

ALEKSANDRA KONDRAT
UNIwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń
MOSKWA.ROS.@GMAIL.COM

Nieuświadomiona religijność w projekcie logoterapeutycznym Viktora Frankla

Wiedza bez religii jest kulawa, religia bez wiedzy jest ślepa¹

Człowiek jest jednością psycho-fizyczno-duchową, w związku z czym nie jest istotą hermetycznie zamkniętą na oddziaływanie świata zewnętrznego. Jako byt otwarty, świadomie winien uczestniczyć w kreacji zastanego świata. Jest zdolny do przekraczania ograniczeń i wychodzenia poza ograniczenia doczesności. Wychodzenie poza siebie jest podobne do formy podporządkowania siebie innemu człowiekowi bądź zawierzenia Bogu². Kazimierz Popielski, jeden z niewielu polskich znawców tematyki logoterapeutycznej, podkreśla, że akty transcendowania związane są z poznawaniem i przeżywaniem wartości³.

¹ V. E. Frankl, *Homo Patiens*, przeł. R. Czarnecki, Warszawa 1984, s. 92.

² V. E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, Wien 1966, s. 33.

³ K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości*, Lublin 1994, s. 9–10.

Człowiek jako istota dynamiczna⁴ charakteryzuje się aktywnością potrzeb, pragnień oraz realizacją określonych jakości w imię takich wartości, jak: godność, odpowiedzialność, wolność, sens⁵. Dzięki dynamicznym struktutom⁶ człowiek jest w stanie przeciwstawiać się niszczycielskim siłom, aby realizować pozytywny projekt swojego życia. Frankl wychodzi z założenia, że im więcej w człowieku pokładu religijnego, tym bardziej istota religijna będzie w stanie uszanować odmienność światopoglądową innego człowieka. Jako istoty cechujące się wolnością, mamy możliwość odrzucenia religijnego światopoglądu (*Weltanschauung*). Zwraca uwagę na fakt, że istnieją agnostycy i ateści, którzy akceptują istnienie transcendentni, jednakże nie mają ochoty na to, by używać słowa: Bóg. Warto zwrócić uwagę na fakt, że obecnie istnieje SPCh⁷, szkoła psychoterapii kładąca szczególny nacisk na religijny wymiar ludzkiego życia, na oddziaływanie transcendentni na immanentne działania i stosunek do rzeczywistości. Psychologowie nurtu chrześcijańskiego nawiązują do myśli Frankla oraz do jego idei religijności, mimo że Frankl nie żyłby sobie identyfikowania jego poglądów z jednowymiarowym obrazem osobowego chrześcijańskiego Boga.

Nieuświadomiona religijność powinna być rozumiana jako swoista dla człowieka utajona relacja z tym, co transcendentne. Jeśli kto chce, może ją także odczytywać jako stosunek immanentnego „ja” i transcendentnego Ty. Jakkolwiek byśmy ją nazywali, koniec końców otrzymamy coś, co określam jako „nieświadomość transcendentną”, a co stanowi nieodłączny składnik nieświadomości duchowej⁸.

⁴ Frankl podkreśla, że pod pojęciem dynamiczności ukryte są dążenia ku polepszonej, sensownej egzystencji. Jednostka zderza się z przeciwstawnymi chęciami i emocjami, które dążą do autonomii. Opanowanie tych emocji, rozpatrzenie wartości i ukierunkowanie na cel sprawiają, że człowiek staje się bytem dynamicznym.

⁵ Tamże.

⁶ Zdaniem Frankla twórcza postawa, autodystansowanie i miłość to podstawowe składniki wpływające na ludzki stosunek wobec świata.

⁷ Stowarzyszenie Psychologów Chrześcijańskich: czteroletnie studium obejmuje następujące bloki: psychologia kliniczna, psychopatologia, podstawy psychoterapii, psychoterapia integratywna w podejściu chrześcijańskim, psychologia duchowości i religii, superwizje. Praktyką studium jest rozpoczynanie i kończenie zajęć wspólną modlitwą. http://www.spch.pl/?page_id=80 [dostęp: 01.02.2015].

⁸ V. E. Frankl, *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, przeł. Aleksandra Wolnicka, Warszawa 2012, s. 49.

Doświadczenie Boga jest przeżyciem głęboko osobistym. Frankl podkreśla, że idea nieświadomionej religijności nie jest związana z jakąś nieokreśloną siłą miotającą człowiekiem. Wiedeński psychoterapeuta przywołuje twórcę psychologii analitycznej Carla Junga, który aspekt religijny „wrzucił” do strefy popędów i instynktów, a w sferze tej nie ma miejsca na wolne decyzje i wybory⁹. Dla Junga i jego zwolenników nieświadomiona religijność miała zawsze charakter popędliwy. Frankl przytacza zdanie H. Bänzigera, który w swojej opublikowanej w 1947 roku *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie*, wprost oświadcza: „Możemy mówić o *popędzie religijnym*, tak jak mówimy o popędzie seksualnym i popędzie agresji”¹⁰. Frankl wychodzi z założenia, że autentyczna religijność związana jest z ludzką decyzywnością, zostaje zdeprecjonowana wtedy, gdy zaistnieje tylko w sferze popędu¹¹.

Nieuświadomiona religijność, jak również nieświadomość duchowa, jest bytem „decydującym” – nieświadomym, a nie kierowanym popędami nieświadomości. Naszym zdaniem nieświadomość duchowa, więcej, jej aspekt religijny – a więc to, co nazywamy „transcendentną nieświadomością” – jest czymś egzystencjalnym, a nie popędowym i jako taki należy do sfery egzystencji duchowej, nie zaś faktyczności psychofizycznej¹².

