

Logos i etos a integracja człowieka

Wstęp

Od niepamiętnych czasów ludzkości towarzyszą pytania o istotę człowieczeństwa, o sens życia człowieka, sens cierpienia i śmierci. Pytania te należą do najtrudniejszych, nie tylko dlatego, że dotyczą tego, czego nie da się ująć w proste formuły i co wymyka się jakiemuś doświadczeniu czy obserwacji, ale przede wszystkim dlatego, że dotyczą one tajemnicy osoby i jej transcendencji. To w istocie pytania, których człowiek nie powinien unikać, ponieważ dotyczą osoby w najgłębszych podstawach jej istnienia. Owe pytania niepokoiły, a zarazem inspirowały zarówno myślicieli, jak i zwykłych ludzi. Poszukiwanie odpowiedzi na nie nie było i nie jest domeną tylko filozofów czy teologów. Pytania te stawia sobie każdy, kto świadomie przeżywa swoją egzystencję, kto wrażliwie podchodzi do tematów humanistycznych, a zwłaszcza ten, kto poczuł się kiedyś w jakimś stopniu zagubiony, kto doświadczył cierpienia, samotności, lęku i pustki.

Człowiek, choć z jednej strony poprzez strukturę materialną-cieleśność należy do świata przyrody, to jednak transcenduje swoją animalność poprzez rozum, wolę, sumienie, religijność, okazywanie miłości, życie nadzieją i inne nadprzyrodzone inklinacje. Pytając o człowieka, z jednej strony dostrzega się anatomiczne i morfologiczne podobieństwo do świata zwierząt, z drugiej jednak – należy podkreślić znaczenie elementu niematerialnego, duchowego, którego jednym z przejawów jest myślenie i sumienie. Bogactwem człowieka nie jest to, co da się ująć na płaszczyźnie praw fizyki, chemii czy genetyki, ale to, co w istocie jest niewyrażalne. Owo bogactwo osoby znajduje się poza sferą materialną, ponieważ wielkość człowieka ukryta jest w treści określenia *tajemnica*.

Osoba jest ze wszech miar istotą zdeterminowaną. Wśród wielu ograniczeń są jednak takie, które w sposób szczególnie dotyczą podstaw bytu i wywołują niepokój egzystencjalny. To doświadczenie cierpienia i śmierci. Wobec tego faktu człowiek jest szczególnie

skonfrontowany z samym sobą i przynaglony do odpowiedzi na pytanie o sens życia i wartości stanowiące o jego człowieczeństwie.

W niniejszym artykule podjęta zostanie kwestia *logosu* i *etosu* osoby, prawdy o osobie, sensu życia oraz realizacji dobra jako czynników warunkujących integralność osoby na najgłębszym poziomie jej istnienia.

Człowiek – istota noetyczna

Podobnie jak cały świat stworzony, tak również człowiek istnieje jako istota inteligibilna. Jego struktura, zarówno biologiczna, jak też duchowa-moralna, wykazuje logiczność i uporządkowanie. Człowiek w swej rozumności poszukuje prawdy swego istnienia – sensu życia. Tylko człowiek pyta o prawdę, tylko on zdolny jest poznać ją i tylko on może wątpić w prawdziwość danej rzeczy, a nawet w istnienie samej prawdy. I paradoksalnie, tylko człowiek może opowiedzieć się za nieprawdą.

Jednak w swej najgłębszej istocie człowiek jest skierowany do prawdy. Ma z nią szczególny związek. Jego struktura wykazuje wewnętrzną, bytową (poprzez rozum) inklinację do jej poznania. Pierwszą bowiem, a zarazem fundamentalną, wartością, której poszukuje człowiek, jest właśnie prawda. Jej istnienie wiąże się z używaniem języka pojęciowego, choć ona sama nie ogranicza się do pojęć. Chociaż człowiek jest zdolny do poznania prawdy i poznaje ją poprzez racjonalność świata, to jednak nie może jej poznać dogłębnie i wszechstronnie, a to z powodu swojej przygodności. Człowiek poznaje wycinkowo zarówno świat, jak i siebie samego.

Człowiekowi towarzyszy intuicja, która osiąga granicę pewności metafizycznej, że prawda jest kategorią uniwersalną i absolutną. Dostrzega, że prawda jest wartością niematerialną, transcendentną, przekraczającą rami świata postrzeganego zmysłowo. Jej istnienie nie dotyczy tylko *hic et nunc*, lecz jest kategorią ponadczasową i ponadprzestrzenną. Jest zawsze i wszędzie. Prawda jest czymś transcendentnym wobec człowieka. Jest poza i ponad nim w swym źródle, choć jest także niejako w nim samym poprzez swoje oddziaływanie. Jakkolwiek można przekazywać prawdy odnośnie do istotnego celu życia, to jednak prawda o człowieku w jej najgłębszym wymiarze nie jest przekazywalna w prosty sposób.

Prawda jest kategorią, która ma związek z bytem Boga. Bóg jest Prawdą, zasadą rzeczywistości, Odwiecznym *Logosem* porządkującym

i nadającym cel wszystkim rzeczom i człowiekowi. Można powiedzieć, że najgłębszą i ostateczną miarą prawdy – jest Prawda bez miary¹. Prawdy nie można zatem zredukować do czegoś doraźnego, słusznego, użytecznego czy praktycznego². Prawda nie może być kreowana przez człowieka. W przeciwnym razie nie byłaby prawdą, straciłaby swój transcendentny, absolutny i obiektywny charakter. Byłaby rzeczywistością względną, jakąś efemeryczną treścią, doraźną i pragmatyczną. W ten sposób utraciłaby swoje znaczenie jako *logos* świata i człowieka.

