

## ODGAJANJE SENZIBILNOSTI ZA PITANJE SMISLA Doprinos misli V. E. Frankl-a smjernicama odgajanja

Ivan Štengl

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb

Primljeno, 12. srpnja 2005.

*Analizirajući vrijeme u kojem živi Frankl kao ključni problem uočava čovjekovo ophođenje s pitanjem smisla. Bude li frustrirana »volja za smislom« tako što se ovo pitanje zanemari ili potisne, odnosno pokuša li se zaobići nadomjestkom kao »voljom za užitkom«, za moći ili samoostvarenjem, čovjek se dovodi u situaciju »egzistencijalnog vakuuma« i napokon »noogene neuroze«. Značajne poticaje razvoju logoterapije i egzistencijalne analize Frankl vidi u analizi čovjekova stanja filozofa egzistencijalističkog usmjerenja, čije misli nailaze na potvrde kliničke prakse. Logoterapija i egzistencijalna analiza ne vidi svoj rad iscrpljen psihoterapeutskom pomoći, nego uočava potrebu preventivnog djelovanja, i to na poseban način kroz odgoj.*

**Ključne riječi:** odgoj, logoterapija, egzistencijalističke filozofije, intencionalnost, volja za smislom, vrednote, egzistencijalni vakuum

U svojim uvodima u logoterapiju i egzistencijalnu analizu Frankl uvijek nanovo naglašava kako psihoterapija mora posjedovati senzibilnost za događanja čovjeka u vremenu i okružju u kojima živi, jer »svako vrijeme ima svoje neuroze i zato treba njemu primjerenu psihoterapiju« (Frankl 2000, 11). Frankl na taj način započinje svoje razračunavanje s psihoterapijama do svojega vremena, na poseban način s mislima S. Freuda i zatim A. Adlera (usp. Frankl, 1992, 32ss.). Frankl im kod toga ne odriče značajan doprinos u senzibilnosti i terapiji patologija njihova vremena, zbog čega su uostalom i doživjeli uspjeh: Freud je pravilno dijagnosticirao neurotično ophođenje sa seksualnošću kao ključ smetnji svojega vremena, a Adler slično ophođenje s društvenom stvarnošću, no društvo i pojedinac su u permanentnom razvoju i promjenama, što omogućuje s jedne strane prevladavanje jednih problematika, ali jednako tako može pospješiti izbijanje drugih. Prema Franklu, suvremeni se čovjek, istina, oslobodio društvenog i kulturnog pritiska potiskivanja libida, ali tada

otkriva da mu, za razliku od 'nižih' vrsta, zadovoljenje nagona ne govori što valja u životu činiti i/ili kako postati sretan. Jednako tako, zbog ekonomskih i socijalnih promjena, gubitak tradicije, koja je u prijašnjim vremenima usmjeravala djelovanje, stvara u čovjeku današnjice osjećaj praznine i izgubljenosti, i on više ne zna koji je cilj i smisao onoga što čini. Tu prazninu kod suvremenog čovjeka, koja karakterizira djelovanje, a ono je ključni segment određenju egzistencije, Frankl naziva »egzistencijalnim vakuumom« (usp. Frankl, 1998, 24s.).

Kad se na osjećaj praznine duže vrijeme ne obraća pažnja ili ako se iz kojeg razloga »potiskuje« (Fabry, 1979), odnosno ako se čovjekova »volja za smislom« frustrira, postoji opasnost formiranja »noogene neuroze« (usp. Frankl, 1999, 141ss.).

Dakle, prema Franklu je osnovni problem čovjeka današnjice u osjećaju besmisla, odnosno očajničkoj potrazi – svjesnoj ili nesvjesnoj – za vrijednostima odnosno smislom u životu (usp. Längle, 1985, 84s.).

Frankl smatra da traženje vrednota odnosno smisla u životu nužno karakterizira čovjekovu egzistenciju: ono mu je »prirođeno«<sup>1</sup>; jednako mu je tako, po njegovoj ljudskoj naravi, dan instrumentarij, »organ smisla«, a to je »savjest«, koji nepogrešivo ukazuje na one vrednote koje mu se u svakom trenutku čovjekove specifične životne situacije nude i pozivaju ga na ostvarenje (usp. Titze, 1988, 33). Kao posljedica pronalaženja i ostvarenja vrednota, onda kad su vrednote postale za čovjeka smisao, osjećaj zadovoljstva i ispunjenja etablira se sam od sebe (usp. Frankl, 1997a, 73s., Kühn, 1988, 150s.).

U analizi čovjekova stanja današnjice – uz vlastita iskustva života i kliničke prakse – Frankl se osjeća potpomognut mislima posebno filozofa egzistencijalističkog usmjerenja: neke od njih izravno citira, drugima se posredno služi ili ih slobodno interpretira (usp. Fizzotti, 2001, 48, Bruzzone, 2003a, 296). U njihovim će djelima prije svega tražiti moguće kliničke implikacije u ophođenju s čovjekom koji traži ili je izgubio smisao u životu, tj. nema više osjećaj smisla života.

Iako je Frankl svoj rad usredotočio uglavnom na zahvat psihoterapeutskog tipa, lako je uočiti da bi logoterapija i egzistencijalna analiza trebala biti koncipirana prije svega kao preventivni odnosno promotivni postupak. U ovaj kontekst valja uobličiti govor o odgojnom procesu kao o pomoći mladom čovjeku u njegovom osobnom suočavanju svijeta i društvene stvarnosti u koju je usađen. Već po sebi kritičan u odnosu na prom-

<sup>1</sup> Pripadnici Jungove škole vide u Franklovoj volji za smislom neku vrst »arhetipske čežnje« i time potvrđuju intuiciju da bi ona mogla biti prirodna. (Wirtz i Zöbeli, 1995, 330).

jenu svojega položaja u društvu, koju sa sobom donosi njegov sveobuhvatni rast i razvoj, mlada će osoba uvijek nanovo preispitivati smisao vlastita djelovanja i osjećat će potrebu njegova valjanog usmjerenja (cilja), a to su vrednote. Društvo odnosno ekonomija u tom mu pogledu ne olakšavaju situaciju: rad i koncepcija ekonomije u vrijeme globalizacije pripremaju ga na uniformirani ulazak u proces što uspješnijeg poslovanja i profita, a zauzvrat mu nude potrošnju i stvaranje novih potreba kao cilj djelovanja. Potrošnja i potrebe u tom kontekstu moraju biti pitanje trenda, moraju biti fleksibilne i mijenjati se što je češće moguće, jer su u službi proizvodnje, tj. profita (usp. Casella, 2003, 185). Ovakav će jedan dinamizam nužno izbjegavati pitanje nečeg trajnog, a to znači: vrijednosti po sebi za koje bi se valjalo založiti, jer energiju može 'korisnije' uložiti u produktivni rad. Uz ovaj socijalno-ekonomski faktor valja uočiti i onaj drugi; naime onaj niz frustracija inherentnih procesu rasta i razvoja. Na poseban način valja ovdje istaknuti strah suočavanja sa životnom situacijom koja je u stalnoj mjeni, dojam permanentno pokretnog, besciljnog, nepredvidivog i nekontroliranog, što mladoj osobi pruža dodatnu – osobnu – legitimaciju barem trenutnim zadovoljstvima, shvaćenima kao neku vrst predaha i/ili nagrade za podnesene napore.<sup>2</sup> Na taj se način stvara rascjep odnosno otuđenje: s jedne je strane to ekonomija i društvo kao izvor sredstava za život, ali i frustracije, a s druge je strane to mali, 'svoj' svijet trenutnog, materijalnog i konzuma. Jedna od jakih reperkusija odnosno pokazatelja novonastale dihotomije na socijalnom planu je socijalna i politička neosjetljivost i neangažiranost mladih osoba, sve do ekstremnih slučajeva zatvaranja u vlastiti svijet uz pomoć droge, alkohola i sl. Ovakva jedna situacija nužno dovodi smanjivanju osjetljivosti, zaravnjenju (gotovo svih) osjećaja odnosno potrebi njihovih sve većih amplituda. S njima jednako trpi i osjetljivost za promatranje vlastite egzistencijalne situacije: ono što Jaspers nazva potrebom svakog čovjeka za filozofiranjem (usp. Jaspers, 2000b, 67). Frankl će zato, a onda i njegovi sljedbe-

<sup>2</sup> Potvrde ozbiljnosti situacije dolaze iz kliničke prakse: suvremeni čovjek, a posebno je to često slučaj s mladima, trpi od nedostatka inicijative i interesa; čini mu se kao da živi u nekoj vrsti bestežinskog prostora. I baš kao što se dogodi astronautima, u takvom stanju – ako dodatno ne opterećuju muskulaturu – neminovna je atrofija mišića.

Za Frankla život bez tenzija nije samo nerealan, nego je jednako tako i opasan – rekli bismo baš kao i bestežinsko stanje za astronaute: život mora biti doživljen kao niz uravnoteženih napetosti koje ne valja izbjegavati, nego ih shvatiti kao poziv, izazov – zov situacije u kojoj se nude vrednote za ostvarenje, i gdje život postavlja pitanje i traži odgovor («kopernikanski obrat»), a to je odgovornost (usp. Frankl, 1998, 74). Frankl će zato prispodobiti život struni violine koju ne valja potpuno opustiti, ali isto tako ju ne valja ni previše napinjati; tek dobro napeta struna daje ugodan zvuk.

nici, ukazivati na nužnost razvijanja i njegovanja ove potrebe, jer ju je nemoguće ičime nadomjestiti. Pa ako društvo i pojedinac snose posljedice koncepcije ekonomije na »noetičkom« planu, nužno će biti – uz ostalo i u okviru odgojnih intervenata – staviti akcente na one sadržaje i procese koji stimuliraju senzibilnost za egzistencijalna pitanja čovjeka odnosno za pitanje vrednota i smisla u životu. U taj će se proces morati uključiti strukture koje *per definitionem* vrše odgojnu ulogu, a to su obitelj i škola, ali jednako tako i grupe utemeljene na interesu i svjetonazoru, uključujući vjerske i političke organizacije (usp. Biller, 1995, 483s.).

### 1. Svijet mladih i počeci logoterapije

Povijesno gledano, počeci su logoterapije usko vezani uz svijet mladih. Slijedeći inicijativu H. Sauera koji osniva Centre za pomoć mladim osobama u psihičkim i moralnim poteškoćama u Njemačkoj, Frankl kao mladi student medicine s entuzijazmom proširuje takvu vrst djelatnosti na Austriju. Zahvaljujući senzibilnosti odgovornih na bečkom Sveučilištu za ovaj sve učestaliji društveni fenomen, te Franklovim napisima po različitim novinama, predanim zalaganjem i organizatorskim sposobnostima, od 1927. pa nadalje niče čitav niz »Jugend-Beratungs-Stellen« u Austriji, ali ubrzo i preko njezinih granica, tako da Frankl već 1933. govori o oko 3700 mladih osoba koje su se okoristile njihovim uslugama, od kojih je on sam vodio 900, te nizu uspješno zaključenih slučajeva psihoterapijskih savjetovanja, i to sa širokom paletom problematika: seksualnih i obiteljskih, neuroza i psihoza, do poteškoća u akademskim prestacijama, ekonomskim poteškoćama i čisto medicinskim pitanjima, a posebno ga okupiraju česti slučajevi suicida i pokušaja suicida (usp. Frankl i Fizzotti, 2000, 8s.). Kao pozadinu ovih problematika ubrzo otkriva sumnju mladih ljudi u smisao njihova života odnosno u osjećaju besmislenosti i preziru prema životu, i onda kad je on ekonomski situiran. Od vremena studija, pa sve do deportacije u koncentracijske logore, Frankl kroz svoju svakodnevnu praksu samo potvrđuje početnu intuiciju: smisao u životu za čovjeka je od egzistencijalne važnosti, a pitanje osjećaja ispunjenosti i zadovoljstva zbog ispunjenja vrednota ne poznaje dobne granice.