W związku z tym, że Frankl krytykował psychoanalizę za nadmierny determinizm psychiczny, kwestionował również Freuda za jego uwagi dotyczące istoty religii, które oparte były na jego koncepcji nieświadomości i wypartych potrzeb. Freud zauważył, że we wczesnym okresie życia dziecka to ojciec pełni funkcję autorytetu i ma zapewniać poczucie bezpieczeństwa oraz troskę. W późniejszym okresie wychodzi na jaw, że ojciec jest istotą wybrażoną, niedoskonałą, dlatego też została stworzona idea Boga (Ojca, który jest wszechpotężny, wszechwiedzący)¹³. „Religia byłaby zatem ogólnoludzką nerwicą natręctw i tak jak dziecięca nerwica natręctw pochodziłaby z kompleksu Edypa – ze stosunku do ojca”¹⁴. Frankl nie zgodziłby się z tym stwierdzeniem:

⁹ Tamże, s. 51.

¹⁰ Tamże, s. 52.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ E. Zimnicka-Kuzioła, *Główne stanowiska w psychologii religii*, „Kultura i Wartości”, 2012, nr 1, s. 60.

¹⁴ S. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, [w:] *Pisma społeczne*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.

Owa religijność okazuje się czymś dużo bardziej trwałym i odpornym, niż można by przypuszczać, przeciwstawiając się w zadziwiającym stopniu zarówno okolicznościom zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Żeby nie być gołosłownym: pewnego razu moi współpracownicy dokonali na moje polecenie badań przesiewowych przypadkowej grupy pacjentów, aby zbadać związek pomiędzy ich obrazem ojca a życiem religijnym. Okazało się, że za płytkie życie religijne nie odpowiada automatycznie negatywny obraz ojca. I odwrotnie: nawet najgorszy obraz ojca nie musi pozbawiać człowieka możliwości wyrobienia sobie głęboko religijnego światopoglądu¹⁵.

Religia – zdaniem twórcy psychoanalizy – jest mechanizmem obronnym, który ma łagodzić napięcie psychiczne i ostatecznie dawać uczucie ulgi. Freud wychodzi z założenia, że religia ma charakter infantylny, dlatego też należy ją z założenia odrzucić, ponieważ krępuje zdolności poznawcze i intelektualne. Społeczny i kulturalny aspekt religii ma doprowadzić do zniwelowania dziecięcej potrzeby poczucia bezpieczeństwa i stabilizacji, dzięki czemu człowiek nie będzie się czuł bezbronny i bezradny w świecie. Ostatecznie Freud zaznacza, że wiara ma charakter urojony i podobna jest do nerwicy natręctw. Gdy jednostki pozbędą się iluzyjności religii, wówczas będzie można nadać im miano dojrzałych w konformacji z rzeczywistością społeczną¹⁶. Według Freuda religia stanowi pewną formę kompensacji obok moralności i sztuki. Dochodzi do tego, gdy nie zostaną zaspokojone dążenia popędowe. Religia jest więc kulturową patologią, złudzeniem, które ma zapewnić pozorny spokój ducha.

Viktor Emil Frankl, pisząc o Bogu i funkcji religii, zaznaczył stanowczo, że mają one funkcje terapeutyczne i duchowo uzdrawiające. Daje ona człowiekowi poczucie sensu i dozę bezpieczeństwa¹⁷. Egzystencjalne i humanistyczne stanowisko dotyczące religijności i postawy człowieka wobec spraw sakralnych ma charakter ściśle indywidualny. Czytamy:

Koncepcja ta nie jest wewnętrznie spójna i mieści się w niej szereg odmiennych ujęć religii i rozumienia religijnej dojrzałości. Ich wspólną cechą jest jednak koncentracja na subiektywnym aspekcie odniesienia człowieka do Boga¹⁸.

¹⁵ V. E. Frankl, *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, s. 123.

¹⁶ A. Świdorska, *Z historii psychoanalitycznych rozważań nad obrazem Boga*, „Psychoterapia”, 2011, nr 1(156), s. 15.

¹⁷ S. Głaz, *Zarys historii psychologii religii*, [w:] *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, WAM, Kraków 2006, s. 32.

¹⁸ Tamże, s. 36.

Wiara religijna kojarzona jest w życiu codziennym głównie z pasywnym odbiorem cotygodniowych kazań kościelnych i bezrefleksyjnym przyswajaniem dogmatycznych prawd wiary. Wiedeński psycholog nie może zgodzić się z takim stanem rzeczy, dlatego też odróżnia wiarę fanatyczną od wiary religijnej. Franklowi chodzi o personalizację stosunku człowieka do Boga, o zbliżenie pełne intymnego spotkania, co ma charakter bezpośredniej duchowej interakcji¹⁹. Niejednokrotnie Frankl mówi o prawdzie wiary, która jest związana z poszukiwaniem tego, co absolutne. To, co absolutne, nie jest raz na zawsze dane, pozostaje w transcendencji. W toku życia człowiek znajduje to, co absolutne; skorelowane jest to z nieprzerwanym poszukiwaniem sensu życia. Dla analizy egzystencjalnej religijność wprowadza człowieka w wymiar duchowości i tajemniczości, jest również wyrazem aktu samotranscendencji jednostki²⁰. Bóg – Absolut jest partnerem dialogu, dzięki czemu człowiek może mieć poczucie zawierzenia Bogu. Jest to możliwe, gdy człowiek przekroczy granice biologicznych i psychicznych uwarunkowań. Stąd też trójwymiarowa (trójwymiarowa) struktura osobowości (psycho-fizyczno-duchowa). Po przekroczeniu biologizmu i socjologizmu człowiek może otworzyć się na jakiś nadsens. Austriacki psychiatra mówi o człowieku religijnym jako takim, który afirmuje życie, mimo jego ciemnych stron (cierpienia). Pozytywne odnoszenie się do życia splecione jest z akceptacją jego przejawów i bycia świadomym, że ma ono ostatecznie charakter przygodny²¹. Frankl sądzi, że religijność jest wytworem typowo ludzkim, dlatego też jest ona skorelowana z wymiarem noetycznym, czyli duchowym. Podał w wątpliwość obecne przyczyny zaburzeń nerwicowych, które jego zdaniem są spowodowane brakiem możliwości oraz chęci wypełnienia swej egzystencji poczuciem sensu oraz odnajdywania i interioryzowania wartości. Sama frustracja egzystencjalna w swej początkowej fazie nie musi ostatecznie wiązać się z odniesieniem destrukcyjnym wobec swojej jaźni. Poczucie bycia sfrustrowanym może w swych negatywnym oraz patogennych skutkach doprowadzić do nerwicy noogennej (duchowej).

