

## Zespół paranoidalny w ujęciu psychiatrii antropologicznej

ANDRZEJ JAKUBIK

Z Zakładu Psychiatrii Społecznej IPiN w Warszawie

*Przedstawivszy podstawowe kierunki nurtu antropologicznego w psychiatrii, autor wprowadza czytelnika w najważniejsze założenia i pojęcia fenomenologii, metody fenomenologicznej oraz filozofii egzystencjalistycznej, kierując przy tym jego uwagę na ich odniesienia psychiatryczne. Bardziej szczegółowo scharakteryzowane są cechy egzystencji psychotycznej oraz fenomenologia zespołu paranoidalnego (red.).*

Słowa kluczowe: zespół paranoidalny - psychiatria antropologiczna - fenomenologia

Nurt antropologiczny w psychiatrii opiera się głównie na podstawowych założeniach fenomenologii Husserla (1967, 1969, 1974, 1982, 1989, 1990), częściowo Pfandera (1930, 1933) i Schellera (1980, 1987, 1990) oraz na filozofii egzystencjalistycznej Heideggera (1954, 1957, 1977, 1989, 1990) i - w znacznie mniejszym stopniu - Sartre'a (1943, 1946, 1960, 1970). Termin "psychiatria antropologiczna" oznacza ontologiczne ujęcie człowieka jako całości oraz koncentrację na zrozumieniu struktury i sensu jego egzystencji. Psychiatrię antropologiczną można ogólnie podzielić na cztery zasadnicze kierunki (por. Jakubik, 1989):

- *daseinsanalizę*, nazywaną też analizą egzystencjalną, reprezentowaną przez Binswanger (1933, 1942, 1956, 1957, 1960, 1963, 1965), Bossa (1957, 1975), Condrau'a (1963) i Kuhna (1963);

- *antropologię strukturalną*, której czołowi przedstawiciele to Frankl (1972, 1975), von Gebattel (1954), Minkowski (1927, 1933, 1966) i Straus (1960, 1963, 1966);

- *antropologię fenomenologiczną*, utworzoną głównie przez Blankenburga (1971), Kulenkampffa (1955, 1956), Kunza (1931, 1941), Tellenbacha (1974), Van den Berga (1955, 1978), Wyrsha (1949) i Zutta (1953, 1963a, 1963b, 1970);

- *antropologię rozumiejącą*, do której należą kontynuatorzy tzw. "psychologii rozumiejącej" Diltheya, jak np. Jaspers (1962, 1963, 1964,

1990, 1991), Kępiński (1972, 1974) czy May (1958, 1959, 1973). W piśmiennictwie przyjęte są także synonimiczne nazwy wymienionych kolejno kierunków: psychiatria egzystencjalistyczna, psychiatria strukturalna, psychiatria fenomenologiczna i psychiatria rozumiejąca.

Z punktu widzenia genezy zespołów paranoidalnych, większość miejsca poświęcimy antropologii fenomenologicznej i daseinsanalizie, ponieważ te właśnie nurty psychiatrii antropologicznej mają na tym polu największe osiągnięcia.

### ZAŁOŻENIA FENOMENOLOGII

Podstawowym celem Husserla było "odbudować nadzieję na powrót do absolutnie pierwotnej intuicji w poznaniu oraz przezwyciężyć relatywizm i sceptycyzm" (Kołakowski, 1990, s. 7), jaki wywoływała epistemologia oparta na nauce, a zwłaszcza na psychologii. Zdaniem Husserla, filozofii nie wolno przejmować od nauki jakichkolwiek gotowych wyników w celu ich uogólnienia. Jej powołaniem jest badanie znaczenia i podstaw tych wyników, a nie ich synteza. Dlatego Husserl proponuje koncepcję fenomenologii jako tzw. *filozofii pierwszej*, czyli nauki, która byłaby fundamentem dla innych dyscyplin naukowych, w tym także filozoficznych. "Filozofia pierwsza" ma bowiem "w sobie samej" wszystko, co może służyć za niepowątpiewalny filozoficzny punkt wyjścia: musi być całkowicie niezależna od wszelkich nauk i nie może przyjmować żąd-

nej zastanej terminologii, aby wyrazić w formie językowej rezultaty swych zabiegów poznawczych. Sama ma ustalać własną terminologię, wychodząc od możliwie ateoretycznego opisu.

Wg Husserla (1992) fenomenologia winna być nauką ścisłą, co oznacza wykluczenie relatywizmu i sceptycyzmu, do których prowadzą naturalizm, empiryzm, psychologizm i historycyzm. Fenomenologia, czyli nauka o istocie czystej świadomości, stanowi jedyne adekwatne narzędzie w odkrywaniu prawdy o świecie i nas samych. Fenomenologia posługuje się poznaniem opartym na naoczności (swoistym "wglądzie w") i oczywistości, tj. "bezpośrednim dostrzeżeniu samej prawdy" (Husserl, 1969, s. 13). Oczywistość jest taką cechą świadomości poznającej, że pozwala w akcie poznawczym rozpoznać słuszność, prawdziwość lub fałszywość sądu, a naoczność stanowi źródło prawomocności intuicyjnego poznania.

Oprócz postulatu filozofii jako nauki ścisłej, Husserl głosi hasło: "z powrotem do rzeczy samych". Nie będziemy jednakże mieć gwarancji, że docieramy "do rzeczy samych", dopóki nie zdobędziemy absolutnie pierwotnego wglądu ("niezapośredniczonego oglądu"), który musi spełniać dwa warunki: 1) być niezależnym od faktu, iż Ja, czyli podmiot poznający, jest zdeterminowane biologicznie, społecznie i historycznie, 2) dosięgać nie tylko "faktów", ale umożliwić dostęp do prawdy uniwersalnej, czyli do czegoś, co jest zarówno *hic et nunc*, jak i ujawnia "konieczne" związki w świecie.

*Przedmiotem* tak rozumianej fenomenologii jest - zdaniem Pfandera (1963) - *struktura czystej świadomości*, tzn. intencjonalny akt świadomości, podmiot poznający i obiekty świadomości. Dla Husserla fenomenologia jest nauką o fenomenach, a fenomen "oznacza właściwie to, co się zjawia, a [...] także samo zjawianie się, przedstawianie" (Husserl, 1990, s. 14). Fenomen nie jest więc realnym bytem, ale czymś co bezpośrednio dane w świadomości. Fenomen może być zarówno zjawiskiem aktów świadomości, jak i ich intencjonalnych odpowiedników: danych "we własnej osobie" przedmiotów oraz różnych sposobów ich dania.

Fenomenologia ma być także nauką ejdetyczną, czyli *nauką o istocie*. "Istota" w przeciwieństwie do realnego, indywidualnego i przypadkowego faktu jest tym, co niezmiennie, konieczne i ogólne. Każdy fakt ma jednak swoją istotę, coś w rodzaju swoistych, immanentnych własności. Dotyczy to również jednostki ludzkiej. Zadaniem fenomenologii jest badanie czystej istoty (eidos), tj. powszechników danych bezpośrednio naszej świadomości. Istota rzeczy (esencja) ujawnia się w poszczególnym przedmiocie, lecz przedmiot ten jawi się jedynie jako korelat aktu intencjonalnego świadomości. Eidos nie wykracza zatem poza podmiot poznający, stąd świadomość jest jedynym źródłem prawomocności poznania.

#### METODA FENOMENOLOGICZNEGO BADANIA

Od Husserla przejęła psychiatria antropologiczna zasadę tzw. *redukcji fenomenologicznej*, początkowo wprowadzoną do psychopatologii przez Binswängera i Minkowskiego, a później rozwiniętą przez Strausa i Merleau-Pontyego (1945, 1960, 1964). Wstępnym zaleceniem metody redukcji fenomenologicznej jest przyjęcie postawy rezerwy, odsunięcia się i dystansu wobec teorii, przeświadczeń, uprzedzeń i dogmatów przejętych z życia codziennego, nauki oraz samej filozofii, a uważanych do tej pory za słuszne lub prawdziwe. Taka postawa powinna kolejno przejść we "wzięcie w nawias" przekonania o ważności, znaczeniu i sensie przedmiotów, a nawet "powstrzymanie się od" tezy o istnieniu świata w jego dotychczasowych jakościach. Nie jest to przekreślanie, negowanie czegokolwiek, lecz odmowa uznania za ważne i obowiązujące tego, co było tradycyjnie za takie uważane. Dopiero wówczas rzeczywistość (świat) zaczyna przejawiać się jako "rzecz sama w sobie", staje się daną naszej świadomości, staje się fenomenem.

Ostatecznym celem redukcji fenomenologicznej jest dotarcie do "*istoty rzeczy*" poprzez intuicyjne uchwycenie fenomenu, takiego, jaki jawi się naszej świadomości, a następnie opisanie jego struktury. Psychiatria nie ma więc badać

realnych związków (np. przyczynowo skutkowych) między faktami, ale związki strukturalne, czyli własności, jakie przynależą do istoty fenomenu, bez względu na aktualne doświadczenie. Tym samym musi także zrezygnować z podziału na obserwowujący podmiot (psychiatra) i obserwowany przedmiot (pacjent).