Logoterapija i egzistencijalna analiza pokazale su se plodnom bazom odgojnim znanostima (usp. Bruzzone, 2001, 25). Tako 1959. K. Dienelt sistematizira Franklove misli vrijedne pažnje pedagoga, a radovi se na tom području intenziviraju osobito pred kraj prošlog tisućljeća, posebno u Italiji zaslugama E. Fizzottija i udruge »ALAEF«, čije osnivanje potiče sam Frankl. Ti će radovi pokazati, kako je logoterapija i egzistencijalna

analiza daleko više »preventivan« odn. »promotivan«, smijemo reći »edukacijski« postupak koji će već u korijenu sanirati potrebe za »reaktivnim« interventima, dakle za psihoterapijom u užem smislu riječi.<sup>3</sup>

Rad s problemima mladih ljudi vraća pozornost intelektualnih krugova i otvara još mladom Franklu mogućnost komuniciranja s prominentnim osobama s područja medicine odnosno psihijatrije i filozofije onoga vremena: Maxom Schelerom, Karlom Jaspersom i Ludwigom Binswangerom, uz profesore matičnog sveučilišta: Karla Böhlera, Oswalda Schwarza i Rudolfa Allersa.<sup>4</sup> Oni će uvelike utjecati na Franklovo intelektualno i profesionalno formiranje, tako da će on – za razliku od trenda onog vremena pa sve do u naše vrijeme – pokazivati jak interes za filozofiju naglašavajući njezine implikacije za znanosti odnosno psihoterapiju, i onda kad znanstvenik takve izravne veze niječe.<sup>5</sup> Godine 1939. sustavno suočava ovo pitanje kratkim člankom *Filozofija i psihoterapija. Za utemelje-*

<sup>3</sup> Izgleda da ovdje valja tražiti i razloge zašto logoterapija i egzistencijalna analiza još uvijek nailaze na oporbu u psihološkim krugovima (Austrija, Njemačka) i dugo vremena nije bila priznata od strane respektivnih Ministarstva zdravlja; ovdje valja tražiti i razloge konačnom prekidu između V. E. Frankla i A. Länglea glede shvaćanja logoterapije kao psihoterapije u punom značenju te riječi. Ne ulazeći u kompleksnu problematiku, ovdje se ističe samo da je Längle bespravno prisvojio ime *egzistencijalna analiza*, jer ona po sebi ne pokazuje veze sa izvornim tumačenjem toga naslova, naime, korijenom u egzistencijalističkoj struji filozofije. Tome se nasuprot dogodio niz psihoterapija temeljenih na egzistencijalističkim postavkama (osobito filozofiji M. Heideggera), kako u Europi (primjerice u Švicarskoj, L. Binswanger), tako i preko Oceana (R. May, I. Yalom, R. L. Laing). Frankl, istina, u prvo vrijeme razlikuje logoterapiju od egzistencijalne analize, očito pod utjecajem egzistencijalista, odnosno fenomenološkog pristupa koji se uvodi kao (efikasna) metoda u psihoterapiju (v. na pr. L. Binswanger, i njegova *Daseinsanalyse*, s kojim se Frankl dopisuje, usp. Bruzzone, 2003a). Pod snažnim utjecajem trenda na psihoterapeutskoj sceni i velikog interesa u svijetu za uspješnost logoterapije kao psihoterapije (valja podsjetiti da je Frankl bio gost odnosno držao predavanja na 201 sveučilištu u svijetu), rad Frankla i njegovih sljedbenika koncentrira se prvenstveno na psihoterapeutski vid logoterapije, to znači onaj reaktivni. Sam Frankl, pod pritiskom dokazivih uspjeha svojeg psihoterapeutskog postupka koji se osobito pred kraj života sve više stavlja u pitanje, i zato svakom novom izdanju koje od svojih knjiga dodaje bilješke koje pokazuju objektivnu terapijsku logoterapije. Tako se pomalo ostavlja po strani egzistencijalna analiza. Doći će do toga da nekad Frankl briše čak razlike između ovog pojmovlja (usp. Frankl, 1997, 61).

<sup>4</sup> U svojoj autobiografskoj skici Frankl spominje koliko su ga te osobe – usprkos kritikama – izuzetno cijenile, uz njegovo ponizno gledanje na svoje uzore (usp. Frankl, 1997b, 145).

<sup>5</sup> U *Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie*, 3(1925), 250–252 publiciran je Franklov članak pod naslovom: *Psychotherapie und Weltanschauung. Zur grundsätzlichen Kritik ihrer Beziehung* u kojem se on na izričit način suočava s problemom vizije svijeta odnosno njezina utjecaja na shvaćanje i impostaciju čovjeka i psihoterapije. Osim u originalu, tekst je – među ostalim spisima mladog Frankla – dostupan i na talijanskom jeziku (Frankl, 2000, 27–29).

nje egzistencijalne analize<sup>6</sup>, tvrdeći kako postoji široko područje dodira dviju disciplina. Taj je međusobni dijalog ne samo moguć nego i nužan; uzimajući za primjer spoznanja psihopatologije, psiholog će ubrzo morati priznati, kako sve ljudske fenomene, uključujući i neurotske, nije moguće svesti na seksualnost (psihoanaliza) ili na strategije kojima bi se dosegao jedan cilj odnosno prilagodba (individualna psihologija), tako da bi patološka situacija bila – prema prvoj – »ništa drugo do li« pokušaj potiskivanja neželjenih sadržaja odnosno, kako kaže individualna psihologija, pokušaj bijega od odgovornosti. Slika čovjeka koju nude oba velika psihologijska sustava ostaje parcijalna, jer jedna svodi čovjeka na njegove projekcije, a svoju zadaću vidi u posvješćivanju tog neurotskog procesa, dok druga želi pomoći osobi nanovo preuzeti odgovornost za ono pred čim pokušava pobjeći i tako se osloboditi osjećaja manje vrijednosti. Dvije su psihologije međusobno komplementarne, no još uvijek ne dohvaćaju sveobuhvatnost ljudskog bića. Prava je vizija čovjeka tek ona koja poima čovjeka u njegovu tjelesno-psihičko-duhovnom jedinstvu, a to vrijedi jednako i za (psihički) bolesnu osobu. U tom smislu, nadalje, valja čuvati psihologiju odn. psihopatologiju od tzv. psihologizma, jer: » $2 \times 2 = 4$ « vrijedi neovisno o tome kaže li to neurotična osoba ili zdrava. Frankl se ovom afirmacijom suprotstavlja mentalitetu reduciranja svakog ljudskog fenomena na patologiju, zauzimajući se za originalnost i autonomiju duhovne dimenzije čovjeka od bilo koje druge dimenzije. *In concreto* to znači da ne bismo smjeli proglasiti na primjer čitavu umjetnost bijegom od stvarnosti ili seksualnosti, iako će umjetnik nekad kroz svoju umjetnost baš to činiti, kao ni svesti strah pred smrću ili tjeskobu pred životom u kojem se ne vidi smisao na strah od kastracije odnosno na seksualnu problematiku. Od psihoterapeuta se nadalje traži poštivanje posebnosti i originalnosti osobe u njezinoj duhovnoj dimenziji, a to uključuje i njezin osobni izbor vrednota za koje će se u životu založiti. Psihoterapeut mora ostati etički neutralan odnosno pun poštovanja za sustav vrednota osobe pacijenta. Samo tako neće prelaziti granice svojih kompetencija namećući drugome vlastiti sustav vrednota ili vlastitu viziju svijeta i života. Rad se, dakle, jedne psihoterapije – logoterapije – koncentrira na pospješivanje svijesti vlastite zadaće i odgovornosti za život odnosno ispunjenje vrednota koje se nude konkretnoj osobi u njezinim specifičnim životnim okol-

<sup>6</sup> Članak u originalu nosi naslov *Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse*. Objavljen je u *Schweizerische medizinische Wochenschrift*, 69 (1939), 707–709. Ideje u ovom članku za Frankla ipak nisu potpuno nove. Naime, godinu dana ranije objavljuje u *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete*, 10 (1938), 33–45, članak pod značajnim naslovom: *Zur geistigen Problematik der Psychotherapie*.

nostima. Samo kroz konkretan doživljaj suodnosa specifičnosti i neponovljivosti vlastite osobe i životnih okolnosti osoba, kroz doživljaj odgovornosti, uspijeva razvijati u sebi snage koje mogu biti jače i od neuroze koju osoba »ima«, jer je motivirana sviješću o vlastitoj misiji u svijetu i svojem specifičnom položaju u njemu. Zadaća je dakle psihoterapije analizirati odnosno ukazati na ono što karakterizira čovjekovu egzistenciju, a to je da on ima svoje specifično mjesto u svijetu i da je u njemu odgovoran, na svoj jedinstven i neponovljiv način. To psihoterapeutsko promišljanje čovjekove egzistencije unutar svijeta, u svojim dimenzijama *eros*, *ethos* i *pathos* – koje Frankl stavlja nasuprot Freudovom pojmovlju *eros* i *thanatos* – zajednička je s filozofijom, pa će Frankl prepoznavati u filozofiji njezinu terapeutsku valentnost.

## **2. Zajednički interesi egzistencijalističke filozofije i V. E. Frankla**

Intuicije i razrade antropološke baze svoje psihoterapeutske teorije Frankl vidi u utjecajima egzistencijalističkih filozofa koje on sa zahvalnošću citira, iako se događa da uzima citate iz njihova konteksta, bez izričitog navođenja referencije ili pak ne slijedi do kraja misao osobe na koju se poziva. U većini slučajeva pozivanja na druge autore smijemo govoriti o Franklovoj slobodnoj interpretaciji autora koje citira. U okviru ovog rada valja nam se zaustaviti na samo nekima od njih koji su zaslužni za implikacije logoterapije i egzistencijalne analize na impostaciju u odgojnim znanostima.

### **2.1. Filozofsko utemeljenje odgoja Rudolfa Allersa**

Frankl smatra Allersa svojim velikim učiteljem, jer mu je on – kako kaže – pomogao uvidjeti granice individualne psihologije i usmjerio njegov interes na Schelerovu fenomenologiju vrednota (usp. Titze, 1985, 38). Ta ga je, uz ostalo i ljudska povezanost, umalo stajala znanstvene karijere, kad ga – kratko nakon demonstrativnog raskida Allersa i O. Schwartza s Adlerom – Adler isključuje iz društva za Individualnu psihologiju (usp. Frankl, 1997b, 148s.). Tako se Franklov interes – baš kao i u njegova učitelja Allersa – premješta s početnog entuzijazma punog bavljenja psihoanalizom i zdušnom suradnjom sa A. Adlerom – na egzistencijalističko poimanje čovjeka. S Allersom će Frankl govoriti o transsubjektivnom značenju vrednota, upućujući na njihovu objektivnost, uklanjajući se tako subjektivizmu što, dakako, ne umanjuje subjektivno odnosno osobno percipiranje vrijednosti. Frankl će zato Allersa nazvati začetnikom persona-

lističke psihologije. Oslanjajući se na Allersa, zatim N. Hartmanna i M. Schelera Frankl će razraditi »dimenzionalnu ontologiju«, okosnicu antropološke baze logoterapije i egzistencijalne analize (usp. Frankl, 1996, 123; Frankl, 1998, 43; Gould, 1987, 121).

Budući da je Allers gotovo potpuno zaboravljen na filozofskoj sceni, i budući da se do sada pokazao mali interes za ovog velikog Franklovog učitelja, neka mi je dopušteno utrošiti nekoliko redaka više u tom pogledu.