Uczeń Frankla – Eugenio Fizzotti – w trakcie obecności na Kongresie Logoterapii w Argentynie w 1998 roku, przypomniał swoim rozmówcom pierwszy okres działalności zmarłego przed rokiem Frankla (1997). Fizzotti

¹⁹ W. Wolicki, *Wiara religijna*, <http://religie.wiara.pl/files/old/religie.wiara.pl/zalaczniki/2009/11/03/1257241238/1257243014.pdf>, s. 200 [dostęp: 2014.04.12].

²⁰ Tamże. Samotranscendencja jako konsekwencja zaangażowania człowieka w sprawy dočasne i przekraczanie ograniczeń.

²¹ Tamże, s. 209.

w swym przemówieniu nadał mu taki tytuł: *un giovane don Bosco – ebreo viennese* „młody ksiądz Bosko – żyd wiedeński”. Praca w charakterze psychoterapeutycznym utwierdziła Frankla w przekonaniu, że nie należy ignorować duchowego poziomu ludzkiej egzystencji. Analiza filozoficzna wyposaża psychologię w niezbędne instrumenty służące do opisu autentyczności bycia człowiekiem bez stosowania wszelkich –izmów²². Viktor Emil Frankl podchodzi ze sceptycyzmem do poglądów twórcy psychoanalizy, kiedy pisze: „To czego człowiek w rzeczywistości potrzebuje, to nie jest stan bez napięć, a raczej zdrowa dawka napięć”²³.

Wiedeński psycholog w swojej publikacji: *Psycholog w obozie koncentracyjnym*²⁴ stanowczo podkreśla, że tylko miłość potrafi uczłowieczyć seks. W czasie unikalnej chwili nad kochankami winna unosić się enigmatyczna aureola świętości. Sądzę, że w tym przypadku mamy do czynienia z szyfrem, który nie jest samą transcendencją, lecz jej mową w świecie. Ta mowa jest zaś niejednoznaczna, nigdy się w pełni nie ujawnia, zagaduje naszą możliwą egzystencję. Karl Jaspers w taki sposób o tym pisze: „Szyfry są mową rzeczywistości transcendencji, nie są samą transcendencją. Są ulotne, wieloznaczne, nie dają ogólnej ważności. Ich mowa nie dochodzi do naszego intelektu, a jest słyszalna tylko dla nas jako możliwej egzystencji”²⁵. Koncepcję *szyfrów transcendencji* Jaspers najpełniej wyłożył w następujących dziełach: *Szyfry transcendencji* i *Wiara filozoficzna*. Szyfry są przejawami, emanacją transcendencji, gdzie stojąc na skraju myślenia, mimowolnie kieruje się ku źródłowości i tajemniczości szyfrów. Mamy wtedy wrażenie, że cała sfera przedmiotowości, immanencji staje się dla nas przezroczysta. Zagnieżdżam się w niej, jednak odczuwam ją w zupełnie inny sposób; nie tylko jako zwykłą empiryczność, lecz jako obszar wypełniony obecnością źródła. Ten poetyzujący język można łatwo przełożyć na język bardziej przedmiotowy:

Kiedy doświadczam granicy jako niemożliwości poznania tego, co nieskończone, ale nie rezygnuję z zapytania o nie, świat, w ramach którego zapytuję, przestaje być dla mnie jedynie płaską empirycznością, lecz staje się odniesieniem do tej nieskończoności, wskazuje na nieskończoność; moje uczestnictwo w codzienności, moja aktywność – również ta biologiczna – zyskuje głębszą treść²⁶.

²² V. E. Frankl, *Psychoterapia dla każdego*, przeł. R. Czarnecki, Warszawa 1978, s. 156.

²³ V. E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, Wien 1966, s. 80.

²⁴ Zob. V. E. Frankl, *Psycholog w obozie koncentracyjnym*, przeł. S. Zgórska, Warszawa 1962.

²⁵ K. Jaspers, *Szyfry transcendencji*, przeł. Cz. Piecuch, Toruń 1995, s. 95.

²⁶ Karl Jaspers, *Myślenie zaangażowane*, red. Cz. Piecuch, Kraków 2011, s. 52.

Wiara filozoficzna dąży do „czystości szyfrów”, unikając ludzkiej skłonności do racjonalizowania i obiektywizowania wszystkiego. Krótkotrwały i przemijalny charakter prawdy szyfrów antagonizuje Jaspers z obrazem niezmiennych prawd dogmatyki religijnej i ogólnej prawdy paradygmatów naukowych. To znaczy, że prawdy szyfrów kruszeją, mogą przeminąć wraz z chwilą, której doświadczyła egzystencja, w sposób wolny podejmując decyzję. Jest to prawda chwili obecnej, która się w niej ukazała. Jednak nie należy oskarżać Jaspersa o skrajny relatywizm teoriopoznawczy czy etyczny, albowiem w tym sposobie myślenia chodzi o to, że *multum* szyfrów może być czytanych na nieskończenie wiele sposobów. Wiara filozoficzna nie dąży do poznania, uteoretycznienia transcendencji, lecz w swych operacjach intelektualnych stara się niejako ją „ogrodzić”. Szyfr można uchwycić tylko za pomocą innego szyfru. Czesława Piecuch powiedziałaaby, że myślenie to przerywa dopiero urzeczywistnienie egzystencjalne, w którym transcendencję dotyka się w „spełnionym milczeniu”²⁷.

