

MATEUSZ CHRÓL

KONCEPCJA UCZUĆ EGZYSTENCJALNYCH MATTHEW RATCLIFFE’A

WSTĘP

Próby stworzenia adekwatnej klasyfikacji stanów afektywnych angażują współcześnie zarówno psychologów, jak i filozofów. Mimo to znaczna część takich klasyfikacji wyczerpuje się w podziale na emocje i nastroje. Emocje są zazwyczaj rozumiane jako epizodyczne (krótkotrwałe) stany intencjonalne, które istnieją w stosunku do swojego przedmiotu w relacji o charakterze ewaluacyjnym (FRIDA 2002). Nastroje są natomiast nieintencjonalne i uogólnione, stanowią niejawnie tło życia emocjonalnego podmiotu. W związku z wyrazistością dynamiki emocji są one łatwiejsze do świadomego zidentyfikowania i różnicowania między sobą. W przypadku nastrojów podmiot często nie jest refleksyjnie świadomy momentu, w którym zaczyna przebywać w określonym nastroju — przechodzenie z jednego nastroju w drugi jest płynne.

Filozof Matthew Ratcliffe, wpisujący się w nurt fenomenologicznej filozofii psychiatrii, stara się wzbogacić tę panoramę o zjawisko mentalne, które nazywa *uczuciami egzystencjalnymi*. Niniejszy tekst będzie stanowił rekonstrukcję i analizę proponowanej przez niego koncepcji. Na samym początku przedstawię krótką definicję omawianego pojęcia i wskażę na główne inspiracje i krytyczne punkty odniesienia autora. Następnie opiszę cechy uczuć egzystencjalnych oraz scharakteryzuję ich główne typy. Znaczna część rozważań będzie poświęcona opisowi zmian w pierwszoosobowej perspektywie podmiotu w kontekście doświadczeń psychopatologicznych, ponieważ stanowią one główny argument na rzecz istnienia uczuć egzystencjalnych. Zilustruję, jak określone aspekty uczuć egzystencjalnych manifestują się przede wszystkim w depresji, ale także w schizofrenii.

W dalszej części artykułu nakreślę różnicę między fenomenologicznym ujęciem zaburzeń psychicznych a psychologicznym podejściem poznawczo-behawioralnym. Zwrócę także uwagę na potencjalne neuronalne korelaty uczuć egzystencjalnych. Końcowa część artykułu będzie miała przede wszystkim charakter krytyczny.

Ratcliffe, pozostając na gruncie podejścia fenomenologicznego, uprzywilejowuje pierwszoosobową perspektywę, czyniąc z niej fundamentalny i autonomiczny poziom życia osobowego. Wstępnie charakteryzuje on uczucia egzystencjalne jako „sposoby odnajdywania się w rzeczywistości” (RATCLIFFE 2008, 2). Przez to stwierdzenie rozumie on ich dwie własności: (1) nie są one ukierunkowane na określone przedmioty czy stany rzeczy, ale stanowią prerefleksyjne tło świadomości fenomenalnej, które kształtuje strukturę doświadczenia; (2) są odczuciami cielesnymi, które determinują doświadczenie rzeczy innych niż ciało (ibid.). Uczucia te mają ścisły związek z emocjami, wyznaczając repertuar możliwych do doświadczenia rodzajów emocji i możliwy zakres ich intencjonalnych odniesień. Rozjaśnienie i eksplikacja tej lapidarnej charakterystyki zostaną zawarte w kolejnych paragrafach tekstu.

Określając inspirację omawianej tu koncepcji, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na dzieła klasyków fenomenologii — Edmunda Husserla, Martina Heideggera i Maurice’a Merleau-Ponty’ego. Od Husserla (2008) Ratcliffe czerpie kategorię nastawienia naturalnego, w którym zawiera się naiwne, prerefleksyjne poczucie istnienia niezależnego od umysłu świata. Nastawienie naturalne, w którym bierzemy świat za taki, jaki nam się jawi, nie poddając krytycznej refleksji kwestii jego realnego istnienia, jest — według Ratcliffe’a — możliwe dzięki uczuciom egzystencjalnym. Towarzyszą nam one w potocznym doświadczeniu, pozostając w tle świadomości — na peryferiach pola uwagi. Ratcliffe zapożycza także od Husserla (1975) podział na ciało żywe (*Leib*), które jest ciałem pierwszoosobowo i subiektywnie przeżywanym, i na ciało rozumiane jako bryła fizyczna (*Körper*), które jest ciałem dostępnym z trzecioosobowej, publicznej perspektywy.

Niebagatelny jest również tutaj wpływ Heideggera (1994) oraz jego projektu fenomenologii egzystencjalnej, w której podmiot nie jest niezaangażowanym obserwatorem, ujmującym rzeczywistość w biernej kontemplacji, ale żywą istotą, nastawioną na działanie w świecie i praktyczne zastosowanie rzeczy. Ratcliffe silnie inspirowany jest także koncepcją nastrojów (*Stimmung*) Heideggera, gdzie są one nie tylko zjawiskami psychicznymi, ale także naczelną kategorią egzystencjalną, poprzez którą odnajdujemy się w świecie. Nastroje otwierają człowieka na jego własne bycie — są one „źródłowym sposobem bycia jestestwa” (HEIDEGGER 1994, 194), ponadto ludzkie położenie jest zawsze *nastrojone*

(*Befindlichkeit*) do otaczającej go rzeczywistości. Uczucia egzystencjalne, jak zaznacza sam autor koncepcji, mogą być częściowo utożsamiane z nastrojami Heideggera (RATCLIFFE 2005). Niemniej stara się on je uzupełnić o odczucia cielesne, nieobecne w Heideggerowskiej fenomenologii, a także rozszerzyć ich inwentarz, na który u Heideggera składają się przede wszystkim lęk i trwoga. Oprócz Husserla i Heideggera Ratcliffe czerpie także z twórczości Merleau-Ponty'ego (2001). Przejmuje on od niego rozumienie perspektywy pierwszoosobowej podmiotu jako inherentnie skoncentrowanej na cielesności. Ciało jest tutaj medium najbardziej pierwotnego doświadczenia — człowiek odkrywa świat i nadaje mu sens przez cielesną aktywność, a jego percepcja napotykanym obiektów ma zawsze charakter relacyjny względem ciała.

CHARAKTERYSTYKA UCZUĆ EGZYSTENCJALNYCH

Uczucia egzystencjalne nie mają jednoznacznej charakterystyki — wynika to z ich natury, jak i bycia stosunkowo rzadko eksplorowanym przedmiotem badań. Jakkolwiek można przypisać im pewne cechy¹, które postaram się tutaj omówić. Należy zaznaczyć, że Ratcliffe sam nie wymienia ich wszystkich *explicite*, co oznacza, że podana przeze mnie charakterystyka jest częściowo wyabstrahowana z jego prac i może być niepełna. Uczucia egzystencjalne są zatem przede wszystkim: (1) fenomenalne, (2) prerefleksyjne, (3) preintencjonalne (4) ucieleśnione, (5) zorientowane na działanie, (6) temporalne, (7) niekonceptualne, (8) niepropozycjonalne, (9) transparentne.

- (1) Fenomenalny charakter uczuć egzystencjalnych, a także uczuć jako takich oznacza, że są inherentnie subiektywne i mają jakościową naturę. Przynależą one do sfery świadomości *jak to jest...* doświadczać czegoś, być w jakimś stanie lub być jakimś organizmem (NAGEL 1974; JACKSON 1986). Można także powiedzieć, że stanowią swoiste *qualia*, które są nieredukowalne do *qualiów* pochodzących ze standardowych modalności zmysłowych.
- (2) Pomimo że Ratcliffe podkreśla prerefleksyjny charakter uczuć egzystencjalnych, to nie definiuje wprost tej cechy, traktując jej rozumienie jako oczywiste. Koncepcja (samo)świadomości prerefleksyjnej² została pierwszy

¹ Nazwy oznaczające te cechy często mogą posiadać ten sam zakres, mają one jednak odmienną treść — odnoszą się w różny sposób do tego samego zjawiska, przedstawiają jego odmienne aspekty.

² W niniejszych rozważaniach będę skupiał się głównie na poczuciu rzeczywistości i przynależności do świata, które stanowią specyficzną formę prerefleksyjnej świadomości. W badaniach

raz jawnie wyartykułowana przez Jeana-Paula Sartre'a (2007, 10–18). Według Dana Zahaviego i Shauna Ghallagera (2015, 69) świadomość pre-refleksyjna ma milczący (*tacit*) charakter, nie posiada ścisłego przedmiotu intencjonalnego (jest nietematyczna), a także znajduje się poza polem koncentracji uwagi (sytuując się na jej peryferiach). Na przykład: mogę być skupiony na obieraniu ziemniaków, ale jednocześnie na peryferiach mojej uwagi brzmi ćwierkanie drożdów, odczuwam także dyskomfort spowodowany drapiącym skórę materiałem swetra, ale nie koncentruję się na tych doznaniach. Chociaż nie czynię tych odczuć przedmiotem mojego świadomego zaangażowania, jestem ich prerefleksyjnie świadomy, co oznacza, że mogę potencjalnie nakierować na nie swoją uwagę i uczynić przedmiotem namysłu. Ten rodzaj świadomości jest uznawany za najbardziej pierwotny sposób doświadczania wrażeń zmysłowych.

- (3) Preintencjonalny charakter uczuć egzystencjalnych wiąże się ściśle z ich pre-refleksyjnym charakterem. Dla Ratcliffe'a uczucia egzystencjalne wyznaczają warunki inteligibilności (rozumiałości) dla określonych rodzajów intencjonalnych stanów — emocji, działania, myśli, autonarracji³ lub doświadczeń. Konstytuują swoistą sferę przedrozumienia. Bez towarzyszących określonych uczuć egzystencjalnych dane emocje, działania, myśli czy doświadczenia nie są możliwe do zrozumienia przez podmiot. Stanowią one „preintencjonalne tło dla stanów intencjonalnych. Określa się je mianem «preintencjonalnych» zamiast «nieintencjonalnych», ponieważ nie są one całkowicie odrębne od stanów intencjonalnych. Mają one wkład w strukturę intencjonalnie ukierunkowanych stanów emocjonalnych, determinując *typy* emocji, które ktoś jest w stanie doświadczyć” (RATCLIFFE 2010b, 353). Preintencjonalny i nieskonkretyzowany charakter uczuć egzystencjalnych umożli-

fenomenologicznych zazwyczaj istotniejszą rolę odgrywa kategoria prerefleksyjnej samoświadomości. Zwolennicy tezy o istnieniu tego rodzaju samoświadomości uważają, że każde doświadczenie jakiegoś przedmiotu zawiera także świadomość samego procesu zachodzenia tego doświadczenia (GALLAGHER i ZAHAVI 2015, 68–100). Każdy fenomen psychiczny składa się z refleksyjnego przeżycia jakiegoś przedmiotu oraz prerefleksyjnej świadomości przeżycia *per se*, które są ze sobą nierozdzielnie związane. Dzięki istnieniu sfery samoświadomości prerefleksyjnej nie musimy czynić siebie przedmiotem świadomego myślenia (tym samym posiadać jakiegoś pojęcia siebie), żeby być samoświadomymi istotami. W każdy świadomy stan wbudowany jest komponent samoodniesienia — tego, że to ja doznaję tego stanu — nie ma więc świadomości bez minimalnej formy samoświadomości (*ibid.*).