Ono što je Allersa odvratilo od Freuda, a zatim i Adlera, jest znanstveno nedovoljna utemeljenost njihovih psihologija. Kao svjedok, i protagonist, snažne evolucije specifičnih saznanja u psihologiji i psihijatriji, Allers, a u tome ga Frankl slijedi, uočava anomaliju unutar (pozitivnih) znanosti: naime, neke tvrdnje odnosno zaključci, osobito glede čovjekove prirode, kontinuiteta i promjenjivosti njegovih osobina, uključujući i karakter, zapravo nisu plod znanstvenog istraživanja ili spoznaje na temelju kliničke prakse, nego su daleko više izraz jedne implicitne filozofije odnosno ideologije, kako u poimanju same znanosti, tako i čovjeka (usp. Allers, 1929, 62s.; Allers, 1934, 22s.; Frankl, 2000, 100; Frankl, 1998, 45; Fizzotti, 1992, 23). Zato se Allers zanima za filozofiju: neophodno je medicinskoj psihologiji i psihijatriji pribaviti solidnu filozofsku bazu. To govori u svjesti da povijest odn. znanost s prijelaza u dvadeseto stoljeće, kako u empirijskim disciplinama tako i u teorijama, proživljava rapidne i radikalne promjene, i Allers upozorava da psihijatar u pogledu shvaćanja problema i svojih zadaća odnosno uloge – svjestan on toga ili ne – podliježe izvjesnoj filozofskoj antropologiji vremena u kojem živi (usp. Allers, 1934, 18s.). Zato će Allers ustati i protiv olakog prihvaćanja filozofijâ u psihološke sustave, osobito ako oni budu na koji način potvrđeni kojim empiričkim podatkom. Allers se ovdje distancira od svojih američkih psihijatara koji su se – po njegovu mišljenju – pomalo iz pomodarstva, poslužili Heideggerovom filozofijom, po uzoru na europske kolege, a da Heideggera nisu ozbiljno shvatili. On je i inače mnijenja da se previše toga smatra »novim« na području znanosti i filozofije, a da to efektivno nije, nego je naprosto preoblikovanje starih ili zaboravljenih znanja<sup>7</sup>, i zato on osobno preferira jake filozofske sustave prije razvoja modernih znanosti, posebno grčke i srednjovjekovne (usp. Allers, 1929, 99).

<sup>7</sup> Allers će u ovom kontekstu citirati Bernharda von Chartresa, da »mi novi« (misli na znanstvenike svog vremena, sebe uključujući) nisu drugo do li patuljci na ledima divova »a nešto dalji vidik, koji se nama pruža, zahvaljujemo ne našoj veličini, nego onih ispod nas koji nas nose« (Allers, 1934, 10). Frankl će preuzeti ovu sliku od Allersa i sebe usporediti s patuljkom koji je nošen na ledima diva svojih prethodnika u psihologiji (Freud, Adler).



Nadalje, valja istaknuti kako se Allers deklarira kršćanskim (kato-  
ličkim) humanistom; nekad izgleda gotovo neshvatljivo – barem za naše  
današnje ophođenje u znanstvenim disciplinama – s kakvom lakoćom  
prelazi iz recimo psihijatrije ili odgoja odnosno pozitivne znanosti u teo-  
logiju. Tako će na primjer reći – kao zaključak svojoj raspravi o nastajanju  
čudoredne osobe<sup>8</sup> – da zapravo svaki odgoj vodi u krajnjoj liniji najdub-  
ljem problemu, na govor o misteriju odnosno transcendenciji (usp. Allers,  
1929, 309).

Allers tako postavlja i eksplicira temelje antropološkoj bazi svojega  
psihološkog odnosno psihijatrijskog sustava oslanjajući ih na tri stupa: na  
katolički pogled na svijet, na filozofski sustav imenom *philosophia peren-  
nis* i na dostignuća modernih psiholoških istraživanja dostignuta znan-  
stvenim metodama, posebno kako ih prikuplja individualna psihologija  
(usp. Allers, 1929, III).

Za razliku od Frankla, Allers se u svojim djelima na eksplicitan način  
bavi pedagoškim pitanjima, pitanjima evolutivne i diferencijalne psiholo-  
gije.<sup>9</sup> No, da bi mogao prijeći na ovaj pozitivistički dio promatranja proble-  
matike, Allers će prije toga filozofski utemeljiti znanstvenu disciplinu ko-  
jom se bavi.<sup>10</sup>

Allersov pristup čovjeku polazi od njegova shvaćanja osobnosti. Ta-  
ko on govori o »osobnosti« (»Person« od lat. *personalitas*) kao jednoj,  
jedincatoj, jedinstvenoj i neponovljivoj i u krajnjoj liniji nedokučivoj<sup>11</sup>, ko-  
joj stavlja nasuprot »karakter«, u svojoj biti promjenjiv (usp. Allers, 1935,  
24s.). Njega je moguće prepoznati, odgajati i eventualno korigirati kroz  
ljudsko djelovanje, usprkos granicama koje stavljaju povijesne okolnosti i  
naslijeđene karakteristike (usp. Allers, 1935, 77). Ljudsko je djelovanje,  
dakle, krajnji kriterij prepoznavanja karaktera, jer se kroz njega zapravo

<sup>8</sup> Zanimljivo je istaknuti da ju je dao u tisak »na blagdan sv. Tome Akvinskog, 7. ožujka 1929.«, *Seksualni odgoj* pak daje u tisak na blagdan sv. Benedikta, posvećuje ju jed-  
nom crkvenom prelatu i za tu publikaciju traži crkveno dopuštenje. Jednako je tako za-  
nimljivo konstatirati, kako će kao zadnji razlog protiv očaja i pesimizma navesti činjenicu  
Božjeg stvaranja (usp. Allers, 1929, 34; Allers 1935, 96).

<sup>9</sup> Dovoljno je podsjetiti na već spomenutu publikaciju o seksualnom odgoju (Allers,  
1934).

<sup>10</sup> Allers kaže doslovce: „Eine Theorie der Erziehung [...] ist nur auf Grund einer um-  
fassenden Lehre vom Wesen des Menschen, einer eigentlich philosophischen Anthropolo-  
gie, möglich. Auch kann eine durchgreifende Kritik irgendwelcher Erziehungssysteme nur  
erfolgen, wenn der anthropologisch-weltanschauliche Untergrund, dem sie je entwachsen,  
aufgedeckt wird« (Allers, 1934, 27).

<sup>11</sup> Treba napomenuti kako Frankl često veže ove pridjeve uz osobnost (usp. Frankl,  
1998, 116; Frankl, 1997b, 88).

očituje sveobuhvatnost, »jedinstvo« i »cjelovitost« onoga što zovemo karakter.

Izгледа da postoji neka vrst sekventnosti, konsekvencijalnosti odnosno nekih primarnih crta koje vode prema jednom izvjesnom predvidivom načinu ponašanja. Tako svako pojedino ponašanje – slijedeći razmišljanje u suprotnom smjeru – može dati naslutiti na izvjesnu primarnu karakteristiku kojoj je djelovanje samo konsekvencija (usp. Allers, 1929, 17). U tom se smislu može definirati odnos karaktera i pojedinačnog djelovanja: karakter mora biti nešto što će svako pojedinačno djelovanje u neku ruku (pomalo) »sadržavati«, ili drugim riječima: to je onaj zajednički nazivnik koji je moguće prepoznati kao nešto »zajedničko« različitim djelovanjima. Karakterne crte ipak nije uvijek jednako lako ili teško iščitati: neke se očituju relativno brzo i jednostavne su, druge su pak višeznačne. Tako na primjer: jedno se ponašanje može na prvi pogled činiti izraz dobrote, a da je zapravo plod čiste računice itd.

No, ne samo što drugi kroz ljudsko djelovanje raspoznaju osobine karaktera, nego jednako tako sama osoba razaznaje tko je ona. Jedan »Ja« tako prije svega zauzima stav u odnosu na jedan »Ne-Ja«, on se okreće nečem drugom od sebe. Djelovanje predstavlja zapravo jedan pokret, jedan okret svijetu, i zato je svako djelovanje zapravo jedna relacija, ophođenje u svijetu: između jednog »Ja« i onoga što on nije (»Ne-Ja«) (usp. Allers, 1934, 33). Ta je pak relacija određivana od strane oba relata: i jedan i drugi na nju utječu, svaki na svoj specifičan način. Osoba kroz djelovanje biva »uklopljena« (*eingegliedert*) u područja tu-bivstvovanja, odn. bivstvovanja u relaciji (*Seinszusammenhänge*). I tim se relacijama čovjek ne može oteti, jer je i samo nijekanje djelovanja u odnosu na njih neka vrst relacije. Kroz djelovanje – kroz ophođenje – osoba se prikazuje drugima i sebi, kao na nekoj pozornici (usp. Allers, 1934, 19).<sup>12</sup>

Da bi se pak djelovanje uopće dogodilo, mora postojati neka vrst nesrazmjera, neke napetosti, a ona se stvara tako što osoba uoči nešto za sebe poželjno, jednu vrijednost. Ona može biti tek subjektivne naravi,

<sup>12</sup> Tekst govori otprilike ovako: »Dok se kroz djelovanje čovjek na odgovoran način uklapa u objektivnu povezanost (*Zusammenhang*) bivstvovanja, stvara se, da tako kažem, jedna refleksivna slika (kao u ogledalu) na subjektivnoj razini, u tome što kroz djelovanje, a osobito nakon njega, čovjek dolazi do spoznaje samoga sebe. Jer kao što ne možemo shvatiti (ili doći do spoznaje) jednog drugog čovjeka nego samo kroz njegovo djelovanje i ponašanje, jednako tako nešto odlučujuće ne možemo saznati ni o sebi samima, nego upravo kroz (svijest i promatranje) vlastitog stvarnog djelovanja.« I on ovdje citira Evandjelje: »Po plodovima ćete ih prepoznati.« – Zapravo je lako u ovim izričajima prepoznati Schelera: Spoznaja se sebstva događa kroz ostvarenje djelovanja. Jednako će tako i M. Buber govoriti o tome, kako čovjek postaje 'Ja' na jednom 'Ti' (Buber, 1995, 28s.).

tako da doživljaju vrijednosti ne mora nužno prethoditi jedna objektivna vrijednost, ili je pak riječ o subjektivnoj (doživljajnoj) komponenti vrijednosti. Subjektivni se doživljaj nečeg vrijednog djelovanja temelji na usporedbi: time što se uspoređuju dvije stvari koje se u isto vrijeme percepciji prikazuju dolaze jedna nakon druge odnosno uspoređuju se s nečim upamćenim, a sada više ne prisutnim (kao na primjer visina dvaju tonova) ili se tek predmnijevaju, kao da sadašnje stanje upućuje na još nešto više vrijedno djelovanja, kao da fragmentarno upućuje na ono veće i više, na cijelo. Sama spoznaja sadašnje situacije kao manje zadovoljavajuće od one koja se predmnijeva, kao više zadovoljavajuća ako se djeluje, ipak nužno ne dovodi do djelovanja. Situacija mora za osobu sadržavati neku vrst izazova, zova na djelovanje. Nije dakle dovoljna (teorijska) spoznaja napetosti u vrijednosti između stvarnog i mogućeg, nego je nužna još i treća komponenta: jedan »treba«, »mora se«. Tako se prelazi iz one neosobne faze u neku vrst poriva (*Trieb*). Pozivajući se na termin W. Gruehna »čin usvajanja« (*Aneignungsakt*), kad dakle osoba usvoji, posvoji jednu vrijednost, vrijednost bude tako reći utopljena u nju (*einverleibt*). Od tada vrijednosti – do sada tek mogućnosti – postaju početkom djelovanja; osoba osjeti da je vrijednost dotakla osobnu sferu: *Tua res agitur*. Tako se uspostavio odnos između osobnosti i situacije koju čovjek prepoznaje kao onu koju baš on mora mijenjati (*Notwendigkeit der Änderung*). Allers će – aludirajući na Kanta – reći: »Došlo je do individualnog kategoričkog imperativa« (Allers, 1929, 28).