Chcąc zastosować, np. w praktyce klinicznej, autentyczną metodę fenomenologiczną, "w każdym badaniu (psychiatrycznym - dop. A. J.) myślenie powinno być skierowane wyłącznie na przedmiot z całkowitym wyłączeniem wszystkiego, co subiektywne" (Bocheński, 1954, s. 30). Wymaga to od psychiatry przyjęcia postawy refleksyjnej i odrzucenia własnych uczuć, emocji, życzeń, osobistych nastawień itd. Oprócz tego, co subiektywne, musi się wyłączyć wszystkie teorie, hipotezy, wnioski, twierdzenia oparte na tradycji lub autorytetach, a przede wszystkim "istnienie" przedmiotu. Dla psychiatrii jest obojętne, czy przedmiot (np. omamy, obiekt urojeń) realnie istnieje, czy też nie; jego istnienie w ogóle nie ma żadnego znaczenia, gdyż nawet wtedy, gdy faktycznie istnieje w świecie można abstrahować od jego istnienia i brać pod uwagę tylko jego istotę.

Istota fenomenów unaocznia się świadomości - inaczej mówiąc, jest dostępna analizie - niezależnie od tego, czy odpowiada ona czemukolwiek w świecie realnym, czy jest rzeczywista lub urojona z punktu widzenia wiedzy empirycznej. Już Kant, kładąc podwaliny antropologii metafizycznej, mówił o naturalnej zdolności człowieka do "naocznego oglądu nawet bez obecności przedmiotu" (cyt. Heidegger, 1989, s. 144). Świadomość, jak za Brentano twierdził Husserl, ma bowiem charakter intencjonalny, tzn. każdy jej akt jest na coś ukierunkowany. Wszelka świadomość jest zawsze świadomością czegoś. Przedmiot intencjonalny jest jedynie korelatem świadomości, nie musi istnieć w sposób realny. Zgodnie z Husserlem, psychiatria antropologiczna przyjęła, że warunkiem prawdziwości poznania tego, co bezpośrednio dane świadomości, czyli jawiących się fenomenów "psychopatologicznych", jest zawieszenie, wyłączenie dotychczasowych sądów i przeświadczeń o

świecie, a w tym odrzucenie całej zdobytej dotąd wiedzy psychiatrycznej.

Z fenomenologicznego punktu widzenia stan psychiczny "nie znaczy" (tj. nie jest przekazywany za pośrednictwem znaczeń), tylko bezpośrednio przedstawia, jawi się, unaocznia wprost; nie może więc być poznany za pomocą utworzonej uprzednio struktury pojęciowej, a jedynie przez *przedrefleksyjne doświadczenie* podmiotu poznającego. Fenomenologiczne pojęcie "naoczności" obejmuje wszelkie formy intuicyjnego oglądu zjawisk. Zdaniem np. Ingardena (1974), każde poznawanie cudzych stanów psychicznych unaocznia się w procesie swego oglądu, u którego podstaw leżą proste akty postrzegania zmysłowego, np. "widzimy" w kimś melancholię tak bezpośrednio, jak widzimy kolor jego oczu. Na wartość poznawczą intuicji fenomenologicznej, szczególnie zawartej w trudnym do sprecyzowania "pierwszym wrażeniu" (w piśmiennictwie psychiatrycznym mówi się o tzw. "diagnozie ulicznej"), zwracało uwagę wielu wybitnych psychiatrów, np. Jaspers pisał o wyczuwalnej "atmosfera schizofrenicznej" u chorych na schizofrenię, Carp o swoistym wyczuciu hysterii (Hysteriegefühl), a Rümke określił odczucie schizofrenii jako Praccoxgefühl. W terminologii kantowskiej koncepcji poznania apriorycznego można byłoby to nazwać "naocznością czystą".

Konsekwencją przyjęcia podstawowych założeń fenomenologii było oparcie się psychiatrii antropologicznej na *fenomenologicznej metodzie badania*. Składa się ona jakby z trzech zasadniczych faz: fenomenologicznej *intuicji*, fenomenologicznej *analizy* i fenomenologicznego *opisu*. Jak już wspomniano, fenomenologiczna intuicja jest formą przedrefleksyjnego, intuicyjnego poznania, czymś w rodzaju wewnętrznego oglądu ("wglądu w"), w którym istota rzeczy unaocznia się bezpośrednio świadomości. Ogląd dotyczy zarówno tego "co" jest dane, jak i tego, "jak" owo coś jest dane. Ta sama rzecz może bowiem ukazywać się w spostrzeżeniu jako "cielesna rzeczywistość", innym razem jako treść fantazji, czy też w przypomnieniu jako uobecniona w pamięci, bądź wreszcie jako obiekt iluzji lub omamów. Za każdym razem mamy do czynienia z

innym sposobem istnienia przedmiotu świadomości.

Ten etap niektórzy badacze, np. Pfander (1930) i Scheler (1987), nazywają "wyjaśnianiem sensu", czyli podaniem czym jest obiekt naocznego poznania. W tym celu trzeba zastosować zabieg przejścia od fenomenów jednostkowych do uchwycenia istoty rzeczy. Proces ten autorzy ci nazywają abstrakcją, ideacją lub redukcją ejdetyczną. W efekcie dochodzi do określenia rodzaju aktu intencjonalnego świadomości (typu intencjonalności), ustalenia koniecznych i ogólnych prawidłowości "bycia przedmiotem" i znalezienia wzajemnych związków strukturalnych między różnymi własnościami należącymi do istoty danego fenomenu. Na tym polega metoda analizy fenomenologicznej.

Zadaniem opisu fenomenologicznego jest takie językowe przedstawienie intuicyjnie poznanych (danych w oglądzie) i zanalizowanych fenomenów, aby mogły one być zrozumiane przez innych ludzi. Jest to zatem metoda utrwalania wyników badań fenomenologicznych i przekazywania ich drugim. Twórcy fenomenologii zalecają tworzenie początkowo ogólnych, nieostrych i nawet wieloznacznych pojęć, opartych głównie na języku potocznym. Dopiero na wyższym poziomie rozwoju nauki można liczyć na ukształtowanie się ostatecznej terminologii. Ingarden (1972), podkreślając pierwszorzędne znaczenie zasady "bezpośredniego doświadczenia" w badaniach fenomenologicznych, przyznaje, że fenomenologia nie może posługiwać się definitywnie żadnymi pojęciami, których nie zbadała w doświadczeniu i nie wykazała na tej drodze ich słuszności. Dostrzega jednak praktyczną niemożliwość wykluczenia wszelkich zastanych pojęć w trakcie badań fenomenologicznych, czy też w fazie komunikowania ich rezultatów drugim osobom.

Obszerna literatura przedmiotu, bogata w piękne, szczegółowe, wręcz drobiazgowo opisy psychotycznego świata przeżyć, zwłaszcza zespołu paranoidalnego (por. Binswanger, 1957; Jaspers, 1962; Kępiński, 1972), dowodzi, że przeniesienie na grunt psychiatrii antropologicznej metody fenomenologicznego opisu okazało się

jakby najłatwiejsze i najbardziej efektywne. Jednocześnie głębsza analiza opublikowanych prac dowodzi, iż nie spełniają one w dużym stopniu rygorystycznych wymagań językowych (precyzyjna terminologia), postulowanych przez fenomenologów.

W związku z tym powstaje fundamentalne pytanie: czy istnieje realna możliwość ukształtowania się psychiatrii antropologicznej jako nauki ścisłej? Zdecydowanie negatywnej odpowiedzi udziela pośrednio Kołakowski (1990, s. 46-47), który wskazując na sprzeczność między dwoma podstawowymi hasłami fenomenologii: "z powrotem do rzeczy samych" oraz "filozofia winna być nauką ścisłą" - pisze: "To, że badanie jest ściśle zakłada, że może być przekazane: musimy umieć zakomunikować jego treść w słowach tak, by każdy, kto nas zrozumiał, zdobył tę samą pewność. Tak jednak w fenomenologii nie jest. Pewność mieści się w akcie wglądu, nie w dyskursie. Zadaniem fenomenologii jest opisanie pewnej szczególnej sfery doświadczenia, zaś opis nie może doświadczenia zastąpić; w najlepszym razie może pomóc komuś innemu w osiągnięciu podobnego wglądu.[...] Zawartość jakościowa nie jest symbolicznie komunikowalna, lecz właśnie dlatego opis jakościowy nie może rościć sobie pretensji do miana auki ścisłej".