Spełnianie się osoby w rozumieniu ontycznym, w pierwszym rzędzie, wyraża się w poszukiwaniu prawdy. W tej perspektywie poznanie prawdy jest formą miłości do siebie samego. Nie chodzi tutaj o prawdę spekulatywną, nieodnoszącą się do celu człowieka, lecz o prawdę egzystencjalną, ukazującą kierunek i ostateczny cel człowieka. Należy przy tym dodać, że owa prawda (sens) jest człowiekowi zadana. Człowiek jest bowiem niejako autokreatorem, w tym sensie, że jest oddany swemu własnemu władaniu. Jako istota rozumna jest – poprzez władze osobowe – zadany sam sobie, tzn. jest zależny od siebie samego, nie tylko w wymiarze podstawowej wolności podmiotowej, ale także w wymiarze swego kształtu finalnego. To od jego decyzji zależy, kim będzie w swoim człowieczeństwie, w wymiarze duchowo-moralnym, chociaż istnieje już jako człowiek w wymiarze ontycznym. Człowiek musi zatem odnaleźć prawdę swego istnienia. Od jej odkrycia i realizacji zależeć będzie jego *być* lub *nie być*³.

Wymiar transcendencji wyrażający się w związku człowieka z prawdą jest konkretnym kształtem istnienia osoby. Wszelka wolność, powinność moralna wynikająca z sumienia – jako manifestacji i aktualizacji owej transcendencji – ukierunkowana jest na prawdę. Nie dotyczy to tylko prawdy w umyśle, ale przede wszystkim prawdy w działaniu, przez co człowiek realizuje swój *logos*, właściwy sposób swego istnienia⁴. Stąd też każde rozminięcie się z prawdą uważać należy za życiowe zagrożenie, a nawet za klęskę. Dlatego wszelkie błędne teorie na temat tego, kim jest człowiek, a więc zawierające nieprawdę

¹ Por. K. Popielski, *Doświadczenie sensu i jego znaczenie dla egzystencji*, w: *Człowiek – Wartości – Sens. Studia z psychologii egzystencji. Logoteoria i nooteoria. Logoterapia i nooterapia*, red. K. Popielski, Lublin 1996, s. 60.

² Por. tamże, s. 56–57.

³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 184–186.

⁴ Por. tamże, s. 188–194.

antropologiczną, stanowią niebezpieczeństwo „igrania z życiem”, a nawet niebezpieczeństwo utraty życia⁵.

Wspomniana inklinacja człowieka do prawdy – jak słusznie zauważa P. Tillich – przekłada się, między innymi, w twórczości w różnych sferach życia. Aby być duchowo twórczym, zauważa wspomniany teolog, nie trzeba jednak działać jako artysta czy naukowiec, lecz rozumnie uczestniczyć w owocach humanistycznych poszukiwań⁶. Każdy, kto żyje twórczo, potwierdza siebie jako istotę racjonalną, usensownioną, inteligibilną. Wyraża przez to szacunek do siebie samego. Więcej: *Kocha siebie jako uczestniczącego w duchowym życiu i jako kochającego jego treści. Kocha zaś te treści dlatego, że stanowią jego własne spełnienie, i dlatego, że urzeczywistniają się dzięki niemu*⁷. Według wspomnianego niemieckiego teologa, każde poszukiwanie prawdy jest potwierdzaniem swego istnienia. Każdy, kto urzeka się odkrywającą przez siebie prawdę, w pewnym sensie afirmuje także siebie, ponieważ to właśnie on ją odkrywa. Można to nazwać *duchową samoafirmacją*⁸.

Życiu człowieka, który nie podejmuje starania o poznanie prawdy swego istnienia, zagraża dwojakiego rodzaju niebezpieczeństwo kryzysu egzystencjalnego. Wyraża się ono w poczuciu bezsensu i pustki. Terminu *bezsens* używa się w odniesieniu do absolutnego zagrożenia przez niebyt noetycznej podstawy życia, terminu zaś *pustka* dla zagrożenia względnego. Oba te zagrożenia – wyjaśnia P. Tillich – *różnią się między sobą, tak jak różnią się groźba śmierci i losu. Za pustką kryje się bezsens. Lęk przed bezsenssem jest lękiem przed utratą racji ostatecznych, przed utratą sensu nadającego znaczenie wszystkim znaczącym rzeczom. Lęk ten wypływa z utraty duchowego centrum, jakiejś odpowiedzi, choćby symbolicznej i pośredniej, na pytania o znaczenie egzystencji*⁹.

Nierzadko, w sytuacji zagrożonego *logosu*, człowiek z niepokojem odwraca się od wszelkich pozornych treści życia i szuka ostatecznego sensu. Podejmuje próbę odnalezienia racjonalnego centrum, którego brak odebrały sens poszczególnym treściom życia. Owego centrum – konstatuje P. Tillich – nie można jednak stworzyć sobie na życzenie¹⁰.

⁵ Por. A. Siemianowski, *Człowiek i prawda*, Poznań 1986, s. 18.

⁶ Por. P. Tillich, *Męstwo Bycia*, tłum. H. Bednarek, Paris 1983, s. 50.

⁷ Tamże.

⁸ Por. tamże.

⁹ Tamże, s. 51.

¹⁰ Por. tamże, s. 52.

Zdaniem K. Rahnera, poznanie absolutnego sensu ludzkiego życia wymaga najwyższego wysiłku władz rozumu i woli. Pełnię sensu można osiągnąć tylko poprzez zaangażowanie całej osoby. Człowiek w swojej egzystencji zmuszony jest pytać sam siebie o siebie. Winien on podjąć decyzję, czy uznać i poszukiwać ostatecznego sensu egzystencji, czy też zrezygnować z uznania sensu człowieka (i absolutnego sensu) i zgodzić się na *egzystencję prowizoryczną*. Najgłębsze ja osoby domaga się jednak rezygnacji z *sensu prowizorycznego* i nieodpowiadającego prawdzie o człowieku sposobu życia.