Frankl w swojej logoterapeutycznej wizji życia odwołuje się do koncepcji nieświadomionego Boga (tłumaczenie *Bóg ukryty* uważam w tym wypadku za nietrafione). Termin „nieświadomiony” ukazuje się w jego pismach w sposób nieprzypadkowy, albowiem dotyka sakralnej sfery życia. Wiara, podobnie jak u Jaspersa, nie ma charakteru zdogmatyzowanego, a jest związana ze świadomą wolą człowieka. Czytamy u wiedeńskiego myśliciela: „Religijność tylko wtedy jest autentyczna, gdy jest egzystencjalna, gdy więc człowiek nie jest jakoś ku niej pociągnięty, lecz decyduje się na nią”²⁸.

W tym przypadku występują różnice między Franklem a przedstawicielem filozofii spotkania Gabrielem Marcellem, który zauważa, że wiara jest darem łaski²⁹. Natomiast wiara w ujęciu psychologa wiedeńskiego zależna jest od aktu wolnej i niczym nieskrępowanej decyzji egzystencjalnej istoty ludzkiej. Viktor Emil Frankl dystansuje się od publicznych form wyznaniowych na rzecz osobistej (wręcz intymnej) rozmowy z Bogiem. Frankl pisał:

Nauka o istocie ludzkiej musi być otwarta na świat i zaświaty, musi zachować drzwi otwarte ku transcendencji. Przez otwarte drzwi pada cień absolutu [...] Odrzucamy więc stare hasło „walki o byt” i wzajemnej pomocy, a rzucamy

²⁷ Cz. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Warszawa 2001, s. 172.

²⁸ V. E. Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, przeł. R. Czarnecki, Warszawa 1978, s. 69.

²⁹ G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 157.

nowe: walki o sens bytu ludzkiego i wzajemnej pomocy w znalezieniu tego sensu³⁰.

Jak widzimy z powyższych cytatów poglądy Frankla na naturę transcendencji są dosyć jaskrawe i klarowne. Choć nie posługuje się on kategorią szyfrów transcendencji, ze wszystkich jego dzieł emanuje niebywały płomień międzydaniowej metafory i po przeanalizowaniu jego dzieł mam wrażenie, że jego kategoria sensu koresponduje z Jaspersowskimi szyframi. Niejednokrotnie w swych dziełach podkreśla, że jako psychiatra nie potrafi i nie może wypisywać sensu na receptę, albowiem wierzy on, że istoty ludzkie cechuje nieugięta moc Ducha, stąd bierze się u niego noetyczny charakter ludzkiej egzystencji. Człowiek jest bytem holistycznym, jest przepojony jednością psycho-fizyczno-duchową, dlatego też nie możemy redukować bytu człowieczego do czysto psychicznego czy fizjologicznego (można dodać freudowskiego) redukcjonizmu. Frankl doszukuje się źródła fenomenu religijności w nieświadomości duchowej. „Osoba religijna uczy się zdrowia i bezpieczeństwa zjawiającego się w miarę transcendencji”³¹. Z jednej strony istota religijna zdaje sobie sprawę z nieokreśloności pojęcia Boga, z drugiej zaś nieprzerwanie poszukuje jego obecności, pragnie mieć kontakt ze sferą sakralną. Doświadczenie Boga jest równoważne z doświadczeniem ostatecznej natury Ty. W pewnym sensie każdy człowiek jest natury religijnej, o ile poszukuje w życiu sensu i znaczenia. Otwarcie się człowieka na świat ma charakter duchowy, co oznacza, że „pytać o sens życia i przyjąć postawę otwartą na odpowiedź oraz odczytać jej sens, to tyle „co być religijnym”³².

Ludzka natura nie cechuje się tylko ograniczonością do sfery psycho-fizycznej, lecz osadzona jest na *pragnieniu nieskończonego*. Co znaczy, że ma w sobie naturalną skłonność do religijności. Jest to związane również z relacjami społecznymi i stosunkiem jednego człowieka do drugiego. Dlatego też widzimy podobieństwo do filozofii francuskiego myśliciela Emanuela Levinasa:

³⁰ V. E. Frankl, *Homo patiens*, przeł. R. Czarnecki, Warszawa 1976, s. 86–266.

³¹ Tamże.

³² S. Głaz, dz. cyt., s. 486.

Tylko relacja z innym człowiekiem wprowadza wymiar transcendencji i prowadzi do całkowicie innego stosunku niż doświadczenie w zmysłowym sensie terminu, względne i egoistyczne³³.

Skłonność do religijności nie jest związana z popędlivością (jak głosił Freud), gdyż instynktowny wymiar naszej egzystencji odnosi się do naszej biologii, a sfera duchowa związana jest z podejmowaniem przez człowieka autonomicznych i wolnych wyborów, które konstytuują naszą religijność³⁴. Religijny wymiar ludzkiego życia wiąże się również z intencyjnością. Nikogo nie możemy zmusić do tego, aby był religijny, tak jak nie można nikogo zmusić do miłości. Jeśli chcemy, by ktoś uwierzył w obecność boską, powinniśmy zdaniem Frankla ukazać istotę boską jako wiarygodną i godną zaufania, co podkreśla Wolicki:

Tym samym nie przeczymy jednak, że wszelka religijność porusza się zawsze po ukształtowanych już drogach, w gotowych już schematach, ale za owe schematy nie służą jej rzekomo wrodzone, odziedziczone archetypy, lecz zastane formy wyznaniowe, w które się wlewa. Trzeba więc przyznać całkowicie, że takie ukształtowane formy istnieją, ale owe praobrazy religijne nie są drzemiącymi w nas, przekazywanymi biologicznie archetypami, lecz praobrazami, które przejmujemy na drodze tradycji z kręgu naszej kultury religijnej³⁵.