³ Przez autonarrację rozumiem pewną spójną, osobistą opowieść na własny temat, która jest uporządkowana w formie kompleksu przekonań, sądów wartościujących, emocji oraz wspomnień. Autonarracje mogą zmieniać się w czasie. Ponadto aktualnie przeżywana autonarracja jest podstawą do samoidentyfikacji podmiotu i stanowi integralną część jego tożsamości.

liwia to, że są one wszechogarniające (*all-enveloping*). Otwarta pozostaje kwestia wpływu stanów intencjonalnych, zawierających się w emocjach, autonarracjach czy ocenach, na dynamikę samych uczuć egzystencjalnych. Ratcliffe stara się dopuścić możliwość modyfikowania uczuć egzystencjalnych przez refleksyjne, intencjonalnie ukierunkowane myślenie (zob. np. RATCLIFFE 2010b, 363; 2012a, 23–26), chociaż w ramach jego teorii jest to kwestia wysoce problematyczna. Wiadomo jednak, że zależność sfery intencjonalnej od preintencjonalnej sfery uczuć egzystencjalnych ma charakter silnie asymetryczny — ta druga warunkuje tę pierwszą o wiele bardziej, aniżeli pierwsza warunkuje drugą.

- (4) Ratcliffe, korzystając z terminologii Husserlowskiej (1975), wyróżnia dwa rodzaje cielesnych odczuć egzystencjalnych: (a) noematyczne i (b) noetyczne (RATCLIFFE 2015, 83–85). W pierwszym z nich ciało jest samo w sobie intencjonalnym obiektem świadomego, refleksyjnego doświadczenia. Drugie nie dotyczą bezpośrednio ciała *per se*, ale odnoszą się do sposobu w jaki *poprzez* ciało są doświadczane przedmioty różne od ciała. Filozof inspirując się Merleau-Pontym (2001) twierdzi, że ciało jest medium otwarcia na świat, podkreśla relacyjny charakter przeżyć cielesnych — są one stanami łączącymi podmiot z rzeczywistością. Wydaje się, że w tym podejściu nie ma takich doświadczeń, w których ciało nie byłoby obecne — jawnie lub niejawnie. W bardzo ogólnym sensie koncepcję Ratcliffe'a można wpisać w nurt ucieleśnionego poznania (*embodied cognition*). Przedstawiciele tego nurtu (zob. np. WILSON i GOLONKA 2014; SHAPIRO 2021) starają się zazwyczaj integrować subosobowy poziom wyjaśniania procesów poznawczych z opisem z poziomu pierwszoosobowego. W odróżnieniu od badaczy z dziedziny nauk kognitywnych Ratcliffe skupia się na cielesności przede wszystkim w kontekście fenomenologii, jednocześnie uznając, iż poznawczą podstawą uczuć egzystencjalnych jest zmysł dotyku (RATCLIFFE 2013b), propriocepcji, interocepcji (tzw. czuciem trzewnym) oraz kinestezji (tj. percepcją ruchu) (RATCLIFFE 2008, rozdz. 5).
- (5) Zorientowanie na działanie jest niezwykle istotną cechą uczuć egzystencjalnych i sprawia, że nie są one zjawiskiem wewnętrznym, ale relacyjnym w swojej istocie. Jest ono tym, co umożliwia otwarcie się człowieka na świat. Uczucia egzystencjalne predefiniują rzeczywistość, rozumianą jako antycypowaną przestrzeń działania⁴. Predefiniowanie oznacza, że obiekty doświadczenia nie są postrzegane w sposób bezstronny i niezaangażowany,

⁴ W perspektywie kognitywistycznej szczególną rolę w ludzkim poznaniu przypisuje antycypacjom Mark Bickhard (2001).

lecz są określane poprzez oczekiwania, które wyprzedzają bezpośrednią interakcję z nimi. Według Ratcliffe'a możliwości działania są integralnym komponentem pierwszoosobowego doświadczenia, dzięki czemu w ramach tego doświadczenia wyłania się swoista fenomenologiczna przestrzeń możliwości (RATCLIFFE 2008; 2012a; 2015). Wiąże się to z poglądem, zgodnie z którym przyszłe, potencjalne doznania i aktywności są obecne w aktualnym przebiegu świadomego doświadczenia. Podmiot jest więc związany ze środowiskiem poprzez własne interesy i postrzegane możliwości ich realizacji, co funduje także poczucie sensu życia i związane z nim egzystencjalne projekty (RATCLIFFE 2010b). Poczucie sensu życia jest dla Ratcliffe'a wyznaczane przez cele usytuowane w swoistej sieci pragmatycznie określonych znaczeń, które są uwikłane w przestrzeń możliwości. Ratcliffe w tym względzie wpisuje się w ekologiczne nurty w filozofii poznania w tym sensie, że kładzie duży nacisk na relację, jaką zawiązuje podmiot ze swoim środowiskiem. Jednakże odżegnuje się on z koncepcji afordancji Jamesa Gibsona⁵ (1979), wypracowanej na gruncie psychologii ekologicznej⁶. Jest zdecydowanie bardziej skłonny uznawać kategorię poręczności (*Zuhanden*) Heideggera (HEIDEGGER 1994, 98–102; RATCLIFFE 2008, 44) — według niego tym, co konstytuuje świat uobecniający się w naszej świadomości jest praktyczne zaangażowanie i związane z nim antycypowane działania.

⁵ W tym kontekście warto porównać koncepcję przestrzeni możliwości Ratcliffe'a i afordancji Gibsona z kategorią afordancji afektywnych zaproponowaną przez Joela Kruegera i Giovannę Colombetti (2018). O ile klasyczna koncepcja afordancji zwraca uwagę na związek fizycznego ciała i percepcji z praktycznymi zastosowaniami przedmiotów materialnych, takich jak możliwość popchnięcia czy uchwycenia; o tyle prezentowana przez Kruegera i Colombetti koncepcja afordancji afektywnych wyróżnia taki aspekt postrzeganych przedmiotów, który wiąże się z możliwością wykorzystania ich do inicjacji, zmiany, stabilizacji i regulacji afektu.

⁶ Jakkolwiek koncepcja przestrzeni możliwości Ratcliffe'a jest częściowo zbieżna z koncepcją afordancji Gibsona, to różnią się one między sobą w pewnych względach (RATCLIFFE 2008, rozdz. 4). Według Gibsona afordancje dotyczą przede wszystkim potencjalnych zastosowań przedmiotów w najbliższym, bezpośrednio postrzeganym otoczeniu. U Ratcliffe'a możliwości obejmują nie tylko możliwości sensomotorycznego manipulowania przedmiotami, ale także możliwe projekty egzystencjalne, możliwe do przyjęcia typy emocji, myśli, doświadczeń czy działań. Fenomenologia możliwości wykracza więc poza doświadczenie odbywające się w bieżącym czasie i środowisku (poznanie on-line). Przestrzeń możliwości niejako predefiniuje środowisko — wyznacza ramy, w których możemy na nie oddziaływać i w których ono oddziałuje na nas. Ratcliffe uważa, że liczy się dla nas nie tylko to, co możemy, ale także to, czego nie możemy; pewne zamknięte możliwości konstytuują możliwości otwarte — poprzez wzajemne warunkowanie się tworzą one pewną sieć. Ponadto, postrzegany *brak możliwości* stanowi odrębną jakość fenomenologiczną, która nie jest prostą negacją tychże możliwości — mamy tu do czynienia ze swoistym *poczuciem pasywności*. Filozof zwraca uwagę także na intersubiektywny aspekt tego zagadnienia zauważając, że to, jak postrzegamy własne możliwości, jest zależne od obecności innych ludzi.

- (6) Temporalność, czyli czasowość, jest dla tradycyjnej fenomenologii czymś immanentnym dla świadomości jako takiej (HUSSERL 1989). Dla Ratcliffe'a poczucie czasu bazuje na antycypowanych możliwościach działania (2012b; 2015, rozdz. 7). Z tej racji, że doświadczenie przedmiotów zachodzi jeszcze przed bezpośrednią interakcją z nimi (wyprzedza ją), to jest ono zawsze przewidywaniem i procesem ukierunkowanym na przyszłość. Im więcej możliwości dostrzegamy w przeszłości, tym zdaje się ona bardziej otwarta i czas subiektywnie płynie szybciej. Zawężenie spektrum postrzeganych możliwości i związane z nim zamknięcie przyszłości oznacza z kolei doznanie spowolnienia upływu czasu.
- (7) Niekonceptualny charakter uczuć egzystencjalnych oznacza to, że wyłaniają się one na pierwotnym poziomie ludzkiego doświadczenia i w związku z tym wszelkie konceptualizacje mają wobec nich wtórny charakter (RATCLIFFE 2010b; 2012a). Niekonceptualna specyfika uczuć egzystencjalnych jest silnie związana z ich fenomenalną istotą.
- (8) Uczucia egzystencjalne, chociaż wyznaczają zakres możliwych do wydania sądów, same nie mają charakteru sądzeniowego. Nie wynikają one także ze struktur inferencyjnych, w których stanowiłyby wniosek wyprowadzony z bardziej podstawowych przesłanek.
- (9) Transparentność (przezroczystość) uczuć egzystencjalnych polega na tym, że są one brane za coś oczywistego, na co podmiot nie zwraca uwagi w swoim nastawieniu naturalnym. Tworzą one transparentną ramę doświadczenia, która sprawia, że chociaż kształtują one doświadczenie, to same w sobie pozostają niezauważalne.

Oprócz wyżej wymienionych należy wspomnieć o (10) intersubiektywnym wymiarze uczuć egzystencjalnych, który zostanie omówiony później.

GLÓWNE TYPY UCZUĆ EGZYSTENCJALNYCH

Istnieją dwa podstawowe typy uczuć egzystencjalnych: (1) poczucie rzeczywistości (*sense of reality*) oraz (2) poczucie przynależności do świata (*sense of belonging*) (RATCLIFFE 2005; 2008; 2012a; 2015). Poczucie rzeczywistości, bądź też zmysł rzeczywistości, wyraża się w prerefleksyjnym, niewyartykułowa-

nym *przeświadczeniu*⁷ podmiotu o tym, że świat, który go otacza, istnieje realnie. Ratcliffe zwraca tu uwagę na to, że o ile pojedyncze stany emocjonalne są skierowane na określone przedmioty lub stanu rzeczy i wpływają na sposób ich doświadczania, to nie gwarantują one *poczucia samego istnienia* tych przedmiotów lub stanów rzeczy — doznawania ich jako realnie i obecnie istniejących (2005; 2008, 40). Żeby objekty, na które są ukierunkowane emocje, były doświadczane jako *jakieś*, najpierw muszą być doświadczane jako *realnie istniejące*. Przeświadczenie jednak o realnym istnieniu świata nie jest zwyczajną sumą przeswiadczeń o realnym istnieniu obiektów napotykanym przez podmiot. Zdaniem Ratcliffe'a to właśnie swoiste wszechogarniające i ogólne poczucie rzeczywistości umożliwia doświadczanie w jego ramach konkretnych stanów rzeczy czy przedmiotów jako realnych.

Poczucie przynależności do świata natomiast zawiera w sobie, pozostające zawsze w tle świadomości, wrażenie intymnego, afektywnego kontaktu podmiotu z rzeczywistością (RATCLIFFE 2008; 2012a; 2015). Odpowiada ono za doświadczanie usytuowania czy też zakorzenienia w danym czasie i przestrzeni w ramach konkretnego stanu rzeczy i pośród określonych osób. Ratcliffe zwraca także uwagę na praktyczne zorientowanie poczucia przynależności (2008, 63–65, 96, 135; 2015, rozdz. 2). Poprzez zawiązywanie pierwotnej praktycznej relacji osoby ze światem poczucie przynależności sprawia, że w sferze jej prerefleksyjnego doświadczenia jawią się możliwości działania i inicjowania egzystencjalnych projektów. Poczucie przynależności ma charakter ucieleśniony, ponieważ podmiot na najbardziej podstawowym poziomie przynależy do świata i zawiązuje z nim relację poprzez cielesne interakcje (RATCLIFFE 2008, rozdz.; 2015, rozdz. 3).