Nie każdy jednak chce podjąć konfrontację z prawdą. Niektórzy, aby uciec od życiodajnych i wyzwających wymagań prawdy, wyrzekają się stawiania poważnych pytań o ludzką egzystencję. W ten sposób wyrzekają się siebie, *uciekają od swej wolności*, by – jak zauważa P. Tillich – *wymknąć się lękowi przed bezsenssem*¹¹. W sytuacji zagrożenia *logosu*, gdy człowieka ogarnia niepokój odnośnie do racji swego istnienia, porzuca on twórcze uczestnictwo w sferze kultury. Wydaje się, że współczesna kultura naznaczona jest tego typu lękiem. Zaznacza się w niej postawa eskapizmu, unikania istotnych pytań o dobro, prawdę i piękno na rzecz taniej rozrywki, banału, sensacji, perwersji i erotyzmu. Kultura ta zawiesza pytania o Boga i człowieka, tłumacząc się niemożnością poznania prawdy. Jednak agnostycyzm – który w swej istocie jest powątpiewaniem w istnienie Boga jako takiego, a co za tym idzie – powątpiewaniem w istnienie źródła sensu – musi zmierzyć się z zagubieniem i zbłąkaniem *logosu* ludzkiego. W ostateczności oznacza to zgodę na pustkę¹².

Bez uznania absolutnego sensu wszystkiego nie można odróżnić dobra od zła, prawdy od kłamstwa, miłości od wyrafinowanego egoizmu, ponieważ wszystkie ludzkie czyny tracą perspektywę sensu i rozplywają się w chaosie epistemologicznym, w przestrzeni, w której brakuje punktu odniesienia¹³. W tym kontekście słusznie pyta papież Jan Paweł II: *Jeżeli (...) Boga nie ma, czy ty, człowieku, naprawdę jesteś?*¹⁴. Owo pytanie papieża koresponduje także, choć nie tylko, z pewnymi koncepcjami filozoficznymi, które negują istnienie sensu bytu ludzkiego. Pesymistyczno-katastroficzne rozumienie sensu da się zauważyć, między innymi, u F. Nietzschego i J.P. Sartre'a. Ten

¹¹ P. Tillich, *Męstwo Bycia*, s. 53.

¹² Por. K. Rahner, *Problem sensu jako problem Boga*, w: *Człowiek – Wartości – Sens. Studia z psychologii egzystencji. Logoteoria i nooteoria. Logoterapia i nooterapia*, s. 175.

¹³ Por. tamże, s. 176.

¹⁴ Jan Paweł II, *Apel Jasnogórski*, Częstochowa 14.08.1999.

pierwszy w buncie przeciwko Chrystusowi i duchowej naturze człowieka popadł w nihilizm, którego hasłem stał się postulat: *tak żyć, by nie było już żadnego sensu żyć*. Drugi natomiast twierdził, że śmierć znajduje się poza zasięgiem ludzkiej wolności, dlatego nie da się jej usensownić. Stąd śmierć – według niego – jest potwierdzeniem absurdalności życia¹⁵.

Trzeba zauważyć, że problem stosunku człowieka do absolutnego sensu jest zasadniczo inny od poszczególnych, fragmentarycznych części rzeczywistości, które mogą być określane z perspektywy doczesnych i formalnych norm myślenia. Przez to mogą sprawiać wrażenie sensowności i zrozumiałości. Gdy jednak człowiek skonfrontowany zostanie z całością wszystkich pytań i uniwersalnością sensu w ogóle, odsłania się przed nim perspektywa poszukiwania sensu absolutnego. Absolutnego sensu istnienia, spełniającego wszystkie wymogi sensu, nie można jednak złożyć z sensów cząstkowych. Próba odnalezienia w ten sposób ostatecznego sensu prowadziłaby donikąd¹⁶. Potrzebne jest *principium* poznania ostatecznego i absolutnego, którego gwarantem, a zarazem spełnieniem jest Bóg.

Etos osoby

Istota ludzka w swej strukturze jest *homo ethicus*. Aktywność osoby ludzkiej jest – ze względu na jej rozumność – ukierunkowana na dobro. Osiągnięcie tego celu nie dokonuje się jednak w jakiejś przestrzeni intelektualnej, ale konkretnej, odnoszącej się do czynu¹⁷. Całe życie człowieka jest nierozzerwalnie związane z dobrem, a co za tym idzie – także z dylematem wyboru pomiędzy dobrem a złem, z podejmowaniem ryzyka, trudu i zmagania na rzecz dojrzałości ludzkiej.

W poszukiwaniu odpowiedzi na *etos* ludzkiego istnienia osoba ludzka przede wszystkim samą siebie postrzega jako dobro. Według J. Tischnera, wśród wielu doświadczeń przeżywanie własnego *ja* doświadczenie siebie jako szczególnej wartości (*aksjos*) jest doświadczeniem najbardziej pierwotnym¹⁸. Osobowe *ja* charakteryzuje się potrzebą zachowania swojej tożsamości jako bytu racjonalnego,

¹⁵ Por. S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek-społeczność-wartość*, Lublin 1995, s. 19.

¹⁶ Por. K. Rahner, *Problem sensu jako problem Boga*, s. 176–177.

¹⁷ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 186–187.

¹⁸ Por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2005, s. 163.

duchowo-moralnego. *Ja* aksjologiczne ujawnia się w wielu ludzkich doświadczeniach. Wydaje się, że tym najbardziej podstawowym i ewidentnym doświadczeniem owego aksjologicznego centrum jest doświadczenie sumienia. Jest ono transcendentnym pierwiastkiem w immanencji człowieka. Jego głos chroni człowieczeństwo od wewnątrz przed *de-moralizacją*, która w istocie oznaczałaby dehumanizację osoby. Sądy sumienia wyrastają z pierwotnego doświadczenia dobra, w których zawarta jest już ocena. Jest to bardzo spontaniczny, a zarazem bardzo głęboki proces, który realizuje się na płaszczyźnie fundamentalnych, moralnych inklinacji osoby. Przeżycie wartości dobra pociąga za sobą wolę do jej realizacji. W doświadczeniu sumienia osoba odczuwa, że dotknięto jej najgłębszej istoty, że jej najistotniejsze *ja* spotkało się z aksjopersonalnym wezwaniem, które jest najgłębszym wymaganiem ludzkiej egzystencji¹⁹. Odwołując się do myśli J.H. Newmana, sumienie stanowi sens moralny (*moral sense*) i sens powinności (*sense of duty*). Sumienie jako sens moralny jest doświadczeniem dobra (dobra osoby i dobra jako celu osoby), natomiast sumienie jako sens powinności jest reakcją na to dobro²⁰. T. Styczeń nie widzi różnicy pomiędzy moralnym *powinien* a ontycznym *jest*. Powinność moralna jest, według niego, *swoistym, nieredukowalnym przejawem szczególnego dynamizmu bytowego człowieka-osoby*²¹.