W tym miejscu należy również wyraźnie zaznaczyć, że wbrew powszechnej opinii, stosowana przez Jaspersa (1962) metoda badania zjawisk psychopatologicznych, nie jest metodą fenomenologiczną. Wybitny znawca zagadnienia, Spiegelberg (1971, 1975), przekonywająco dowodzi, że proponowana przez Jaspersa technika badania fenomenów psychopatologicznych, polegająca m. in. na wyobrażaniu sobie, co chory psychicznie przeżywa, wczuwaniu się w jego stany uczuciowe, wypytywaniu o przeszłe i obecne przeżycia, korzystaniu z pisemnych opisów dostarczonych przez chorego, szukaniu analogii do własnych sposobów przeżywania itp. - nie wiele ma wspólnego z metodą fenomenologiczną sensu stricto i nie prowadzi bezpośrednio do poznania istoty fenomenów doświadczanych przez pacjentów. Stanowisko Spiegel-

berga popiera wiele innych autorytetów w tej dziedzinie (por. Koning i Jenner, 1982).

Wydaje się, że celem tej swoiście rozumianej jaspersowskiej "fenomenologii" jest jedynie intuicyjne uobecnienie w wyobraźni psychiatry stanu psychicznego, aktualnie doświadczanego przez chorego, a niedostępnego poznaniu zmysłowemu badającego. Spiegelberg (1975) nazywa ją fenomenologią zastępczego doświadczenia, co oznacza, że psychiatra sam nie doświadcza fenomenów psychopatologicznych, lecz wyobraża sobie ich przeżywanie przez chorego, dzięki czemu są one wyobrażeniowo "jak gdyby" odczuwane, zastępując w ten sposób rzeczywisty, niepoznawalny świat przeżyć pacjenta. Podobnie prezentuje się fenomenologia Kępińskiego (1972, 1974), sprowadzona właściwie do dokładnego i wyczerpującego opisu fenomenologicznego tego, co z dużym prawdopodobieństwem doświadcza chory psychicznie. Jednakże niezaprzeczalną wartością takiego opisu, opartego faktycznie na diltheyowskiej "interpretacji rozumiejącej" jest ułatwienie innym ludziom zrozumienia świata psychozy.

## PSYCHIATRIA ANTROPOLOGICZNA A EGZYSTENCJALIZM

Psychiatria antropologiczna opiera się także na podstawowych założeniach filozofii egzystencjalistycznej, które bądź rozbudowała dla własnych potrzeb (np. *daseinsanaliza*), bądź zredukowała w imię kontynuowania husserlowskiej koncepcji fenomenologii i metody fenomenologicznego badania (np. psychiatria fenomenologiczna). Ponieważ źródła filozofii egzystencjalistycznej tkwią głęboko w fenomenologii, akceptacja zasadniczych tez egzystencjalizmu na gruncie psychiatrii antropologicznej nie napotkała również istotnych trudności. Z biegiem lat wyodrębniły się natomiast dwa główne kierunki teoretyczne: jeden oparty na filozofii Heideggera (*daseinsanaliza*), drugi - na egzystencjalizmie Sartre'a (psychiatria strukturalna i fenomenologiczna).

Wszystkie wersje egzystencjalizmu odrzucają dualizm podmiot-przedmiot, psyche-soma oraz determinizm zjawisk, a w przeciwieństwie do

innych teorii filozoficznych zakładają ontologiczną pierwotność egzystencji (istnienia) w stosunku do esencji (istoty, bytu). Znalazło to wyraz w znanej tezie, że "egzystencja poprzedza esencję" (Sartre, 1943). Filozofia egzystencjalistyczna w sposób radykalny przeciwstawia kategorii istnienia (świata ludzkiej egzystencji) i bytu (świata rzeczy), czyli tego, co podmiotowe (świadomość), temu, co przedmiotowe (obiekt świadomości). Świadomość konstytuuje świat rzeczy nadając im sens, a więc byt jest tym, co znajduje się poza świadomością. Dlatego jedynie rzeczy "są", tzn. można je z zewnątrz określić jako mające jakąś "istotę", natomiast człowiek "istnieje", gdyż dzięki wolności wewnętrznej, wyrażającej się zdolnością wyboru spośród wielu możliwości samorealizacji, nie da się go określić i zamknąć w jakiejś formule.

W egzystencjalizmie konkretna jednostka jest pojmowana jako świadomość (swoiście rozumiane kartezjańskie *cogito*), a ludzkie istnienie - jako równoznaczne ze świadomością tego istnienia. Człowiek odróżnia się bowiem od świata przedmiotowego samoświadomością, tj. *świadomością własnej świadomości*. Ponieważ każdy akt świadomości jest autonomiczny, całkowicie nie zdeterminowany, dlatego człowiek jest absolutnie wolny w swoich wyborach i decyzjach, niezależny od nacisków i czynników zewnętrznych, a tym samym odpowiedzialny za swoje czyny. Podejmując jakąkolwiek działalność, tworzy siebie za każdym razem jakby na nowo, staje się, "wynurza się" z przeszłości w przyszłość, wykracza ("rzutuje się") poza samego siebie. Nazywamy to *zdolnością do transcendencji*.

Przystępując do działania jest nicością ("niebytem"), która dopiero sama z siebie stwarza swoją istotę. Człowiek jest więc bez przerwy "otwarty" na świat, kreuje swoje czyny *ex nihilo*. Jeżeli człowiek jak twierdzi Sartre (1943) - "nie jest tym, czym jest, ale jest tym, czym nie jest", to dopóki żyje i działa, dopóty nie można określić jego istoty, czyli ująć w jakąkolwiek zamkniętą formułę; nie może też być poznany, a jego działanie - przewidywane. W każdej bowiem chwili może dokonać biegunowo różnego wyboru, zakwestionować całą swoją przeszłość i

nadać jej nowy sens. Istotą człowieka są konkretne idee, które stawia przed sobą i które mogą być poznane, gdy się poprzez jego działania urzeczywistnią, a więc staną się "bytem". Samą zaś istotę możemy poznać wtedy, kiedy jednostka zrealizuje się całkowicie, tzn. "prze-stanie istnieć"; jest to możliwe dopiero po jej śmierci.

W terminologii Husserla "przedmiotem", "rzeczą" (względnie "obiektem") jest wszystko, co dane, wszystko, co w jakiś sposób może być rozważane. Natomiast egzystencjaliści biorą ten termin w sensie dosłownym: przedmiotem jest wszystko, co stoi naprzeciw Ja. Przy takim rozumieniu, Ja (tzn. egzystencja) nie może być oczywiście żadnym obiektem (bytem), a więc czymś uformowanym i dającym się ująć. Jednakże, zdaniem niektórych psychiatrów (por. Kulenkampff, 1955; Zutt, 1963a), gdy mówimy o egzystencji, to Ja staje się wówczas pewnego typu obiektem w pierwotnie fenomenologicznym sensie.

Dla określenia swoistości ludzkiej egzystencji Heidegger (1957) wprowadza pojęcie *Dasein* ("być-tu", "być-oto") i opisuje istnienie człowieka na gruncie podstawowej opozycji: obiektywnego świata rzeczy (Umwelt) i subiektywnego świata innych ludzi (Mitwelt). *Dasein* oznacza bycie-tu, tj. na ziemi, pośród ludzi i rzeczy, w konkretnej sytuacji, czasie i przestrzeni, w których jednostka znajduje się w danym momencie. Egzystencja ma z jednej strony charakter możliwości, stale wykracza poza to, co zastane, a z drugiej - zdana jest na swój własny sposób bycia i na sytuację, w której się dokonuje. Fundamentalnymi składnikami struktury *Dasein* są bycie-w-świecie i współ-bycie-z-innymi. Zasadniczym warunkiem egzystencji człowieka jest bowiem nie tylko świat rzeczy, któremu nadaje on sens i uporządkowanie, ale przede wszystkim współistnienie z innymi ludźmi.

Świadomość swego istnienia (tj. samego siebie) oraz świadomość własnej świadomości (samoświadomość) jest równoznaczna z uświadomieniem sobie, że: 1) nasze *Dasein* nie jest rezultatem własnego wyboru, lecz ma charakter przypadkowy ("absurdalny" - Camus, 1971), "na-

zruczony z zewnątrz"; 2) jesteśmy "porzuceni w świecie" stanowiącym źródło nieustannego zagrożenia, bez żadnych wskazówek jak należy żyć, sami dla siebie będąc punktem odniesienia wszelkich wartości i ocen moralnych; 3) mamy absolutnie wolną wolę, a wolność pociąga nieprzewidywalność życia, brak z góry wyznaczonego sensu istnienia i odpowiedzialność za własne wybory, brzemienne w skutki także dla innych; 4) "istnieć", czyli "być" oznacza konieczność ciągłego "stawania się", wykraczania poza samego siebie, danego w określonej teraźniejszości, nadawania samemu sensu własnemu życiu; 5) ludzka egzystencja zmierza zawsze do swego kresu, do nicości, gdyż jest bytem-ku-śmierci; 6) strukturze naszej egzystencji przypisana jest trwoga - tzn. swoisty niepokój, lęk przed śmiercią lub utratą samoświadomości - i wina, związana z rezygnacją z samorealizacji lub niewykorzystaniem własnych potencjalnych możliwości. Jedyne uświadomienie sobie tych wszystkich aspektów ludzkiego *Dasein* pozwala jednostce na autentyczną egzystencję, niepowtarzalną, indywidualną bycie-w-świecie i współ-bycie-z-innymi.