W związku z tym, że mowa tutaj o fundamentalnych sposobach bycia w świecie i doświadczania w nim swojej obecności, Ratcliffe nazywa powyższe zjawiska także *uczuciami bycia* (*feelings of being*) (2005; 2008). Sądzę, że obok poczucia rzeczywistości i przynależności można także usytuować poczucie witalności czy też żywotności, opisywane przez Thomasa Fuchsa (2012). Poczucie żywotności wyłania się z ciała żywego (w rozumieniu Husserla) i polega na doznawaniu osadzenia we własnym ciele i poczuciu bycia żywym organizmem. Dzięki temu podmiot doświadcza integralności własnego umysłu ze sferą cielesną na rudymenarnym, prerefleksyjnym poziomie.

Pomimo że uczucia egzystencjalne posiadają swoją specyfikę, należy zaznaczyć, że na poziome fenomenologicznym nie są w żaden sposób wyizolowane

⁷ Celowo używam tutaj wyrażenia „przeświadczenie” w odróżnieniu od wyrażenia „przekonanie” z tej racji, iż to pierwsze konotuje bardziej podstawowy, przedświadomy charakter opisywanego zjawiska.

ani od siebie niezależne, stąd też trudno jednoznacznie podać ściśle między nimi dystynkcje. Mimo wszystko Ratcliffe oprócz tych dwóch podstawowych uczuć egzystencjalnych wymienia także inne, m.in. takie jak: poczucie kompletności, pustki, przytłoczenia, opuszczenia, kontroli nad własnym życiem, mocy, beznadziei, jedności z naturą (RATCLIFFE 2008; 2012a). Uczucia egzystencjalne, chociaż posiadają wspólne cechy, nie są kategorią jednorodną. Jak pisze sam autor:

Jedną z moich głównych tez jest to, że nie ma jednego, niezmiennego «nastawienia naturalnego»; egzystencjalne uczucia różnią się na wiele sposobów w zależności od osoby i czasu. [...] w życiu codziennym występuje mnóstwo różnych uczuć egzystencjalnych, zamiast jednej «normalnej» egzystencjalnej orientacji [...] Biorąc pod uwagę zakres uczuć egzystencjalnych, mówienie o jednym, stałym «poczuciu rzeczywistości» jest błędem. (RATCLIFFE 2008, 7)

Postulowanie tak obszernego zbioru, zawierającego wiele różnorodnych stanów, naraża się na zarzut arbitralności ze względu na brak jednoznacznego kryterium podziału⁸. Trudność w różnicowaniu między sobą uczuć egzystencjalnych może wynikać z ich płynnej, „rozmytej” natury oraz bogactwa ludzkiego pierwszoosobowego doświadczenia. Ratcliffe zaznacza, że stany, które są traktowane jako oddzielne uczucia egzystencjalne, mogą stanowić w istocie ten sam fenomen, który jest opisywany na różne sposoby (ibid., 3). Pomimo że postuluje on ich pokazną ilość, to skupia się głównie na uczuciach bycia tj. uczuciu rzeczywistości i przynależności do świata. Stąd też niniejszy wywód również będzie traktował przede wszystkim o tych stanach, sporadycznie odnosząc się do innych (np. wspomniane uczucia żywotności Fuchsa).

Biorąc pod uwagę aspekt temporalny, autor uznaje, że uczucia egzystencjalne niekoniecznie muszą być długotrwałe lub względnie stabilne w czasie, ale mogą

⁸ Próby dokonania hierarchicznego podziału uczuć egzystencjalnych, od najbardziej ogólnych i fundamentalnych do bardziej konkretnych i przygodnych, dokonali Jan Slaby i Achim Stephan (2008). Według nich uczucia egzystencjalne można uporządkować na czterech poziomach. Na pierwszym poziomie znajdują się tzw. czyste uczucia egzystencjalne, do których zalicza się poczucie bycia żywym, poczucie realnego istnienia świata i poczucie posiadania ciała. Na drugim poziomie sytuuje się poczucie swojskości lub wyobcowania oraz poczucie egzystencjalnego bezpieczeństwa. Trzeci poziom to bardziej szczegółowe uczucia tła, takie jak: poczucie zagrożenia, poczucie kontroli, poczucie bycia jednością z naturą czy bycia częścią większej całości. Na ostatnim poziomie znajdują się uczucia specyficzne dla określonych sytuacji i podlegające modyfikacjom konceptualnym, np. poczucie bycia obserwowanym, przytłoczonym lub niekochanym. Ratcliffe, odnosząc się do propozycji Slaby'ego i Stephana, stwierdza, że podział uczuć egzystencjalnych na poziomy jest zbędny (RATCLIFFE 2020). Według niego próba typologizowania uczuć egzystencjalnych za pomocą treści konceptualnej w nich zawartych może spowodować arbitralny i redundantny przyrost nowych typów uczuć egzystencjalnych, ponieważ jako takie mogą być one opisywane i wyrażane na wiele różnych sposobów.

stanowić krótkotrwałe epizody (ibid., 55). Takie postulaty kłócą się jednak z tezą Ratcliffe'a, że uczucia egzystencjalne są przez większość czasu niejawne i transparentne — tylko wtedy stanowią oczywistą i braną za pewnik fenomenologiczną ramę doświadczenia. „Uczucia egzystencjalne są najbardziej podatne na fenomenologiczną refleksję, kiedy ulegają zmianie. Wówczas to, co stanowiło nieświadome tło doświadczenia, staje się wyraźne w swojej nieobecności” (ibid., 40). Uczucia egzystencjalne mają więc być refleksyjnie uświadamiane jedynie w krytycznych i wyjątkowych, anomalnych sytuacjach, jakimi są doświadczenia psychopatologiczne, ponieważ wtedy następuje ich radykalna zmiana. Jedynie przez dezintegrację dotychczas doświadczanych uczuć egzystencjalnych jesteśmy w stanie je świadomie tematyzować w efekcie dostrzegania różnicy z wcześniejszymi stanami. Zazwyczaj jednak pozostają one poza polem uwagi, w prerefleksyjnym tle świadomości. Jeśli uczucia egzystencjalne miałyby przybierać krótkotrwałą formę, to wówczas dzięki ich dostrzegalnej różnorodności, istniałyby w powszechnym, potocznym dyskursie jako ogólna, ujmowana abstrakcyjnie kategoria podobna do takich kategorii, jak „emocje” czy „przekonania”.

ROLA PSYCHOPATOLOGII W ANALIZIE UCZUĆ EGZYSTENCJALNYCH

Ratcliffe, uzasadniając istnienie uczuć egzystencjalnych, odwołuje się przede wszystkim do anomalnych stanów mentalnych, które manifestują się w przebiegu zaburzeń psychicznych. Filozof analizuje głównie depresję (RATCLIFFE 2008; 2009; 2015), nie pomija jednak innych psychopatologii, takich jak zaburzenia lękowe, schizofrenia czy urojenia monotematyczne (zespół Capgrasa oraz zespół Cotarda). Badanie uczuć egzystencjalnych na gruncie filozofii psychiatrii jest nieprzypadkowe. Przede wszystkim takie podejście pozwala zrozumieć fenomenologię nastawienia naturalnego osób cieszących się zdrowiem psychicznym. Po drugie, uczucia egzystencjalne jako niejawne, milczące tło życia psychicznego osoby ujawniają się w refleksyjnej świadomości dopiero wówczas, gdy następuje ich dezintegracja. Podmiot, zauważając radykalną zmianę, jest w stanie zidentyfikować jakościową różnicę i utratę czegoś, co niegdyś brał za pewnik, nie zdając sobie z tego sprawy. Tak więc wiedza z zakresu doświadczenia psychopatologicznego jest wartościowym epistemicznie źródłem informacji na temat uczuć egzystencjalnych.

Przyglądając się określonym opisom literackim takich pisarzy, jak Sylvia Plath, Jean-Paul Sartre czy William Styron, oraz raportom pierwszoosobowym

osób cierpiących na epizody ciężkiej depresji, można zauważyć powtarzający się motyw doznawania wyalienowania lub odseparowania od rzeczywistości czy wrażenia nierealności otoczenia (RATCLIFFE 2008; 2009; 2010a i b; 2015; 2018a i b). Wówczas zostaje zaburzone poczucie rzeczywistości i przynależności, zanika prerefleksyjne wrażenie swojskości i afektywne zakorzenie w świecie. W depresji świat staje się pusty, przesiąknięty nicością; *obecność* rzeczywistości zostaje zastąpiona *obcością*, jednostka czuje się oddalona, radykalnie odizolowana. Może ona doznawać emocjonalnej pustki, która niekoniecznie jest tożsama ze smutkiem. Rzeczywistość wyzuta ze swojego afektywnego kolorytu staje się dla niej mechaniczna, pozbawiona sensu i niewarta zaangażowania (RATCLIFFE 2009; 2010a i b; 2012a; 2015).

W przypadku fazy prodromalnej schizofrenii również mamy do czynienia z zaburzeniami uczuć egzystencjalnych — chory doświadcza rozpadu własnej osobowości i niebycia sobą, czemu towarzyszy wrażenie, że świat dokoła stał się snem, iluzją lub komputerową symulacją (PARNAS i HANDEST 2003; APA 2013, 101). Krańcowym przypadkiem tego typu doświadczeń jest zespół Cotarda — monotematyczne urojenie, zwane czasem urojeniami nihilistycznymi (LEIS i in. 2018). W przebiegu zespołu Cotarda chory kwestionuje realność swojego istnienia bądź istnienia świata wokół, uznając, że jest martwy, a jego ciało znajduje się w stanie rozkładu — mamy tu więc do czynienia nie tylko z dezintegracją poczucia rzeczywistości, ale także z zaburzeniem poczucia witalności opisywanego przez Fuchsa (2012).

Opisywane wyżej doświadczenia są określane przez DSM zbiorczo jako zespół depersonalizacji-derealizacji (APA 2013, 302–306). Zespół ten cechuje się wspomnianym już odczuwaniem nierealności otoczenia lub odizolowania od niego (derealizacja), a także nierealności własnej tożsamości czy też jej rozpadu lub braku (depersonalizacja). Ponadto osoby dotknięte tym syndromem raportują blokadę odczuwania emocji i brak subiektywnego dostępu do nich. Pierwszoosobowe doświadczenia pacjentów odzwierciedlają się w wynikach badań empirycznych. Wykazano bowiem, że osoby dotknięte depersonalizacją lub derealizacją w reakcji na bodziec emocjogeny mają osłabioną reakcję skórno-galwaniczną oraz zmniejszoną aktywację struktur neuronalnych odpowiadających za przetwarzanie emocjonalne (MEDFORD i in. 2016). W obliczu takich badań uzasadnione jest twierdzenie, że poczucie rzeczywistości i jego deficyty opisywane przez Ratcliffe’a mają związek z samoświadomością emocjonalną zarówno na fenomenologicznym, jak i neuronalnym poziomie. Pomimo że uznawanie derealizacji za zaburzenie uczuć egzystencjalnych wydaje się uprawnione, to wątpliwości może budzić określanie jej przez Ratcliffe’a dystynktywną cechą depresji, podczas

gdy według DSM-5 oprócz depresji może ona towarzyszyć zaburzeniom lękowym (APA 2013, 204), zespołowi stresu pourazowego (ibid., 272), schizofrenii (ibid., 101), a także innym zaburzeniom psychicznym (ibid., 305)⁹.

