

Ks. JÓZEF KRÓL  
Opole

## DUCHOWOŚĆ Z PUNKTU WIDZENIA PSYCHOLOGII

1. Pojęcie duchowości w psychologii – 2. Koncepcja duchowości w analizie egzystencjalnej Viktora Emila Frankla

Na wstępie trzeba zaznaczyć, że zagadnienie duchowości ma charakter interdyscyplinarny. Przede wszystkim przynależy do teologii, a zwłaszcza teologii duchowości, oraz filozofii i ma w tych dyscyplinach długą historię. Na gruncie tych dyscyplin jest pojęcie duchowości konceptualizowane i definiowane w sposób im właściwy, zgodnie z ich ogólnym charakterem i metodologią badań.

W ostatnich latach zaobserwować można przenikanie pojęcia duchowości do psychologii. W publikacjach psychologicznych autorzy coraz częściej wyodrębniają sferę duchową człowieka, mowa jest o jego duchowym rozwoju<sup>1</sup>, o inteligencji duchowej<sup>2</sup>, o sztuce duchowości<sup>3</sup>. Jednym z poważniejszych argumentów na rzecz prowadzenia w psychologii badań nad duchowością jest związek tej ostatniej z podstawowymi kierunkami badań psychologicznych i głównymi dziedzinami zastosowania wiedzy psychologicznej. Zagadnienie rozwoju duchowego człowieka na przestrzeni życia wpisuje się w szeroki nurt badań nad aspektem rozwojowym, wymiar duchowy nadaje ton przeżyciom emocjonalnym człowieka, wykazuje związek z jego funkcjonowaniem poznawczym, ma też silny wpływ na jego twórczość. Ostatnio często pojęcie duchowości pojawia się w psychologii zdrowia. Mowa jest o problemach związanych z chorobą (potrzeby duchowe chorych, rozwój duchowy w chorobie), czy pewnych formach psychoterapii (terapia duchowa)<sup>4</sup>

Chociaż badania nad wpływem duchowości na zdrowie zostały zapoczątkowane w Stanach Zjednoczonych i nadal są w tym kraju intensywnie prowadzone, jednak z prac psychologów amerykańskich nie wyłania się jednoznaczna odpowiedź na pytanie, jak należy rozumieć samo pojęcie duchowości. Autorzy podejmujący próbę

---

<sup>1</sup> Zob. P. SOCHA, *Psychologia rozwoju duchowego — zarys zagadnienia*, w: TENŻE (red.), *Duchowy rozwój człowieka*, Kraków 2000, s. 15–44.

<sup>2</sup> Zob. D. ZOHAR, I. MARSHALL, *Inteligencja duchowa*, tł. P. Turski, Poznań 2001.

<sup>3</sup> Zob. E. TRZEBIŃSKA, *Sztuka duchowości*, „Charaktery” (2005), nr 1, s. 40–42.

<sup>4</sup> I. HESZEN-NIEJODEK, E. GRUSZCZYŃSKA, *Wymiar duchowy człowieka, jego znaczenie w psychologii zdrowia i jego pomiar*, PPs 47 (2004), nr 1, s. 15–16.

jej konceptualizacji koncentrują się na ogół na relacji między pojęciami duchowości i religijności, zazwyczaj konstatając ich bliskość i pokrewieństwo znaczeniowe<sup>5</sup>. Również psychologowie polscy bardzo często identyfikują pojęcie duchowości z religijnością<sup>6</sup>. Wydaje się więc zasadne, aby w tym artykule przedstawić, czym jest duchowość z punktu widzenia psychologii.

## 1. Pojęcie duchowości w psychologii

Psychologowie posługujący się pojęciem duchowości oceniają je jako trudne lub wręcz niemożliwe do formalnego zdefiniowania<sup>7</sup>. Warto jednak podjąć przynajmniej próbę określenia specyfiki psychologicznego ujęcia duchowości. Z perspektywy psychologicznej, respektując zakres psychologii jako dyscypliny naukowej, należy ograniczyć się do rozważań nad duchowością jako atrybutem człowieka. Zasady metodologii badań psychologicznych wymagają z kolei, aby w badaniach nad duchowością zrezygnować z założeń ontologicznych, które na gruncie tej metodologii są nieweryfikowalne<sup>8</sup>. Wydaje się przy tym dość oczywiste, że duchowość jako pojęcie psychologiczne ma status konstruktów teoretycznych i nie jest bezpośrednio mierzalna. Pod tym względem duchowość nie różni się od podstawowych pojęć psychologicznych, jak: osobowość, inteligencja, poznanie, wola<sup>9</sup>. Jaka jest więc specyfika duchowości jako atrybutu człowieka?