Według heideggerowskiej koncepcji życia autentycznego, *egzystencja nieautentyczna* jest ucieczką jednostki od prawdy o sobie samej, utratą refleksji nad sensem własnego istnienia, brakiem samoświadomości. Zwykle bowiem człowiek biernie adaptuje się do środowiska, akceptuje konformizm społeczny, żyje zgodnie z normami, które narzucają mu określony tryb codziennego postępowania, stale powtarza przyjęte czynności, słowa i gesty, uznaje banalne standardy za najwyższe wartości. Zwolniony z trudu rozumienia swojej sytuacji bycia-w-świecie, poddany anonimowej, obiegowej codzienności i pozbawiony swej indywidualności, człowiek żyje w sferze oczywistości i ten stereotypowy sposób bycia przyjmuje za naturalny i odwieczny, a tym samym utożsamia się z nim. Ta narzucona, pospolita forma egzystencji jest wytworem jakiejś nieuchwytniej, nieokreślonej i bezimiennej siły, którą Heidegger nazywa "Się" (*das Man*).

Władzy Się - wg zasady: "żyje się" - podporządkowany jest całokształt życia jednostki,

dzięki czemu przestaje ona istnieć jako autentyczne Dasein, a jedynie jako "Samo-Się". W psychiatrii antropologicznej spotykamy często takie określenia, jak "bycie-chwilowym", "zaprzepaszczenie-się", "przepadnięcie". Uważając się za tożsamego z Się, człowiek nie kwestionuje sam siebie, co więcej, czuje się spokojny i szczęśliwy. Dopiero egzystencjalna trwoga (lęk) wyzwala człowieka spod panowania Się i ukazuje pod maską codziennych działań i złudzeń prawdziwe oblicze bycia-w-świecie, zmuszając do zajęcia autentycznego stanowiska wobec własnej egzystencji oraz uświadamiając mu jego wolność i winę. W ten sposób lęk i wina stają się czynnikami dynamicznymi, korygującymi indywidualną linię rozwoju jednostki oraz mobilizującymi ją do podjęcia odpowiedzialności za swój los i do wysiłku samo-realizacji.

"Jeżeli egzystencjaliści w trwodze widzą konieczny stan umożliwiający uchwycenie egzystencji - pisze Bocheński (1954, s. 32) - to myślą oczywiście, że ten szczególny obiekt, którym jestem ja sam (moja egzystencja), odstania się najlepiej w tego rodzaju sytuacji emocjonalnej". Trwoga (lęk) charakteryzuje autentyczną postawę egzystencjalną, prawdziwe zaangażowanie w świat ("bycie-w"). Życie autentyczne - to egzystencja wyodrębniona z wszelkiego bytu "wewnątrz-świata"; ta właśnie odrębność wyłania się w egzystencjalnym lęku, odstaniającym ludzkie istnienie jako "rzucenie w nicłość", w "nie-byt".

Logiczną konsekwencją przyjęcia przez psychiatrię antropologiczną założeń filozofii egzystencjalistycznej jest odrzucenie interpretacji zaburzeń psychicznych w kategoriach diagnostycznych i nadanie - przez nielicznych zresztą psychiatrów - co najwyżej podrzędnego znaczenia klinicznej klasyfikacji zespołów objawowych, potrzebnej jedynie dla porozumienia się z przedstawicielami innych kierunków teoretycznych. W świetle bowiem fenomenologii i egzystencjalizmu, wszelkie fenomeny psychopatologiczne mogą być zrozumiałe wyłącznie z punktu widzenia pojedynczej, określonej jednostki, gdyż zaburzenia psychiczne są indywidualnym,

swoistym sposobem bycia-w-świecie, specyficzną modalnością struktury Dasein.

*Psychotyczna (także neurotyczna) egzystencja* jest formą samooszukiwania się, próbą uniknięcia świadomości egzystencjalnej trwogi i winy poprzez uchylanie się od odpowiedzialności za własne życie oraz ucieczkę od samorealizacji. Psychotyczne bycie-w-świecie stanowi rodzaj egzystencji nieautentycznej, zastępczej, stąd zespół paranoidalny jest wyrazem utraty samoświadomości, formą "unikania niebytu poprzez ucieczkę od bytu" (por. Jakubik, 1989, s. 159), ponieważ "być" implikuje akceptację "niebytu" z jego egzystencjalnym lękiem. Transcendencja samego siebie ulega tutaj zahamowaniu lub zakłóceniu. Człowiek wybiera objawy psychopatologiczne jako metodę rozwiązania zasadniczych problemów egzystencjalnych, z których szczególnie uciążliwe jest doświadczanie braku własnego znaczenia w świecie, radykalnego zwątpienia w sens swojego istnienia, poczucia uprzedmiotowienia, samotności i rozpacz.

Uogólniając, można powiedzieć, że psychoza jest wynikiem negacji podstawowej relacji bycia-z-innymi, jakby odmową spotkania drugiego człowieka jako partnera interakcji. Paranoidalny sposób bycia-w-świecie to swoista forma metafizycznego buntu. "Bunt metafizyczny - podkreśla Camus (1991, s. 29) - jest ruchem, w którym człowiek powstaje przeciwko swemu losowi i całemu światu. Jest on metafizyczny, ponieważ zaprzecza celom człowieka i świata. Niewolnik protestuje przeciw kondycji narzuconej mu przez stan niewolnictwa; buntownik metafizyczny przeciw swojej kondycji jako człowieka".

## PSYCHOTYCZNE BYCIE-W-ŚWIECIE

Binswanger, twórca daseinsanalizy, pozostający pod wyraźnym wpływem poglądów Kierkegaarda (1914, 1969, 1976, 1988) i filozofii dialogu Bubera (1958, 1965, 1991), przyjął heideggerowski schemat struktury ludzkiej egzystencji (tj. Dasein), modyfikując go jednak w wielu zasadniczych punktach. Zgodnie z jego założeniami, daseinsanaliza - nazywana także w piśmiennictwie analizą egzystencjalną lub fenomenologiczną analizą antropologiczną - jest psychia-

tryczną metodą badania, polegającą na analizie stanów świadomości jednostki ludzkiej (czytaj: chorego psychicznie) za pomocą współrzędnych fenomenologicznych. Daseinsanaliza bada modalności egzystencji człowieka, czyli jego określone "sposoby bycia-w-świecie", rozpatrując je według trzech fundamentalnych wymiarów fenomenologicznych: podmiot, ruch egzystencjalny i zarys świata.

W odniesieniu do *podmiotu*, tj. konkretnej jednostki, Binswanger (1956) wyróżnia trzy podstawowe sposoby bycia-w-świecie: Umwelt (zdeterminowany, biologiczny świat natury), Mitwelt (społeczny świat współbycia z innymi) i Eigenwelt (subiektywny świat podmiotowy). Człowiek żyje we wszystkich trzech światach jednocześnie i jakkolwiek jednostronność, czyli przewaga jednego ze sposobów bycia-w-świecie, stanowi zubożenie Dasein, "brak" w jego egzystencji. Zaburzenia psychiczne są właśnie przejawem zachwiania równowagi między tymi trzema zasadniczymi modalnościami Dasein, np. w psychozach następuje nadmierna koncentracja na Eigenwelt (doświadczenie świata rzeczy i ludzi "ze-względu-na-mojość"), najstarsza na Umwelt (zanik potrzeb biologicznych), a towarzyszy temu poważne zakłócenie "bycia-w" Mitwelt, czego skrajnym wyrazem są urojenia.

Szczególne znaczenie przypisywał Binswanger (1942, 1956) modalności egzystencji zwanej Mitwelt, tzn. społecznemu współistnieniu, "współbyciu-z-innymi" ludźmi. Jego celem jest poszerzenie podmiotowego doświadczenia poprzez nawiązanie związków z innymi osobami (podmiotami), co pozwala uniknąć izolacji i samotności jednostki "porzuconej w świecie". Związek taki powinien mieć charakter partnerskiego spotkania, w którym podmiotowy świat jednego człowieka łączy się ze światem drugiego. To Drugie-Ja nie może być traktowane jak przedmiot naszych własnych celów i działań, gdyż poprzez urzeczowienie pozbawiamy je wolności, a zarazem człowieczeństwa: przestaje istnieć jako "byt-dla-siebie", a staje się "bytem-dla-mnie" (por. Sartre, 1943). W psychozie, zwłaszcza w schizofrenii, następuje "odmowa" (wycofanie się) takiego spotkania z powodu

lęku przed uprzedmiotowieniem przez Drugie-Ja. Poglądy Binswanger'a w tej kwestii wiążą się więc wyraźnie z buberowską orientacją dialogiczną, dla której pierwotne jest doświadczenie Innego ("nie istnieje Ja w sobie" - podkreśla Buber, 1991, s. 37), a nie z transcendentalizmem Sartre'a, wychodzącym od samotniczego Ja.

