

ISTNIENIE OSOBY A DEZINTEGRACJA

Autor *Trudu istnienia* jako pierwszy w Polsce w sposób systemowy opisał osobowość jako jedność osoby, posługując się pojęciami ruchu i rozwoju – rozwój rozumiał przy tym jako sekwencje podziałów, załamania czy skoków świadomości pojawiających się w odpowiedzi na stany psychofizyczne i egzystencjalne człowieka (w czym nawiązywał do myśli Jaspersa). Filozoficzne stanowisko Dąbrowskiego budziło zdumienie współczesnych mu psychiatrów, psychologów i filozofów, wywoływało krytykę lub przemilczenie. Jednocześnie jednak ujęcie to wzbudzało (i nadal wzbudza) pewien rodzaj zaciekawienia i dyskretnej akceptacji wśród teologów i etyków¹⁷. Z entuzjazmem natomiast teorię rozwoju osobowości przez dezintegrację pozytywną przyjmowali twórcy i pacjenci „psychiatryzowani” przez biologicznie i redukcyjnie zorientowanych lekarzy, do których zwracali się ze swoimi ciężkimi zaburzeniami psychicznymi.

Zdaniem Dąbrowskiego istnienie może być rozumiane jako fizyczny lub metafizyczny predykat, jako arche, jako składnik immanentno-transcendentnej struktury „ja”. Odnosi się ono do ludzkiego podmiotu i jego relacji, jest podłożem aktów samorealizacji, które trwają od narodzin do śmierci i w jakiś sposób ją przekraczają. Osobowość natomiast ma strukturę podwójną, na którą składają się haplotyp ojca i haplotyp matki. W tym sensie człowiek istnieje nie tylko jako osobnik, ale także jako jednostka i jako osobowość. Warto przy okazji wspomnieć, że pojęcie osobowości dominuje w refleksji protestanckiej, podczas gdy refleksja katolicka operuje pojęciem osoby.

Nie ma jednego, immanentnego wzoru osoby – twierdzi Dąbrowski – który mógłby być powielany przez wszystkie jednostki. Wzór taki może istnieć tylko w planie transcendencji. Jest to rodzaj istnienia będący udziałem postaci, które w różnych religiach uznawano za osoby w jakimś sensie boskie (bohaterskie, święte, genialne). Dąbrowski inaczej jednak rozumie boskość życia, odnajdując ją także u ludzi ciężko chorych fizycznie lub psychicznie zaburzonych. Śladem przejawiania się boskości w człowieku i jej odczuwania jest nie tylko strach, który stoi na straży immanencji, jest nim także odwaga, która stoi na straży transcendencji:

Jednostkowe istnienie osoby ludzkiej ma charakter partycypacyjny, nie zaś samoistny. Człowiek jest bytem przygodnym, nie zaś absolutnym, jest „podzielony” między to, co jednostkowe, a to, co ogólne, między gatunkowość a osobowość. „Gdyby człowiek był jedyny w swojej indywidualności i zarazem jedyny w swojej esencjalności, całościowości, każdy byłby jedyny

¹⁷ W głównym dziele Karola Wojtyły znajdujemy odniesienie do pojęcia dezintegracji (por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 232-236).

i całościowy. Wtedy jednocześnie trzeba by uznać, że każda istota ludzka jest osobnym gatunkiem. Fakt, że tak nie jest, pozwala budować teorię osobowości jako koncepcję człowieka całościowego, który staje się w rozwoju. Osoba jako osobowość, daje się więc ująć jako swoja własna możliwość. Bycie osobowością jest spełnianiem własnych możliwości egzystencjalnych, w którym integruje się faktyczność i transcendencja. Osobowość pozwala na utożsamienie się z samym sobą zarówno w planie transcendencji, jak i w planie immanencji”¹⁸.

Do tych stwierdzeń mógłbym dziś dodać stanowisko teologii chrześcijańskiej, zgodnie z którym źródłem istnienia jest osoba Boga¹⁹. W ujęciu tym istnienie może zostać przeniesione przez nadzwyczajny transfer ontologiczny na człowieka, który uzyskuje w ten sposób status syna Bożego. Z poglądem tym zgodziłby się zapewne Dąbrowski – student-wolontariusz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, następnie student teologii katolickiej na Uniwersytecie Warszawskim, a po drugiej wojnie światowej pracownik naukowy Akademii Teologii Katolickiej. Zgodziłby się też jako człowiek o usposobieniu mistycznym, miłośnik symbolizmu i narracji proroczych, a jednocześnie perfekcyjny neuropsychiatra, który zajmował się diagnostyką stanów granicznych u małych dzieci.