Porządek moralny, którego podstawą jest prawo naturalne, konstytuowany jest zatem przez dwa czynniki, które wzajemnie się warunkują i uzupełniają: dobro moralne oraz powinność jego realizacji²². Zależność ta wskazuje na fakt, że człowiek jest związany z dobrem, które nie jest czymś indyferentnym wobec niego. Tak jak osoba konfrontuje się z prawdą w porządku kognitywnym, tak odczuwa powinność skonfrontowania się z dobrem w porządku etycznym. W ten sposób osoba jawi się jako wewnętrznie zintegrowana, jako pewna całość rozumu i woli. W takim ujęciu rzeczy można mówić o harmonii *logosu i etosu* w człowieku, o jedności prawdy działania i działaniu w prawdzie.

Psychologia osobowości, choć nie formułuje wprost jakiejś koncepcji człowieka i sumienia, to jednak wskazuje na istnienie w nim pewnego osobowego centrum, z którego wyrasta poczucie jego tożsamości,

¹⁹ Por. S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologiczno-moralne*, Lublin 1992, s. 155.

²⁰ Por. E.S. Schockenhardt, *Jaką pewność daje nam sumienie? Orientacja etyczna*, tłum. A. Marcol, Opole 2006, s. 107–108.

²¹ T. Styczeń, *Doświadczenie moralności*, w: *Logos i etos. Rozprawy filozoficzne*, red. J. Kuligowska, Kraków 1971, s. 305.

²² Zob. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, s. 231.

właściwe tylko osobie. Jedynie człowiek doświadcza tego specyficznego fenomenu ujednostkowania podmiotowej indywidualności, dzięki której przerasta sferę popędów. W ten sposób kształtuje on swoją ludzką egzystencję, ukierunkowując dynamiczny wymiar swojej struktury ontycznej ku realizacji pełni swego człowieczeństwa w wymiarze duchowo-moralnym²³. Niewątpliwie, pozostaje pytanie o dobro, które ma decydujący wpływ na aktualizację osoby. Musi ono odpowiadać temu, kim jest człowiek. Chodzi o dobro, które zapewni osobie obiektywną, egzystencjalną orientację i jest źródłem najgłębszego spełnienia. Chodzi tu o takie dobro, które afirmuje osobę jako osobę.

W perspektywie chrześcijańskiej ostatecznym Dobrem człowieka jest Bóg, a szczęście polega na przyłgnięciu do Niego. Dokonuje się ono na drodze osobowego spotkania i daru z siebie: miłości. Gdy przedmiotem ludzkiej miłości staje się Dobro Najwyższe, wówczas sam człowiek uczestniczy w tej doskonałości, spełniając swój byt²⁴. Stąd wyjaśnia się, dlaczego w rozwoju osobowości chrześcijańskiej naczelną wartością jest miłość Boga.

Noetyczno-etyczne źródła integracji osoby

Człowiek jako istota złożona: cielesno-duchowa, określony jest przez dwa porządki swego istnienia. Biologiczna struktura organizmu ludzkiego wykazuje istnienie porządku genetycznego człowieka. Podobny porządek istnieje w odniesieniu do sfery duchowej. W naturę człowieka wpisana jest potrzeba *logosu* sfery duchowo-moralnej. Brak porządku etycznego lub niewłaściwy jego kształt prowadzi do zaburzenia działania podmiotu moralnego w jego całościowym procesie życia i rozwoju. Według badań poczynionych w ramach socjologii zdrowia psychicznego, współcześnie bardzo szybko narasta liczba nerwic o etiologii noogennej. Podstawową przyczyną wywołującą tę nerwicę – zdaniem K. Popielskiego – jest zagubienie przez człowieka osobowo-podmiotowego porządku egzystencji. Skutkiem tego jest głęboka frustracja i pustka egzystencjalna²⁵. Owa pustka rodzi lęk przed jakąś anihilacją bytu osoby.

²³ Por. S. Rosik, dz. cyt., s. 157.

²⁴ Por. J. Kalinowski, *Initiation a la philosophie morale*, s. 77, cyt. za A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, Warszawa 2000, s. 101.

²⁵ Por. K. Popielski, *Człowiek: egzystencja podmiotowo-osobowa*, w: *Człowiek – Wartości – Sens. Studia z psychologii egzystencji. Logoteoria i nooteoria. Logoterapia i nooterapia*, s. 26.

Jak zauważa wspomniany już P. Tillich, lęk wyraża egzystencjalną świadomość niebytu. *Egzystencjalna* znaczy, że tym, co wywołuje lęk, nie jest abstrakcyjna wiedza o kruchości ludzkiego życia, lecz świadomość, iż niebyt stanowi część własnego doświadczenia człowieka. Lęku nie wzbudza myśl o przemijalności świata i człowieka jako takiego, lecz wywołuje go antycypowane doświadczenie własnej śmierci²⁶. Lęk przed śmiercią stanowi stałą przestrzeń życia osoby. Zagrożenie ontycznej podstawy człowieka płynie nie tylko z absolutnej groźby śmierci, lecz również z zagrożenia perspektywy finalnej. Nie ulega bowiem wątpliwości, że lęk przed śmiercią skupia w osobie wszystkie skonkretyzowane lęki i nadaje im ostateczną powagę²⁷. Niepewność perspektywy finalnej ujawnia się także w trudnych doświadczeniach życia: słabości cielesnej i psychicznej, chorobie, starości. Gdy zbliża się kres ziemskiego życia, a nie widzi się perspektywy na lepszą, pozadoczesną egzystencję, wówczas bardzo traumatycznie przeżywa się wszelkie znaki zwiastujące nieuchronną śmierć.