W Mitwelt Binswanger (1956) wydziela cztery podstawowe sposoby egzystencji: 1) anonimowy - egzystencja nieautentyczna, życie w świecie Sieć, skrywanie własnej tożsamości, inaczej mówiąc, "bycie-poza-światem"; 2) pojedynczy - izolacja od innych osób i koncentracja na własnym "ja" (np. w autyzmie czy w schizofrenii); 3) mnogi - formalne związki z ludźmi, oparte na współzawodnictwie, rywalizacji, walce o władzę i dominację, czyli uprzedmiotowienie innych; 4) dualistyczny - idealna i najbardziej pożądana forma współ-bycia-z-innymi, oparta na pełnym zrozumieniu, zaufaniu i miłości spotkaniu dwóch niezależnych, wolnych podmiotów. To "bycie-w-miłości", czy też "współbycie Mnie i Ciebie", nazywa Binswanger (1991) "naszość" (od "My" w znaczeniu "nas dwoje"), proponując na miejsce heideggerowskiej trwogi, głównego atrybutu ludzkiej egzystencji, miłosną wspólnotę ludzi, ugruntowującą istnienie jednostki pod znakiem "My".

Jak już wspomniano, dualistyczną modalność egzystencji zapożyczył Binswanger z filozofii Bubera (1958, 1991), dla którego pierwotna egzystencjalistycznie jest cała relacja Ja-Ty, a nie Ja, jak u Husserla i Heideggera. Relacja Ja-Ty ma charakter bezpośredni, tzn. Ja spełnia się w zetknięciu z Ty, a Ty spełnia się w spotkaniu z Ja. Uczucia po prostu się ma, natomiast miłość jest faktem, który się tworzy - powstaje między Ja i Ty, gdy ich relacja jest wzajemnością. Uprzedmiotowiającą postawę Ja wobec Ty wyraża natomiast relacja Ja-To.

Między opisanymi czterema modalnościami Mitwelt musi zachodzić pewna względna równowaga, z przewagą posiadającego największą wartość dualistycznego sposobu egzystencji. Psychotyczne bycie-w-świecie charakteryzuje przewaga pojedynczego sposobu egzystencji w Mitwelt, wyrażającego się m. in. autyzmem "pu-



stym” lub “pełnym” (Minkowski, 1927, 1966). Jednocześnie występuje “wyrzeczenie się” lub utrata dualistycznego “bycia-w” Mitwelt, co przejawia się ucieczką od spotkania z Innym Ja, chwilową lub trwałą niezdolnością do bycia-z-innymi, a zwłaszcza “bycia-w-miłości”. Niezwykle towarzyszy temu doświadczenie totalnego zagrożenia ze strony świata ludzi i rzeczy (źródło większości urojeń), wyolbrzymiona świadomość egzystencjalnego lęku i twógi, osamotnienie, brak sensu życia. Zamiast relacji Ja-Ty - jej szczytkową postacią jest czasem “bycie-w-ambivalencji” - dominuje relacja Ja-To lub To-Ja (np. urojenia wpływu, oddziaływania).

Opisane zubożenie Dasein łączy się zwykle z zaburzeniem drugiego wymiaru fenomenologicznego, jakim jest *ruch egzystencjalny*, rozumiany jako swoisty, indywidualny sposób włączenia się człowieka w świat. Nie chodzi tu głównie o ruch materialny w przestrzeni fizycznej (jego zakłócenie obserwujemy np. w katatonii), który jest jedynie jednym z komponentów ruchu egzystencjalnego, ale o poruszanie się w “przestrzenności” Dasein, czyli przestrzeni znaczeń (sensu). Ruch ma status fenomenologicznej rzeczywistości, a więc bezpośrednio doświadczanej w świadomości, co znajduje swoje odbicie w obrazowym lub metaforycznym opisie, np. “lot w nieograniczonej świetlistej przestrzeni”, “chodzenie po ziemi”, “czołganie po bagnistym gruncie” (por. Binswanger, 1963). Zaburzeniu ulegają zarówno ruch cielesny w czasie i przestrzeni, jak i przede wszystkim struktura czasowości, cielesności oraz przestrzeni znaczeń. Nawet gdy dochodzi do - mówiąc językiem Binswängera (1990) “zasiedlenia” przestrzenności Innym-Ja, to następuje zmiana jej sensu, nadanie nowych, często symbolicznych lub “urojonych” znaczeń.

Trzecim wymiarem fenomenologicznym rozpatrywanym w *daseinsanalizie* jest *zarys świata*, nazywany zamiennie w literaturze przedmiotu “szkicem świata”, “projektem świata” lub “otwarcie się do świata” (Binswanger, 1956). *Daseinsanaliza* bada poszczególne atrybuty jednostkowego świata fenomenologicznego, tzw. pierwotne struktury Dasein (inaczej, egzystencjalna), stanowiące właściwości doświadczenia

podmiotowego. Zalicza się do nich takie atrybuty, jak: przestrzenność, czasowość, ciągłość, przyczynowość (obejmuje trzy aspekty: determinizm, przypadkowość i intencyjność), spoiłość, szybkość, cielesność (w odróżnieniu od anatomicznego ciała), światło, koloryt, napięcie, wilgotność itp. Z punktu widzenia psychopatologii, zainteresowanie psychiatrii antropologicznej skupia się głównie na dwóch strukturach pierwotnych Dasein: przestrzenności i czasowości oraz na ich swoistych formach, charakterystycznych dla psychotycznego sposobu bycia-w-świecie.

Zachwianie równowagi między zasadniczymi modalnościami Dasein, a zwłaszcza w obrębie Mitwelt, powoduje, że “zarys świata” w psychozie jest uproszczony, ściśnięty, skurczony, spłaszczony lub “opróżniony”, co znajduje m. in. wyraz w zaburzeniach takich pierwotnych struktur Dasein, jak czasowość, przestrzenność, porządek, ciągłość, cielesność itp. W paranoidalnych sposobach bycia-w-świecie obserwuje się zmiany w zakresie transcendencji Ja i obrazu świata - zwykle w formie “przeskoku” uporządkowanych idei (np. usystematyzowany zespół urojeniowy) albo “wiru” (nie uporządkowany przepływ idei o charakterze urojeniowym) - oraz ogólną modyfikację w sensie “pozbawienia światowości (doczesności)” Dasein, tzn. “zwiędnienia świata, jego jednoczesnego kurczenia się, stagnacji i butwienia” (Binswanger, 1963, s. 195).

Jak twierdzi Binswanger (1957, s. 401), “chorych psychicznie różni od nas nie pojedyncze postrzeżenia czy idee, ale fakt uwięzienia w zarysie świata, który jest niezwykle ograniczony i zawężony, ponieważ daje się powodować pojedynczym problemem. Im bardziej pusty, uproszczony i ściśnięty jest szkic świata, tym szybciej wzbudza lęk i staje się zagrażający”. Tym jedynym problemem może być np. kategoria “ciągłości” w schizofrenii, która jak gdyby sama podtrzymuje ten skurczony świat i egzystencję, powodując lęk przed przerwaniem ciągłości i “rozerwaniem egzystencji”.

Chorobę psychiczną można rozpatrywać jako opanowanie Dasein tylko przez jeden “zarys świata”, czego psychoza jest najbardziej krańcowym wyrazem. Kiedy tylko jeden atrybut świa-

ta fenomenologicznego kieruje "szkicem świata" - jak to ma miejsce np. w zespole paranoidalnym - zarówno postrzeganie, jak i konkretne znaczące sytuacje "upadają" pod wpływem jego dominacji, gdyż staje się wspólnym "powszechnikiem" (istotą rzeczy) całego doświadczenia podmiotu: przeszłego, teraźniejszego i przyszłego. Nagle następuje np. zakłócenie ciągłości przepływu czasu i postrzeganie przede wszystkim znaczeń, a nie zdarzeń, rzeczy czy obiektów. Dasein ulega temporalizacji ("uczasowieniu") w postaci modalności określonej terminem "nagłości", dzięki czemu doświadcza wszystkich zdarzeń jako czegoś, co zdarzyło się nagle, zwiększając tym samym potencjał lęku. W tej sytuacji Dasein usiłuje podciągnąć wszystkie zdarzenia do stanu czasowo doświadczonego ("mającego-byłość"), byłego, unicemożliwiając czasowościowe rozerwanie ciągłości egzystencji (np. system urojony obejmuje nawet daleką przeszłość jednostki).