Kazimierz Dąbrowski starał się udzielić głosu osobom pozbawionym możliwości adekwatnego wyrażenia swoich stanów psychicznych w inny sposób niż przez język własnego ciała, ujawniający je w głosie skargi i płaczu. Próbował zrozumieć gesty rozpaczycy swoich pacjentów, leczonych w jego sanatorium neuropsychiatrycznym w Zagórzku koło Warszawy, a wyrazem tego zrozumienia było stworzenie podstaw otwartej psychoterapii przez rozwój, na której opierała się praca działającego w okresie przedwojennym Instytutu Higieny Psychicznej w Warszawie oraz czynnego w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku Ośrodka Higieny Psychicznej dla Ludzi Zdrowych również w Warszawie.

Jako psychiatra Dąbrowski był ogromnie wyczulony na postulowanie transferu przybierającego formę inkorporacji, symbiozy czy syntonii człowieka z postaciami (osobami) boskimi. Taki rodzaj utożsamienia spotykał u osób „chorych psychicznie” bądź na przykład w schizofrenii. Uważał, że w tych rodzajach identyfikacji poczucie jedności własnej lub transferowej zostaje zachwiane lub zdestabilizowane do tego stopnia, że następuje jej podział na dwie (lub więcej) części, z których każda staje się alternatywnym źródłem poczucia jedności. W wyniku takich procesów powstaje chaos i rozproszenie się poczucia jedności i jednostkowości. Rozproszenie to przyjmuje posta-

¹⁸ T. Kobierzycki, *Osoba – dylematy rozwoju. Studium metakliniczne*, Pomorze, Bydgoszcz 1989, s. 130n.

¹⁹ Por. K. Klauza, *Trójca Święta jako model komunikacji*, w: *Współczesny fenomen osoby. W kręgu myśli personalistycznej Wincentego Granata*, red. K. Guzowski, G. Barth, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 164.

cie psychozy, paranoi, schizofrenii lub fantazji przynoszących uczucie ulgi osobom pozbawionym poczucia własnej tożsamości. Według Dąbrowskiego próba projekcyjnego budowania tożsamości jest efektem rezygnacji z własnej autonomii: „Próba uchwycenia niezmiennych elementów rozwoju – jest próbą zachowania i ocalenia jednostki ludzkiej przed procesem monizacji, «zjednoczenia» z materią czy z Bogiem i pozwala na próbę przekroczenia podstawowych antynomii”²⁰. Taki nieosobowy rodzaj zlewania się z innymi osobami jest patologiczny. Zdrowa relacja międzyosobowa zachowuje granice między „ja” a „ty” („ty” a „ja”) bez zagarniania, przyswajania, czy pochłaniania innych „ja”. Relacja symbiotyczna możliwa jest do pomyślenia tylko w przypadku niemowlęcia w łonie matki. Przenoszenie tego typu identyfikacji na życie dorosłego uważał Dąbrowski za perwersyjne, prymitywne lub urojeniowe, a także po prostu za reakcję infantylną, która usprawiedliwiona jest tylko wtedy, gdy człowiek znajduje się w stanie dramatycznego zagrożenia, którego nie potrafi sam zlikwidować ani przekroczyć.

Traktowanie istnienia Boga w sposób urojeniowy, „obrazkowy”, oparty na własnych lub cudzych wyobrażeniach, Dąbrowski uważał za iluzję, która z punktu widzenia ontologii jest absurdalna, występuje jednak dość powszechnie, zwłaszcza w społecznościach lub u osób dramatycznie zagrożonych w swoim fizycznym istnieniu, w granicznych stanach choroby, cierpienia, samotności czy śmierci. Zauważył, że gdy brakuje empirycznego potwierdzenia pozytywnych wymiarów życia, człowiek zagrożony postrzega osoby decydujące o losie innych jako „boskie” (lub „demoniczne”) i łatwo zaczyna traktować swoich prześladowców właśnie jako takich empirycznych „bogów”. Człowiek, tracąc wolność i związaną z nią wolę egzystencji, może „wcielić się” w struktury diabelskiej immanencji.