Vrijednosti – uz njihov subjektivni doživljaj – posjeduju svoju objektivnu stranu i često bivaju ostvarene mimo ili čak i protiv osjećaja, jer prihvaćanje vrijednosti nije pitanje ugode, a osjećaj će možda nadoći tek kasnije, i to kao posljedica odnosno popratna pojava ostvarenja vrijednosti zbog njih samih. Ugoda dakle kod ostvarivanja vrijednosti ne može biti shvaćena kao cilj djelovanja; cilj je djelovanja »učiniti ono što je valjano«. Allers se dakle distancira od emocionalnog shvaćanja ostvarivanja vrijednosti i zastupa neku vrst intelektualističkog stajališta: doživljaj vrijednoga ne spada u područje striktno emocionalnoga, nego o jednoj posebnoj vrsti spoznaje (usp. Allers, 1934, 32). Frankl će kroz kliničku praksu potvrditi valjanost ove impostacije, naglašavajući kako upravo želja za užitkom, želja za moći<sup>13</sup> ili za samoostvarenjem dovode osobu u začarani krug neuroza (usp. Maslow, 2001, 56).

<sup>13</sup> Frankl predbacuje Adleru upravo ovu vrstu psihologizma. Sam izraz potječe od F. Nietzschea, a susrećemo ga još prije Frankla upravo ovdje, kod Allersa (usp. Allers, 1929, 65s.).

Na objektivnom planu ne samo da postoje objektivne vrijednosti, nego Allers postulira i jednu objektivno vrijedeću hijerarhiju vrijednosti; ima naime vrijednosti koje imaju prednost pred drugima i njihov slijed ostvarivanja odnosno hijerarhija za sve je ljude obvezujuća (usp. Allers, 1934, 226s.). Budući da se radi o psihološkom kontekstu govora o vrednotama, Allers se ovdje ne upušta u daljnju raspravu, jer se radi očito o postulatu filozofske prirode odn. njegovu deklariranom kršćanskom svjetonazoru, što ga ovlašćuje govoriti o kršćanskoj ljestvici vrednota.

Za Frankla bi zasigurno ovakav govor o objektivnoj i za sve vrijedećoj ljestvici vrednota bio korak predaleko; on čak ne govori rado o nekoj stupnjevitosti unutar vrijednosti, sav zauzet oko sposobnosti savjesti (»organa smisla«) da prepozna u određenoj vremensko-prostornoj prilici izazov vrijednosti. Frankl, izgleda, izbjegava uopće govor o hijerarhiji vrijednosti i daleko mu je draže govoriti o njihovim kategorijama; one se čovjeku nude na ostvarenje, i on prihvaća njihov izazov ne samo u što je moguće većem broju, nego mu valja ostvarivati vrednote iz koliko je moguće više njihovih kategorija. Izgleda da bi govor o hijerarhiji vrijednosti za Frankla u neku ruku umanjio fleksibilnost u percipiranju vrijednosti koje se nude. Sve ovo naravno ne znači da u svakom trenutku i svakom svojom odlukom osoba ne stvara neku vrst hijerarhije vrijednosti koje mora izvršiti, ali ta hijerarhija mora ostati i dovoljno fleksibilna iz već navedenog razloga.

Valja se još nakratko osvrnuti na Allersovo viđenje slobode odnosno njezina odnosa prema volji. Allers je svjestan ograničenja koje stavlja biološki, psihološki i socijalni kontekst, no on ovdje prelazi granice znanosti i s nevjerovatnom lakoćom dodaje i teološko fundiranje granica slobode, a to je istočni grijeh odnosno čovjekova sklonost prema zlu (usp. Allers, 1929, 36s.). No, Allers će ovdje učiniti značajnu distinkciju: postoji sloboda na psihološkom planu, i ta je ograničena, i postoji jedna druga vrst slobode o kojoj Allers govori u njezinoj korelaciji s voljom. Volja pak nadilazi psihološku kategoriju (karakter) i funkcija je osobe (persona) te zato »sloboda kao psihološka funkcija nije slobodna, daleko je više slobodna osoba [persona] kao takva« (Allers, 1929, 37). I ovdje smijemo povući paralelu s Franklom: on će naime govoriti o duhovnoj ili noetičkoj dimenziji, o moći duha na suprotstavljanje (*Trotzmacht des Geistes*, usp. Frankl, 1998, 124; Frankl, 1992, 129), a iz čega će zaključiti na dvije specifično ljudske sposobnosti: samo-distanciranje i samo-transcendenciju (usp. Frankl, 1999c, 191).

## 2.2. Etika vrijednosti Maxa Schelera

Zahvaljujući R. Allersu, Frankl upoznaje filozofiju M. Schelera čija etika vrijednosti postaje okosnicom logoterapije i egzistencijalne analize (usp. Fizzotti, 2001, 51; Bruzzone, 2003a, 299). Kroz kritiku psihologističke koncepcije ljudskog fenomena, pod utjecajem E. Husserla, Scheler preispituje osobiti položaj ljudske osobe u odnosu na bilo koje drugo biće, i zaključuje da ona ne može biti svedena na razum, nego – promatrajući ljudsko djelovanje – uočava niz intencionalnih i smislenih čina (usp. Scheler, 1954, 399s.). Oni su vođeni principom koji Scheler zove duhom, jedinstvenim i osobnim, a njegove su karakteristike egzistencijalna neovisnost od organskoga, slobodna i osobna odluka, odrješitost, specifičan način gledanja na stvari, način opažanja izvornih fenomena i sadržaja tu-bivstvovanja, voluntivni i emotivni čini kao dobro, ljubav, kajanje, obožavanje itd. (usp. Scheler, 1966, 37s.).

Scheler će definirati osobu kao središte djelovanja, jer se ona svijesti prikazuje kao nešto sasvim originalno i nesvedivo na čin opažanja odnosno refleksije. To ne-refleksivno je bitak u svojoj esenciji, bitak kakav jest sam u sebi, i u jasnoj je razlici od ostalih bivstvenih stupnjeva. I Frankl će istaknuti kako se egzistencija ne može pojaviti kao objekt pred očima subjekta, nego je uvijek ono što stoji iza svakog mišljenja; ona je subjekt (usp. Frankl, 1998, 261). To će mu omogućiti definiciju egzistencije – iako relativno jednostranu – kao onu koja izlazi iz sebe i okreće se osobama ili stvarima odnosno zadaćama koje ima izvršiti, jer je zahvaljujući duhovnoj dimenziji sposobna distancirati se od same sebe i sebe transcendirati (usp. Frankl, 1997b, 160). Kad Frankl govori o specifično ljudskome onda uvijek misli na njegovu temeljnu orijentiranost na ono što čovjeka nadilazi i k sebi privlači (usp. Frankl, 1973). Frankl će tako zajedno sa Schelerom istaknuti neovisnost duhovnoga u odnosu na ograničenosti koje čovjeku postavlja njegova biološka, psihološka i socijalna dimenzija (usp. Frankl, 1999b, 17).

Analizirajući svijest Husserl uviđa da je ona okrenuta svijetu, što znači da ona sebe transcendiraju i okreće se prema svijetu. Zato postoji konstitutivna veza između svijesti i svijeta koji je intencionalan. Scheler razvija ovu Husserlovu intuiciju i pokazuje, kako intencionalna veza svijesti i svijeta nije samo logične, nego može biti emotivne prirode, utemeljene na osjećaju i vrijednostima, imajući u vidu one doživljaje intencionalnosti koji izmiču logičnosti, a da zato nisu manje autentični. Red i zakonitosti ovih doživljaja jednako su precizni, određeni i moguće ih je prosuđivati koliko i one koji upravljaju logikom i matematikom (usp. Scheler, 1954, 268s.).

Doživljajnu intencionalnost ne valja shvatiti na subjektivistički način, kao da bi vrijednosti zadobivale takvu svoju kvalitetu kao plod interakcije sa subjektom, a njihovo ostvarivanje od strane subjekta kao (primarno) traženje zadovoljstva, kao što bi naučavao hedonizam (usp. Metcalf, 2000, 8). Kvaliteta vrijednosti je nešto objektivno i nepromjenljivo, i zato vrijednosti nije moguće stvoriti, ni uništiti ih, one opstoje neovisno o bilo kojoj njihovoj organizaciji ili njihovu doživljavanju od strane subjekta i subjekt ih traži zato što je svjestan njihova objektivnog dobra: tražit će njihovu realizaciju neovisno – a nekad i protiv – osjećaja ugone. Mogli bismo reći da oni za Schelera predstavljaju neku vrst svijeta za sebe, kojem se osoba na neki način može približiti, osobito preko spontanijih i najvišijih akata emocionalne intencionalnosti, a to su ljubav i mržnja, ali ga nikada do kraja istražiti ni doživjeti, jer sfera vrijednosti prelazi okvire njezinog (a posebno trenutnog) doživljaja (usp. Scheler, 1954, 259).

Ako slijedimo definiciju osobe kao središta djelovanja moguće je shvatiti, zašto Scheler odbija subjektivističko odnosno hedonističko shvaćanje intencionalnosti: osoba bi na taj način težila jednoj vrijednosti zbog osjećaja ugone – ne vrijednost, nego bi ugoda bila razlog njezine intencionalnosti. Intencionalni akt pretpostavlja uvijek jedan objekt kojem teži jedan subjekt, a on bi u slučaju traženja ugone padao opet na sam subjekt. Teorija traženja ugone, kao konačnog cilja intencionalnosti, zapravo onemogućuje intencionalnost kao ljudski čin. Princip ugone koji teži zadovoljenju potreba, a paralelno s njime princip homeostaze (težnja otklanjanju svake napetosti), svaki na svoj način, jesu okrenuti prema samoj osobi i na posljetku vode k ravnodušnosti, zaravnjenju u intencionalnom aktu odnosno istovjetnosti svih ciljeva djelovanja. Naime, objekti se ljudske intencionalnosti doživljavaju kao međusobno različiti, jer pripadaju različitim stupnju na ljestvici vrijednosti, pa će zato i ugoda i njezina kvaliteta u ostvarivanju jedne vrijednosti biti različite. Kod principa ugone, budući da baš ona postaje ciljem intencionalnosti, ni jedan se objekt ne može izdvojiti kao bolji ili poželjniji od drugog, jer je ugoda uvijek ista. Kao posljedica prihvaćanja principa ugone kao principa ljudske intencionalnosti implicitno se kaže da je svejedno što čovjek čini, jer konačni je cilj ipak i samo njegovo zadovoljenje.

Zajedno sa Schelerom Frankl govori o čovjeku kao otvorenom prema svijetu. On naglašava, kako ljudska egzistencija znači zapravo: *ex-sistere*, izlazak iz samog sebe – ona je dakle nužna okrenutost onome što nije osoba sama. To će za Frankla značiti da princip ugone nijeće kvalitetu bilo kojoj vrijednosti, što protuslovi zdravom ljudskom iskustvu. Ugoda ne može biti ciljem čovjekova djelovanja, nego ju valja smatrati tek poslje-

dicom, kolateralni efekt njegove orijentiranosti na jedan zadatak ili posvećivanje jednoj osobi odnosno orijentiranosti na ostvarenje vrednota.<sup>14</sup>

Kao i Scheler, Frankl govori o stupnjevitosti među vrijednostima, i one se prema Franklu mogu grupirati u tri kategorije (usp. Frankl, 1998, 81s.; Fizzotti, 1992, 40; Kühn, 1991, 14):

1. vrednote stvaranja koje se ostvaruju kroz kreativno djelovanje,
2. vrednote doživljaja kojima se smisao otkriva u kognitivnom i emotivnom dohvatanju smisla koji je netko drugi ostvario, kao što je to jedno umjetničko djelo (slika, glazba itd.) ili pak doživljaj prirode; vrhunac je pak vrednote doživljaja za Frankla ljubav, a glavna joj je karakteristika to što osoba dopušta (gotovo pasivno) da vrednota na njega djeluje,
3. vrednota zauzimanja stava – ova je kategorija najuzvišenija, i uvijek dostupna osobi, za razliku od ostalih dviju; ona se osobito očituje u trenucima nezaobilazne patnje (kao recimo bolest na smrt), a ni u tom času, prema Franklu, čovjek nije postao potpuno neslobodan i njegov život nije još uvijek besmislen; njegova se sloboda sastoji u aktivnom prihvatanju (ili odbijanju) životne situacije – ovdje smijemo govoriti o psihoterapeutske iznimno valentnom Franklovom dostignuću, osobito za pacijente koji postaju svjesni vlastite dosadašnje metafizičke lakomislenosti, kako ju je nazvao Scheler,<sup>15</sup> no, ovu kategoriju valja proširiti na sve situacije, kad osobi valja donositi odluke, uključujući dakle i odgoj.