Fakt, iż w psychozie Dasein jest całkowicie opanowane przez jeden określony zarys świata, można opisać jako wyłączenie się, wyrzeczenie się wolności i wybranie "niewoli" (Binswanger, 1957) w postaci swoistego sposobu bycia-w-świecie. Obserwujemy wówczas zaburzenia pierwotnych struktur Dasein u różnych pacjentów psychiatrycznych, np. w hebefrenii (zakłócenie czasowości), stanach lękowych (zakłócenie "szybkości"), depresji (przewaga przyczynowości deterministycznej) lub manii (przewaga przyczynowości przypadkowej). W urojeniach hipochondrycznych wyrzeczenie się przez chorego wolności i "otwartości" na świat, wiąże się z koniecznością przeniesienia wszelkich relacji ze światem w bez słowną strefę egzystencji, czyli w sferę cielesności. Cielesność jako pierwotny atrybut Dasein stanowi bowiem rodzaj pośrednika między Ja a światem. Przeniesienie w sferę cielesności związków ze światem, w tym głównie interpersonalnych, to nie tylko coś na wzór "somatycznego odczuwania życia" (Schutz, 1967), formy bezsłownej komunikacji czy relacji symbolicznej (Schutz, 1966), ale "rozdęcie" granic cielesności prowadzące do zredukowanego, jednostronnego bycia-w-świecie.

## FENOMENOLOGIA ZESPOŁU PARANOIDALNEGO

Duży wkład do psychiatrii klinicznej wnieśli przedstawiciele antropologii strukturalnej i antropologii fenomenologicznej (zob. część I), którzy w analizie zjawisk psychopatologicznych wiele miejsca poświęcili takim *atrybutom świata fenomenologicznego*, jak czasowość (np. w hebefrenii i depresji), przestrzenność (np. w katatonii, schizofrenii prostej i paranoidalnej), ruch (np. w katatonii), szybkość (np. w zespołach lękowych) i porządek (np. w depresji i schizofrenii). Szczególnie obszernych opracowań doczekała się fenomenologiczna analiza struktury czasowości i przestrzenności, głównie w koncepcjach Minkowskiego (1927, 1933, 1966), dotyczących autyzmu "pustego" i "pełnego" oraz "jasnej" i "ciemnej" przestrzeni schizofrenicznej, lub w opisaniej przez Frankla (1975) tzw. egzystencjalnej pustce.

Podobnie jak u autorów z kręgu daseinsanalizy (zob. wyżej), zainteresowanie fenomenologów budził także problem cielesności, w którym najczęściej zwraca się uwagę na dwa aspekty: tożsamościową jedność dla percepcji ciała anatomicznego i dla wewnętrznej świadomości istnienia ciała (Scheler, 1987; Schutz, 1967). Z tego punktu widzenia, Sartre (1943) rozumiał ciało jako "był-dla-siebie" w swojej wewnętrzności i "był-dla-innych" w sensie zajmowanej przestrzeni fizycznej. Centralnym celem symptomatyki hipochondrii i histerii jest właśnie wybór "bycia-dla-innych" zamiast "być-dla-siebie". Nierzadko występuje ciągła oscylacja między "być-ciałem" a "mieć-ciało". W urojeniach hipochondrycznych chory jakby zaprzecza swemu "byciu-w-ciele", eksponując "posiadanie-ciała". Najważniejsze znaczenie mają tu wyobrażenia o własnej egzystencji, które pacjent "stawia przed rzeczywistością" Dasein, a co w piśmiennictwie nazywa się "fasadą", albo "pozornością" i "pośredniością" egzystencji (Jakubik, 1989). Często następuje instrumentalizacja pewnych obszarów cielesności - ciało staje się narzędziem wypowiedzania się, komunikacji ze światem. Pozwala to ukryć rzeczywiste "braki" własnej egzy-

stencji. Według koncepcji Zutta (1963a) część struktury cielesności zawsze należy do świata i dlatego może w każdej chwili przejąć funkcję komunikowania się z nim, a druga część, przynależna do Ja (tzw. ciało nośne), stwarza do tego odpowiednie warunki. Granice między obu częściami są ruchome.

Zutt (1963a) wprowadził także do psychiatrii antropologicznej pojęcie „*porządku Dasein*”, stwierdzając, że jego zakłócenie wywołuje lęk i poczucie zagrożenia utratą dotychczasowego bycia-w-świecie, co może w konsekwencji prowadzić do powstania psychoz endogennych, np. schizofrenicznego sposobu bycia-w-świecie. Podobne spostrzeżenia poczynił Tellenbach (1974) w odniesieniu do melancholii. Także Kulenkampff (1955, 1956) wiązał genezę zespołu paranoidalnego z zaburzeniem porządku Dasein. Swoją koncepcję opiera jednak nie na filozofii heideggerowskiej, ale przede wszystkim na egzystencjalizmie Sartre'a z wczesnego okresu jego twórczości. Przyjmuje za nim fundamentalne założenie, że relacja Ja-Inny (tj. Drugic-Ja) nie polega nigdy na dualistycznym sposobie egzystencji w Mitwelt, lecz jest relacją ciągłej wzajemnej walki o uprzedmiotowienie, czyli uczynienie z drugiego podmiotu „bytu-dla-mnie” przez pozbawienie go możliwości „bycia-dla-siebie”. „Piekło to Inni” - twierdzi bowiem Sartre, uogólniając węzłowy problem egzystencjalny „bycia-dla-innego”.

Zamiast terminu „granica ja”, powszechnie przyjętego w psychiatrii antropologicznej, używa Kulenkampff (1956) określenia „postawa”. Jego zdaniem, „osiągnąć postawę, to znaczy wywalczyć sobie granice, ograniczyć się, dzięki czemu możliwa staje się dopiero samorealizacja i panowanie porządku, a jedynie w takich warunkach może zakotwiczyć się nasza egzystencja” (Kulenkampff, 1955). W tym sensie bycie-w-świecie jest egzystencją w świecie „ograniczonym”, tzn. uporządkowanym. Najważniejsze znaczenie mają dwa sposoby zdobywania „granicy ja”: *porządek przestrzeni i porządek rzędu* (kategoria jakościowej oceny innych ludzi), gdyż przy nich człowiek osiąga tę szczególną postawę, zapewniającą perspektywistyczny „wi-

dok” świata i określony „wygląd” własnej egzystencji.

Zakłócenie porządku Dasein jest jednoznaczne z zaburzeniem granic, ponieważ konstytuujące je porządki tracą swoją moc strukturalizacyjną. Przestrzeń własna i cudza przenikają się wzajemnie i w ten sposób to, co znane, ustępuje miejsca niepewnemu, nieznanemu, budzącemu lęk. Zakłócenie porządku rzędu oznacza, że nie można już z całą pewnością odróżnić przyjaciela od wroga, dlatego nawet najbliżsi wydają się obcymi. Granice stają się przepuszczalne, rozplywają się i zanikają - proces ten nazywa autor „zniesieniem granic” - prowadząc do wewnętrznej destrukcji i radykalnego przeobrażenia relacji jednostki z innymi ludźmi, rzeczami i przestrzennością Dasein. Wraz ze zniesieniem granic dochodzi do „zachwiania postawy”, co powoduje utratę poczucia bezpieczeństwa. W tej sytuacji świat wydaje się obcy, niepewny, zagrożający, obserwujący, naładowany znaczeniami, prześladowający itp. Narzucający się i napierający świat, jawi się wówczas jako świat fizjognomii: im bardziej się zbliża i osacza człowieka, tym bardziej „spogląda na niego znacząco, gdziekolwiek by nie skierował swojego spojrzenia” (Kulenkampff, 1955). Następuje stopniowa *fizjognomizacja obiektów świata* (tj. ludzi i rzeczy) i dalszy napór na jednostkę, której pokonanie jest formalnym warunkiem powstania zespołu paranoidalnego. Takie „fizjognomiczne pokonanie” jest równoznaczne z utratą postawy, a to oznacza „ubytek” w egzystencji, ograniczenie bycia-w-świecie i pozbawienie wolności.

Pokonanie przez fizjognomie okazuje się zwyciężeniem przez Innych, którzy wdzierają się do przestrzeni jednostki. W relacji Ja-Inny zachodzą dwa fundamentalne fakty egzystencjalne, nazywane przez Sartre'a: spostrzegać Innego i być spostrzeganym przez Innego. Spojrzenie nie jest jakością przedmiotowego bytu, gdyż traktując Innego jak przedmiot „potracamy” tylko o oczy, ponieważ w tym wypadku oko nie jest narządem zmysłu wzroku, ale „nosicielem spojrzenia” (spojrzenie wydaje się stać przed oczyma). Chwytnąjąc spojrzenie Innego, zyskuje się świadomość tego, że się jest spostrzeganym.

“Jeżeli czuję spojrzenie i jednocześnie moja przedmiotowość - pisze Kulenkampff (1956) - doświadczam nieuchwytną podmiotowości Innego. Albo Ja spostrzegam Innego i w ten sposób czynię go przedmiotem mojego spojrzenia, albo on spostrzega mnie i wtedy doświadczam siebie jako przedmiot Innego lub doświadczam podmiotowość Innego. Spojrzenie Innego nie tylko unieruchamia mnie w przedmiotowości, powodując zmianę mnie samego, ale także całkowicie zmienia mój świat: jestem spostrzegany w spostrzeganym świecie. Z chwilą pojawienia się Innego następuje w moim świecie rozluźnienie - cała przestrzeń porządkuje się wokół Innego. Następuje nowy porządek wszystkich obiektów wypełniających mój świat, a rzeczy zwracają ku Innemu tę swoją stronę, która uchodzi mojej uwadze. Nie mogę już rzeczy tak spostrzegać, jak one jawią się Innemu”.