Jak widzimy, religijność wiąże się z jednostkowym, osobowym aktem, skorelowana jest z odpowiedzialnością, decyzyjnością i ludzką sprawczością. Frankl na podstawie obserwacji stwierdza, że mamy do czynienia z różnymi typami religijności. Wiedeński psychoterapeuta stoi na stanowisku, że religijność winna odchodzić od abstrakcyjnych, odrealnionych norm w kierunku codziennego doświadczenia sakralnego. W swych pismach Frankl odwołuje się do religii instytucjonalnej, uniwersalnej, która zawiera określony, zdogmatyzowany zbiór zasad prawno-etycznych. Takie religie są wpisane w kanon wielkich religii świata. W swych rozważaniach dotyczących religijności zwraca szczególną uwagę na egzystencjalny, osobowy wymiar religijności, co kłóci się z kodeksowością etyczną. Tutaj rodzi się religia egzystencjalna. Nie jest ona związana z teoriami religijnymi, ma charakter przeżyciowy. Ma wymiar

³³ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 226.

³⁴ W. Wolicki, dz. cyt., s. 211.

³⁵ Tamże, s. 214.

normatywny, czyli ma pomóc człowiekowi przezwyciężać trudy codzienności i pustkę egzystencjalną. Ma ona ukazać, jak żyć, jak umierać, jaki sens ma życie i nasze bytowanie w teatrze codzienności³⁶.

Marian Wolicki zwraca uwagę, że u Viktora Emila Frankla mamy do czynienia z osobowym podejściem do religii, dzięki czemu ulega ona uczłowieczeniu. Dzięki pośrednictwu religii (bez względu na główne założenia: islam, buddyzm, chrześcijaństwo) człowiek może znaleźć drogę do jedynego Boga. Ludzki sposób komunikowania się jest niepowtarzalny i specyficzny, co jest związane z systemem językowym, który jest uniwersalnym fenomenem. Z jednej strony mamy do czynienia z religiami o charakterze uniwersalistycznym, z drugiej ze względu na indywidualność każdego człowieka zyskuje ona miano skonkretyzowanej. Można dojść do prawdy, mówiąc różnymi językami, jednak można równie dobrze mówić nieprawdę. Kłamstwo jest zależne od naszych intencji, przekonań, nie od samego języka³⁷. Prawdomówność skorelowana jest z wrażliwością sumienia i pokorą. Jeśli jest się osobą wierzącą, to powinno się, zdaniem Frankla, pozwolić innemu człowiekowi żyć według jego osobistej definicji wiary, dzięki weryfikacji własnego sumienia. Albowiem im czyjaś wiara jest silniejsza, tym bardziej człowiek nie powinien mieć chęci dopatrywania się niewiary u kogoś innego. „Im słabiej ktoś stoi we własnej wierze, tym bardziej będzie używać obu rąk, aby dojść do dorosłości i wtedy nie będzie miał rąk, żeby sięgać do innych”³⁸. Jeśli jednak jednostki zaczynają mieszać się w wiarę drugiego człowieka, wówczas mamy do czynienia z religijnością pozorną, fałszywą. Jest to religijność zniewalająca, hermetycznie zamknięta, destrukcyjna, gdyż nie bierze się pod uwagę perspektywy innych religii, deprecjonując ich wartość i ważność dla danych kultur. Czytamy u Wolickiego: „Jest to zniewolenie przez super-ego, które tłumi sumienie. Zniewolenie przez kontemplację bez walki, przez wycofanie się bez powrotu”³⁹. Viktor Emil Frankl stwierdza, że religijność instrumentalna właściwa jest na przykład ludziom zamożnym. Istota boska nie jest tutaj traktowana jako cel sama w sobie, lecz jako środek do celu, w tym przypadku jako narzędzie pomagające zdobyć określoną majątność. Wiara instrumentalna ma zapewnić dobrobyt ziemski oraz chronić przed wszelkim nieszczęściem. Religia, która jest traktowana jako narzędzie do osiągnięcia doczesnych ko-

³⁶ Tamże, s. 215.

³⁷ M. Wolicki, dz. cyt.

³⁸ Tamże, s. 216.

³⁹ Tamże.

rzyści jest uważana przez psychologów religii za niedojrzałą, nieautentyczną. Religijność ta odgrywa rolę szybkiego „pogotowia ratunkowego”, „ośrodka pierwszej pomocy”⁴⁰.

Sumienie jest demystyfikatorem i mediatorem. Dzięki jego istnieniu jednostka może w sposób transparentny i jasny odnaleźć obiektywny sens zagubiony w gąszczu jednostkowych sensów. Istnienie sumienia w nieświadomości duchowej powoduje, że zachowanie człowieka może mieć charakter transgresyjny (przekraczający) oraz prospektywny, czyli rzutujący w przyszłość. Uzewnętrznienia sumienia są związane z informacjami dotyczącymi danych powinności wobec zastanych sytuacji i wydarzeń. „Chodzi tu o jednorazową i jedyną w swoim rodzaju możliwość konkretnej osoby w jej konkretnej sytuacji, którą Max Scheler usiłował uchwycić w pojęciu wartości sytuacyjnej. Chodzi tu więc o coś absolutnie indywidualnego, o indywidualną powinność bytową”⁴¹. Sumienie odnosi się do pojęcia sensu poprzez uczuciowość, która nie jest związana z czczym sentymentalizmem. Chodzi tutaj o uczucia, które mają charakter intencjonalny. Racjonalizowanie działania sumienia ma tutaj charakter drugorzędny i wtórny⁴².