Psychiatria psychologistyczna a duchowa natura osoby

Zarówno psychologia, jak i psychoterapia zastanawiają się nad leczeniem lęku. Psychoterapia twierdzi, że leczenie lęków to jej zadanie, ponieważ wszelki lęk ma charakter psychopatologiczny. Psychologia i psychoterapia zorientowana psychologistycznie twierdzą, że wszelkie postacie lęku można leczyć, używając narzędzi medycznych, a ponieważ – jak twierdzą te dyscypliny – nie ma żadnych ontologicznych korzeni lęku, nie istnieje tym samym lęk egzystencjalny. Dla psychologizmu nie istnieje natura duchowa człowieka, żadne jego transcendentne uwarunkowania i inklinacje. Stanowisko to kryje w sobie niechęć do ontologii i zaprzecza istnieniu duchowej natury człowieka. Psychiatra twierdzący, że lęk ma zawsze charakter patologiczny, pozostaje ślepy na takie zjawiska ludzkiej egzystencji jak wyrzuty sumienia, brak nadziei, pustka egzystencjalna czy zwątpienie²⁸. Jeżeli dokona się redukcji bytu ludzkiego do rzeczywistości fizyczno-psychicznej, to wówczas człowieka postrzega się fizycystycznie i psychologistycznie. Z punktu widzenia psychologistycznego wszelkie

²⁶ Por. P. Tillich, *Męstwo Bycia*, s. 41–42.

²⁷ Por. tamże, s. 48.

²⁸ Por. tamże, s. 74–75.

egzystencjalne niepokoje i rozterki są przejawem zwykłej nerwicy. Skoro wymiar duchowy jest tym, co ignoruje psychologizm, stąd też można mówić o niekompetencji tak stosowanej psychoterapii. Dotkniętych doświadczeniem pustki istnienia nie jest w stanie uzdrowić psychoterapia, która nie dostrzega duchowego wymiaru człowieka. Nie potraktuje ona poważnie ludzkich problemów duchowych czy metafizycznych. Zignorowane zostaną zmagania człowieka na rzecz odkrycia sensu ludzkiego istnienia – a to, zdaniem V.E. Frankla, jest najbardziej ludzkim pytaniem, kwestią, która wyróżnia człowieka spośród innych nieosobowych bytów²⁹. Pytania o charakterze humanistycznym, pytania na wskroś egzystencjalne są czymś najbardziej ludzkim, czymś, co wyraża osobę jako taką. Dlatego należy uznać niedostateczność wspomnianej metody psychoterapii. Ta niedostateczność, siłą rzeczy, przeradza się w niekompetencję z chwilą, gdy psychoterapia psychologizyczna styka się z wymiarem duchowym człowieka. Odrzucając bowiem autotranscendencję ludzkiej egzystencji, zafalszowuje się jej sens³⁰.

Logoterapia

Wprowadzenie wartości sensu do psychoterapii oznacza skierowanie się w stronę duchowego wymiaru osoby. Psychiatra, praktykując swój zawód, nie może unikać pytania o ludzką naturę. W przeciwnym bowiem razie nie dokona właściwego rozróżnienia między zdrowiem a chorobą, lękiem egzystencjalnym a patologicznym. Dlatego z tego powodu coraz więcej przedstawicieli medycyny w ogóle, a psychoterapii w szczególności, podejmuje współpracę z filozofami i z teologami³¹. Gdyby przyjąć, że psychologia, opierając się na określonym, integralnym, a zarazem kompetentnym modelu filozoficzno-teologicznym, jest w pewnym sensie nauką *środką*, to można skorzystać z wielu jej cennych spostrzeżeń. Psychologia bowiem, próbując odpowiedzieć na pytanie, kim jest człowiek, skłania się w kierunku poszukiwań, które w sposób naturalny będą mieścić się w propozycjach nauk humanistycznych³².

²⁹ Por. V.E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czarnecki, J. Morawski, Warszawa 1976, s. 17.

³⁰ Por. V.E. Frankl, *Der Wille zum Sinn*, Bern–Stuttgart–Wien 1972, cyt. za K. Popielski, *Człowiek: egzystencja podmiotowo-osobowa*, s. 27.

³¹ Por. P. Tillich, *Męstwo Bycia*, s. 75.

³² Por. K. Popielski, *Człowiek: egzystencja podmiotowo-osobowa*, s. 26.

W poszukiwaniu kompetentnej, integralnej psychoterapii zrodziła się myśl o powołaniu do istnienia takiej metody terapeutycznej, która byłaby zdolna do leczenia nerwic, u podłoża których znajdują się problemy natury duchowej i moralnej. W to założenie metodologiczne niewątpliwie wpisuje się psychoterapia personalistyczna i aksjologiczna, która kieruje swoją uwagę na cel człowieka, wskazując przez to na jego sens. I nie chodzi tu tylko o sens cierpienia, ale o sens życia w ogóle, o pomoc w odnalezieniu prawdy o człowieku i o zorientowanie osoby ku jej duchowym korzeniom³³.

Psychologia personalistyczna wypracowała metodę leczenia chorób nerwowych i psychicznych o podłożu noogennym. Metodę tę V.E. Frankl nazwał logoterapią – od słowa *logos* – sens. Chodzi w niej o leczenie pacjenta poprzez pomoc w odnalezieniu sensu życia, *logosu* jego egzystencji³⁴. W istocie, człowiek jest bytem wielowymiarowym i potrzebuje leczenia wszystkich sfer swego bytu, w tym także i przede wszystkim sfery duchowej. U podstaw wspomnianej metody terapeutycznej leży założenie o istnieniu w człowieku pewnego „napięcia noodynamicznego”. Występuje ono wówczas, gdy osoba doświadcza braku spełnienia, gdy odczuwa pustkę i nieoptymalne funkcjonowanie z powodu utraty sensu życia. W tym stanie rodzi się frustracja egzystencjalna, prowadząca do nerwicy noogennej³⁵.

Logoterapia odsłania przed pacjentem świat wartości i zadań, które winien on realizować, a które J. Tischner nazywa *białymi plamami aksjologicznymi*³⁶. Praktykowanie wspomnianej metody terapii, poprzez wskazanie na sens życia człowieka, rodzi u pacjentów gotowość brania odpowiedzialności za kształt własnego życia. Osoba chora, poddana logoterapii, otwiera się na wyższe wartości i zaczyna żyć według nich. Chodzi tu o wartości mające decydujące znaczenie w życiu osoby – prawdę o charakterze antropologicznym i teologicznym oraz wartości duchowo-moralne. Zajmują one centralne miejsce w egzystencji osoby. K. Popielski nazywa to *centralnością egzystencjalną*³⁷. Wspomniane wartości są istotnym przedmiotem odniesień

³³ Por. tamże, s. 24.