Opisane procesy noszą nazwę *uprzedmiotowienia (urzeczowienia) podmiotu, jakim jest jednostka ludzka oraz decentracji świata* ("przechodzenie mojego świata ku Innemu"). Jednocześnie z podmiotowością Innego, człowiek doświadcza jego wolności jako granicy własnej egzystencji. Wolność Innego może spowodować ograniczenie i zablokowanie samorealizacji jednostki, czyli inaczej mówiąc, utrata przez nią możliwości i wolności jest uwarunkowana wolnością Innego, jawiącego się wewnątrz jej świata. Bycie-dla-Innego stanowi więc jedną ze stron ludzkiej egzystencji.

Znajdując się w sytuacji "bycia spostrzeganym", człowiek nie może egzystować, gdyż spojrzenie Innego odkrywa tajemnicę jego bytu, poznając, oceniając, klasyfikując i krytykując go jednocześnie. W ten sposób Inny staje się wrogiem Ja, a napierający świat - światem prześladowców, tzn. tych Innych, których spotykamy. Wszystkie rzeczy ukazują się teraz w związku znaczeniowym z Innym-prześladowcą. W tym świetle pokonanie poprzez fizjognomizację świata okazuje się jako penetrująco-owładniająca "bycie spostrzeganym". Takie procesy, jak utrata postawy (postawa i spojrzenie to dwie formy cielesności Dasein), pokonanie fizjognomiczne, zastygnięcie w "byciu spostrzeganym",

penetracja spojrzenia i owładnięcie, dają antropologiczne uzasadnienie wielu objawów klinicznych zespołu paranoidalnego.

*Zaburzenie struktury świata fenomenologicznego* wyraża się zarówno w odniesieniu do podmiotowego Ja (np. utrata tożsamości, rozszczepienie Ja, depersonalizacja, derealizacja, krystalizacja zmienionego Ja w roli urojonej), granicy Ja (zanik granicy między Ja a światem zewnętrznym, co m. in. przejawia się omamami, urojeniami, automatyzmem psychicznym, poczuciem wszechmocy itp.), jak i porządku czasowo-przestrzennego (np. "burza" czasowa, "zatrzymanie się" czasu lub rozerwanie jego ciągłości, swoboda poruszania się w czasie i przestrzeni, ograniczenie lub zamknięcie przestrzeni, uformowanie się przestrzeni psychotycznej, "pęcznienie ja", "pulsowanie ja", fizjognomizacja).

W zespole paranoidalnym, zdaniem Kępińskiego (1972, 1974), zaburzeniu ulega także jeden z ważnych atrybutów struktury Dasein, a mianowicie *porządek aksjologiczny* (wartościujący). Bez wątpienia zmianie porządku aksjologicznego (tj. "porządku rzędu" w terminologii Kulenkampffa) zawdzięczamy bogactwo metafizycznej tematyki paranoidalnego sposobu bycia-w-świecie, która ogólnie biorąc obejmuje problematykę ontologiczną (istota bytu, koncepcja człowieka i wszechświata), eschatologiczną (sprawy ostateczne, np. losy ludzkości, narodów, religii, koniec świata) i charyzmatyczną, mieszczącą w sobie zagadnienie sensu życia ludzkiego, jego prawdziwy cel i przeznaczenie.

Kępiński (1972), modyfikując niektóre koncepcje Jaspersa, wyodrębnia - z punktu widzenia fenomenologii - trzy podstawowe fazy tworzenia się struktury urojeniowej w zespole paranoidalnym:

- *fazę oczekiwania* ("nastrój urojeniowy" wg Jaspersa) - stan dziwnego, bliżej nie określonego napięcia, niepokoju, lęku, totalnego zagrożenia, oczekiwania, że coś musi nastąpić i przerwać poczucie niepewności rozjaśniając niezrozumiałość świata otaczającego i naszej egzystencji;

- *fazę olśnienia* - moment nieoczekiwanego, zaskakującego "zrozumienia" sytuacji zagroże-

nia oraz świata, nowy sposób widzenia Ja i Innego, doświadczenie nagłego zrozumienia czegoś, czego dotychczas nie można było pojąć, stan odkrywczego zachwyty, jakby dojście do istoty rzeczy, poznanie "prawdy", choć jeszcze mglistej i chaotycznej;

- *fazę uporządkowania* (określaną przez Minkowskiego terminem "chorobowy racjonalizm") - porządkowanie w logiczną całość faktów życia, zgodnie z uformowaną strukturą urojeniową, a jednocześnie tworzenie porządku zjawisk i zdarzeń - bliskich i odległych czasoprzestrzennie - potwierdzającego prawdziwość tej struktury, tak, że szczegóły życia aż nazbyt logicznie dowodzą urojeniowych racji, powstania świata nowych znaczeń i jego fizjonomizację.

W psychiatrii antropologicznej, bez względu na kierunek teoretyczny, obowiązują ogólnie przyjęte *zasady terapeutyczne*. Ważne znaczenie ma przede wszystkim wyeliminowanie przez terapeutę ujemnej postawy wobec nieautentycznej egzystencji chorego, braku tolerancji, która wynika zwykle z przyjętej przez psychoterapeutę koncepcji "prawdziwości" Dasein. Tylko w atmosferze całkowitej afirmacji ze strony psychiatry, chory może znów zacząć "stawać się", czyli "być" poprzez powrót do samorealizacji i odzyskanie samoświadomości. Celem terapii jest wspólne znalezienie drogi powrotu chorego do egzystencjalnej wolności, co jest jednoznaczne z przywróceniem zdolności do transcendencji (Jakubik, 1989). Otwarcie się patologicznie "ściśniętego" świata pacjenta i zaakceptowanie przez niego wolności, lęku i winy, związanych z egzystencją autentyczną, może nastąpić wyłącznie wtedy, kiedy relacja chory-terapeuta ma charakter spotkania, a więc "komunikacji jednej egzystencji z drugą" (Binswanger, 1953) lub, inaczej mówiąc, kiedy podstawowa jedność terapeutyczna polega na "współ-byciu-dwóch-osób" (Ford i Urban, 1963, s. 469).

Terapia ma doprowadzić do ponownego wyzwolenia potencjalnych możliwości chorego, zahamowanych dotąd przez psychotyczny lub paranoidalny sposób bycia-w-świecie, co pozwoli mu na dalszą aktualizację własnej, indywidualnej i niepowtarzalnej egzystencji, na postawic-

nie przed sobą heroicznego zadania: zawsze przekraczać samego siebie. Zatem ma być czymś więcej niż jest, godząc się jednocześnie na dylemat wewnętrzny rozdarcia między świadomością siebie a świadomością własnej świadomości. Pierwsza rejestruje rzeczy dokonane, druga - kontroluje realizację zamierzenia, stopień urzeczywistnienia ideału. Dynamika rozbieżności między intencją a realizacją, ideałem a rzeczywistością, zmusza dopiero pacjenta do dalszych dokonań na drodze samorealizacji. Autentyczna egzystencja człowieka jest bowiem możliwa właśnie dzięki temu stałemu niezrównoważeniu, dzięki nieprzerwanemu rozdzźwiękowi między świadomością samego siebie a świadomością tej świadomości. Ta sprzeczność wewnętrzna stanowi jądro walki bytu i nicości (Sartre, 1943). Z tej perspektywy, zadaniem terapii fenomenologicznej nie może być przystosowanie jednostki do środowiska społecznego, gdyż byłoby to równoznaczne z egzystencją nieautentyczną, podporządkowaniem władzy "Się" (por. May i in., 1958).

Postępowanie terapeutyczne, aby mogło skutecznie pomóc choremu w odzyskaniu utraconej zdolności do transcendencji, wymaga szczegółowej analizy kazuistycznej, dla której bezcenne źródło danych stanowi badanie obrazowego i metaforycznego języka pacjentów, treści ich marzeń sennych oraz biografii "wewnętrznej" - różnej od banalnego życiorysu będącego wynikiem przypadkowego rozwoju zdarzeń - w przekroju horyzontalnym i podłużnym. Pełnej realizacji tej zasady przez terapeutów z kręgu psychiatrii antropologicznej, zawdzięczamy publikacje zawierające drobniźgowe, wielostronnicowe opracowania kazuistyczne oraz wnikliwie i niezwykle piękne opisy fenomenologicznego świata przeżyć chorych psychicznie. Niewielu psychiatrom, tak jak im, udało się zgłębić i zrozumieć ten swoisty sposób bycia-w-świecie, zwany światem psychozy lub egzystencją paranoidalną.