Religijność prawdziwa cechuje się autentycznością, jest uwolniona od umysłowej, moralnej ciasnoty, afirmuje życie w każdym jego przejawie, nie zniewala religijności drugiego człowieka. Mamy tutaj do czynienia z religijnością wyzwalającą, intymną formą dialogu z Bogiem. Frankl porównuje wewnętrzny charakter autentycznej religijności do aktu miłości, która jest spontaniczna i intymna⁴³. Intymna dlatego, że jest czymś najbardziej wewnętrznym i osobistym, albowiem człowiek przeżywa ją w skrytości ducha. Nie chce, aby wychodziła na widok publiczny, by się nie ośmieszyć i zdradzić. Religijność świadoma, jak sama nazwa wskazuje, jest przeżywana na poziomie świadomym, w pełni zrozumiałym. Religijność ta może mieć różne motywy występowania; może być religijnością bardziej lub mniej dojrzałą; może być bardziej lub mniej zinstytucjonalizowana⁴⁴. Wolicki w ten sposób to definiuje:

Religijność świadoma jest zawsze religijnością zreflektowaną, wybraną i przeżywaną w sposób wolny. Jest ona wolnym i odpowiedzialnym opowiedzeniem

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 27.

⁴² Tamże, s. 26.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 217.

się człowieka za Bogiem, świadomym wyborem Boga i świata nadprzyrodzonego. Religijność w pełni świadoma to religijność osobiście przeżyta, wybrana i umotywowana. Taka religijność może mieć miejsce po przejściu z wiary dziecięcej na wiarę dojrzałą. Taka religijność oprze się już łatwiej wszelkim kryzysom i zgorzseniom, gdyż jest religijnością z własnego wyboru i przekonania⁴⁵.

Następnie mamy do czynienia z religijnością nieświadomą, ponieważ nie zawsze świadomie jesteśmy skierowani ku transcendencji. Wielokrotnie relacja z Bogiem ma charakter nieświadomy, nie jesteśmy w stanie sobie jej racjonalnie uzmysłwić. Człowiek może nie potrafić precyzyjnie nazwać relacji łączącej go z transcendencją, jednakże zazwyczaj intencjonalnie jest na nią ukierunkowany. Tego typu mistyczny związek nazywa Frankl „transcendentną nieświadomością”. „Religijność bierze swój początek w nieświadomej głębi osoby człowieka. Tę nieświadomą głębię osoby utożsamia Frankl z „osobą głęboką”⁴⁶. Nieświadomość religijna wpisana jest w naturę człowieka, sięga aż do noetycznej sfery istot ludzkich. Nawet ateści nie są w stanie usunąć tej więzi. Niewątpliwie od samego człowieka zależy, czy przyjmie postawę aktywną i doprowadzi do zrozumienia istoty i intencji religijności⁴⁷. Jak podkreśla Wolicki, gdy dojdzie do stłumienia religijnego wymiaru życia, może nastąpić negacja chęci egzystowania w pełnym wymiarze. Dlatego też, kluczowym celem analizy egzystencjalnej jest doprowadzenie do tego, że człowiek zacznie uświadamiać sobie swoją własną wypartą religijność, a zadaniem logoterapii jest wpajanie człowiekowi, że uświadomiona religijność może mieć kojące właściwości terapeutyczne. Nieświadoma religijność pochodzi z głębokich pokładów duchowej nieświadomości. „Przedmiotem analizy egzystencjalnej jest nieświadoma wiara, przedmiotem logoterapii jest świadoma niewiara”⁴⁸.

Kiedy mówimy o transcendencji, zrazu nasuwa się przekonanie, że jest ona związana przede wszystkim z duchowym wymiarem człowieka. Interesuje ona nie tylko psychologów religii, teologów, religioznawców, ale i osoby zajmujące się naukami ściśle empirycznymi. Mówiąc o fenomenie duchowości, Paweł Socha wyłuskał kilka elementów umożliwiających jej identyfikację i doprecyzowanie⁴⁹:

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże, s. 219.

⁴⁹ M. Socha, *Duchowość jawna i ukryta. Czy warto kruszyć kopie o status naukowy badania duchowości?*, „Roczniki Psychologiczne”, 2013, t. 16, z. 3, ss. 367–390.

- Duchowość jest związana z możliwością transcendowania, wyjścia poza doczesny ogląd świata, systemu przekonań, wartościowania i samooceny.
- Dzięki duchowości łatwiejszy jest proces komunikacji człowieka z innymi ludźmi oraz środowiskiem zewnętrznym; pomaga ona żyć człowiekowi z określonymi życiowymi zadaniami i poczuciem sensu i celowości.
- Łączy się z pojęciem zrozumienia, które jest fundamentem wszelkich interakcji społecznych; zrozumienia przemijalności, ograniczoności i akceptacją wszelkich niedogodności ludzkiej egzystencji. Jest podstawą wolności i odpowiedzialności.
- Wpływa na kompetencje poznawcze, dzięki czemu człowiek jest w stanie bardziej kontrolować nieuświadomione przerabianie informacji, dzięki czemu staje się bardziej świadomy.
- Duchowość wpływa na proces integracyjny, harmonijne życie zgodne z własnym sumieniem, co w konsekwencji doprowadza do dobrostanu psychicznego i fizycznego.
- Zwiększa integrację ze środowiskiem zewnętrznym, naturą, innymi ludźmi⁵⁰.