Jak wiadomo, konstrukty teoretyczne wprowadza się w psychologii w celu wyjaśnienia zachowania człowieka; podobną funkcję przypisać można duchowości. Duchowość jako konstrukt odpowiada za specyficzny zakres funkcjonowania osoby ludzkiej, obejmujący zarówno aktywność obserwowalną, jak i doświadczenie wewnętrzne. Nawiązując do dorobku innych dyscyplin, mających dłuższą historię w kon-

---

<sup>5</sup> P.C. HILL, K.I. PARGAMENT, R.W. HOOD, M.E. MCCULLOUGH, J.P. SWYERS, D.B. LARSON, B.J. ZINBAUER, *Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure*, „Journal for the Theory of Social Behavior” 30 (2000), s. 51–77.

<sup>6</sup> W pracy zbiorowej: P. SOCHA (red.), *Psychologia rozwoju duchowego — zarys zagadnienia*, jedynie rozdział wprowadzający mówi o rozwoju duchowym człowieka, pozostałe rozdziały zajmują się rozwojem religijnym człowieka. Tytuł książki jest więc nieadekwatny do informacji zawartych w poszczególnych rozdziałach.

<sup>7</sup> Zob. R.W. MILLER, *Researching the Spiritual Dimensions of Alcohol and Other Drug Problems*, „Addiction” 93 (1998), s. 979–990.

<sup>8</sup> Psychologia religii, stosując właściwą sobie aparaturę pojęciową i metody, nie wyjaśnia natury osobowego Absolutu i Jego realnego istnienia, gdyż z racji swego statusu epistemologiczno-metodologicznego nie jest w stanie rozwiązać zagadnień metafizycznych. Problemy te są domeną filozofii religii i teologii. Psychologia religii może jedynie badać relację człowieka do Absolutu, różne wyobrażenia, pojęcia Istoty Najwyższej, jakie tworzą ludzie; zob. J. KRÓL, *Psychologiczne aspekty badania fenomenu religii*, Opole 2002, s. 22.

<sup>9</sup> I. HESZEN-NIEJODEK, *Wymiar duchowy człowieka a zdrowie*, w: Z. JUCZYŃSKI, N. OGIŃSKA-BULIK (red.), *Zasoby osobiste i społeczne sprzyjające zdrowiu jednostki*, Łódź 2003, s. 34.

ceptualizowaniu duchowości, zwłaszcza do teologii, można przyjąć, że istotą duchowości jest transcendencja. W rozumieniu psychologicznym transcendencja polegałaby na aktywności wykraczającej poza aktualne doświadczenie „ja” czy jego aktualny obraz. „Wykraczanie” rozumie się tutaj nie jako jakiegokolwiek poszerzanie „ja”, nawet moralnie naganne, ale jako wzrost, rozwój, obrazowo — „ruch w górę”. Kierunek transcendencji wyznaczony jest przez wartości osoby dotyczące sfery niematerialnej. Transcendencja może odbywać się zarówno w obrębie osoby (samorealizacja, samodoskonalenie, rozwój osobisty), jak i poza osobą (w kierunku Istoty Najwyższej, Absolutu, *Universum*). Transcendencja może też być ukierunkowana na dobro innej osoby, które stawia się wtedy wyżej, niż własne dobro. Przedstawione tu ujęcie ma charakter relacyjny — transcendencja polega na określonej dynamicznej relacji aktualnego „ja” z obiektem, na który jest ukierunkowana<sup>10</sup>. Takie rozumienie transcendencji nie wymaga przyjęcia żadnych założeń ontologicznych jako jej warunku<sup>11</sup>.