Dąbrowski bardzo często podkreślał znaczenie ludzkiej autonomii, wzmacnianej przez akty transcendencji, które uważał za podłoże każdej realistycznej ujmowanej relacji typu „ja”–„ty”. Ujęcie to zbliżało się do idei Martina Bubera, który – tak jak wcześniej Plotyn – analizował jaźń w doświadczeniu ekstazy. Jak twierdził Edward Abramowski, ekstaza mistyczna bliska jest ekstazie twórczej i ekstazie religijnej²¹. Ekstatyczne doświadczenie własnego istnienia musi być zatem również bliskie ekstazie terapeutycznej. Ekstaza jest zresztą doświadczeniem powszechnym: poznanie mocy (i niemocy) własnego istnienia staje się udziałem wszystkich ludzi w ekstazie narodzin i śmierci.

Redukcja transcendencji do ekstazy ograniczałaby jednak istnienie do samotnego ego i jego samoświadomości. Tymczasem ważnymi formami egzysten-

²⁰ K. Dąbrowski, *Elementy filozofii rozwoju*, Polskie Towarzystwo Higieny Psychiczej, Warszawa 1989, s. 77.

²¹ Por. E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna*, PWN, Warszawa 1980, s. 460, 488.

cialnej ekstazy są relacje empatii, miłości i przyjaźni, które także wzmacniają świadomość osobowego istnienia. Przeciwwstawiają się one represywnym formom doświadczenia lęku związanego z immanencją choroby, bólu i cierpienia.

Głównym sposobem poznawania własnego istnienia jest przeżycie, które ukazuje się jednostce jako talent samo-wybrania, samo-potwierdzenia i samo-przekraczania „ja” w kierunku innego „ja” („ty”). Ekstaza zamieniająca się w relację „ja”–„ty” jest istnieniotwórcza. Samo „ja” nie jest istnieniotwórcze, jeśli nie znajduje się w relacji do innego „ja” („ty”) ²².

Podobne stanowisko zajmował Ferdynand Ebner, który swoją refleksję oparł na lekturze Nowego Testamentu, a zwłaszcza Ewangelii według św. Jana, oraz tekstów Pascala i Kierkegaarda. Twierdził on wprost, że „ja” nie ma charakteru źródłowego, lecz jest wtórne wobec „ty” i najczęściej pozostaje samotne i milczące – to zaś tworzy strukturę szaleństwa. Samotność na płaszczyźnie psychologicznej prowadzi do obłąkania. „Szaleniec zapada się w «otchłań Ja», ginie duchowo z powodu «samotności Ja»” ²³.

Dąbrowski upatrywał lekarstwo na ten rodzaj szaleństwa w pozytywnej dezintegracji samotności, a więc także w dezintegracji szaleństwa (co oznaczałoby także dezintegrację dezintegracji, czyli właśnie dezintegrację pozytywną).

Jako człowiek nauki, który uzupełniał swoje myślenie o wymiar religijny, Dąbrowski wskazywał granicę dezintegracji osobowości, ukazując ją w odnajdywaniu siebie w relacji ze swoim „ja”, w relacji do „ja” drugiego człowieka (w transferze projekcyjnym) oraz do „Ja” i osoby Boga. Zdawał sobie sprawę, że możliwe jest niebezpieczne zatarcie różnicy między „ja” ludzkim i „Ja” boskim.

„Ja jestem” wypowiedziane w samotności – jak twierdził Ebner – jest puste. Przekonanie Edmunda Husserla, że wielkość ludzkiego istnienia wspiera się na fundamencie absolutnej autonomii „ja” transcendentalnego ²⁴, nie zawsze więc znajduje potwierdzenie.

²² Ujęcie takie jest oczywiście niemożliwe w obrębie filozofii klasycznej, zgodnie z którą istnienie poprzedza istotę, byt zaś nie rozwija się w kierunku istnienia, ale na gruncie istnienia. Zob. M. A. K r a p i e c, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lub-lin 1991.

²³ F. E b n e r, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 95.

²⁴ Por. E. H u s s e r l, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993, s. 11-51.