Inaczej sprawa przedstawia się w logoteorii Frankla. Istotną motywacją człowieka jest wola sensu. Wiedeński psychoterapeuta przedstawia jawną koncepcję duchowości. Człowiek jest duchowym, podmiotowym bytem, który spaja psychofizyczne treści swojego doświadczenia. Frankl pisał: „To, co cielesne (jako sama możność) potrzebuje duszy (jako swego urzeczywistnienia) i wreszcie ducha (jako swego spełnienia się)”⁵¹. Wrodzona potrzeba sensu – zdaniem Franka – unosi się w kierunku potrzeby nad sensu, którym jest w tym przypadku „idea nieuświadomionego Boga”. W późniejszym okresie austriacki psycholog doszedł do wniosku, że nie chce, aby jego nauka miała nie miała silnych konotacji religijnych, zaś wymiar noologiczny jest przez niego rozumiany w kontekście antropologii, a nie teologii i nie zrezygnował nigdy z oddzielenia wymiaru duchowego od redukcjonizmu biologicznego i psychologicznego⁵². Zdaniem Frankla to, co zwykle nazywać się duszą jest wynikiem syntezy świadomych i nieświadomych procesów epistemicznych,

⁵⁰ Tamże, s. 370.

⁵¹ V. E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1984, s. 227.

⁵² M. Socha, dz. cyt., s. 372.

a wiara w nadsens jest warunkiem koniecznym pomyślnego przejścia przez proces terapeutyczny. Kategorie miłości i sumienia są w tym wypadku najistotniejszymi przejawami zdolności do przekraczania egoistycznej ludzkiej natury⁵³. Nieredukcjonistyczny charakter nauki Frankla sprowadza się do antropologicznego stwierdzenia, że „człowiek nie mieści się cały w przestrzeni fizycznej czy społecznej, dla zrozumienia jego bytu należy przyjąć, iż istnieje inny wymiar bycia człowieka i wymiar ten określamy terminem duchowość”⁵⁴. Natomiast Grzegorzczuk podkreśla, że „bez realności świata ducha rzeczywistość byłaby płaska, zbyt uboga, życie w niej ze wszystkimi swoimi trudami i dramatyzmem nie miałoby sensu. Ale włączanie tego tematu do dyskusji intelektualnych może być czasem przekroczeniem progu intymności osobistych przeżyć”⁵⁵.

Nie wydaje mi się prawdopodobne, aby mogło się pojawić coś w rodzaju religijnego esperanto, które zastąpiłoby wszystkie istniejące wyznania. Zamiast uniwersalnej religii czeka nas raczej coś odwrotnego: jeżeli religia ma przetrwać, będzie musiała ulec głębokiej personalizacji, stając się religią, w której każdy, zwracając się do najwyższego bytu, wypracowuje własny język i własne słowa⁵⁶.

W związku z tym, że religijność rozpatrywana jest jako nieodłączny element ludzkiej egzystencji, można sformułować wniosek, że ma ona charakter egzystencjalny, co znaczy, że jej horyzont rozpościera się nad doczesnym losem każdego człowieka. Jednostkowe bycie przenikane jest przez nieskończoność.

Jeden z psychoanalityków – Jeffrey B. Rubin – podkreślił w swym artykule, że psychoanaliza i poszukiwania duchowe powinny prowadzić ze sobą dialog wzajemności, dzięki czemu terapia analityczna wzbogaci swój warsztat o szersze zrozumienie i empatię⁵⁷. Analizując psychodynamiczny paradygmat, Rubin dochodzi do wniosku, że:

⁵³ Tamże.

⁵⁴ J. A. Kłoczowski, *Czym jest duchowość? Kontekst religijny i kulturowy*, [w:] *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorzczuk, J. Sojka i R. Koschany, Poznań 2006, s. 19.

⁵⁵ A. Grzegorzczuk, *Empiryczne wyróżnienie duchowości*, [w:] *Fenomen duchowości...*, s. 34.

⁵⁶ V. E. Frankl, *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, s. 120–121.

⁵⁷ J. B. Rubin, *Psychoanaliza i duchowość*, [w:] *Psychoanaliza i religia w XXI wieku. Współzawodnictwo i współpraca*, red. D. M. Black, przeł. A. Skórzak, Kraków 2009, s. 208.

jednostki pozostawione są [współcześnie] bez zakotwiczenia i więzi, gdy nie są osadzone w czymś wykraczającym poza wyalienowane self. Jednostka w świeckim świecie jest ostateczną podstawą istnienia oraz źródłem znaczenia⁵⁸.

Religijność i „krocząca” za nią duchowość mogą jednak doprowadzić do duchowego materializmu, gdy jednostki popadną w samozachwyty duchowy, co w konsekwencji doprowadza do inflacji ja⁵⁹. Część ludzi jest ontologicznymi dualistami: świat podzielony jest na wymiar sakralny i profetyczny. Duchowe stoi w opozycji do ziemskiego i doczesnego. Rubin powiedziała, że postrzegając w ten sposób desakralizujemy zwyczajną egzystencję⁶⁰. Choć Feuerbach powiedział, że religia jest projekcją ludzkich pragnień i potrzeb. Jako że każdy z nas jest superlatywem sensualności, nie powinniśmy doszukiwać się w sferze pozaziemskiej ostatecznego sensu, albowiem pozbawia to siły i witalności, prowadząc w konsekwencji do pomniejszenia wartości człowieka.

Religia jest wyrazem dążenia człowieka do uwolnienia się od zła, które go gnębi lub którego się boi, i do zdobycia dobra, którego pragnie, a które ukazuje mu jego fantazja. Religia jest więc wyrazem tak zwanego popędu do szczęśliwości⁶¹.

Twórca analizy egzystencjalnej nie zgodziłby się z powyższą definicją Feuerbacha. Dla Frankla religijność jawi się jako warunek konieczny rozwoju osobistego i duchowego. Jest jądrem, wokół którego krążą ludzkie plany, oczekiwania i decyzyjność. Stanowi platformę, na której zderza się immanencja z transcendencją, wolność z odpowiedzialnością, sensowność i absurd, czego następstwem jest życie nieprzewidywalne, dynamiczne i celowe.