Powstaje pytanie, czy wymiar duchowy jest przymiotem każdego człowieka, czy tylko pewnej grupy osób, spełniających wysokie kryteria. Obserwacja potoczna potwierdza indywidualne zróżnicowanie duchowości, odnoszące się zarówno do intensywności życia duchowego, jak i co do jego jakości, treści wyznaczonej przez obiekty transcendencji. W skrajnych przypadkach powstają wątpliwości co do obecności u niektórych ludzi pierwiastka duchowego w ogóle. W rozstrzygnięciu tych wątpliwości pomocne jest wyartykułowanie, że duchowość, podobnie jak inne konstrukty psychologiczne, jest zmienną latentną. Ma status dyspozycji, która może ujawnić się w procesie transcendencji, może też „nie dawać o sobie znać” nawet przez dłuższy czas.

Duchowość jako dyspozycja człowieka stanowi potencjał, który może się rozwijać. Specyfiką duchowości jest możliwość rozwoju w ciągu całego życia, nawet w późnym wieku. Rozwój wymiaru duchowego nie polega jednak na systematycznym wzroście bez względu na okoliczności zewnętrzne. W określonych warunkach obserwuje się wyrazisty przyrost duchowości. Taką okolicznością sprzyjającą rozwojowi duchowości może być poważna choroba i związane z nią doświadczenia, jak również inne wydarzenia kryzysowe<sup>12</sup>.

Pod względem treściowym pojęcia „duchowość” i „wymiar duchowy człowieka” są pokrewne z obecnymi już w psychologii pojęciami: wymiar noetyczny osobowości, samoaktualizacja, poczucie koherencji, transgresja. W kolejnym paragrafie przedstawiona zostanie koncepcja wymiaru duchowego zaproponowana przez V.E. FRANKLA.

---

<sup>10</sup> Por. W.R. MILLER, C.E. THORESEN, *Spirituality, religion and health: An emerging research field*, AmPs 58 (2003), s. 24–35.

<sup>11</sup> HESZEN-NIEJODEK, *art. cyt.*, s. 34.

<sup>12</sup> HESZEN-NIEJODEK, GRUSZCZYŃSKA, *art. cyt.*, s. 19–22.

## 2. Koncepcja duchowości w analizie egzystencjalnej Viktora Emila Frankla

V.E. Frankl ujmuje człowieka w trzech wymiarach: biologicznym (fizjologicznym), psychologicznym i duchowym, czyli noetycznym.

Wymiar biologiczny (somatyczny) odnosi się do ciała, witalnego podłoża człowieka. Wymiarem tym zajmuje się przede wszystkim biologia, ale nawiązuje do niego również w pewnym stopniu i psychologia. Z wymiarem cielesnym wiążą się podstawowe funkcje wegetatywne: odżywianie, wzrost i reprodukcja. Wymiar somatyczny u człowieka wykazuje duże analogie z identycznym wymiarem w świecie zwierzęcym. W wymiarze cielesnym panuje stosunkowo największy determinizm<sup>13</sup>

Wymiar psychiczny związany jest z istnieniem życia psychicznego, a to z kolei z istnieniem systemu nerwowego w świecie zwierzęcym (u zwierząt wyższych) i ludzkim. Wymiarem psychicznym rządzą te wszystkie prawidłowości, jakie w swoich badaniach odkrywa psychologia ogólna czy eksperymentalna. Wymiar psychiczny cechuje wyższy stopień wolności aniżeli wymiar cielesny, choć nie jest to pełnia wolności, jaka będzie występowała w wymiarze duchowym. Wymiar psychiczny wnika niejako w wymiar cielesny, choć sam z kolei jest otwarty na wymiar duchowy<sup>14</sup>.

Wymiar duchowy, albo noetyczny, jest tym wymiarem, w którym dokonują się specyficzne ludzkie fenomeny, takie jak: źródło poznania intelektualnego, wolności, odpowiedzialności, sumienia, miłości, w których to duchowych aktach człowiek wznosi się ponad płaszczyznę cielesną i psychiczną do poziomu ściśle duchowego. Wymiar ten obecny jest tylko u człowieka, nie spotykamy go w świecie zwierzęcym, w którym występują pozostałe dwa wymiary. Wymiar duchowy ze swoimi trzema egzystencjaliami: duchowością, wolnością i odpowiedzialnością, jest nie tylko czymś, co tworzy i integruje całość bytu ludzkiego, ale także czymś, co człowieka szczególnie wyróżnia spośród innych bytów<sup>15</sup>