Ratcliffe wzbrania się przed uznawaniem powyższych stanów za prosty deficyt zmysłu rzeczywistości i przynależności — traktuje je raczej jako jakościowo odrębne uczucia egzystencjalne. Istotną kwestią jest tutaj niepropozycjonalny i fenomenalny charakter przeświadczenia o nierzeczywistości świata wokół (RATCLIFFE 2008, 75). Nie jest mianowicie tak, że podmiot za pomocą inferencyjnych procedur zaczyna podawać w wątpliwość jego istnienie lub dochodzi do asercji, zgodnie z którą świat, który go otacza, nie istnieje naprawdę (RATCLIFFE 2005; 2008). Ludzie w potocznym przebiegu świadomego doświadczenia nie zastanawiają się nad realnym istnieniem świata. Istotne jest tutaj to, że podmiot zaczyna wątpić w istnienie obiektywnej rzeczywistości dopiero wtedy, gdy traci fenomenalne czy też jakościowe wrażenie jej realności. Nie jest możliwa również odwrotna sytuacja — podmiot nie jest w stanie zmienić fenomenologicznej anomalii w odczuwaniu realności swojego otoczenia za pomocą racjonalizacji czy przeprowadzania wnioskowań.

Uobecniająca się w świadomości *rzeczywistość* na najbardziej fundamentalnym poziomie nie jest zatem jakąś konceptualną, refleksyjnie wyabstrahowaną kategorią, ale swoistą fenomenalną jakością (tamże). Uczucia egzystencjalne nie są, co prawda, doświadczane jako osobna, całkowicie wyizolowana klasa stanów afektywnych, mają jednak swoją jakościową autonomię, która jest nieredukowalna do samego doświadczenia percepcyjnego. Percepcja występująca w obrębie standardowych modalności zmysłowych, takich jak wzrok czy słuch, może pozostawać niezaburzona, dalej jednak ktoś może doświadczać świata (i przedmiotów w nim) jako oddalonego, obcego, a nawet nierzeczywistego. Przebieg świadomego, niepatologicznego doświadczenia jest więc nierozłącznie związany fenomenalnym, prerefleksyjnym wrażeniem realnego istnienia świata. Jednocześnie każda emocja, sąd lub stan intencjonalny, presuponuje określone uczucia egzystencjalne, określające warunki ich zrozumienia czy też inteligibility (RATCLIFFE 2008; 2010b; 2012; 2015)¹⁰. Ratcliffe przypisuje niezwykle

⁹ Zasadniczo fenomeny depersonalizacji i derealizacji pomimo tego, że stanowią odrębne jakości wrażeniowe, to zazwyczaj występują ze sobą w parze. Psychiatrzy zastanawiają się, czy zespół depersonalizacji-derealizacji stanowi odrębną jednostkę nozologiczną, czy raczej zespół objawów, który jedynie akcydentalnie towarzyszy innym psychopatologiom (STERNA i STERNA 2018).

¹⁰ „Relacja zachodząca pomiędzy egzystencjalnymi uczuciami i myślami o charakterze konceptualnym zasługuje na dalsze rozważania. Zgodnie z tym, co do tej pory zaproponowałem, uczucia egzystencjalne określają warunki inteligibility doświadczenia, myśli i działań osoby” (RATCLIFFE 2012, 46).

ważką rolę uczuciom egzystencjalnym — bez ich milczącej, prerefleksyjnej obecności niektóre stany mentalne o charakterze refleksyjnym stają się niezrozumiałe, bezsensowne. Stąd też także anomalie podstawowych uczuć egzystencjalnych rzutują zawsze na całość doświadczenia i mają wszechogarniający charakter. Jeśli podmiot znajduje się w fenomenologicznej izolacji od rzeczywistości, to każdy napotkany obiekt będzie zdawał mu się oddalony czy wręcz nierzeczywisty i treść każdego wydanego sądu będzie ograniczana przez to uczucie. Ma to odniesienie nie tylko do obiektów nieożywionych, ale także do bytów osobowych, rozumianych jako żywe, ucieleśnione podmioty (RATCLIFFE 2018b). Intersubiektywnemu charakterowi uczuć egzystencjalnych poświęcę uwagę w dalszej części artykułu.

W związku z tym, że uczucia egzystencjalne mają ucieleśniony charakter, ich anomalie obecne w psychopatologiach wpływają także na doznania cielesne. Tym jednak, co jest tutaj istotne, nie są doznania cielesne *per se*, ale ich ścisły związek z doświadczeniem przestrzeni i świata jako takiego. W psychopatologiach, takich jak depresja czy schizofrenia, zaburzenie orientacji egzystencjalnej i odnajdywania się w świecie jest integralnie związane z zaburzeniem doświadczeń cielesnych (RATCLIFFE 2008; 2009; 2015). Ratcliffe, analizując pierwszoosobowe opisy doświadczenia osób cierpiących na depresję, zwraca uwagę na ciągłe uczucie zmęczenia, a także nieznośnego, *ółowianego*¹¹ ciężaru kończyn¹² lub całego ciała¹³ (2015, rozdz. 3). Ekstremalnym wariantem tego typu doświadczeń jest wrażenie rozkładającego się ciała występujące w zespole Cotarda (LEIS i in. 2018).

W tym kontekście warto przywołać rozważania Fuchsa, który analizuje różnice w doświadczeniu ciała w depresji i w schizofrenii (2005). Mianowicie podmiot znajdujący się w epizodzie depresyjnym traci transparentność ciała, którą można określić jako jego niejawną, prerefleksyjnie świadomą obecność. Utrata transparentności w depresji polega na tym, że ciało natrętnie narzuca się świadomości, staje się nadmiernie obecne w pierwszoosobowym doświadczeniu. Zaczyna być ono przeszkodą na drodze do realizacji celów i pragnień, które są osiąganane poprzez aktywność motoryczną. Wówczas staje się ono niczym więcej, jak sztywną bryłą (*Körper*), która nie jest już płynnym medium pomiędzy umysłem a światem, ale stawiającym opór topornym obiektem. Podmiot przeżywa *reifikację* swojego ciała — doświadczenia go na wzór nieożywionego przedmiotu (tamże). Z tej ucieleśnionej perspektywy staje się zrozumiałe, że świat, którego

¹¹ „#26. Jest ciężkie jak ółw. Przez większość czasu nie mogę zwlec go z łóżka” (RATCLIFFE 2015, 76).

¹² „#266. Wyczerpanie, ciężkie kończyny, bóle głowy, zmęczenie, roztargnienie” (ibid.).

¹³ „#129. Moje ciało wydaje się być bardzo ciężkie, wszelki ruch staje się ogromnym wysiłkiem” (ibid.)

doświadcza staje się dla niego oddalony i obcy. Z kolei w schizofrenii mamy do czynienia z krytyczną zmianą przeżywania cielesności o nieco innej naturze. Osoba cierpiąca na schizofrenię traci integralność ze swoim ciałem z powodu doznania odcieleśnienia (ibid., 99). Przestaje odczuwać swoje ciało jako obecne i namacalne, co wiąże się z rozmyciem granic między ucieleśnioną jaźnią a światem. O ile w depresji ciało jest nadmiernie obecne i staje się przeszkodą, o tyle w schizofrenii staje się ono nieobecne — w obu przypadkach prowadzi to do zaburzenia integralności psychofizycznej podmiotu.

Tak radykalna dezintegracja ucieleśnionego doświadczenia ma również przełożenie na postrzegane możliwości działania, które są ugruntowane w cielesnych dyspozycjach (RATCLIFFE 2009; 2012a; 2015). Według Ratcliffe'a poczucie rzeczywistości i przynależności do świata jest zakorzenione właśnie w postrzeganych możliwościach działania. Utrudniona interakcja cielesna ze światem w sposób nieunikniony rzutuje na ogólną relację w jakiej jednostka istnieje względem niego. Ciało jest także medium zapośredniczającym emocjonalne znaczenie otoczenia: „to *poprzez* nasze ciała doświadczamy rzeczy emocjonalnie [...]” (RATCLIFFE 2019, 252). Ograniczenie dyspozycji cielesnych i zawężenie repertuaru emocjonalnego będzie wiązało się z utratą bazowego, afektywnego kontaktu z rzeczywistością.

Związany z depresją odczuwany ciężar ciała jest zawsze sprzężony z doświadczaniem środowiska — zdaje się być ono oddalone i niedostępne dla podmiotu. Znamienny wydaje się tutaj przypadek przywoływany przez Ratcliffe'a, w którym osoba cierpiąca na depresję mówi o tym, że wejście na schody jest dla niej niczym wspięcie się na szczyt góry (2015, 85). Spektrum możliwości działań osoby w depresji drastycznie się zawęża, co sprawia, że przestaje być ona responsywna na to, co oferuje i do czego zachęca ją świat wokół. Jednostka nie dostrzega potencjalności, które mogą być zaktualizowane poprzez jej zaangażowanie. W związku z tym, że sens życia i rzeczywistości jako takiej jest konstytuowany poprzez owe potencjalności — świat, w którym takie możliwości znikają staje się pusty i pozbawiony sensu (RATCLIFFE 2010a i b; 2012a; 2015). Świat traci swoją istotność dla jednostki, nie upatruje ona w nim już nic ważnego czy wartościowego — depresja jest w tym aspekcie także doświadczeniem aksjologicznym. Ponadto jej poczucie sprawczości staje się ograniczone lub zupełnie nieobecne — wówczas zanika prerefleksyjne poczucie wolnej woli (RATCLIFFE 2013a). Czuje się ona niezdolna do inicjowania wolicjonalnych działań, zarówno takich, które realizują doraźne, jak i dalekosiężne, egzystencjalnie istotne cele.

Dla Ratcliffe'a poczucie możliwości nie kończy się na działaniach, ale także obejmuje repertuar potencjalnych doświadczeń, emocji, stanów intencjonalnych,

przekonań i autonarracji (RATCLIFFE 2008; 2010b; 2012a; 2015). Uczucia egzystencjalne wyznaczają nie tyle co konkretną treść wspomnionych *egzemplarzy* stanów mentalnych, co raczej aktywują zasoby, które umożliwiają wyłonienie się ich określonych *typów*. W przypadku znacznego ograniczenia zakresu możliwości niektóre typy emocji czy przekonań nie są możliwe do zrozumienia przez podmiot — nie są dla niego inteligibilne. W związku z tym jego doświadczenie jest odporne na racjonalizacje czy próby zmiany deprecjonujących przekonań względem siebie lub autonarracji.

Zawężona przestrzeń możliwości wiąże się ponadto ze zdolnością do rozpatrywania alternatywnych, kontrfaktycznych stanów rzeczy. Potoczne doświadczenie zawsze *implicite* zawiera w sobie poczucie przygodności — tego, że dany stan rzeczy jest uwarunkowany, i tego, że w przypadku zmiany tych warunków ten stan rzeczy również się zmieni (RATCLIFFE 2008; 2012a; 2015). Osoba znajdująca się w depresji nie jest w stanie patrzeć na swój stan jak na uwarunkowany przez przygodne czynniki, które można by zmodyfikować. W związku z tym jej fenomenologiczna perspektywa jest naznaczona dogłębnym wrażeniem nieodwracalności i nieuchronności jej stanu, czy wręcz „wiecznego uwięzienia” (*eternal incarceration*) (RATCLIFFE 2015, 64). Jednostka staje się niezdolna do zajęcia krytycznego dystansu wobec własnego doświadczenia, jej przestrzeń fenomenologiczna staje się całkowicie tożsama z psychicznym bólem i wrażeniem bezpowrotnej utraty (FUCHS 2013, 233). Wówczas ujawnia się swoisty fatalizm charakterystyczny dla depresji — poczucie chorego, że jego los został z góry naznaczony cierpieniem i że cierpienie to było nie do uniknięcia¹⁴. Mamy tutaj do czynienia z zaburzeniem świadomości czasu i temporalnego aspektu uczuć egzystencjalnych (RATCLIFFE 2012b; 2015, rozdz. 7). Z tej racji, że poczucie czasu bazuje na antycypowanych możliwościach działania, a takowe w depresji stają się zawężone, przeszłość, teraźniejszość i przyszłość wydają się być ze sobą tożsame. Przyszłość przestaje być otwartą, niedookreśloną sferą niezaktualizowanych możliwości, staje się natomiast zamknięta i zdeterminowana — wszystko co się wydarzy dla depresyjnego podmiotu już się wydarzyło¹⁵.