³⁴ Por. V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2009, s. 156.

³⁵ Por. Z. Kroplewski, *Psychologia pastoralna. Koncepcje i kontrowersje*, Szczecin 2011, s. 245.

³⁶ Por. J. Galarowicz, *Przeciw nihilizmowi. W drodze do filozofii ludzkiego losu*, Kraków 1997, s. 104.

³⁷ Por. K. Popielski, *Człowiek: egzystencja podmiotowo-osobowa*, s. 28. K. Popielski charakteryzuje wspomniane wartości. Cechują się one – według niego, ważnością, intensywnością w ich przeżywaniu, uczuciowym zaangażowaniem wobec nich i – co najważniejsze – przylgnięciem do nich w wymiarze woli. Por. tamże.

i stanowią kognitywno-emocjonalne podłoże w procesie poznawania siebie, drugiego i świata. Dynamizują osobę w kierunku dobra, które wyrażają. Kształtują odniesienie osoby do siebie samej, drugiego i Boga. Integrują i porządkują działanie człowieka w procesie dojrzewania osobowościowego. Motywują do transcendowania siebie i czynników otoczenia, a tym samym umożliwiają podmiotowo-osobowe doświadczenie egzystencji. Wyzwalają one siły motywacyjne i umożliwiają twórcze radzenie sobie z sytuacjami kryzysu i cierpienia. Umożliwiają wybór i podjęcie ważnych życiowo decyzji. Wreszcie, pozwalają człowiekowi na głębokie doświadczenie sensu i znaczenia własnej, podmiotowo-osobowej egzystencji³⁸.

W konsekwencji prowadzi to do wzrostu zaufania do siebie samego, swoich uczuć, poglądów i intuicji, spontaniczności i autentyczności. Owocem wzrostu zaufania do siebie samego jest zdolność do dialogu i otwarcie się na innych. Tak formowany człowiek zaczyna budować głębokie związki interpersonalne i jest gotowy poświęcać siebie na rzecz wartości pozaosobistych. Człowiek, który wchodzi na ścieżki tak przeżywanego życia, jest zdolny doświadczać siebie w całym bogactwie egzystencji: w patosie i prozie życia, w radości i smutku, cierpieniu i błogostanie³⁹. To z kolei prowadzi do postrzegania swego życia jako wielkiej wartości. Ostatnim etapem tego procesu jest rozbudzanie i rozwijanie postawy czynnej, służebnej miłości⁴⁰.

W kontekście poszukiwania związku pomiędzy sferą *logosu*, *etosu* i integracji osoby na szczególną uwagę zasługuje myśl znanego polskiego psychiatry – A. Kępińskiego. W podejmowanych przez niego rozważaniach na temat pozapatologicznej genezy powstawania i rozwoju chorób neurotycznych i psychicznych ukazuje on współzależność zdrowia psychicznego i życia moralno-duchowego. Wykazał on silny i nierozzerwalny związek *psyche* i *etosu*⁴¹. Wskazywał na potrzebę

³⁸ Por. K. Popielski, *Wartości i ich znaczenie w życiu*, w: *Człowiek – Wartości – Sens. Studia z psychologii egzystencji. Logoteoria i nooteoria. Logoterapia i nooterapia*, s. 69. Popielski wyjaśnia, że bardzo ważny jest fakt ich spójności, niesprzeczności, uhierarchizowania i zharmonizowania wspomnianych wartości. Wyłączenie którejs z istotnych wartości bądź absolutyzowanie takiej, której nie przysługuje takie wyróżnienie, nie sprzyja dojrzewaniu osobowościowemu i zdrowiu psychicznemu. Rodzi to bowiem niebezpieczeństwo zdeformowania hierarchii celów i orientacji życiowej, zagubienie egzystencjalnie doniosłych punktów orientacyjnych. To z kolei jest przyczyną tracenia wrażliwości moralnej i ubożenia aktywności psychoduchowej osoby. Konsekwencją tego jest, niestety, wzrost depresyjności, konflikty sumienia, zagubienie miary w ocenie faktów. Por. tamże, s. 63.

³⁹ Por. J. Galarowicz, dz. cyt., s. 96.

⁴⁰ Por. tamże, s. 105.

⁴¹ Por. A. Jakubik, *Antoni Kępiński – twórca psychiatrii aksjologicznej*, „Psychiatria Polska” 4 (1980), s. 403.

odnalezienia przez człowieka wartości sensu i respektowanie porządku moralnego, zawartego, w pierwszym rzędzie, w prawie naturalnym. Ów porządek jest sferą regulującą ludzkie życie w jego najbardziej wrażliwej płaszczyźnie⁴². Zdaniem A. Kępińskiego, zaburzenia w systemie aksjonormatywnym prowadzą do patologii życia psychicznego. Polski psychiatra twierdzi, że niektóre nerwice, różne formy uzależnień i psychopatii, a także niektóre choroby psychosomatyczne powstają jako skutek naruszenia porządku moralnego⁴³. Nerwica czy uzależnienie, na przykład, zachodzi wówczas, gdy osoba doświadcza w sobie jakiegoś braku, cierpienia czy napięcia egzystencjalnego. Te stany spowodowane są często reakcją sumienia, które zgłasza sprzeciw wobec realizowania zła lub zaniechania dobra czy nieprzestrzegania *etosu* osoby. W przypadku naruszenia lub odrzucenia naturalnego porządku moralnego człowiek odczuwa swoistego rodzaju lęk. Jest on reakcją duchowego *ja* na zaburzenie podstawowej struktury osoby, na zakłócenie działania duchowego centrum. W konsekwencji, człowiek przeżywa nerwicę o podłożu etycznym. W obliczu ciągłego cierpienia odczuwa się bezradność, a jednocześnie zdeterminowanie do wyzwolenia się od dojmującego, nieznośnego napięcia. Nierzadko człowiek obwinia siebie o ten stan rzeczy. Nie jest jednak w stanie nieustannie cierpieć. Nie widzi przy tym drogi wyjścia. Jedynym rozwiązaniem tej sytuacji wydaje mu się znieczulenie: alkoholem, seksem, przebywaniem w wirtualnym świecie, zakupami, objadaniem się itp.