Wymiar duchowy cechuje najwyższy poziom autonomii (brak determinacji) w porównaniu z pozostałymi dwoma wymiarami. W wymiarze duchowym nie panuje właściwie żaden determinizm, żaden z tych, które panowały w obrębie pozostałych dwóch wymiarów. Wolność istniejąca w wymiarze duchowym polega na możliwości zajmowania postawy wobec różnych okoliczności i sprzeciwiania się różnym warunkom i zależnościom<sup>16</sup>

<sup>13</sup> V.E. FRANKL, *Kritik und Überwindung der Psychoanalyse*, „Universitas” 7 (1952), s. 695.

<sup>14</sup> TENŻE, *Homo patiens*, tł. R. Czarnecki, J. Morawski, Warszawa 1984, s. 170.

<sup>15</sup> TENŻE, *Das Menschenbild der Psychotherapie*, „Wiener Medizinische Wochenschrift” 104 (1954), s. 657.

<sup>16</sup> M. WOLICKI, *Człowiek w analizie egzystencjalnej Viktora Emila Frankla*, Przemysł 1986, s. 263–272.

## 2.1. Otwartość i samotranscendencja wymiaru duchowego

Do podstawowych cech wynikających z wymiaru duchowego należy zaliczyć, zgodnie z poglądami V.E. Frankla, otwartość i samotranscendencję człowieka<sup>17</sup>. Otwartość człowieka jest ściśle związana z duchowością i wolnością osoby ludzkiej, jest nie tylko otwartością na świat przyrody, ale również na świat transcendentny. W szczególności otwartość ta dotyczy świata Logosu — świata sensu i wartości, a także świata innych osób. Nasze transcendentalne „ja” jest otwarte na wszelkie istoty bytujące, na konkretny sens, który ma być zrealizowany w życiu pojedynczego człowieka i na wartości, które mają być urzeczywistnione.

Z otwartością człowieka V.E. Frankl łączy fakt „samotranscendencji” (*self-transcendence*). Ma on na myśli to, że człowiek wykracza poza siebie samego. Otwartość i samotranscendencja człowieka oznacza, że jednostka wychodzi poza siebie i zdąża do czegoś, co nie jest już nią samą, mianowicie do sensu, który należy wypełnić, albo do osoby, którą należy spotkać, względnie którą należy pokochać<sup>18</sup>. „Istota egzystencji ludzkiej leży, jakbym to wyraził, w jej samotranscendencji. Być człowiekiem to znaczy być skierowanym na coś lub na kogoś, być oddanym dziełu, któremu się poświęcamy, człowiekowi, którego kochamy, lub Bogu, któremu służymy”<sup>19</sup>. Duchowość człowieka jest więc nacechowana samotranscendencją, w której człowiek się wyraża i spełnia. Dzięki zdolności samotranscendencji człowiek może wyjść poza własną faktyczność, poza swoje uwarunkowania i różne konieczności, bo — jak pisze V.E. Frankl — „człowiek wprawdzie jest związany z koniecznością, ale jest z nią związany w sposób wolny”<sup>20</sup>. Samotranscendencja jest możliwa we wszystkich warunkach, także w sytuacjach granicznych ludzkiego życia, kiedy to możliwe jest wewnętrzne dojrzewanie osobowości<sup>21</sup>.

## 2.2. Duchowe dążenia człowieka

Wymiar duchowy przejawia się w aktach dążeniowych człowieka. Do dążeń związanych z tym wymiarem zalicza V.E. Frankl: dążenie do realizacji sensu, dążenie do urzeczywistnienia wartości, dążenie do spotkania z drugim człowiekiem, dążenie do wspólnoty i dążenie do Boga–Nadsensu.

Najbardziej charakterystycznym przejawem wymiaru duchowego jest niewątpliwe dążenie do realizacji sensu w życiu.

---

<sup>17</sup> V.E. FRANKL, *Self — transcendence as a human phenomenon*, w: A.J. SUTICH, M.A. VICK (red.), *Redings in human psychology*, New York 1969, s. 113.

<sup>18</sup> V.E. FRANKL, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*, München–Zürich 1985, s. 86.