¹⁴ To poczucie można powiązać ze zjawiskiem wyuczonej bezradności opisywanym przez Martina Seligmana (1975). Bezradność — polegająca na przekonaniu, iż jest się pozbawionym wpływu na zewnętrzne wydarzenia — z konieczności implikuje fatalistyczną wizję ludzkiego losu jako zdeterminowanego i odpornego na wszelkie aktywne próby jego zmiany.

¹⁵ Mamy tutaj do czynienia z zaburzeniem integracji procesów retencji i protencji, które są dla Husserla konstytutywnymi elementami świadomości czasu (1989). Retencja jest rozumiana jako utrzymanie bezpośrednio minionych zdarzeń w aktualnym przebiegu świadomości. Protencja zaś to antycypacja przyszłych możliwych faktów — oczekiwań podmiotu odnośnie do tego, co może się wydarzyć — która również jest wkomponowana w doświadczenie teraźniejszości. Dzięki retencyjno-protencyjnej strukturze doznań nasza świadomość czasu nie ma charakteru punktowego

W związku z tym, że ludzkie bycie w świecie jest byciem z innymi lub — mówiąc językiem Heideggera — współbyciem (*Mitsein*) (1994), Ratcliffe w analizie uczuć egzystencjalnych uwzględnia także poczucie interpersonalnej łączności (RATCLIFFE 2015, rozdz. 8; 2018a i b). Aspekt intersubiektywny uczuć egzystencjalnych jest nieodzowny, ponieważ osoby obdarzone umysłem postrzegamy inaczej aniżeli byty nieożywione. Najbardziej pierwotną, prefleksyjną formą intersubiektywności jest poczucie obecności drugiego człowieka i postrzegane możliwości wspólnego działania, które reorganizują percepcję przestrzeni jako takiej (RATCLIFFE 2015, 217). Obecność innych ludzi wpływa na postrzeganą przestrzeń możliwości oraz usytuowanie podmiotu, świat przeżywany jest zarazem światem współprzeżywanym. Dla Ratcliffe'a istotne są tutaj postrzegane możliwości interpersonalnej łączności, czyli możliwości zawiązania określonych typów kontaktu z drugim człowiekiem oraz możliwość regulowania swoich stanów emocjonalnych poprzez społeczne interakcje (RATCLIFFE 2018a i b). Takie dostrzegane możliwości interpersonalnej łączności predefiniują i antycypują świat społeczny, wpływają więc na to w jaki sposób podmiot będzie się do niego odnosił i wchodził w interakcję z innymi podmiotami.

Pierwotna intersubiektywność może ulec dezintegracji, jak ma to miejsce w przypadku depresji. Wówczas jednostka doznaje odcięcia od intersubiektywnie współprzeżywanego świata osób — przestaje z nimi współdzielić własne doświadczenie. Staje się zatem odosobniona w swoim byciu, ponieważ traci ono swój punkt odniesienia w postaci innych umysłów. Dysfunkcji ulega także interafektywność, czyli naturalny rezonans afektywny, który można scharakteryzować jako bezpośrednią, dynamiczną reaktywność emocjonalną na zmieniające się ucieleśnione stany afektywne innych osób (FUCHS 2013). Brak dostępu do interafektywnej przestrzeni sprawia, że motywowane emocjami zachowania innych przestają być zrozumiałe, a ich cielesne, intencjonalne aktywności stają się czysto behawioralnymi, mechanicznymi odruchami¹⁶. Pod-

(nie jest zlokalizowana w wyizolowanej i zamkniętej teraźniejszości), lecz stanowi strumień ściśle zespolonych, następujących po sobie przeżyć. Dla Ratcliffe'a w depresyjnym doświadczeniu niezwykle istotne jest zaburzenie protencji, które jest związane z zawężeniem antycypacji możliwych wydarzeń i interakcji ze światem (2012b). W wyniku deficytu protencji podmiot nie jest w stanie dostrzegać potencjalnych lub aktualnych zmian w środowisku, a więc doświadczać nowości. Brak nowych doznań, sprawia, że zanika także retencyjny wymiar świadomości czasu, ponieważ doznanie czasowości polega na ujmowaniu częstotliwości zachodzących zmian. Nieobecność dynamicznych zmian w fenomenologii chorego powoduje to, że retencja nie ma czego zatrzymywać i kumulować, a więc staje się pusta.

¹⁶ Cielesny aspekt fenomenologii intersubiektywności w depresji został zgłębiany przez Fuchsa (2013), Ratcliffe natomiast wydaje się go pomijać. Dla Fuchsa przestrzeń jest przeżywana poprzez ciało w relacji do innych ciał. Występujące w depresji zahamowanie psychoruchowe i nadmierne

miot cierpiący na depresję nie tylko czuje się niezrozumiany, ale często nie rozumie działań i motywacji innych, co wiąże się z wrażeniem absurdalności ich życiowych projektów, a nawet zwyczajnego, codziennego zaangażowania (RATCLIFFE 2010b, 361). Implikuje to poczucie zamknięcia potencjalnych i aktualnych egzystencjalnych projektów (w których inni zazwyczaj grają istotną rolę) oraz wykorzenia z ogólnej przynależności do świata.

Jednostka nie dostrzega także możliwych specyficznych dróg interpersonalnej łączności, które mogłyby zmienić jej stan — w tym sensie Ratcliffe traktuje innych jako czynniki regulujące emocje (RATCLIFFE 2018a i b). Przyjmuje tutaj założenie, że inni mają istotny wkład w indywidualną regulację emocjonalną. W depresji podmiot nie widzi możliwości nawiązania znaczących interakcji z innymi, w tym także interakcji, które zmieniałyby i stabilizowały jego afekt. Sądzi więc, że nikt i nic nie może mu pomóc. Jeśli postrzega on swój stan jako nieodwracalny i kategoriyczny, nie będzie dostrzegać także tego, w jaki sposób inni mogliby go zmienić. Powstaje wówczas sprzężenie zwrotne, w którym podmiot wyjściowo izoluje się od środowiska społecznego, ponieważ nie dostrzega w nim możliwości interakcji. Fenomenologiczny brak dostępu do przestrzeni możliwości wpływa z kolei na to, że nie próbuje on manipulować swoim samopoczuciem, nawiązując kontakt z innymi podmiotami, co zwrótnie wpływa na utrwalenie się i intensyfikację wyjściowego negatywnego nastroju. Według Ratcliffe’a takie błędne koło może jednak zostać przerwane. Z faktu, że podmiot subiektywnie nie widzi możliwości pomocy ze strony innych, nie wynika, że jest obiektywnie niezdolny do otrzymania takiej pomocy. *Postrzegana* niemożliwość interpersonalnej łączności nie oznacza *rzeczywistej* niemożliwości takiej łączności. Inni więc mogą poprzez pozytywne oddziaływania i interakcje z osobą cierpiącą na depresję, chociaż nie bez trudu, zmienić jej stan — mimo że dla niej subiektywnie ta zmiana wydaje się niemożliwa.

Prezentowane tutaj ujęcie zaburzeń psychicznych, zwłaszcza depresji, różni się znacząco od dominującego podejścia poznawczo-behawioralnego. Przede wszystkim model poznawczo-behawioralny nie uwzględnia roli doświadczenia ciała w kształtowaniu się depresji, postrzega je natomiast jako wtórny i niekonieczny jej komponent, nie zaś nieodzowny i konstytutywny. Według podejścia poznawczo-behawioralnego istotą i podstawą depresji są negatywne i fałszywe przekonania na temat siebie, świata i przyszłości oraz błędy w rozumowaniu

odczuwanie ciężaru własnego ciała determinuje dotkliwie przeżywane oddalenie od innych. Jednostka traci wówczas interafektywny i intercielesny rezonans, co oznacza, że przestaje dynamicznie współodczuwać emocje innych poprzez własne ciało. W związku z tym społeczna koordynacja staje się dla niej niezwykle trudna. Dla Fuchsa, który uznaje, że emocje nie mogą być przeżywane inaczej niż poprzez ciało, deficyt intercielesności oznacza deficyt interafektywności, w tym także empatii.

(BECK i ALFORD 2009). Subiektywnie odczuwany negatywny afekt, wycofanie z życia oraz zahamowanie psychoruchowe mają w nich swoją pierwotną przyczynę. Ratcliffe jednak zauważa, że w tym modelu identyczne przekonania zarówno poprzedzają i wywołują epizod depresyjny, jak i występują w jego przebiegu — nie mogą więc stanowić kryterium rozróżniającego między stanem depresyjnym i niedepresyjnym (RATCLIFFE 2015, 71–74). Według Ratcliffe’a nie liczy się więc sama treść propozycjonalna przekonań, ale *nastawienie* podmiotu względem nich. To nastawienie jest wyznaczone właśnie przez uczucia egzystencjalne. W podejściu ucieleśnionej fenomenologii w trakcie epizodu depresyjnego zmienia się cały przeżywany świat i fundamentalny sposób bycia w świecie pacjenta (ibid., rozdz. I). Negatywne i pesymistyczne przekonania są zaś jedynie czymś wtórnym, a nie pierwotnym, wobec dezintegracji wszechogarniającego uczucia egzystencjalnego — są raczej ograniczane przez to uczucie i w żaden sposób go nie poprzedzają (VARGA 2013). Stąd też wyjątkowa odporność na wszelkie racjonalizacje i próby zmiany uczuć za pomocą słów, która występuje u osób cierpiących na epizod ciężkiej depresji. Przekonania pacjenta o bezwartościowości jego osoby i beznadziejności jego losu są w tym ujęciu szczerym wyrazem autentycznego, głębokiego i ucieleśnionego przeżycia, a nie fałszywym sądem powstałym w wyniku błędnie przeprowadzonego wnioskowania. Podobnie rzecz ma się z poczuciem odrealnienia, które według Ratcliffe’a jest zaburzeniem, występującego w obrębie prerefleksyjnej świadomości, niepropozycjonalnego poczucia rzeczywistości. W podejściu poznawczo-behawioralnym zostanie potraktowane jako zawierający się w formie przekonania błędny osąd, który wynika z wadliwych schematów poznawczych i dysfunkcyjnych mechanizmów inferencyjnych (VARGA 2012). Widzimy więc, że podejście proponowane przez Ratcliffe’a, ale także przez Fuchsa i innych fenomenologów, oddaje powagę pierwszoosobowego doświadczenia psychopatologicznego i nie traktuje objawów depresyjnych jako wyrazu poznawczych deficytów, zawierających się w fałszywych przekonaniach i błędnych wnioskowaniach. Nic więc dziwnego, że kategorie konceptualne wypracowane przez wymienionych filozofów zaczęły być wykorzystywane w badaniach empirycznych zawierających pierwszoosobowe sprawozdania osób chorych na depresję (RHODES, HACKNEY i SMITH 2019). Należy jednak zaznaczyć, że chodzi tutaj o ciężkie, nie zaś łagodne przypadki zaburzeń depresyjnych.