Wśród przyczyn, które wprowadzają zaburzenia porządku moralnego, obok wspomnianego już nieprzestrzegania prawa naturalnego, A. Kępiński wymienia pielęgnowanie w sobie negatywnych uczuć, lenistwo duchowe, niechęć do podjęcia wysiłku twórczego życia i egoizm⁴⁴. Powstanie zaburzeń w sferze *etosu* prowadzi do jakiejś formy dezintegracji i destrukcji osoby. Z punktu widzenia psychologii destrukcja doświadczana we wnętrzu osoby, w postaci na przykład depresji, wspomnianej nerwicy o podłożu etycznym czy różnych form uzależnień, jest skutkiem osłabienia czy nawet załamania się nadziei. Ów brak nadziei miewa także postać aktów agresji na zewnątrz. Ucieczka w przemoc bowiem to bardzo drastyczny skutek rozpacz⁴⁵.

Antropologia filozoficzna A. Kępińskiego zasadza się na założeniu, że osoba jest istotą zintegrowaną wewnątrznie, a jej osobowym

⁴² Por. A. Kępiński, *Rytm życia*, Kraków 1972, s. 31.

⁴³ Por. A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1974, s. 129.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Por. E. Fromm, *Rewolucja nadziei*, tłum. H. Adamska, Poznań 1996, s. 46.

rdzeniem jest sumienie, będące lektorem prawa naturalnego⁴⁶. Porządek etyczny stanowi najwyższą formę integracji aktywności ludzkiej. Wprawdzie – zauważa wybitny psychiatra – wielu ludzi próbuje oszukać własne sumienie, ale dzieje się to tylko do pewnego czasu i kosztem wspomnianego już napięcia psychicznego. Jeśli uda się uniknąć jakiegóż formy uzależnienia, to z pewnością popadnie się w jakiś nierzeczywisty, psychopatologiczny świat. Niektórzy konstruuja swój własny, wyimaginowany, nierzadko bardzo zdogmatyzowany *porządek*. Rodzą się postawy skrajne: fanatyzm czy izolacja od środowiska. To daje doraźne poczucie bezpieczeństwa aksjologicznego oraz zapewnia pozorny spokój sumienia. Taki stan rzeczy A. Kępiński określa jako *obsesyjny gąszcz różnego rodzaju norm, nakazów i zakazów, które mają stworzyć sztuczny porządek*⁴⁷, a który będzie musiał kiedyś ulec rozkładowi.

Logos umocniony wiarą i męstwo etosu

Chrześcijanin w poznawaniu prawdy o swoim *esse* i *agere* posługuje się zarówno źródłami naturalnymi, jak i nadprzyrodzonymi. W ten sposób poznanie wzbogacone zostaje o przesłanki pochodzące z Objawienia. Pomocą naturalnemu rozumowi, dążącemu do poznania prawdy, przychodzi łaska wiary, rozpoznająca znaki zawarte w Objawieniu. Pomaga ona zejść głębiej w poszukiwaniu prawdy i dotknąć tajemnicy człowieka jako istoty transcendentnej, szczególnie związanej z Bogiem, *Odwiecznym Logosem* i *Źródłem Dobra*⁴⁸.

Znaki Objawienia czytane przez człowieka wiary, *choć z jednej strony pomnażają siły rozumu, bo dzięki nim może on badać obszar tajemnicy własnymi środkami, do których słusznie jest przywiązany, zarazem przynaglają go, by sięgnął poza rzeczywistość samych znaków i dostrzegł głębszy sens w nich zawarty. W znakach tych obecna jest bowiem ukryta prawda, ku której umysł ma się zwrócić i której nie może ignorować, nie niszcząc zarazem samego znaku, jaki został mu ukazany*⁴⁹.

⁴⁶ Por. A. Jakubik, dz. cyt., s. 403.

⁴⁷ Dla pełnego zilustrowania swojej tezy A. Kępiński posługuje się odniesieniem do historii oraz współczesności. Stwierdza: *Dla przykładu warto wspomnieć o mnóstwie pedantycznych norm, przepisów i opisów stosowanych w okresie inkwizycji, o przerażającej biurokracji hitlerowskich obozów zagłady, a wreszcie choćby o tak dobrze nam znanej powodzi aktów normatywnych, w których nikt już zorientować się nie jest w stanie*. A. Kępiński, *Lęk*, s. 35.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, 13 (dalej: FR).

⁴⁹ Tamże.

Człowiek, który w duchu wiary realizuje ostateczną otwartość na absolutny i ostateczny sens swego życia i żyje nim jako swoją nadzieją, doświadcza szczególnego przeobrażenia. Otrzymuje dar jasnego i trzeźwego widzenia rzeczywistości. Odróżnia to, co jest rzeczywiście wartościowe i mogące stanowić cel pośredni życia, od tego, co jest dobrem pozornym i stanowi chybiony cel życia lub wyraża jakąś alienację. Ten, kto przyjmuje absolutny sens swego życia, jest wolnym człowiekiem w obliczu tych wyzwań życia, które w przeciwnym przypadku uczyniłyby z niego niewolnika jakichś pozornych, a jednocześnie bałwochwalczo zabsolutyzowanych wartości.

Uznanie absolutnego sensu życia nie jest czymś abstrakcyjnym, teoretycznym, lecz ma realnie uchwytnie konsekwencje. Gdyby ktoś twierdził, że można – bez przyjęcia absolutnego sensu życia – równie dobrze, trzeźwo i odważnie zmagać się z wyzwaniami życia, ten faktycznie – konstatuje K. Rahner – nie poznał i nie doświadczył krańcowych otchłani i wątpliwności ludzkiego życia⁵⁰. W tym kontekście wydaje się, że zweryfikowanie tego, czy ktoś ostatecznie opowiedział się za absolutnym sensem, może dobrze dokonać się w doświadczeniu poważnego cierpienia lub w obliczu zbliżającej się śmierci. Ale też, jak twierdzi wspomniany już K. Rahner, bezdenna rozpacz z powodu ostatecznego bezsensu istnienia nie musi zawsze wyrażać się w postaci zjawisk uchwytnych przez psychiatrię⁵¹.