Frankl smatra da je nužno ostvarivati što je moguće više smislova u životu, jer je njihova prisutnost u životu vremenski vrlo ograničena. Jednom prošla, više se ne vraća. Ali jednako je tako važno prihvaćati odnosno biti osjetljiv za sve kategorije vrednota i ne se fiksirati na samo nekima odnosno samo na jednoj kategoriji vrijednosti.

### 2.3. Egzistencija koja se odlučuje Karla Jaspersa

Frankl ističe zasluge Jaspersa za razvoj logoterapije i egzistencijalne analize; ovdje se događa ono što Jaspers naziva *Existenzerhellung* (Jaspers, 1965, 648; Frankl 1997a, 61; Spiegelberg 1985, 59). Prije svega valja istaknuti, kako se i Jaspers distancira od Freudova shvaćanja psihologije, a

<sup>14</sup> Usp. Frankl, 1992, 16. Posljedice prihvatanja principa ugone moguće je klinički dokumentirati. Na emblematičan ih je način opisao kod smetnji u spolnom životu, ali odavde mu nije bilo teško zaključiti na neurotski mehanizam koji pokreće krivo shvaćanje intencionalnosti. Frankl će opisati bolesnu situaciju kroz tzv. reaktivne neuroze (usp. Frankl, 1999c, 95ss.).

<sup>15</sup> Kao što je to osoba prepuštena drogi, seksualnoj razuzdanosti itd. Tek blizina smrti odnosno jednog jakog preokreta u životu – gdje sam život bude stavljen u pitanje – posvećuje pitanje smisla u životu i smisla života (usp. Frankl, 1998, 209).

s njime pretenzije svake druge partikularne znanosti na *Totalwissen*: ono prouzročava ne samo dojam neophodne ispravnosti jedne znanstvene tvrdnje, nego daje dojam i njezine sveobuhvatnosti: iz partikularnog se znanja stvara teorija (usp. Jaspers, 1965, 645; Jaspers, 2000b, 115; Jaspers, 2003, 96s.). Posljedica takvog shvaćanja znanost svodi čovjeka na samo neku od njegovih dimenzija, gubeći iz vida čovjeka u njegovoj cjelovitosti; zadaća je zato filozofije nanovo usmjeriti pogled na ljudsku egzistenciju u njezinoj specifičnosti (usp. Jaspers, 1965, 634).

U ovom kontekstu valja istaknuti razliku shvaćanja egzistencije između Heideggera i Jaspersa. Za Heideggera je egzistencija ono što postoji, prisutnost, odnosno ona je bačenost i prisila u okvir prostora i vremena. Za Jaspersa egzistenciju ne karakterizira prije svega prisiljenost na tu-bitak, nego daleko više prisutnost kojoj je moguće nadilaziti situaciju krhkosti i prolaznosti vlastite imanentnosti (usp. Jaspers, 2003, 140; Jaspers, 1965, 635; Frankl, 1996, 227).<sup>16</sup> Budući da sama sebe nije stvorila, ne može ni tražiti u sebi vlastito utemeljenje: ono je nadilazi, nego nužno upućuje na transcendenciju, čiji je ona dar (usp. Jaspers, 2000b, 65; Jaspers, 1965, 638; Frankl, 1996, 200). Ljudsko je tu-bivstvovanje zato nužno utemeljeno na okrenutosti izvan sebe. I ovdje postaje jasna veza Franklove i Jaspersove misli: čovjekovo se ostvarenje i njegovo konačno određenje događa jedino kroz realiziranje zadaća u svijetu (smislova u životu) i nikako kroz realiziranje samoga sebe. I kao što je egzistencija dar, život valja shvatiti prije svega kao zadaću koju valja izvršavati u svakom trenutku, neovisno o težini ili ograničenjima koje situacija, njegova biološka i psihološka dimenzija sa sobom nose (usp. Jaspers, 2000b, 58). Jedino se na taj način čovjek opire pesimizmu u odnosu na vlastitu situaciju tu-bivstvovanja. Da čovjek valja shvatiti život kao zadaću, obojica će autora istaknuti kao jedini nosivi motiv vrijedan življenja i u ekstremnim životnim situacijama (usp. Jaspers, 2003, 133; Frankl, 1997b, 160). U tome se dakle sastoji osvjetljavanje egzistencije o kojoj govori Jaspers: ukazati na široko polje mogućnosti koje se čovjeku pružaju za ostvarenje i predstavljaju za njega izazov, za čije mu se prihvaćanje valja odlučiti. Budući da je život specifičan, jer se odnosi uvijek na konkretnu i neponovljivu osobu, jednako je tako zadaća jedinstvena i neponovljiva: nije jedinstvena za sve i nije nepromjenljiva u vremenu; ona uvijek slijedi jedinstvenu i neponovljivu osobnost u jednako takvim njezinim životnim okolnostima (usp. Jaspers, 2000b, 154). Frankl će u tom kontekstu reći

<sup>16</sup> Heidegger će se sa svoje strane konfrontirati s Jaspersovim mislima, pišući komentar na Jaspersovu *Psihologiju svjetonazora* (usp. Heidegger, 1996, 1–46.).



zajedno sa Jaspersom da je ljudsko postojanje u tome da se stalno odlučuje na to što će biti (usp. Jaspers, 2003, 191; Frankl, 1998, 120; Frankl, 1999b, 16), a čovjek je uistinu on »kroz stvari koje učini svojim« (Jaspers, 2003, 179; Frankl, 1997b, 38), odnosno u tome »da se daje drugima« (Jaspers, 2000b, 150; Frankl, 1999c, 172). Na taj način čovjek dolazi i do istine, jer se ona očituje prije svega u komunikaciji, a osoba spoznaje svoju egzistencijalnost kroz susret s drugom egzistencijom (usp. Jaspers, 2000b, 156; Frankl, 1997a, 136).

Kroz prihvaćanje izazova zadaće čovjek otkriva »zašto« života; on će ga shvatiti kao zaduženje, zadaću koju je pozvan izvršiti na najbolji mogući način. Zato cilj čovjekova htijenja, i napokon cilj života, ne može biti on sam, njegovo zadovoljenje ili uгода, jer ni mogućnosti koje pruža život nisu uvijek takve. No, upravo se u graničnim situacijama, uključujući smrt, najjasnije očituje specifičnost ljudske egzistencije, u kojoj ona u potpunosti biva osvijetljena (usp. Jaspers, 2000a, 130; Jaspers, 2003, 149; Frankl, 1998, 108s.).

#### 2.4. Filozofija dijaloga Martina Bubera

U Franklovim djelima nemamo u prvo vrijeme eksplicitnih naznaka misli M. Bubera, no lako je uočljiva slična perspektiva dvaju autora zajedničke židovske provenijencije, prije svega kroz dijaloško shvaćanje ljudske egzistencije. Za Bubera je odnos Ja-Ti nešto neposredno, još prije posredovanja vanjskih stvari ili pojmova (»temeljna riječ«), toliko da dinamika inter-subjektivnosti postaje za njega centralna karakteristika osobnosti, sa-sebstvo (*Mitsein*, usp. Bruzzone, 2003, 21s.). Jednako će tako i Frankl istaknuti važnost dijaloga u spoznajnom činu vlastita sebstva, a to je osobito vidljivo kroz odnos ljubavi: Ja postaje takav u jednome Ti (usp. Buber, 1995, 28; Frankl, 1992, 86); i onda samo jedan Ja, koji ima za prvotnu nakanu jedan Ti, može integrirati i vlastito Es. (usp. Frankl, 1997a, 248).

Buber nadalje naglašava kako je čitava stvarnost jedna relacija i samo onaj koji stoji u dijalogu participira sa stvarnosti (usp. Buber, 1995, 61). Neophodno je, istina, krenuti od sebe, ali razlog mora uvijek biti nešto ili netko izvan sebe, uključujući i »Ti vječno«, a nikad briga oko samog sebe, ljubav prema sebi ili vremenita radost, pa čak ni vječna sreća. Konačni razlog svakom ophođenju jest djelo na koje je čovjek pozvan ostvariti u svijetu (usp. Buber, 1995, 68). Slične misli nalazimo i kod Frankla kad govori o Bogu u podsvijesti (Frankl, 1999b, 47). Uz to ćemo naći još sličnih misli: biti čovjek znači prije svega izdići se iznad sebe i zatvorenosti u svoj mali svijet bioloških, psihičkih i socijalnih ograničenosti, i transcendirati se kroz ostvarenje vrednota koje su u svijetu (usp. Frankl,

2000, 110). Time Frankl ukazuje na činjenicu mogućnosti istinskog dijaloga između Ja i Ti samo onda, ako se ona odvija u odnosu na *logos* (usp. Frankl, 1999d, 54; Frankl, 1999a, 38).

Oba autora izriču visoko poštivanje u odnosu na pojedinca, kojeg smatraju jedinstvenim i neponovljivim. Za Buberu svaka osoba rođena u svijetu predstavlja nešto novo, originalno i jedinstveno, što nikad prije nije egzistiralo, i budući da je svaki individuum apsolutna novost u svijetu, pozvan je ostvariti svoje posebno poslanje (usp. Buber, 1995, 30). Frankl će jednako tako reći da osoba ima jedinstven i neponovljiv poziv od strane svijeta (vrijednosti odnosno smislova) odgovoriti u odgovornosti na jedinstven i neponovljiv način (usp. Frankl, 1997a, 73; Frankl, 1996, 47).

## 2.5. Filozofija kao radikalno preispitivanje Martina Heideggera

Iako se Frankl poziva na Heideggera, kontekst općenitog priziva daje naslutiti da ne postoji izričita vezanost logoterapije s Heideggerovom filozofijom, iako će oba mislioca na kraju doći do nekih sličnih zaključaka (usp. Korger i Polak, 1959; Bruzzone, 2003a, 301). Ne ulazeći u kompleksnost problematika kojima se bave, ovdje će se izdvojiti tek nekoliko afirmacija koje će ukazati na zajednički interes dvojice autora, pod cijenu simplifikacije.

Dolazeći iz Schelerovske tradicije i Frankl smatra fenomenologiju dobrim temeljem filozofiji, baš kao i Heidegger. Kod toga treba istaknuti, kako Heidegger nadilazi Husserlovu poziciju, a radikalno postavljanje pitanja ontološke problematike valja shvatiti kao neku vrst obračuna postavki čitave filozofske tradicije u tom pogledu: ne samo »što jest«, koje je pitanje svijesti, nego daleko više koja su njegova neosporna svojstva prema kojima se Ja ophodi. Ja može imati svoja svojstva samo ukoliko se ophodi prema svojoj egzistenciji, prema svojem tu-bitku (usp. Heidegger, 1996, 114; Frankl, 1999b, 92).

Egzistenciji je nužno temeljno transcendentno ophođenje, a to znači da ophođenje valja okarakterizirati kao otvaranje, ne kao neku činjenicu, nešto što je jednom dano, determinirano i kao takvo fiksirano, nego je subjekt uvijek u mjeni odn. perspektivi (usp. Heidegger, 1996, 137). On je taj koji ima sposobnost u odgovornosti uvijek se nanovo odlučivati za mogućnosti ostvarenja, što ga izdiže iznad onoga što je trenutno, jer je nešto više od onoga što je trenutno.