NEURONALNE KORELATY UCZUĆ EGZYSTENCJALNYCH

Dla Ratcliffe'a uzasadnieniem na rzecz istnienia uczuć egzystencjalnych, oprócz raportów z przebiegu doświadczeń psychopatologicznych, są badania Antonio Damasio, a także jego teoria świadomości emocjonalnej. Teoria proponowana przez Damasio traktuje ciało jako fundament powstawania emocji i doświadczenia emocjonalnego (DAMASIO 1994). W tym celu wprowadza on kategorię uczuć tła (*background feelings*), które stanowią subiektywnie nacechowane, neuronalne reprezentacje stanów cielesnych. Uczucia tła wyłaniają się z procesów monitorowania i integrowania płynących z ciała sygnałów interocepcyjnych. Według Damasio stanowią one podstawę nie tylko do wyłonienia się bardziej złożonych emocji, ale przede wszystkim stanowią „uczucie życia jako takiego, swoiste poczucie bycia.” (ibid., 150). Nietrudno zauważyć przynajmniej powierzchownego podobieństwa koncepcji uczuć tła Damasio do kategorii uczuć egzystencjalnych Ratcliffe'a. Niemniej Damasio traktuje uczucia tła wyłącznie jako percepcje wewnętrznych stanów cielesnych, natomiast uczucia egzystencjalne są co prawda cielesnej natury, ale rozszerzają się na całość środowiska podmiotu, co zostaje wypomniane przez Ratcliffe'a (2005, 53; 2008, 39).

Wydaje się, że w poszukiwaniu teorii neurobiologicznych, które uzasadniają koncepcję uczuć egzystencjalnych — oprócz Damasio, którego przywołuje sam Ratcliffe — należałoby uwzględnić jeszcze badania oraz teorię afektów Jaaka Pankseppa i współpracowników. Badacze starają się zidentyfikować neuronalne i afektywne podłoże tzw. *jaźni rdzennej (core self)* (NORTHOFF i PANKSEPP 2008), którą później nazywają *afektywną jaźnią rdzenną* (ALCARO, CARTA i PANKSEPP 2017). Jaźń rdzenna jest obejmowana przez prerefleksyjną formę samoświadomości, czyli minimalną i rudymenarną świadomość siebie, która jest zawsze obecna, bez refleksyjnego kierowania uwagi na swoją osobę.

Dla Pankseppa i współpracowników najbardziej pierwotne formy doświadczenia siebie wyłaniają się z interakcji podkorowych struktur afektywnych mózgu z ciałem, rozumianym jako nieneuronalny komponent procesów poznawczych. Afektywne samoodniesienie i wyłanianie się afektywnej jaźni rdzennej są pierwotne zarówno na poziomie filogenetycznym, ontogenetycznym jak i fenomenologicznym (NORTHOFF i PANKSEPP 2008; ALCARO, CARTA i PANKSEPP 2017). Zasadniczo zjawiska te powstają w przebiegu procesu neuronalnej integracji bodźców eksterocepcyjnych z interocepcyjnymi — pozwala to sygnałom napływającym z ciała wpływać na percepcję świata zewnętrznego. W związku z tym, że afekty generowane są na poziomach neurobiologicznej organizacji, w której nie ma jeszcze reprezentacji różnicujących świat subiektywny i obiektywny bądź

podmiot i przedmiot — same nie są reprezentowane jako stany o czysto wewnętrznej i subiektywnej naturze (ALCARO, CARTA i PANKSEPP 2017, 8). Rzutuje to na fakt, że mogą być one projektowane na świat zewnętrzny, zabarwiając afektywnie obiekty percepcji. Panksepp i współpracownicy przyjmują zatem założenie, że nieodzownymi składnikami świadomego doświadczenia są percepty oraz ich afektywne komponenty.

Ratcliffe, podobnie jak Panksepp, traktuje sferę prerefleksyjną jako fundamentalnie afektywną. Filozof jednak sprzeciwia się metaforze „afektywnego kolorytu”, sądząc, że uczucia egzystencjalne nie są wtórną, powierzchowną naleciałością na przeżytych uprzednio doznaniach (RATCLIFFE 2008, 42). Są raczej czymś co konstytuuje te doznania i określa sposób, w jaki świat pierwotnie może jawić się podmiotowi (ibid., 48). Niemniej, nie sprowadzając dyskusji do sporu czysto terminologicznego, istotne jest to, że Panksepp uznaje sferę prerefleksyjnych afektów za pierwotną względem bardziej złożonych stanów mentalnych, a także obecną na najbardziej podstawowych stadiach świadomego doświadczenia (a więc względem niego nierozłączną). Podobnie jak dla Ratcliffe’a uczucia egzystencjalne, dla Pankseppa afekty nadają ważność i wartość percypowanym przedmiotom w taki sposób, jakby przedmioty te miały własności ewaluacyjne same w sobie, a nie były swoistą projekcją mentalną (ALCARO, CARTA i PANKSEPP 2017, 8). Dzięki uczuciom egzystencjalnym czy też pierwotnym afektom osoba otwiera się na świat, zacierając podział na podmiot i przedmiot.

Panksepp uznaje, że jaźń rdzenna i będące jej podłożem pierwotne afekty odpowiadają za to, co fenomenolog nazwałby egotyczną strukturą świadomości, czyli świadomością osoby odnośnie do tego, że to ona jest podmiotem aktualnych doznań. Mowa tutaj o poczuciu „mojowości” (*mineness*) lub „przynależności” (*belongingness*) względem przedmiotów i osób, na które podmiot natrafia w środowisku (NORTHOFF i PANKSEPP 2008, 259). Można tu zauważyć paralełę do uczucia przynależności do świata, dzięki któremu stajemy się swojsko usytuowani pośród osób i rzeczy — czujemy, że jesteśmy częścią świata, a świat częścią nas. Istotny jest także aspekt nastawienia na działanie, który jest konstytutywny dla stanów afektywnych: „[...] emocje zawsze posiadają dyspozycyjno-intencjonalną naturę, która ukierunkowuje organizm świat i ujawniane przez niego afordancje [...]” (ALCARO, CARTA i PANKSEPP 2017, 4), z czym prawdopodobnie zgodziłby się Ratcliffe. Według Pankseppa jaźń rdzenna wyłania się w ramach „świadomości anoetycznej” (*anoetic consciousness*), która stanowi w istocie bezprzedmiotowe doświadczenie afektywne (*objectless affect experience*) (ibid., 8), co również upodabnia go do fenomenologicznej propozycji Ratcliffe’a. Co więcej — Panksepp opisuje wielopoziomą organizację ludzkiej osobowości, w której

ramach z jaźni rdzennej wyłaniają się bardziej złożone, wykorzystujące kompetencje językowe, narracyjne formy jaźni. Uczucia egzystencjalne z kolei determinują, jakie rodzaje autonarracji — a więc obrazy siebie — podmiot będzie mógł stworzyć i zaadaptować.

UWAGI KRYTYCZNE

Jak dotąd, zrekonstruowałem i przeanalizowałem koncepcję uczuć egzystencjalnych autorstwa M. Ratcliffe'a, powołując się także na prace innych filozofów, zwłaszcza E. Husserla, M. Heideggera i T. Fuchsa. Wskazałem na najważniejsze cechy uczuć egzystencjalnych, stwierdzając, że są one: (1) fenomenalne, (2) pre-refleksyjne, (3) preintencjonalne, (4) ucieleśnione, (5) zorientowane na działanie, (6) temporalne, (7) niekonceptualne, (8) niepropozycjonalne, (9) transparentne, (10) intersubiektywne. Następnie przedstawiłem i opisałem najistotniejsze typy uczuć egzystencjalnych, czyli poczucie rzeczywistości oraz poczucie przynależności do świata. W dalszym toku wywodu pokazałem, w jaki sposób uczucia egzystencjalne ulegają anomaliiom w psychopatologiach (zwłaszcza w depresji) oraz jak wygląda dezintegracja ich poszczególnych aspektów. Uwidocznilem również różnice między fenomenologiczną filozofią psychiatrii i poznawczo-behawioralnym podejściem do zaburzeń depresyjnych. Wzbogaciłem także koncepcję Ratcliffe'a o dodatkowy kontekst empiryczny. Przywołałem badania, zgodnie z którymi zaburzenia uczuć egzystencjalnych (tj. zespół depersonalizacji-derealizacji) wiążą się z deficytami w przetwarzaniu emocji, co stanowi dodatkowy argument na rzecz afektywnej specyfiki uczuć egzystencjalnych (MEDFORD i in. 2016). Do tego kontekstu wlicza się także ugruntowana empirycznie teoria afektywnej jaźni rdzennej Pankseppa i współpracowników (NORTHOFF i PANKSEPP 2008; ALCARO, CARTA i PANKSEPP 2017).

Jak dotąd, we wcześniejszych fragmentach tekstu wskazałem na to, że brak jednoznacznego kryterium różnicującego między poszczególnymi uczuciami egzystencjalnymi sprawia, że istnieje ryzyko arbitralnego rozszerzania zakresu stanów przynależnych do tej kategorii. Wspominałem również, że nie wiadomo też na ile zaburzenie poczucia rzeczywistości jest specyficzne wyłącznie dla depresji i schizofrenii, a na ile występuje w różnych zaburzeniach jako zespół depersonalizacji-derealizacji. W związku z tym charakterystyka uczuć egzystencjalnych występujących w poszczególnych zaburzeniach psychicznych domaga się przyszłego doprecyzowania. W kolejnych kilku akapitach zwrócę uwagę na inne braki, niespójności i nieuzasadnione założenia omawianej tu koncepcji.

Przede wszystkim Ratcliffe, opisując wielorakie funkcje, jakie pełnią uczucia egzystencjalne, zbyt mało uwagi poświęca eksplikacji samej kategorii uczuć egzystencjalnych *per se*. Innymi słowy: zbyt szybko przechodzi od uczuć egzystencjalnych jako *eksplanandum* do używania ich jako *eksplanansa*. Wydaje się je absolutyzować i przypisywać im zbyt dużą rolę, przez co stają się czymś, co wyjaśnia, ale samo nie domaga się głębszego wyjaśnienia. Mają one mianowicie wyjaśniać m.in. powstawanie emocji, przekonań, sądów, poglądów filozoficznych, myślenie kontrfaktyczne, poczucie sensu życia¹⁷, a także percepcję obiektów, swojego ciała i czasu. Faktem jest, że uczucia egzystencjalne ze swojej natury są fundamentalne i nieodzowne dla pierwszoosobowego doświadczenia podmiotu. Ratcliffe jednak nie różnicuje między towarzyszeniem i współwystępowaniem uczuć egzystencjalnych z innymi zjawiskami czy stanami mentalnymi, a wchodzeniem z nimi w istotne relacje o charakterze przyczynowym. Postulowanie *implicite* związków przyczynowych o takim zasięgu na gruncie podejścia fenomenologicznego wydaje się metodologicznym nadużyciem. Celem fenomenologii jest, najogólniej mówiąc, opis strukturalnych składowych świadomego, dostępnego pierwszoosobowo doświadczenia. W ramach metody fenomenologicznej możemy mówić o koniecznych relacjach między określonymi fenomenami w tym sensie, że jeden nie występuje i nie może występować bez obecności drugiego. Przede wszystkim jednak pryncypialna, fenomenologiczna zasada *epoché* nakazuje zawieszać sąd o istnieniu jakichkolwiek związków przyczynowo-skutkowych na czas fenomenologicznej analizy, na ile to tylko możliwe. W obliczu takiego problemu przyszłe badania nad uczuciami mogłyby zawierać próby integracji opisu osobowego poziomu uczuć egzystencjalnych z subosobowymi wyjaśnieniami z zakresu nauk kognitywnych. Projekt neurofenomenologii zapoczątkowany przez Francisco Varełę (2010) jest rozwijany także współcześnie (POKROPSKI 2021) — pozwala on wyjaśniać mechanizmy tkwiące u podstaw świadomego doświadczenia, jednocześnie zachowując autonomię i swoistość tego, co pierwszoosobowe.