## PIŚMIENNICTWO

1. Binswanger L.: *Über Ideenflucht*. Orell-Fussli, Zurich 1933.

2. Binswanger L.: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Nie haus, Zurich 1942.
3. Binswanger L.: Drei Formen misglückten Daseins. Niemeyer, Tubingen 1956.
4. Binswanger L.: Schizophrenie. Neske, Pfullingen 1957.
5. Binswanger L.: Manie und Melancholic. Neske, Pfullingen 1960.
6. Binswanger L.: Being-in-the-world. Selected papers. Basic Books, New York 1963
7. Binswanger L.: Wahn. Neske, Pfullingen 1965.
8. Binswanger L.: Współycie Mnie i Ciebie. W: Filozofia dialogu. Znak, Kraków 1991, s. 187-212.
9. Blankenburg W.: Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Enke, Stuttgart 1971.
10. Bocheński J. M.: Die zeitgenössischen Denkmethode. Francke Verlag, Bern 1954.
11. Boss M.: Psychoanalyse und Daseins-analytik. Huber, Bern 1957.
12. Boss M.: Grundriss der Medizin und der Psychologie. Wyd. 2, Huber, Bern 1975.
13. Buber M.: I and Thou. Scribner's, New York 1958.
14. Buber M.: The knowledge of man. Harper & Row, New York 1965.
15. Buber M.: O Ja i Ty. W: Filozofia dialogu. Znak, Kraków 1991, s. 37-56.
16. Camus A.: Eseje. PIW, Warszawa 1971.
17. Camus A.: Człowiek zbuntowany. Res Publica, Kraków 1991.
18. Condrau G.: Daseinsanalytische Psychotherapie. Huber, Bern 1963.
19. Ford D. H., Urban H. B.: Systems of psychotherapy: a comparative study. Wiley a. Sons, New York 1963.
20. Frankl V. E.: Der Wille zum Sinn. Huber, Bern 1972.
21. Frankl V. E.: Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Huber, Bern 1975.
22. Gebstättel V. E. von: Prolegomena einer medizinischen Anthropologie. Springer, Berlin 1954.
23. Heidegger M.: Über den Humanismus. Francke, Bern 1954.
24. Heidegger M.: Sein und Zeit. Wyd. 8, Niemeyer, Tubingen 1957.
25. Heidegger M.: Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane. Czytelnik, Warszawa 1977.
26. Heidegger M.: Kant a problem metafizyki. PWN, Warszawa 1989.
27. Heidegger M.: O istocie prawdy. Aletheia, 1990, nr 1 (4), s. 11-31.
28. Husserl E.: Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. PWN, Warszawa 1967.
29. Husserl E.: Formal and transcendental logic. Nijhoff, Amsterdam 1969.
30. Husserl E.: Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga. PWN, Warszawa 1974.
31. Husserl E.: Medytacje kartezjańskie. PWN, Warszawa 1982.
32. Husserl E.: Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu. PWN, Warszawa 1989.
33. Husserl E.: Idea fenomenologii. PWN, Warszawa 1990.
34. Husserl E.: Filozofia jako ścisła nauka. Aletheia, Warszawa 1992.
35. Ingarden R.: Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki. PWN, Warszawa 1972.
36. Ingarden R.: Wstęp do fenomenologii Husserla. PWN, Warszawa 1974.
37. Jakubik A.: Podstawowe kierunki psychiatrii dynamicznej. PZWL, Warszawa 1989.
38. Jaspers K.: General psychopathology. Univ. Press, Manchester 1962.
39. Jaspers K.: Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Springer, Berlin 1963.
40. Jaspers K.: Existenzphilosophie. Wyd. 3, Gruyter, Berlin 1964. Jaspers K.:
41. Filozofia egzystencji. PIW, Warszawa 1990.
42. Jaspers K.: Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo. PWN, Warszawa 1991.
43. Kępiński A.: Schizofrenia. PZWL, Warszawa 1972.
44. Kępiński A.: Melancholia. PZWL, Warszawa 1974.
45. Kierkegaard S.: Wybór pism. Połoniecki, Lwów 1914.
46. Kierkegaard S.: Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć. PWN, Warszawa 1969.
47. Kierkegaard S.: Albo-albo. PWN, Warszawa 1976, t. 1-2.
48. Kierkegaard S.: Okruchy filozoficzne. Chwila. PWN, Warszawa 1988.
49. Kołakowski L.: Husserl i poszukiwanie pewności. Aletheia, Warszawa 1990.
50. Koning A. J. J. de, Jenner F. A. (eds.): Phenomenology and psychiatry. Academic Press, London - Grune a. Stratton, New York 1982.
51. Krokos J.: Fenomenologia. MAG, Lublin 1991.
52. Kuhn R.: Daseinsanalyse und Psychiatrie. W: Psychiatrie den Gegenwart. Springer, Berlin 1963, t. 1-2, s. 853-902.
53. Kulenkampff C.: Entbergung, Entgrenzung, Überwindung als Weisen des Standverlustes. Zur Anthropologie der Paranoiden Psychosen. Nervenarzt, 1955, t. 26, s. 89-95.
54. Kulenkampff C.: Erblicken und Erblicktwerden. Nervenarzt, 1956, t. 27, s. 2-12.
55. Kunz H.: Die Grenze der psychopathologischen Wahninterpretationen. Z. Neurol., 1931, t. 135, s. 671-715.
56. Kunz H.: Die anthropologische Betrachtungsweise in der Psychopathologie. Z. Ges. Neurol. Psychiat., 1941, t. 172, s. 145-180.
57. May R.: Existential approach. W: S. Arieti (ed.): American handbook of psychiatry. Basic Books, New York 1959, t. 2, s. 1348-1361.
58. May R.: Psychologia i dylemat ludzki. PAX, Warszawa 1973.
59. May R., Angel E., Ellenberger H. F. (eds.): Existence: a new dimension in psychiatry and psychology. Basic Books, New York 1958.
60. Merleau-Ponty M.: Phenomenologie de la perception. Gallimard, Paris 1945.
61. Merleau-Ponty M.: Signes. Gallimard, Paris 1960.
62. Merleau-Ponty M.: Le visible et l'invisible. Tort, Paris 1964.
63. Minkowski E.: La schizophrenie. Payot, Paris 1927.
64. Minkowski E.: Le temps vecu. d'Atrey, Paris 1933.
65. Minkowski E.: Trait de psychopathologie. P. U. F., Paris 1966.
66. Pfander A.: Phanomenologie des Wollens. Eine Psychologische Analyse. Leipzig 1930.

67. Pfander A.: Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie. Halle 1933.
68. Pfander A.: Logik. Tübingen 1963.
69. Sartre J.-P.: L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Gallimard, Paris 1943.
70. Sartre J.-P.: L'existentialisme est un humanisme. Nagel, Paris 1946.
71. Sartre J.-P.: Critique de la raison dialectique. Gallimard, Paris 1960.
72. Sartre J.-P.: Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni. PWN, Warszawa 1970.
73. Scheler M.: Istota i formy sympatii. PWN, Warszawa 1980.
74. Scheler M.: Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy. PWN, Warszawa 1987.
75. Scheler M.: Problemy socjologii wiedzy. PWN, Warszawa 1990.
76. Schutz A.: Collected papers. T. III: Studies in phenomenological philosophy. Nijhoff, The Hague 1966.
77. Schutz A.: The phenomenology of the social world. Northwestern University Press, Evanston 1967.
78. Spiegelberg H.: The phenomenological movement. Nijhoff, The Hague 1971, t. 1-2.
79. Spiegelberg H.: Doing phenomenology. Nijhoff, The Hague 1975.
80. Straus E. W.: Psychologie der menschlichen Welt. Springer, Berlin 1960.
81. Straus E. W.: The primary world of senses. Free Press, New York 1963.
82. Straus E. W.: Phenomenological psychology. Tavistock, London 1966.
83. Tellenbach H.: Melancholie. Wyd. 2, Springer, Berlin 1974.
84. Van den Berg J. H.: Phenomenological approach to psychiatry. Thomas, Springfield 1955.
85. Van den Berg J. H.: Inne istnienie. PAX, Warszawa 1978.
86. Wyrsch J.: Die Person des Schizophrenen. Huber, Bern 1949.
87. Zutt J.: Über Daseinsordnungen. Ihre Bedeutung für die Psychiatrie. Nervenarzt, 1953, t. 24, s. 177-187.
88. Zutt J.: Auf dem Wege zu einer anthropologischen Psychiatrie. Springer, Berlin 1963a.
89. Zutt J.: Über verstehende Anthropologie. W: Psychiatrie der Gegenwart. Springer, Berlin 1963b, t. 1-2, s. 763-852.
90. Zutt J.: Freiheitsverlust und Freiheitsentziehung. Springer, Berlin 1970.

*Adres: Prof. Andrzej Jakubik, Zakład Psychiatrii Społecznej IPiN, Al. Sobieskiego 1/9, 02-957 Warszawa*