy on reductionisms that grasp man unilaterally. Man, according to Frankl, is not *homo sapiens*, *zoon politikon* or *homo faber*, but rather *homo patiens*, because this skill of suffering distinguishes him from the natural world. To suffer means to take a certain attitude towards that which is difficult and inevitable. When he embraces a proper attitude towards inevitable suffering, making it sensible, man realizes his own existence and contributes to the development of other people.

Keywords: Viktor Frankl, suffering, crisis, sense, *homo patiens*

Nota o Autorze: mgr Aleksandra Szulc — absolwentka filozofii w Uniwersytecie Gdańskim oraz usług żywieniowych i dietetyki w Akademii Morskiej w Gdyni. Członkini Towarzystwa

⁴¹ W koncepcjach tych, szczególnie w psychoanalizie, sporo uwagi poświęca się zagadnieniu cierpienia, jednakże jest ono pojmowane (podobnie jak sam byt ludzki) redukcjonistycznie, z pominięciem wymiaru duchowego (osobowego) człowieka.

Edyty Stein (Wrocław). Obecnie doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, przygotowuje dysertację: *Edith Stein próba przekroczenia Heideggerowskiej filozofii egzystencji*. Główne zainteresowania: fenomenologia, antropologia filozoficzna, filozofia psychiatrii.

Słowa kluczowe: Viktor Frankl, cierpienie, kryzys, sens, *homo patiens*