Kolejną trudnością, z jaką mierzy się koncepcja Ratcliffe'a, jest pokazanie tego, w jaki sposób uczucia egzystencjalne mogłyby ulegać wpływom ze strony

¹⁷ Wyjaśnianie poczucia sensu życia poprzez odwołanie do uczuć egzystencjalnych, prezentowane przez Ratcliffe'a, spotkało się z krytyką ze strony René Rosforta i Giovanniego Stanghellini (2013, 202–212). Nie zgadzają się oni z ujęciem fenomenu, jakim jest sens życia i ludzkie bycie w świecie w sposób pragmatyczny. Ich zdaniem odczucia cielesne i praktyczne zaangażowanie w świat nie są dobrym punktem wyjścia do analizy sfery aksjologicznej, która sprawia, że postrzegamy życie jako warte przeżycia. Rosfort i Stanghellini uważają, że wartości, którymi nadajemy sens naszej egzystencji, nie dają się zredukować do ucieleśnionej relacji z przedmiotami czy sfery praktycznych możliwości.

wszelkiego rodzaju stanów intencjonalnych. Jak wiadomo, uczucia egzystencjalne mają determinować rodzaje możliwych do przyjęcia typów stanów intencjonalnych, przekonań, emocji oraz narracji osobistych. Filozof z drugiej strony deklaruje, że w niewielkim, ograniczonym stopniu myśli również mogą wpływać na dynamikę uczuć egzystencjalnych (zob. np. RATCLIFFE 2010b; 2012a). Mamy tu więc do czynienia z asymetryczną zależnością. Jak jednak zauważają Jussi A. Saarinen (2018) oraz Gerhard Kreuch (2019, 96), w perspektywie założeń Ratcliffe'a nie jest możliwa autentyczna zmiana uczuć egzystencjalnych wywołana refleksyjnie świadomymi stanami. Jeśli bowiem emocja lub myśl miałyby wywołać autentyczną zmianę aktualnie przeżywanego uczucia egzystencjalnego, musiałyby wykroczyć poza zakres możliwości, który jest wyznaczany właśnie przez to uczucie. To wymaga jednak zmiany samego uczucia egzystencjalnego. Ratcliffe sam jest świadom tego problemu: „Nie jestem pewien tego, w jaki sposób rozumienie doświadczeń kształtuje uczucia egzystencjalne. [...] Nie jest dla mnie jasne, czy możemy powiedzieć coś więcej z perspektywy fenomenologicznej — to się po prostu dzieje, [...]. Przypuszczalnie, dochodząc do tego momentu, musimy zmienić podejście na niefenomenologiczne. Być może neurobiologia ma mieć tutaj coś do powiedzenia” (2015, 151). Taka konkluzja współgra z wcześniej przywoływanymi interpretacjami teorii neurobiologicznych Damasio oraz Pankseppa, zgodnie z którymi uczucia egzystencjalne są zależne od struktur mózgowych, które nie podlegają wolicjonalnej i świadomej kontroli. Z drugiej jednak strony niemożliwość wpływu na uczucia egzystencjalne ignoruje rolę świadomej refleksji w przebiegu życia psychicznego człowieka, przypisując jej niemalże całkowitą zależność od prerefleksyjnych form świadomości.

Na analogiczny problem natykamy się, próbując opisać wpływ środowiska na zmianę uczuć egzystencjalnych. Uczucia egzystencjalne predefiniują rzeczywistość poprzez przestrzeń możliwości, która obejmuje potencjalne doświadczenia oraz postrzegane możliwości działania. W takim ujęciu nie są możliwe takie typy doświadczenia środowiska, które nie wchodziłyby we wcześniejszy zakres przestrzeni możliwości, wyznaczonej przez aktualne uczucie egzystencjalne. Teoria Ratcliffe'a uniemożliwia więc autentyczną zmianę uczuć egzystencjalnych podmiotu przez oddziaływania środowiskowe oraz oddziaływanie podmiotu na samego siebie poprzez interakcję ze środowiskiem (w ramach sprzężenia zwrotnego). Przykładem podejścia, które uwzględnia współkształtowanie się podmiotu i jego środowiska jest propozycja Colombetti i Kruegera (2015). Wprowadzają oni pojęcie *rusztowania afektywnego* (*affective scaffolding*), przez które rozumie się oddziaływanie podmiotu na własną dynamikę emocjonalną poprzez aktywne zaangażowanie w środowisko. Podmiot tworzy własną niszę

afektywną, co oznacza, że aktywnie kształtuje swój afekt poprzez swoistą autostymulację, polegającą na reorganizacji przestrzeni materialnej i społecznej oraz związanych z tym wielokrotnym sprzężeniom zwrotnym. Wówczas afektywne znaczenie środowiska nie jest predefiniowane, ale definiowane i redefiniowane w trakcie sensomotorycznej eksploracji, jest więc działalnością sensotwórczą (*sense-making*). W przyszłych próbach rozwoju koncepcji uczuć egzystencjalnych koniecznym jest więc uwzględnienie tego, w jaki sposób podmiot i jego środowisko konstytuują się wzajemnie.

Niewątpliwym brakiem teorii Ratcliffe'a jest brak odniesienia kategorii uczuć egzystencjalnych do procesu autorefleksji i prerefleksyjnej samoświadomości jako takiej¹⁸. Ratcliffe skupia się w swoich rozważaniach przede wszystkim na relacji podmiotu względem świata, ukazując zacieranie się różnicy na fenomenologię świata zewnętrznego i wewnętrznego. Rosfort i Stanghellini (2013) twierdzą, że ramy teoretyczne, które przyjmuje Ratcliffe, uniemożliwiają mu uwzględnienie tych stanów mentalnych, które nie mają znaczenia praktycznego ani nie odnoszą się do zewnętrznego środowiska podmiotu. Brakuje tutaj także opisu relacji podmiotu względem samego siebie i uwzględnienia wpływu uczuć egzystencjalnych na jego refleksyjne ujmowanie siebie i czynienia samego siebie przedmiotem intencjonalnego odniesienia. Tę lukę identyfikuje i stara się uzupełnić Gerhard Kreuch (2019), który przy użyciu kategorii uczuć egzystencjalnych tworzy koncepcję prerefleksyjnej samoświadomości, zwracając uwagę na jej inherentnie afektywny charakter. Innym przykładem takiego opisu może być propozycja Louisa A. Sassa i Josefa Parnasa (2003): analizują oni fenomenologiczny wymiar autorefleksji oraz jaźni minimalnej (*Ipseity*) w kontekście hiperrefleksyjności, czyli występującego w schizofrenii nadmiernego zaangażowania się w analizę własnych myśli, co skutkuje wrażeniem wyobcowania z treści własnego umysłu.

Dalsze udoskonalenia koncepcji Ratcliffe'a wymagają doprecyzowania, na czym polega intencjonalność emocjonalna¹⁹. Filozof, co prawda, deklaruje, iż emocjonalna intencjonalność jest jakościowo odmiennej natury od innych rodzajów intencjonalności (RATCLIFFE 2019). Ma ona cechować się tym, że do-

¹⁸ W tekście skupiałem się, co prawda, na określonej klasie stanów prerefleksyjnie świadomych tj. poczuciu rzeczywistości i przynależności do świata. Sam Ratcliffe jednak nie zajmuje się *stricte* prerefleksyjnym ujmowaniem samego siebie czy też obecną w każdym świadomym refleksyjnie doświadczeniu prerefleksyjną samoświadomością, która odpowiada za egotyczną strukturę ludzkiej świadomości (patrz: przypis 5 tego artykułu; GALLAGHER i ZAHAVI 2008/2015, rozdz. 3).

¹⁹ Kwestia emocjonalnej intencjonalności leży w zakresie zainteresowań klasycznej fenomenologii. Marek Pokropski (2012) analizuje tę problematykę poruszaną w niepublikowanych manuskryptach Husserla oraz jej krytykę z perspektywy projektu fenomenologii nieintencjonalnej Michela Henry'ego.

świadczanie emocjonalne obiektu dezintegruje i reorganizuje także cały kontekst i tło doświadczenia, w których ramach ten obiekt jest napotykan. Wydaje się jednak, że to zbyt mało, żeby mówić o filozoficznie zadowalającej koncepcji tego rodzaju intencjonalności. Dodatkowego uszczegółowienia i głębszej problematyzacji wymaga także wskazanie różnicy między afektywnie zabarwionymi odczuciami cielesnymi wchodzącymi w skład uczuć egzystencjalnych, a czysto somatycznymi percepcjami ciała (w tym także różnicy między dolegliwościami cielesnymi występującymi w depresji i w chorobach somatycznych) (2015, rozdz. 3).

ZAKOŃCZENIE

Powyższe uwagi mogą stanowić przyczynek do rozwinięcia i przyszłego udoskonalenia koncepcji uczuć egzystencjalnych. Chociaż teorii filozoficznej Ratcliffe'a nie brakuje wad, niewątpliwie wzbogaca ona fenomenologiczny opis świadomego życia podmiotu. Filozof ten rezygnuje z tradycyjnego pytania o *istnienie* na rzecz pytania o *poczucie istnienia*. Uczucia egzystencjalne mogą być tym, do czego odsyła nas odpowiedź na pytanie: „skąd wiemy, że istniejemy?”. Nie jest to wiedza propozycjonalna, którą nabylibyśmy w wyniku jakiegoś wnioskowania, ale wiedza, która zawiera się w swoistej fenomenalnej jakości w obrębie naszego pierwszoosobowego doświadczenia. Chodzi tutaj przede wszystkim o fundamentalną rolę poczucia rzeczywistości w naszym codziennym, potocznym doświadczeniu świata. W tym ujęciu w analizie tego, jak jawi nam się świat, powinniśmy uwzględnić intymny, afektywny kontakt, jaki z nim nawiązujemy, a który często jest przeoczany w badaniach nad emocjami.

REFERENCJE

- ALCARO, Antonio, Stefano CARTA i Jaak PANKSEPP. 2017. „The Affective Core of the Self: A Neuro-Archetypal Perspective on the Foundations of Human (and Animal) Subjectivity”. *Frontiers in Psychology* 8, art. 1424. DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.01424>
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION [APA]. 2013. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: Fifth Edition*. Washington: American Psychiatric Association.
- BECK, Aaron T., i Brad A. ALFORD. 2009. *Depression: Causes and Treatment. Second edition*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BICKHARD, Mark. 2001. „Function, anticipation, representation”. *AIP Conference Proceedings* 573: 459–469.
- COLOMBETTI, Giovanna, i Joel KRUEGER. 2015. „Scaffoldings of the affective mind”. *Philosophical Psychology* 28, no. 8: 1157–1176.