Prepoznajući u sebi mogućnosti ostvarenja, subjekt prepoznaje sama sebe i može postati nanovo slobodan jer mu se očituje njegov iskonski neograničeni mogući bitak. Čovjeku je moguće izgubiti autentičnost egzistencije, kad se prepusti stvarima, prilagoditi masi, grupi odnosno neu-

tralnom i bezličnom, i na taj način prepustiti zaboravu svoju fundamentalu i izvornu slobodu. Napokon ga osjećaj tjeskobe postavlja pred duboko egzistencijalno pitanje; to što ga čini tjeskobnim, potreba za autentičnom egzistencijom, koja prihvaća u svijesti i slobodi sudbinu koja se nudi omogućuje mu aktualiziranje u punini i samosvijesti vlastiti mogući bitak (usp. Heidegger, 2001, 126ss.). Imajući u vidu upravo ovu karakteristiku, a suprotstavljajući se pozitivističkoj, materijalističkoj, psihologističkoj odnosno sociologističkoj slici čovjeka, Frankl će se složiti s Heideggerovom definicijom egzistencije utoliko što je ona *ex-sistere*, bitak izvan odnosno iznad činjenice koja jest, upravo ostvarivanje (neke od) nebrojenih mogućnosti.

Čovjek odlučuje svakog trenutka ono što jest, u svojoj autentičnoj i temeljnoj slobodi odlučivanja i odgovornosti za ono što treba biti. Frankl sa svoje strane insistira daleko više na ljubavi kao najvišoj instanciji mogućeg bitka; u dijalektičkom se susretu subjektu otvaraju mogućnosti i moći koje valja ostvariti. Ljubav mu otvara mogućnosti vrijednosti u odnosu na voljenu osobu prema čijem promaknuću je subjekt okrenut. Smijemo reći da za Heideggera postoji jedno predlogično shvaćanje bitka, budući da je njegov smisao već u neku ruku otvoren čovjeku, dok za Frankla postoji predlogično shvaćanje vrijednosti, jer svijest i ljubav, svaka na svoj način, anticipiraju mogućnosti koje još nisu ostvarene, jedna prezentirajući ono što je nužno, a druga ono što je moguće.

## 2.6. Odgojne metode Sokrata

Valja nam napokon istaknuti zasluge predstavnika grčke filozofije, Sokrata, za razvoj logoterapije i egzistencijalne analize, osobito glede njezinih psihoterapeutskih tehnika (usp. Bruzzone, 2001, 40). Frankl će Sokratove tehnike poučavanja često primijeniti u situacijama egzistencijalnog vakuuma kojeg osoba nije svjesna, odnosno onda kad je potreba za smislom iz kojeg razloga potisnuta (usp. Frankl, 1997b, 75).

Po uzoru na Sokrata, Frankl vidi logoterapiju kao susret dviju ravnopravnih osoba, od kojih će jedna drugoj što više pomoći dokučiti vlastitu autentičnost kroz spoznaju unutarnje slobode i vlasti nad sobom (*en-kráteia*). Platon kaže da je Sokrat smatrao zadaćom dodijeljenom od bogova poučavati ljude umjetnosti upoznavanja i preuzimanja odgovornosti za same sebe; zato ga smijemo zvati liječnikom duše (usp. Jaspers, 2000a, 10). U tom smislu treba shvatiti i naslov osnovnog djela V. E. Frankla: *Ärzliche Seelsorge* (doslovno: liječnikovo dušobrižništvo).

*Psychoterapéia* se odvija kroz *diálogos*, a to znači kroz niz pitanja i odgovora koji zahtijevaju sudioništvo kako učenika tako i učitelja u zajed-

ničkom traženju istine. Istina, dakle, nije naprosto jednome već dana – učitelj ju ne posjeduje *a priori*, nego se ona ima tek dogoditi u dijalogu, u događanju, u »između« (*dia*); i to tako da će oba tražiti *lógos*, smisao, a to je u krajnjem značenju: život, spoznaja vlastita digniteta u permanentnom traženju uvijek još više dohvatljive istine (usp. Jaspers, 2000a, 11). Frankl će sa svoje strane reći da svaki dijalog, ako ne uključuje govor o smislu, ako nije usmjeren na jedan *logos*, vodi u prazno (usp. Frankl, 1999a, 38).

Sokrat u svojem dijalogiziranju upotrebljava dvije metode rada: ironiju i majeutiku, koje će i Frankl za logoterapiju jednako tako učiniti produktivnima. Ironija je osnovni princip Franklove tehnike paradoksnе intencije (Frankl, 1999c, 155). Poput Sokrata nekoć, i Frankl se čini neznaicom i tjera svog sugovornika u krajnost odnosno na uviđaj besmislenosti njegova trenutnog uvjerenja, koliko ga god on pokušavao učiniti logičnim, navodi ga na moguće predrasude i umišljenost u (apsolutnu) točnost afirmacije tj. nepobitnost koja je možda tek sporadično valjana iskustvo; događa se ono što će kasnija psihologija nazvati procesom generalizacije. Konkretno, to može biti neka životna situacija ili činjenica, od koje osoba u strahu bježi, sve do te mjere da već i sama pomisao na mogućnost pojave toga straha u osobi izazove strah, dakle sve do patološkog straha pred strahom (Frankl, 1999c, 20).

Kad se jednom sigurnosti pokažu ne više apsolutnima, duh je spreman roditi istinu od koje je u skrivenosti čitavo vrijeme trudan (gravidan). Poput primalje, učitelj će pomoći učeniku u tom jedinstvenom događaju. Neće on umjesto učenika roditi (istinu), nego se cijela njegova zadaća svodi na pomoć: učenik treba naučiti učiti i misliti sam. Ovdje Sokrat upotrebljava drugu tehniku, majeutiku, koja je umjetnost pomoći nekome u porađanju istine (usp. Jaspers, 2000a, 12). Tehnika si, dakle, ne zadaje ostvarivanje jednog cilja, bio on koliko mu drago dobar i odgojan, a bila bi dio učiteljeva uvjerenja odnosno iskustva, nego se radi o zajedničkom procesu u kojem jedan – učitelj – posjeduje izvjesne spoznaje načina (*méthodos*) po kojima će učenik lakše ostvariti jedan cilj. Rečeno terminima logoterapije: proces odgoja sastoji se u uravnoteženom intervencijama podrške u traženju smisla, njegovom procesu odluke i opredjeljivanja. Majeutika je, kao odgojna metoda, daleko od autoritarnog stava voditelja (možda obrazovatelja, dakle onoga koji naprosto prenosi znanje), ali isto tako od iluzionističkog permisivizma humanističkog tipa. Dalo bi se ovdje nastavljati razmišljanje idejama M. Bubera, dok on već samu osobnost definira dijaloški, s jakim pedagoškim implikacijama: odgajatelj se »nije«, nego se »postaje«, u tolikoj mjeri, koliko u odnosu na njega postoji odgajatelj.

I još jedna karakteristika Sokratova načina rada koju je Frankl učinio svojom i bitno će utjecati na proces psihoterapije odnosno odgoja, a to je

dobar primjer (usp. Bruzzone, 2001, 42). On je to sam osjetio kroz predavanja i izvanakademske skupove. Naime, osobe koje bi ga slušale, ostajale su fascinirane kako njegovim izlaganjem, tako i već samom njegovom pojavom, imajući na pameti svjedočanstvo njegove povijesti. Smijemo govoriti o nekoj vrsti identifikacije s njime. No, ona ne rađa željom za ponavljanjem istog iskustva kao osoba s kojom se identificira, a jednako tako ne sili na dijeljenje istih životnih i drugih stavova. I zato smijemo govoriti o psihoterapeutskoj i edukativnoj valentnosti osobe poput Frankla, odnosno istinskog odgojitelja: budući da se radi o susretu dviju osoba, već sam odgojitelj, njegova prisutnost i svjedočanstvo vlastite ljudskosti postaju edukativni: on postaje vjerodostojni model *mogućnosti* životnog uspjeha, i permanentni *poziv* odnosno opomena na prihvaćanje upita novih vrednota za ostvarivanje odnosno otkrivanje novih smislova. Frankl se u tom smislu igra riječima: odgojitelj nije *peace-maker* nego *pace-maker*, ne onaj koji pospješuje mir odnosno homeostazu u Freudovom smislu (zadovoljenje svih potreba i nagona), nego neka vrst katalizatora duhovnoj sposobnosti samodistanciranja i samo-transcendiranja (usp. Frankl, 1998, 103).

Potrebna je mudrost jednog Sokrata koja će – odustajući od manipulacije i hiperinterpretacije – empatično dohvatiti osobu u njezinom sadašnjem stanju i – ne naprosto psihoterapeutski neutralno, nego angažirano – sa osobom u poteškoći stati na put traženja alternativa, ne toliko u neugodnoj prošlosti i u podsvijest potisnutome, nego u otkrivanju do sad nezapaženog a za osobu ostvarivog u budućnosti.<sup>17</sup>

### 3. Smjernice pedagogiji osjetljivoj za *logos*

Ključna poruka logoterapije i egzistencijalne analize proizlazi iz njezine analize čovjekova stanja današnjice: ona ozbiljno shvaća čovjekovu potrebu za srećom i ispunjenjem, koje nadilazi osjećaj zadovoljstva, ili bolje zadovoljenja (Scheler). I zato, želi li čovjek biti sretan, valja mu život tako oblikovati da bude ostvarivanje što većeg broja vrednota, odnosno da pronade što više smislova u svom životu. To je permanentan proces i zahtijeva odgoj i samodisciplinu, da osjetljivost za smisao pod bremenom svakodnevnog i trenutnog ne otupi.

<sup>17</sup> Frankl govori u ovom kontekstu o manipulirajućem odnosu mnogih psihoterapija u odnosu na pacijente; posebno će se osvrnuti na psihoanalizu i spomenuti osnovnu razliku odnosa jednog psihoanalitičara i logoterapeuta u odnosu na respektivne pacijente. Dok u psihoanalizi psihoterapeut štiti a pacijent, okrenut od njega, mora govoriti stvari koje ne bi želio reći, u logoterapiji pacijent sjedi nasuprot terapeutu i mora slušati stvari koje ne bi htio čuti (usp. Frankl, 1998, 275s.; Marinelli, 2000, 15).

Već se u prethodnom paragrafu, kroz povlačenje paralele između Franklovih misli i velikog pedagoga Sokrata počelo ukazivati na valentnost logoterapije za odgojni proces. Ovdje nam još valja tek skicirati nekoliko glavnih odrednica za odgojne znanosti koje će promovirati osjetljivost za potrebu smisla.

### 3.1. Osjetljivost za jedinstvenost i neponovljivost osobe

Već je na više mjesta istaknuto izuzetno visoko poštovanje koje je Frankl gojio prema čovjeku; to se moglo osjećati preko njegovih publikacija i u osobnom susretu. Taj stav poštivanja kod odgojitelja mora biti uvijek prisutan, i jednako tako ga valja odgajati u mladoj osobi u odnosu ne samo prema drugima, nego jednako tako i prema samoj sebi; jer – smijemo reći – da ova dva odnosa stoje u visokoj korelaciji.

Stav poštivanja se očituje u prvom redu u prepoznavanju sebe kao jedinstvene i neponovljive osobe, nikad iste s drugom. Mlada osoba, istina, ima često potrebu utapanja u anonimnost i konformizam grupe da bi se štitila od nesigurnosti koje sa sobom nose rast i razvoj, no upravo izazov jedinstvenosti i neponovljivosti daje joj osjećaj osobnosti: sa svojim mogućnostima (mogući-bitak) koje se neće bojati ograničenja postavljenih od nasljeđa, biološke i psihičke strukture te socijalnog okružja. Tad joj je moguće osjetiti radost (i užitak) onoga što jest (Scheler), što čini i čime je od života ob-dar-ena. U potpunosti je moguća sreća samo onda kad se osoba prihvati kao samostojna jedinka, s unutarnjom slobodom i odgovornošću za svoje odabire i svoje pogreške.