Jak Freud twierdził, że człowiek jest „często nie tylko o wiele bardziej niemoralny, niż sądzi, ale również o wiele bardziej moralny, niż przypuszcza”, tak i my możemy powiedzieć, iż człowiek jest często o wiele bardziej religijny, niż jest gotów to przyznać. Ów wszechobecny charakter religii (rzecz jasna „religii” rozumianej w możliwie jak najszerszym sensie), jej wszechobecność w nieświadomości człowieka, może tłumaczyć pewien fakt – dowiedziony empirycznie za pomocą różnych badań, także statystycznych – taki mianowicie, że ludzie

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże, s. 218.

⁶⁰ Tamże, s. 219.

⁶¹ L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii. Wykład dwudziesty pierwszy*, przeł. E. Skowron i T. Witwicki, Warszawa 1981, s. 81.

deklarujący się jako niewierzący uważają, iż mają mniejsze szanse odnaleźć w swoim życiu sens niż te osoby, które deklarują się jako wierzące⁶².

Definicja religijności jako woli ostatecznego sensu Frankla jest zbliżona do tej, którą proponował Albert Einstein, mówiąc, że bycie kimś religijnym jest związane z udzieleniem odpowiedzi na pytanie, na czym polega sens życia. Podobną wizję miał sam Ludwig Wittgenstein (późny Wittgenstein), dla którego wiara w Boga była równoznaczna z dostrzeżeniem we własnym życiu jednostkowego sensu⁶³. Mawiał, że religijność, obrazy religijne pełnią funkcję drogowskazu, czyli wskazują, jak żyć i funkcjonować w społeczeństwie⁶⁴.

Bibliografia

- Feuerbach L., *Wykłady o istocie religii. Wykład dwudziesty pierwszy*, przeł. E. Skowron i T. Witwicki, Warszawa 1981.
- Frankl V. E., *Ärztliche Seelsorge*, Wien 1966.
- Frankl V. E., *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, przeł. Aleksandra Wolnicka, Warszawa 2012.
- Frankl V. E., *Homo patiens*, przeł. R. Czarnecki, Warszawa 1984.
- Frankl V. E., *Nieuświadomiony Bóg*, Warszawa 1978.
- Frankl V. E., *Psycholog w obozie koncentracyjnym*, przeł. S. Zgórska, Warszawa 1962.
- Frankl V. E., *Psychoterapia dla każdego*, przeł. Roman Czarnecki, Warszawa 1978.
- Freud S., *Przyszłość pewnego złudzenia*, [w:] *Pisma społeczne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1998.
- Głaz S., *Zarys historii psychologii religii*, [w:] *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, WAM, Kraków 2006.
- Grzegorzczak A., *Empiryczne wyróżnienie duchowości*, [w:] *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorzczak, J. Sojka i R. Koschany, Poznań 2006.
- Jaspers K., *Szyfry transcendencji*, przeł. Cz. Piecuch, Toruń 1995.
- Kłoczowski J. A., *Czym jest duchowość? Kontekst religijny i kulturowy*, [w:] *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorzczak, J. Sojka i R. Koschany, Poznań 2006.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.

⁶² V. E. Frankl, *Bóg ukryty. W poszukiwaniu ostatecznego sensu*, s. 122–123.

⁶³ Tamże, s. 124.

⁶⁴ Zob. L. Wittgenstein, *Wykłady o religii i etyce*, przeł. W. Sady, Kraków 1995.

- Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przeł. P. Lubicz, Warszawa 1984.
- Nossol A., *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Opole 1978.
- Piecuch Cz., *Człowiek metafizyczny*, Warszawa 2001.
- Piecuch Cz. (red.), *Karl Jaspers. Myślenie zaangażowane*, Kraków 2011.
- Popielski K., *Noetyczny wymiar osobowości*, Lublin 1994.
- Rubin J. B., *Psychoanaliza i duchowość*, [w:] *Psychoanaliza i religia w XXI wieku. Współzawodnictwo i współpraca*, red. David M. Black, przeł. A. Skórzak, Kraków 2009.
- Socha M., *Duchowość jawna i ukryta. Czy warto kruszyć kopie o status naukowy badania duchowości?*, „Roczniki Psychologiczne”, 2013, t. 16, z. 3, ss. 367–390.
- Świderska A., *Z historii psychoanalitycznych rozważań nad obrazem Boga*, „Psycho-terapia”, 2011, nr 1(156).
- Wittgenstein L., *Wykłady o religii i etyce*, przeł. Wojciech Sady, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Wolicki M., *Wiara religijna*, <http://religie.wiara.pl/files/old/religie.wiara.pl/zalaczniki/2009/11/03/1257241238/1257243014.pdf>, s. 200 [dostęp z dnia: 2014-04-12].
- Zimnicka-Kuzioła E., *Główne stanowiska w psychologii religii*, „Kultura i Wartości”, nr 1(2012).

Abstract

The Unconscious Religiousness in Victor Frankl's Logotherapy Project

In his logotherapeutic vision of life, Frankl appeal to the concept of an unconscious God. I consider, Polish translation, *The Hidden God (Bóg ukryty)* in this case, irrelevant. The term 'unconscious' is being used in his writing not by mere coincidence. It touches the sacral sphere of life. Similarly to Jaspers, faith doesn't have dogmatic characteristics. It is connected to a conscious will of a human being. Authenticity is a characteristic of the true religiousness. It is free from narrow-mindedness and sanctimoniousness; it affirms life in every aspect; doesn't captivate religiousness of others.

Key words: logotherapy, the hidden God, unconscious religiousness, spirituality

(przełożyła Marta Kuźba)