Jak naucza Benedykt XVI, *prawdą jest, że kto nie zna Boga, chociaż miałby wielorakie nadzieje, w gruncie rzeczy nie ma nadziei, wielkiej nadziei, która podtrzymuje całe życie (por. Ef 2, 12)*⁵². Spokojna, cierpliwa postawa przyjęcia życia z jego wszelkimi aspektami jest rzeczywistym kształtem nadziei chrześcijańskiej. *Prawdziwą, wielką nadzieją człowieka, która przetrwa wszelkie zawody – naucza papież – może być tylko Bóg – Bóg, który nas umiłował i wciąż nas miłuje „aż do końca”, do ostatecznego „wykonało się!” (por. J 13, 1; 19, 30). Kogo dotyka miłość, ten zaczyna intuicyjnie pojmować, czym właściwie jest „życie”. Zaczyna przeczuwać, co znaczy słowo nadziei (...): od wiary oczekuję „życia wiecznego” – prawdziwego życia, które całkowicie i bez zagrożeń, w całej pełni, po prostu jest życiem*⁵³. W tym kontekście Benedykt XVI wyjaśnia, na czym polega życie chrześcijańskie: *Życia we właściwym znaczeniu nie mamy dla siebie*

⁵⁰ Por. K. Rahner, *Problem sensu jako problem Boga*, s. 178.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Benedykt XVI, *Encyklika „Spe Salvi”*, 27 (dalej: SpS).

⁵³ Tamże.

ani wyłącznie z samych siebie: jest ono relacją. Życie w swojej pełni jest relacją z Tym, który jest źródłem życia. Jeśli pozostajemy w relacji z Tym, który nie umiera, który sam jest Życiem i Miłością, wówczas mamy życie. Wówczas „żyjemy”⁵⁴.

Doświadczenie wiary chrześcijańskiej jest stanem, które P. Tillich nazywa stanem *ostatecznego zatroskania*⁵⁵. Wiara nadaje kierunek i jedność wszystkim aspiracjom i dążeniom człowieka, a zarazem całej jego osobowości. Życie człowieka poddanego wymogom i łasce wiary ma charakter integralny. Wiara bowiem jest wyrazem, a zarazem aktualizacją tego, co ostateczne. Uobecnia Absolutny *Logos* i jest fundamentem rozumienia rzeczywistości, a szczególnie tego, który jest najwyższym owocem stworzenia – człowieka. Bycie pozbawionym tej rzeczywistości oznacza bycie pozbawionym centrum. To nadnaturalne, a zarazem najbardziej konieczne do życia we właściwych wymiarach centrum osoby jednoczy wszystkie elementy życia człowieka: elementy cielesne, psychiczne, intelektualne, świadome, nieświadome, wreszcie duchowe. W akcie wiary uczestniczy bowiem cały człowiek. Ciało, psychika, dusza i duch nie są bowiem odrębnymi składnikami, ale integralnym doświadczeniem osoby, która bierze udział w tym, co posiada najgłębszy sens i największe znaczenie⁵⁶. Wiara zapewnia zatem osobie jej integralność, równowagę psychiczno-duchową. Jeśli zabraknie wspomnianego ośrodka integrującego osobę, jej relację z samą sobą, z innymi i ze światem rzeczy, to może ulec dezintegracji ludzka osobowość. Pozbawienie człowieka jego centrum jest równoznaczne z pozbawieniem go siły jego człowieczeństwa, rozumianego w wymiarze dynamicznym, w wymiarze jego autokreacji.

W chrześcijaństwie, poprzez doświadczenie wiary i mocą Ducha Świętego, dokonuje się totalne wyzwolenie z lęku przed bezsenssem i z życia skoncentrowanego na sobie, które jest antytezą miłości. W Chrystusie człowiek zostaje stworzony na nowo, otrzymuje nowy sposób istnienia i kochania, nowy wymiar życia moralnego: moralność nadprzyrodzoną. *Nowe życie* w Chrystusie uzdalnia chrześcijanina do miłości ofiarnej, wbrew lękowi o zachowanie własnego *ja*. W ten sposób chrześcijanin nie tylko przekracza granicę bezsensu, ale także i przede wszystkim lęku przed śmiercią, rozumianego jako

⁵⁴ SpS, 27.

⁵⁵ Por. P. Tillich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 110.

⁵⁶ Por. tamże, s. 111.

kurczowe trzymanie się wszystkiego tego, co daje, iluzoryczne – bo poza Bogiem – poczucie spełnienia w doczesności. Przekroczenie w egzystencji chrześcijanina granicy tego lęku jest dowodem na to, że jest życie poza życiem doczesnym, które bez perspektywy nadprzyrodzonej napawa lękiem przed niebytem.

Summary

Logos and Ethos in the Context of the Integration of the Human Person

The article focuses on *logos* and *ethos* in the context of the integration of the human person.

The analysis presented here leads to a perception of man as a rational being in search of the truth of his existence. Personal fulfillment finds its expression on two levels – ideological and ethical. The former depends on man's discovery of his meaning of life; the latter is based on doing the good which reflects the truth about the human person. Those who do not discover the meaning of their lives and do not follow the ethical order are prone to a grave existential crisis. The article points to strong inseparable connections between *logos*, *ethos* and *psyche*. Therefore, psychotherapy needs to rely on the human person's spiritual foundations. Personalistic and axiological psychotherapy meets this requirement.

In this context, Christian faith is demonstrated as a key factor in human integration both on ideological and practical levels. Those Christians who, in the spirit of their faith, adopt an attitude of openness to the absolute and ultimate meaning of their lives experience strengthening in their existence. Through the power of the Holy Spirit they undergo an ethical metamorphosis. They receive new forms of existence and love, as well as a new dimension in moral life: supernatural morality.