Osoba se iz više razloga može odreći svojih specifično ljudskih sposobnosti samo-distanciranja i samotranscendencije i namjesto (pravog) cilja može željeti tek njegov efekt. To može biti užitak (homeostaza), potreba za moći (Adler), kao u reaktivnom slučaju na osjećaj bespomoćnosti (samooplakivanje), osjećaj sputanosti kroz ograničenja naslijeđenog (biološkog, psihičkog) i socijalnog (ekonomski i socijalni status itd.) ili prepuštanje trendu odnosno vodstvu potrebe za (neposrednim) samoostvarenjem (humanističke psihologije). Do fiksiranja na objekt obično dolazi ako iz nekog razloga izostane značajan uspjeh smislenog djelovanja ili se osoba odluči zadovoljiti manjim ali neposrednim zadovoljstvima, sve do te mjere dok konačno ne izgubi iz vida cilj odnosno vrednote koje bi mogla ostvariti.

Posebno je značajno napomenuti u ovom kontekstu začarani krug neuspjeha i boli, jer oni mogu umanjiti čovjekovu sposobnost uviđanja u alternative, sve do te mjere da se osoba ne uspijeva istrgnuti takvoj situaciji bez pomoći sa strane. No, Frankl je i u ovakvim situacijama tuđe boli i

poziva na pomoć izuzetno oprezan koliko se god može biti dobronamjeren, jer je duboko svjestan da put povratka na ostvarivanje i osjećaj smisla može završiti u indoktrinaciji: u pitanju su naime vrednote odnosno ljestvica vrednota (usp. Fizzotti, 2002, 11). I budući da je svaka osoba jedinstvena i neponovljiva, jednako tako mora biti shvaćena i njezina životna situacija s isto takvim ponudama vrednota. Zato Frankl definira tri aksioma glede mogućnosti ostvarivanja smisla odnosno prihvaćanja izazova vrednote (usp. Frankl, 1999a, 155s.; Frankl, 1998, 91ss.).

1. Smisao se ne može nikome dati, njega se može samo pronaći. Upravo zato što je svaka osoba jedinstvena i neponovljiva, i upravo zato što je izazov vrednote vremenski i situacijski ograničen (*hic et nunc*), nemoguće ga je propisati drugome, a ni sama ga osoba ne može smatrati iscrpljenom jednom zauvijek, odnosno ne može se ograničiti na jedan i uvijek isti smisao.

2. Smisao valja pronaći, ali se ne može izmisliti ili stvoriti zato što je smisao izazov vrednote, a vrednote su vječne kategorije, koje poprimaju konkretan oblik u prostoru i vremenu, i podložan je promjeni: jednom se pojavivši, kao smisao, zauvijek nestaje u prolaznosti, osim ako se ne prihvati, ostvari i tako spremi u žitnicu vlastite povijesti.

3. Smisao, ne samo da se mora, nego se i može pronaći. Osoba posjeduje »rekvizite« njegovalaženja, a to je savjest, i ako se ne stavi na put njegova traženja, osjeća egzistencijalnu prazninu.

Osobito u situaciji odgoja, moguća je neka vrst identifikacije odgojitelja s mladom osobom u stasanju i s njezinim problematikama. To može biti projekcija vlastitog neuspjeha u sličnoj situaciji, ili pokušaj predstavljanja vlastitog uspjeha pod sličnim okolnostima. No, identifikacija onemogućuje osobi koja želi pomoći razlikovanje jedinstvenosti i neponovljivosti vlastite i tuđe osobnosti, životnih situacija, sposobnosti, stavova i osjećaja, ali i vrednota koje se nude<sup>18</sup>. *Dia*-log, koji je malo prije spomenut, zapravo se i ne može dogoditi, nego proces ostaje monolog *a deus*. Zapravo, osoba generalizacijom onemogućuje i samoj sebi otvorenost vrednotama odnosno smislu, jer umjesto da gleda sadašnju situaciju kao jednako tako jedinstvenu i neponovljivu kao što je i sama, ona mogućnost smislova veže uz prijašnje iskustvo, stavlja sebe i svoj odnos sa stvarnošću u klišeje (usp. Bruzzone, 2001, 34).

Izgleda da je moguće i u odgojnom procesu prepoznati kada odnos nije funkcionalan, i to promatrajući reakcije na situaciju, a to su osjećaji.

<sup>18</sup> Frankl će govoriti o *Forderung der Stunde* (Frankl, 1998, 120).

U ovom se kontekstu mogu izdvojiti dva (osnovna) osjećaja, a to su ljutnja i žalost.

Prvi od njih – osjećaj ljutnje – ukazuje da se dogodila indoktrinacija: osoba ima dojam da ga drugi nije slušao, da ne shvaća ozbiljno njezine osjećaje i poteškoću nego ih umanjuje ili ismijava, moguć je i osjećaj poniženosti, dok drugi recimo predstavlja sebe u svjetlu onoga kome uspijeva. Usporedba u ovom kontekstu (»Ja sam mogao, a kako to ti ne možeš!?)«) označava agresiju, neovlašteni prijelaz granica tuđe osobnosti, i zato je reakcija bijes.

S druge pak strane osjećaj žalosti i njemu konsekventna pasivnost jednako tako daju naslutiti da se dogodio neadekvatan pristup osobi. Tako na primjer dobronamjerni savjet u ovom slučaju može značiti zapravo neku vrst suptilnog prijekora koji izaziva dojam neadekvatnosti i osjećaj krivnje za neuspjeh odnosno još nedostignuti uspjeh, što dodatno oduzima povjerenje u sebe. Prijekor ovakve vrste nije naprosto kazna, nego suptilno odbacivanje: »Ne samo da nisi dovoljno dobar, nego nisi dovoljno dobar za mene.« ili: »Nisi me dostojan.«

Nadalje, valja nam se još jednom vratiti na misao Schelera, gdje on kao značajnu karakteristiku ljudskog djelovanja ističe tzv. socijalne akte; oni se sastoje u doživljaju potrebe uzvraćanja sličnim prethodnog tuđeg akta; tako će ljubav poticati uzvraćanjem ljubavi, poštivanje poštivanjem itd., i to samo onda kad nema skrivenih nakana (u smislu: »Volim te, ako ti mene voliš«, ili: »Da bi i ti mene volio«). Skrivena nakana najčešće umanjuje izvorni poticaj na uzvraćanje i ophođenje s drugim doživljava se kao prisila. Isto se tako i odgoj pokazuje vrlo neučinkovitim ako odgojitelj ima neke skrivene nakane u odnosu na odgajanog. To se događa u trenutku kad odgajatelj – svjesno ili skriveno – postavlja pitanje: »Što mi je činiti (na koji način), da bih postigao izvjesnu ponašajnu ili emotivnu reakciju kod odgajanika?« Takav način djelovanja i ne možemo zvati odgajanjem, nego manipulacijom (ili kondicioniranjem, kako bi ga nazvali behavioristi). Mladi čovjek ima vrlo istančan osjećaj za razlikovanje ovakva dva stila ophođenja s njime. Što osoba daleko više želi od odraslih (roditelja, odgojitelja) jest njihova sposobnost, s njima se upustiti u dijalog, po uzoru na Sokrata, a to uključuje i sposobnost suočavanja sa samima sobom, bez osjećaja da je starija osoba nedodirljiva. Buber će reći da odgajatelj zapravo tek onda počinje učinkovito djelovati kad prestane misliti na to kako će utjecati na mladu osobu, a daleko više dopusti autentično djelovanje svoje osobnosti prema drugome. Ne imati skrivene nakane, ipak ne znači ne imati nikakve nakane odnosno ciljeve odgoja. Oni pak moraju imati pred očima vrijednosti, imajući u vidu pravilnu ophodnju s njima.



### 3.2. Osjetljivost za prolaznost sadašnjeg trenutka

Filozofije egzistencijalističkog usmjerenja inzistentno ukazuju na činjenicu prolaznosti vremena. Sam će Frankl često isticati nužnost prihvaćanja sadašnjeg trenutka time što se ne odgađa ostvarivanje smislova koji se pružaju tek za sutra. To vrijedi za velike odluke, ali jednako tako i za svakodnevne stvari. Frankl poziva u tom smislu na veliku odgovornost u odnosu na sadašnji trenutak, a ona se sastoji u davanju odgovora odnosno prihvaćanju poziva i izazova od strane vrednote koja se sada pruža, jer prilika koja se sada pruža, i ako ne bude prihvaćena, zauvijek će nestati u prolaznosti; jedina je mogućnost sačuvati je od prolaznosti time što će biti pohranjena u prošlost – prošlost je zato najsigurniji način postojanja (Frankl, 1997a, 73).

No, u prošlost se mogu pohraniti jedino ostvarene vrednote, ne i zadovoljenja odnosno smanjenja napetosti (homeostaza). Potreba, naime, može biti zadovoljena i samim time napetost nestaje, ali ostavlja osobu ravnodušnom; ona će se u određenom razmaku opet pojaviti i izgledat će kao da je prije nije bilo. Napetosti se zbog želje za zadovoljenjem čovjek želi riješiti, dok ga vrijednost privlači.

Ova je karakteristika odgoja, senzibilnost za prolaznost sadašnjeg trenutka, za mladu osobu od velikog značenja, jer i u njoj samoj raste svijest o činjenici da ne samo da vrijeme poznaje prolaznost, nego prolaznost doživljava već u vlastitom tijelu koje je podložno nekad vrtoglavim promjenama, a jednako tako i misli i osjećaji; ono što je bilo jučer nije više jednako danas. Kod toga mladu osobu može obuzeti osjećaj žaljenja za prošlim i tjeskobe pred onim što nadolazi, što onemogućuje puni doživljaj sadašnjeg trenutka. Prihvatiti izazov vrednota, znači zadržati ih na najbolji i jedini mogući način, tako da što prije budu pohranjene u prošlost. Frankl je u tom kontekstu citirao rabinsku tradiciju: »Ako to ne učinim ja, tko će umjesto mene? Ako ne sada, kad onda?"

### 2.3. Osjetljivost za donošenje odluka

Sposobnost se za donošenje odluka jednako tako može odgajati i zato mora biti obuhvaćena odgojnim procesom. Ona se sastoji u otkrivanju velikog projekta koji je život, jedinstven i neponovljiv, ali preko malenih i velikih odluka koje valja donositi svakodnevno. Valja dakle otkrivati zadaću koju je svaki od nas dužan privesti kraju svakog dana, prihvaćajući izazove koje život neprestano postavlja. U tom smislu možemo govoriti o oštrenju onih sposobnosti koje ima savjest, organ smisla (usp. Bruzzone, 2001, 33; Bruzzone, 2003b, 27).

Imajući u vidu osobu ne samo u njezinoj jedinstvenosti i neponovljivosti, nego jednako tako i u njezinu jedinstvu i cjelovitosti, odluke će trebati usklađivati s velikim projektom, koji je život, što će mnogo puta značiti ne samo (trenutni) uspjeh ili zadovoljstvo kao posljedicu djelovanja (usp. Fizzotti, 1999, 63). Zov vrijednosti daleko je više vezan uz osjećaj obaveze i može biti popraćen (trenutnim) negativnim osjećajima, žrtvom, naporom i patnjom. Nije dakle uvijek osjećaj mjerilo vrijednosti vrednote. Samo je na taj način moguće održati osjetljivost za (sve) vrijednosti koje se pružaju. Selektivno pak traženje vrednota koje će donijeti uspjeh i radost, budući da se koncentriraju na trenutno, mogu zatamniti život u njegovoj cjelini. U tom će smislu Frankl govoriti o potrebi ne samo za smislom, nego i za »nad-smislom« odn. konačnim smislom (usp. Frankl, 1999b, 64).