<sup>19</sup> TENŽE, *Homo patiens*, s. 148.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 267.

<sup>21</sup> WOLICKI, *dz. cyt.*, s. 324–329.

Człowiek nie chce istnieć za wszelką cenę, ale to, czego naprawdę chce, to żyć z sensem. Dla egzystencji (...) decydujące nie jest jej trwanie, ale pełnia jej sensu<sup>22</sup>.

Pytanie o sens jest najbardziej ludzkim ze wszystkich pytań. To ukierunkowanie na sens wiąże V.E. Frankl z podstawowym dynamizmem duchowym, który określa jako „wolę sensu” i uważa go za podstawową siłę motywacyjną w człowieku lub za pierwotny fakt antropologiczny<sup>23</sup>. „Wola sensu” jest najgłębiej tkwiącym dążeniem, walką o wyższy i ostateczny sens swej egzystencji. Dążenie do sensu jest zjawiskiem powszechnym wśród ludzi, co potwierdzają badania antropologiczne i obejmuje wszystkie sytuacje życia ludzkiego, a więc nie tylko pracę, miłość, ale także, a może przede wszystkim, cierpienie<sup>24</sup>. Pytanie o sens i dążenie do jego realizacji nie jest jakimś symptomem neurotycznym w człowieku, ale jak najbardziej prawidłowym ludzkim dążeniem i osiągnięciem. Jest ono dążeniem najbardziej prawidłowej, normalnej i dojrzałej osobowości. Dążenie do sensu stwarza w człowieku zdrowe psychiczne napięcie, które jest warunkiem dobrego samopoczucia i zachowania zdrowia. O ile „wola sensu” jest nie tylko prawdziwym przejawem duchowego wymiaru człowieka, lecz również niezawodnym kryterium zdrowia psychicznego, o tyle z drugiej strony brak sensu jest wskaźnikiem nieprzystosowania uczuciowego. Jeżeli dążenie do sensu nie zostanie wypełnione, pojawia się egzystencjalna próżnia ze wszystkimi negatywnymi jej skutkami<sup>25</sup>

Ludzkiemu dążeniu do sensu odpowiada dążenie do wartości. Odnalezienie sensu jest związane z urzeczywistnieniem wartości. Początkowo V.E. Frankl używał terminów „sens” i „wartość” synonimicznie. Stopniowo jednak zauważył różnicę między tymi pojęciami i w późniejszych jego pracach granica ta jest już zarysowana bardzo ostro. Pojęcie „sens” rezerwuje on na określenie tego, co ma znaczenie dla określonej jednostki w jej konkretnej sytuacji życiowej, natomiast termin „wartość” stosuje na określenie powszechnie znanych sensów (powszechniki sensu). O ile sens jest związany z jednorazowością, wyjątkowością sytuacji, o tyle wartości są powszechnikami sensu, są one sytuacjami typowymi, powtarzającymi się. V.E. Frankl wyraża pogląd, że wartości wykształciły się w toku historii jako „obszerne możliwości sensu” i mogą na mocy swego historycznego charakteru być przekazane<sup>26</sup>.

Dążenie do wartości, podobnie jak i dążenie do sensu, nie tylko odślania najgłębszy sens bytu ludzkiego, ale jest też zasadniczą podstawą noodynamiki, czyli dynamiki wymiaru duchowego ukierunkowanej na zewnątrz, zwłaszcza w stronę Logosu.

<sup>22</sup> FRANKL, *Homo patiens*, s. 82.

<sup>23</sup> TENŻE, *Dynamics, existence and values*, w: H.J. VETTER, B.D. SMITH (red.), *Psychoanalytic theory*, New York 1971, s. 476.

<sup>24</sup> V.E. FRANKL, *Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute*, Freiburg–Basel–Wien 1985, s. 32.

<sup>25</sup> TENŻE, *Antropologiczne Grundlagen der Psychotherapie*, Bern–Stuttgart–Wien 1978, s. 34.

<sup>26</sup> TENŻE, *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*, Bern 1982, s. 25.

Inne przejawy tej noodynamiki będą miały związek z osobowymi relacjami, w jakie może wchodzić człowiek z innymi jednostkami ludzkimi, ze wspólnotą oraz z Osobą Absolutu<sup>27</sup>

Dynamika wymiaru duchowego charakteryzuje się z jednej strony ukierunkowaniem na świat sensów i wartości, z drugiej zaś na inne osoby, przede wszystkim równorzędnie istniejące. W obu przypadkach realizuje się zasadniczo dążenie do sensu, z tym, że w pierwszym przypadku ma ono charakter zobiektywizowany, w drugim — upersonalizowany. W obu przypadkach, ale szczególnie w przypadku skierowania na inne osoby, relacja ta ma charakter dialogiczny. Relacja do drugiego człowieka jest — zgodnie z poglądami V.E. Frankla — bardzo mocno wpisana w wymiar duchowy człowieka. Według twórcy logoterapii, człowiek jest bytem relacyjnym.

Rozważając zagadnienie relacji do drugiego człowieka, V.E. Frankl ujmuje je — na wzór M. BUBERA — w dwojaki sposób: (1) jako relację rzeczową „ja – to”, gdy druga osoba ulega urzeczowieniu, depersonalizacji i jest traktowana jako rzecz lub przedmiot. Relacja taka, mimo że jest relacją międzyludzką, nie jest jednak relacją osobową, nie dokonuje się też na płaszczyźnie duchowej; (2) jako relację ściśle osobową — gdy druga osoba jest traktowana jako równorzędny partner, jako drugie „ja”, gdy jest ona ujmowana w jej jedyności, jednorazowości i niepowtarzalności. Relacja ściśle osobowa dokonuje się na płaszczyźnie duchowej i może przebiegać na dwóch poziomach: poznania i miłości. Jedna relacja warunkuje zresztą drugą: miłość jest w pewnym stopniu warunkiem poznania, a ono prowadzi do miłości<sup>28</sup>.

Istota miłości zawiera się w takim nastawieniu do drugiej osoby, które dostrzega w niej jej jedynść i jednorazowość, pozwala powiedzieć do niej: „tak” i „ty”<sup>29</sup>. Miłość jest więc ujęciem drugiej osoby w głębi jej istoty. Nikt nie może w pełni uświadomić sobie istoty drugiego człowieka, dopóki go nie pokocha. Dzięki natomiast duchowemu aktowi miłości zdolny jest dostrzec w drugiej osobie jej istotne cechy i właściwości nie tylko aktualne, lecz i potencjalne, a nawet uzdolnić tę osobę do aktualizacji tych potencjalnych właściwości. W tym sensie miłość pełni nie tylko funkcję kognitywną, ale i twórczą, przyczyniającą się do rozwoju drugiej osoby. Miłość jest możliwie największym wniknięciem w osobową strukturę partnera, jest wejściem w jego przestrzeń duchową. Bezpośrednia relacja do tego, co duchowe w partnerze, oznacza najwyższą formę partnerstwa w ogóle<sup>30</sup>

Relacja miłości musi się ściśle łączyć z poznawaniem godności drugiego człowieka. V.E. Frankl bardzo mocno podkreśla ów szacunek dla godności osobowej w relacji „ja – ty” Poszanowanie godności drugiego broni relację osobową przed

<sup>27</sup> WOLICKI, dz. cyt., s. 356–380.

<sup>28</sup> V.E. FRANKL, *Psychoterapia dla każdego*, tł. E. Misiólek, Warszawa 1978, s. 65–66.

<sup>29</sup> TENZE, *Ärztliche Seelsorge. Grundlage der Logotherapie und Existenzanalyse*, Wien 1952, s. 102.

<sup>30</sup> *Tamże*, s. 103–104.

„urzeczowieniem”<sup>31</sup> Natomiast wszędzie tam, gdzie zanika szacunek dla godności drugiej osoby, względnie godności własnej, relacja przestaje być osobowa. Miłość jest więc osobowym sposobem bycia, który różni się od spotkania tym, że ma na względzie w drugim człowieku nie tylko jego człowieczeństwo, lecz także jedność i jednorazowość. Prawdziwa miłość musi prowadzić do postawy monogamicznej. Nastawienie monogamiczne zakłada bowiem, że partner jest ujmowany w swojej jednorazowości i jedyności, a więc w swojej duchowej istocie i wartości<sup>32</sup>.