### Zaključak

Našem su vremenu riječi poput riječi *smisao* ili *vrednota* postale strane i zvuče previše otrcano. Plod je to situacije u kojoj se čovjek nalazi: bačen u svijet vrtoglavih promjena u svakom pogledu, počevši od ekonomskog i socijalnog, posebno mladi čovjek uočava drastične promjene već unutar vlastite vrste, do te mjere da mu se evolucija čini gotovo opipljiva. Čovjek se protiv tolikih i tako brzih promjena brani svim silama, jer mu množina i brzi protok informacija ne dopuštaju njihovu obradu, pa zato one u njemu stvaraju nesigurnost – daju dojam nekontroliranosti. Kao reakcija na takvu situaciju otupljuju osjetila, prvo ona fizička/fiziološka, a onda i intelektualna i emotivna; napokon se i čovjekov duh priklanja imanentnosti i počne prihvaćati nadomjestke čak i u pitanjima od egzistencijalnog prioriteta, a to je pitanje smisla u životu.

Istinski se pak odgovor na pitanje smisla ne može zadugo mimoilaziti, jer samo on daje uvid u cjelovitost ljudske egzistencije unutar svijeta u kojem živi. U tom svijetu, i okrenut tom svijetu, odnosno u dijalogu s njime, čovjek otkriva svoje izvorno sebstvo. Odgoj i samoodgoj za prepoznavanje vrednota, koji ne bi smio poznavati dobna određenja, želi u biti vratiti otuđenom i izgubljenom čovjeku sposobnost gledanja cilja i udaljiti ga od fiksiranosti na popratne efekte, jer oni će, ako čovjek ispunjava vrednote koje mu se nude, sami od sebe nadoći.

### Bibliografija

- Allers, R. (1929), *Das Werden der sittlichen Person. Wesen und Erziehung des Charakters*. Freiburg in Br.; Herder.
- Allers, R. (1934), *Sexualpädagogik. Grundlagen und Grundlinien*. Salzburg–Leipzig; Anton Pustet.
- Allers, R. (1935), *Temperament und Charakter. Fragen der Selbsterziehung*. München; »Ars Sacra« Josef Müller.
- Biller, K. (1995), *Die Sinnproblematik in der modernen Gesellschaft. Zur aktuellen Situation der Kinder und Jugendlichen*. In: Kurz, W. i F. Sedlak (Hrsg.), *Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse. Bewährte Grundlagen und neue Perspektiven*. Tübingen; Lebenskunst, 473–485.
- Bruzzone, D. (2003a), *Forme dell'esistenza e dimensioni della cura*. In: *Ricerca di senso* 1/3, 295–331.
- Bruzzone, D. (2003b), *Il metodo dialogico da Socrate a Frankl. Sulla natura educativa del processo logoterapeutico*. In: *Ricerca di senso* 1/1, 7–43.
- Bruzzone, D. (2001), *L'uomo si decide. »Affinare la coscienza«: elementi per un'educazione orientata-al-significato*. In: *Attualità in Logoterapia* 3/1, 23–46.
- Buber M. (1995), *Ich und Du*. Stuttgart; Philipp Reclam, Ausgabe aufgrund der 11. durchgesehenen Auflage Heidelberg; Lambert Schneider 1983.
- Casella, F. (2003), *Disaggio giovanile, globalizzazione e educazione*. In: *Ricerca di senso* 1/2, 179–191.
- Dienelt, K. (1959), *Jugendund- und Zeugnisberatung*. In: Frankl, V. E. – V. E. Freiherr von Gebssattel – J. H. Schultz (Hrsg.), *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*, München–Berlin; Urban & Schwarzenberg, Vol. IV, 584–594.
- Fabry, Joseph (1979), *The noetic Unconscious*. In: *The International Forum for Logotherapy* 2/2, 8–11.
- Fizzotti, E. (1992), *Logoterapia: assunti antropologici*. In: Fizzotti, E. (a cura di), *Chi ha un perché nella vita; Teoria e pratica della logoterapia*. Roma; LAS, 17–48.
- Fizzotti, E. (1999), *Vivere per sopravvivere. Viktor E. Frankl e la speranza del futuro*. In: *Attualità in Logoterapia* 1/2, 59–72.
- Fizzotti, E. (2001), *Logoterapia, il vantaggio dell'ottimismo. La cultura poliedrica di Frankl e i limiti di psicologismo*. In: *Attualità in Logoterapia* 3/1, 47–53.
- Fizzotti, E. (2002), *Fondamenti generali del metodo logoterapeutico*. In: *Attualità in Logoterapia* 4/1, 3–14.
- Fizzotti, E. (2003), *Promesse di felicità in un mondo di crisi. L'itinerario di Freud, Fromm, Maslow e Frankl*. In: *Ricerca di senso* 1/3, 333–347.
- Frankl, V. E. (1973), *Die Selbst-Transzendenz menschlicher Existenz*. In: Stammer, E. (Hrsg.), *Wer ist das eigentlich – der Mensch?*, München; Kösel, 26–40.
- Frankl, V. E. (1992), *Psychotherapie für den Alltag*. Freiburg; Herder, 7. Auflage.

- Frankl, V. E. (1994), *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*. München–Zürich; Piper, 2. Auflage.
- Frankl, V. E. (1996), *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*. Bern–Göttingen–Toronto–Seattle; Huber, 2. Auflage.
- Frankl, V. E. (1997a), *Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte*. München–Zürich; Piper, 4. Auflage.
- Frankl, V. E. (1997b), *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*. München–Zürich; Piper, 7. Auflage.
- Frankl, V. E. (1998), *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. Frankfurt am Main; Fischer, 7. Auflage aufgrund der 10. Hardcover–Ausgabe.
- Frankl, V. E. (1999a), *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*. München–Zürich; Piper, 11. Auflage.
- Frankl, V. E. (1999b), *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion*. München; DTV, 5. Auflage.
- Frankl, V. E. (1999c), *Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse*. München–Basel; E. Reinhardt, 8. Auflage.
- Frankl, V. E. (1999d), *Una co-esistenza aperta al logos*. In: *Attualità in Logoterapia* 1/1, 53–62.
- Frankl, V. E. (2000), *Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute*. Freiburg; Herder, 10. Auflage der Neuausgabe (21. Gesamtausgabe).
- Frankl, V. E. (2000), *Le radici della logoterapia. Scritti giovanili 1923–1942. A cura di Eugenio Fizzotti*. Roma; LAS.
- Gould, W. B. (1987), *Scheler's »Philosophy of the Heart« and Frankl's Understanding of the Self*. In: *The International Forum for Logotherapy* 10/2, 118–123
- Heidegger, M. (2001), *Sein und Zeit*. Tübingen; Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1996), *Wegmarken*. Frankfurt am Main; Vittorio Klostermann.
- Korger, M. i Polak, P. (1959), *Der geistesgeschichtliche Ort der Existenzanalyse*. in: Frankl, V. E. – V. E. Freiherr von Gebattel – J. H. Schultz (Hrsg.), *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*, München–Berlin; Urban & Schwarzenberg, Vol. III, 632–662.
- Kühn, R. (1988), *Paradox und Dereflexion*. In: Krenn K. – H. Petri – S. Hirschlechner (Hrsg.), *Archiv für Religionspsychologie*, vol. XVIII, Göttingen; Vandenhoeck & Ruprecht, 138–153.
- Jaspers, K. (1965), *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin–Heidelberg–New York; Springer, 8. Auflage.
- Jaspers, K. (2000a), *Die maßgebenden Menschen. Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus*. München–Zürich; Piper, 10. Auflage.
- Jaspers, K. (2000b), *Kleine Schule des philosophischen Denkens*. München–Zürich; Piper, 12. Auflage.

- Jaspers, K. (2003), *Was ist der Mensch? Philosophisches Denken für alle*. München–Zürich; Piper, ungekürzte Taschenausgabe.
- Lo Grande, G. i U. Romeo (2002), *Educare all' »agio« con il 'training logosomatico'*. In: *Attualità in Logoterapia* 4/1, 15–20.
- Längle, A. (1985), *Orientierung am Sinn. Die unbedingte Suche nach Sinn*. In: Längle, A. (Hrsg.), *Wege zum Sinn. Logotherapie als Orientierungshilfe*. München–Zürich; Piper, 82–90.
- Marinelli, M. (2000), *L'irresistibile desiderio di un significato. Frankl e la riumanizzazione della relazione terapeutica*. In: *Attualità in Logoterapia* 2/1, 7–26.
- Maslow, A. H. (2001), *Verso un compito oltre l'autorealizzazione. Annotazioni al testo di Viktor E. Frankl*. In: *Attualità in Logoterapia* 3/3, 53–61.
- Metcalf, R. (2000), *The Truth of Shame-Consciousness in Freud and Phenomenology*. In: *Journal of Phenomenological Psychology*, 31, no. 1, 1–18.
- Scheler, M. (1954), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bern; Francke.
- Scheler, M. (1966), *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bern; Francke.
- Spiegelberg, H. (1985), *Die Rolle der Phänomenologie in Viktor Frankls Logotherapie und Existenzanalyse*. In: Längle, A. (Hrsg.), *Wege zum Sinn. Logotherapie als Orientierungshilfe*. München–Zürich; Piper, 55–70.
- Titze, M. (1988), *Einige Anmerkungen zum Paradigmawechsel in der Psychotherapie. Der Beitrag der Logotherapie zur Konstituierung der Kognitiven Therapie*. In: Längle, A. (Hrsg.), *Entscheidung zum Sein. Viktor E. Frankls Logotherapie in der Praxis*. München–Zürich; Piper, 22–39.
- Titze, M. (1985), *Frankl und Individualpsychologie. Anmerkungen zur Konvergenz zweier Wiener Schulen der Psychotherapie*. In: Längle, A. (Hrsg.), *Wege zum Sinn. Logotherapie als Orientierungshilfe. Für Viktor E. Frankl*. München–Zürich; Piper, 34–54.
- Wirtz, U. i Zöbeli, J. (1995), *Hunger nach Sinn. Menschen in Grenzsituationen. Grenzen der Psychotherapie*. Zürich; Kreuz.

## BECOMING SENSITIVE TO THE QUESTION OF MEANING

### V. E. FRANKL'S CONTRIBUTION TO THE GUIDELINES OF CONTEMPORARY PEDAGOGY

Ivan Štengl

*In his discussion with the thoughts of S. Freud, V. E. Frankl discovers the need for psychology to become sensitive to the current problems of man and the society he/she lives in: »Any era has its neuroses and, thus, requires specific psychotherapy.« As Freud correctly diagnoses his era with the issue of sexuality, so Frankl identifies man's search for meaning as the key problem of modern man. The existential vacuum*

*and its sequential noegenetic neurosis are the fruit of the newly formed social and economic situation which has led to the loss tradition; at the same time, man, unlike animals, is not instructed what to do in his/her life by instinct either, and, thus, he/she has no choice but to listen to the call of his conscience ('the organ of meaning') and to recognize the values of his/her life alone, the values which he/she him/herself must realise now. Frankl himself, though his followers too, reintroduces this diagnosis of the social and individual condition, and demonstrates just how strong this need for meaning is, even when man is not aware of this need.*

*As far as meaning is concerned, the state of affairs on both the social and the individual levels will significantly reflect on the field of education. It would be far better if, in addition to psychotherapeutic treatment, we turned to preventive treatments: in their coming of age, the youth should be developing their sensitivity to the question of meaning which they will then face without fear, even when, due to the obviously poor social and economic circumstances, they would rather retreat to 'their own' worlds: the momentary, the material, consumption, social and political non-involvement, and in extreme cases drugs and alcohol.*

*Education will, thus, have to pay particular attention to:*

*– the creation of an environment that would provide the youth with safety and protection, stimulating the family, though also the school, groups (including religious ones too) and political organisations;*

*– helping the youth in becoming sensitive to contents which are not only instant-satisfactions;*

*– the significance that the roles of the physical body and physical activity are attributed;*

*– the search for contact with the world of adults;*

*– and last but not least: the question of religion.*

**Key words:** education, existential vacuum, intentionality, logotherapie, philosophy of existentialism, values