Każda prawdziwa miłość jest przeżywana jako „wieczna miłość”. Jeśli bowiem autentyczna miłość oznacza skierowanie duchowej osoby na drugą osobę, wówczas jest ona wieczna i może być przeżywana tylko *sub specie aeternitatis*<sup>33</sup>. Miłość jako akt intencjonalny, zmierzająca do uchwycenia duchowej istoty drugiej osoby, może przetrwać śmierć ciała, czyli jest „mocniejsza niż śmierć”. W miłości człowiek wychodzi poza doczesność bytu ludzkiego i wchodzi w przestrzeń ponadczasową<sup>34</sup>. W miłości prawdziwej najpełniej wyrażają się duchowe możliwości osoby ludzkiej.

Specyficzną cechą noodynamiki wywodzącej się z wymiaru duchowego w człowieku jest to, że jest on skierowany nie tylko do innych osób ujmowanych pojedynczo, ale także do wspólnoty osób. Jedność i jednorazowość każdego człowieka stanowi wartość jego osoby i wartość ta musi być odniesiona do wspólnoty. Dlatego sensem ludzkiej osobowości jest także wykraczanie poza własne granice i transcendowanie siebie w kierunku wspólnoty<sup>35</sup>. Należy jednak podkreślić, że człowiek nie jest skierowany do społeczności i przyporządkowany do wspólnoty, tak jak zwierzę do stada, lecz decyduje się sam na wspólnotę. W tym decydowaniu zaznacza się moment wolności. Zatem między wolnością człowieka a ludzką wspólnotą istnieje odpowiedzialność i stosunek wzajemnego warunkowania<sup>36</sup>.

Relacja człowieka do społeczności i do wspólnoty może nadać sens egzystencji ludzkiej. Ale społeczność może być dla jednostki czymś jeszcze więcej, mianowicie może ona być aspektem, w którym odślania się egzystencja ludzka w całej swej rozpiętości, o wiele bardziej jeszcze aniżeli w intymnym stosunku „ja – ty”. Relacja człowieka do wspólnoty zawiera w sobie możliwość działania (wartości twórcze), możliwość przeżywania (wartości przeżyciowe) i możliwość zajmowania postawy (wartości postawy). Ludzka wspólnota jest więc przestrzenią, w której człowiek realizuje możliwe do zdobycia wartości. Relacja człowieka do wspólnoty jest podstawą jego samourzeczywistnienia<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> FRANKL, *Homo patiens*, s. 26–27.

<sup>32</sup> TENŻE, *Ärztliche Seelsorge*, s. 114.

<sup>33</sup> *Tamże*, s. 113.

<sup>34</sup> *Tamże*, s. 106.

<sup>35</sup> FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, s. 55.

<sup>36</sup> TENŻE, *Der Will zum Sinn*, s. 95.

<sup>37</sup> FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, s. 55–57.

W analizie egzystencjalnej V.E. Frankla relacja do wspólnoty jawi się nam jako wielka szansa dla człowieka oraz jako zadanie do urzeczywistnienia, wynikające z dynamiki wymiaru duchowego istoty ludzkiej. Na bycie we wspólnocie ma się bowiem człowiek dopiero zdecydować i do niej niejako nawrócić. Do wyboru wspólnoty nie wystarczy samo społeczne uwarunkowanie człowieka, jego instynkt społeczny. Decyzja na życie we wspólnocie i dla wspólnoty musi być świadomą i dobrowolną decyzją człowieka wynikającą z jego duchowości<sup>38</sup>.

Człowiek w swym wymiarze duchowym nie tylko zwraca się w stronę osób ludzkich zarówno branych oddzielnie, jak i wspólnotowo, ale kieruje się także ku Najwyższej Osobie, będącej zarazem Najwyższym Sensem, jak i Najwyższą Wartością — ku Bogu—Absolutowi. Bóg nie jest „dany wprost”, nie jest „znaleziony”, ale jest „poszukiwany”. Bóg, będący celem pragnień i poszukiwań człowieka, nie jest ostatecznie niczym innym, jak pierwotnym „Ty”<sup>39</sup>.

Dążenie człowieka do Boga jest zawarte pośrednio w ludzkim dążeniu do sensu, ponieważ Bóg jest najwyższym sensem — Nadsensem, uwiarygodnieniem i potwierdzeniem każdego sensu parcjalnego. Ten sens ostateczny nadaje znaczenie zarówno ludzkim działaniom, jak i ludzkim cierpieniom<sup>40</sup>.

Dążenie do Boga jest zawarte pośrednio również w każdym dążeniu do wartości, bo wszystkie wartości zbiegają się w „wartości najwyższej” w „osobie wartościowej”. Każda prawda do końca przemyślana ma na względzie Boga, i wszelkie piękno, do końca przeżywane, kontempluje Boga<sup>41</sup>.

V.E. Frankl podkreśla mocno związek najwyższej wartości z osobą o najwyższej wartości — Nadosobą. Podobnie wiąże też z Nadosobą najwyższy sens<sup>42</sup>. Ze względu na ten związek sensu i wartości z osobą, a najwyższego sensu — Nadsensu i najwyższej wartości z Nadosobą, wszelkie ludzkie dążenie do sensu i wartości jest pośrednio dążeniem do Boga.

Frankłowska koncepcja ukierunkowania człowieka na Boga wpisana jest w naturę człowieka, w jego warstwę duchową. Choć dążenie to nie zawsze jest uświadomione, jest ono tak istotnym czynnikiem dynamiki wymiaru duchowego, że brak jego realizacji uniemożliwia pełny rozwój osoby ludzkiej, wykorzystanie wszystkich jej potencjalnych możliwości<sup>43</sup>.

Oceniając koncepcję obrazu człowieka zaproponowaną przez V.E. Frankla, należy podkreślić, że twórca analizy egzystencjalnej postawił sobie za cel włączenie

<sup>38</sup> WOLICKI, *dz. cyt.*, s. 380–389.

<sup>39</sup> V.E. FRANKL, *The will to meaning. Foundations and applications of logotherapy*, New York 1969, s. 8.

<sup>40</sup> TENŻE, *Der Mensch vor der Frage*, s. 75.

<sup>41</sup> TENŻE, *Der Will zum Sinn*, s. 68.

<sup>42</sup> TENŻE, *Homo patiens*, s. 94–95.

<sup>43</sup> WOLICKI, *dz. cyt.*, s. 389–393.

dwu istotnych poprawek do obrazu człowieka funkcjonującego w psychologii przez wprowadzenie kategorii egzystencjalności i transcendentalności. Ich wprowadzenie wymagało uwzględnienia w obrazie człowieka istotnego wymiaru — wymiaru duchowego (noetycznego), co stanowi istotne *novum* Frankowskiej koncepcji osoby ludzkiej. Wskutek tego integralny obraz człowieka w tej koncepcji obejmuje nie tylko sferę fizyczną i psychiczną, ale także i duchową — jest więc obrazem trójwymiarowym. Ukazując dynamikę wymiaru duchowego, twórca logoterapii powiązał aktywność duchową człowieka z obiektywnym światem sensów i wartości, a także ze światem innych osób ludzkich i Osobą Absolutu, nadając tym samym ludzkiemu działaniu głęboki sens. Na tym polega wielka zasługa i istotny wkład, jaki obok obrazu człowieka wniósł on do psychologii.

### **Spirituality from the point of view of psychology**

#### **Summary**

In this article, spirituality is described from the point of view of psychology. In the first part of the article, we present the notion of spirituality. We direct the attention to the fact that what is the essence of spirituality is transcendence understood as going beyond the present experience of 'the self'. The transcendence can appear within the range of a person (self-accomplishment, self-improvement, personal development) as well as beyond a person (in the direction of the Highest Being, the Absolute, the Universe). In the second part of the article, we present the concept of spiritual dimension proposed by V.E. Frankel. According to V.E. Frankel, the spiritual dimension is the dimension in which specifically human phenomena occur, such as: the source of intellectual cognition, liberty, responsibility, conscience, love, which are the spiritual acts in which a human being rises above the bodily and psychological plane to the strictly spiritual cognition. We presented the basic features of the spiritual dimension, such as: the openness and self-accomplishment of a human being and the aspirations of a human being, amongst which V.E. Frankel includes: the aspiration to accomplish the sense, the aspiration to meet another human being, the aspiration towards a community and the aspiration towards God — the Supersense.