- DAMASIO, Antonio R. 1994. *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Avon Books.
- FRIJDA, Nico H. 2002. „Różnorodność afektu: emocje i zdarzenia, nastroje i sentymenty”. Tł. Bogdan Wojciszke. W: *Natura emocji: podstawowe zagadnienia*, red. Paul Ekman i Richard J. Davidson, 56–63. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- FUCHS, Thomas. 2005. „Corporealized and disembodied minds: a phenomenological view of the body in melancholia and schizophrenia”. *Philosophy, psychiatry, & psychology* 12, no. 2: 95–107.
- FUCHS, Thomas. 2012. „The Feeling of Being Alive. Organic Foundations of Self-Awareness”. W: *Feelings of Being Alive*, red. Joerg Fingerhut i Sabine Marienberg, 149–165. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- FUCHS, Thomas. 2013. „Depression, Intercorporeality, and Inter-affectivity”. *Journal of Consciousness Studies* 20, no. 7–8: 219–38.
- GALLAGHER, Shaun, i Dan ZAHAVI. 2015. *Fenomenologiczny umysł*. Tł. Marek Pokropski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- GIBSON, James. 1979. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- HEIDEGGER, Martin. 1994. *Bycie i czas*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- HUSSERL, Edmund. 1975. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii: Księga pierwsza*. Tł. Danuta Gierulanka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- HUSSERL, Edmund. 1989. *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Tłum. Janusz Sidorek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- HUSSERL, Edmund. 2008. *Idea fenomenologii*. Tłum. Janusz Sidorek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- JACKSON, Frank. 1986. „What Mary Didin't Know?”. *The Journal of Philosophy* 83, no. 5: 291–295.
- KREUCH, Gerhard. 2019. *Self-feeling: Can Self-Consciousness be Understood as a Feeling?*. Cham: Springer Nature Switzerland AG.
- KRUEGER, Joel, i Giovanna COLOMBETTI. 2018. „Affective Affordances and Psychopathology”. *Discipline filosofiche* 28, no. 2: 221–247.
- LEIS, Kamil, Dominika GAPSKA, Tomasz ALEKSIEWICZ, Katarzyna LITWIN, Kacper MIĘTKIEWICZ i Przemysław GAŁAZKA. 2018. „Zespół Cotarda — przegląd aktualnej wiedzy”. *Psychiatria i Psychologia Kliniczna* 18, no. 3: 320–324.
- MEDFORD, Nick, Mauricio SIERRA, Argyris STRINGARIS, Vincent GIAMPIETRO, Michael J. BRAMMER, Anthony S. DAVID. 2016. „Emotional Experience and Awareness of Self: Functional MRI Studies of Depersonalization Disorder”. *Frontiers in Psychology* 7, art. 432. DOI: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.00432>
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 2001. *Fenomenologia percepcji*. Tł. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- MOORS, Agnes, Phoebe C. ELLSWORTH, Klaus R. SCHERER i Nico H. FRIJDA. 2013. „Appraisal Theories of Emotion: State of the Art and Future Development”. *Emotion Review* 5, no. 2: 119–124.
- NAGEL, Thomas. 1974. „What Is It Like to Be a Bat?”. *The Philosophical Review* 83, no. 4: 435–450.
- NORTHOFF, Georg, i Jaak PANKSEPP. 2008. „The Trans-Species Concept of Self and the Subcortical-Cortical Midline System”. *Trends in Cognitive Sciences* 12, no. 7: 259–264.

- PARNAS, Josef, Peter HANDEST. 2003. „Phenomenology of Anomalous Self-Experience in Early Schizophrenia”. *Comprehensive Psychiatry* 44, no. 2: 121–134.
- POKROPSKI, Marek. 2012. „Husserl i Henry — spór o intencjonalność”. *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 34, no. 3: 229–249.
- POKROPSKI, Marek. 2021. *Mechanisms and Consciousness: Integrating Phenomenology with Cognitive Science*. New York: Routledge.
- RATCLIFFE, Matthew. 2005. „The Feeling of Being”. *Journal of Consciousness Studies* 12, no. 8–10: 43–60.
- RATCLIFFE, Matthew. 2008. *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- RATCLIFFE, Matthew. 2009. „Understanding Existential Changes in Psychiatric Illness: The Indispensability of Phenomenology”. W: *Psychiatry as Cognitive Neuroscience: Philosophical perspectives*, red. Matthew Broome i Lisa Bortolotti, 223–244. Oxford: Oxford University Press.
- RATCLIFFE, Matthew. 2010a. „Depression, Guilt and Emotional Depth”. *Inquiry* 53, no. 6: 602–626
- RATCLIFFE, Matthew. 2010b. „The Phenomenology of Mood and the Meaning of Life”. W: *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, red. Peter Goldie, 349–371. Oxford: Oxford University Press.
- RATCLIFFE, Matthew. 2012a. „The Phenomenology of Existential Feeling”. W: *Feelings of Being Alive*, red. Joerg Fingerhut i Sabine Marienberg, 23–53. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- RATCLIFFE, Matthew. 2012b. „Varieties of Temporal Experiences in Depression”. *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine* 37, no. 2: 114–138.
- RATCLIFFE, Matthew. 2013a. „Depression and the Phenomenology of Free Will”. W: *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, red. Bill Fulford i in., 574–591. Oxford: Bill Fulford.
- RATCLIFFE, Matthew. 2013b. „Touch and the Sense of Reality”. W: *The Hand, an Organ of the Mind: What the Manual Tells the Mental*, red. Zdravko Radman, 131–157. Cambridge: MIT Press.
- RATCLIFFE, Matthew. 2015. *Experiences of Depression: A Study in Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.
- RATCLIFFE, Matthew. 2018a. „Depression, Self-Regulation, and Intersubjectivity”. *Discipline filosofiche* 28, no. 2: 21–41.
- RATCLIFFE, Matthew. 2018b. „The Interpersonal Structure of Depression”. *Psychoanalytic Psychotherapy* 32, no. 2: 122–139.
- RATCLIFFE, Matthew. 2019. „Emotional Intentionality”. *Royal Institute of Philosophy Supplement* 85: 251–269.
- RATCLIFFE, Matthew. 2020. „Existential Feelings”. W: *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, red. 250–261. Abingdon: Routledge.
- RHODES, John E., Steve J. HACKNEY, Jonathan A. SMITH. 2019. „Emptiness, Engulfment, and Life Struggle: An Interpretative Phenomenological Analysis of Chronic Depression”. *Journal of Constructivist Psychology* 32, no. 4: 390–407.
- ROSFORT, René, i Giovanni STANGHELLINI. 2013. *Emotions and Personhood: Exploring Fragility — Making Sense of Vulnerability*. Oxford: Oxford University Press.
- SAARINEN, Jussi A. 2018. „A critical examination of existential feeling”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 17, no. 2: 363–374.

- SARTRE, Jean-Paul. 2007. *Byt i nicość: Zarys ontologii fenomenologicznej*. Tł. Jan Kiełbasa i in. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- SASS, Louis A., i Josef PARNAS. 2003. „Schizophrenia, Consciousness, and the Self”. *Schizophrenia Bulletin* 29, no. 3: 427–444.
- SELIGMAN, Martin. 1975. *Helplessness: On Depression, Development, and Death*. San Francisco: W. H. Freeman and Company.
- SHAPIRO, Edward. 2021. „Embodied Cognition”. W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), red. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/embodied-cognition/>. Dostęp 09.04.2022.
- SLABY Jan, i Achim STEPHAN. 2008. „Affective intentionality and self-consciousness”. *Consciousness and Cognition* 17, no. 2: 506–513.
- STERNA, Władysław, i Radosław STERNA. 2018. „Depersonalizacja/derealizacja — zespół objawów czy odrębne zaburzenie”. *Psychiatria* 15, no. 1: 26–34.
- VARELA, Francisco. 2010. „Neurofenomenologia: metodologiczne lekarstwo na trudny problem”. Tł. Robert Poczobut. *Avant. Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej* 1: 31–73.
- VARGA, Somogy. 2013. „Cognition, Representations and Embodied Emotions: Investigating Cognitive Theory”. *Erkenntnis* 79, no. 1: 165–190.
- WILSON, Andrew D., Sabrina GOŁONKA. 2014. „Ucieleśnienie poznania to nie to, co myślisz”. Tł. Monika Włudzik i Przemysław Nowakowski. *Avant. Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej* 5, nr 1: 21–56.

KONCEPCJA UCZUĆ EGZYSTENCJALNYCH MATTHEW RATCLIFFE’A

Streszczenie

Celem artykułu jest prezentacja i krytyczna analiza koncepcji uczuć egzystencjalnych, autorstwa współczesnego filozofa psychiatrii o orientacji fenomenologicznej — Matthew Ratcliffe’a. Uczucia egzystencjalne są specjalną klasą stanów afektywnych, nadającą emocjonalnego zabarwienia subiektywnemu doświadczeniu rzeczywistości. Mają one charakter przedrefleksyjny i stanowią niejawnie tło świadomości fenomenalnej, które w potocznym doświadczeniu pozostaje poza polem uwagi. Uczucia te mają ścisły związek z emocjami, determinując typy przedmiotów intencjonalnych zawartych w stanach emocjonalnych i wyznaczając repertuar możliwych do doświadczenia emocji.

Najważniejsze uczucia egzystencjalne, które wyróżnia Ratcliffe, to: (1) poczucie rzeczywistości, czyli przedrefleksyjne i fenomenalne wrażenie o realnym istnieniu świata jako takiego; (2) poczucie przynależności, czyli przedrefleksyjne i fenomenalne wrażenie własnego istnienia i osadzenia w świecie pośród osób i rzeczy. Te dwie kategorie stanowią fundamentalne składowe pierwszoosobowego doświadczenia podmiotu, wyznaczając tym samym jego relację do innych ludzi oraz rzeczywistości w jej najbardziej ogólnym sensie.

W artykule przedstawiam główne cechy i typy uczuć egzystencjalnych. Zwracam także uwagę na szczególną rolę psychopatologii w analizie i uzasadnianiu istnienia tego zjawiska. W związku z tym, za Ratcliffem, opisuję w jaki sposób określone aspekty uczuć egzystencjalnych ulegają dezintegracji w przebiegu epizodów zaburzeń psychicznych, takich jak depresja czy schizofrenia. Pokazuję także różnicę pomiędzy fenomenologicznym i poznawczo-behawioryalnym podejściem do zaburzeń psychicznych. Powołując się na badania neurobiologiczne staram się wskazać potencjalne neuronalne korelaty uczuć egzystencjalnych. Tekst wieńczy krytyczne uwagi na temat kon-

cepcji uczuć egzystencjalnych w ujęciu Matthew Ratcliffe'a. Rozwiązanie zidentyfikowanych wad i niedociągnięć tej teorii filozoficznej zarazem nakreśla przyszłe perspektywy jej rozwoju.

Słowa kluczowe: uczucia egzystencjalne; fenomenologia; filozofia psychiatrii; poczucie rzeczywistości

MATTHEW RATCLIFFE'S CONCEPTION OF EXISTENTIAL FEELINGS

S u m m a r y

The aim of the article is to present and critically scrutinize the conception of existential feelings offered by the contemporary phenomenological philosopher of psychiatry — Matthew Ratcliffe. Existential feelings are a special class of affective states that grant an emotional coloring to the subjective experience of reality. They are pre-reflective by nature and constitute the implicit background of phenomenal consciousness, which remains outside the scope of attention in everyday experience. These feelings are closely related to emotions, determining the types of intentional objects contained in emotional states and determining the repertoire of emotions that can be experienced.

The most important existential feelings that Ratcliffe distinguishes are: (1) a sense of reality that is the pre-reflective and phenomenal impression that the world exist; (2) a sense of belonging that is the pre-reflective and phenomenal impression of one's own existence, embedded in the world among people and things. These two categories are fundamental components of the subject's first-person experience, thereby determining his relationship to other people and to reality in its most general sense.

In this article, I present the main features and types of existential feelings. I also pay attention to the special role of psychopathology in the analysis and justification of the existence of such feelings. Therefore, following Ratcliffe, I describe how certain aspects of existential feelings are disintegrated in mental disorders such as depression and schizophrenia. I also show the difference between the phenomenological and cognitive-behavioral approaches to mental disorders. Referring to neurobiological research, I try to indicate potential neural correlates of existential feelings. The text is completed with critical remarks on Matthew Ratcliffe's concept of existential feelings. The identified flaws and shortcomings in Ratcliffe's philosophical theory are held to suggest future prospects of its development.

Keywords: existential feelings; phenomenology; philosophy of psychiatry; sense of reality

Information about the Author: MATEUSZ CHRÓL, BA — University of Warsaw; correspondence address: Krakowskie Przedmieście 3, 00-047 Warszawa; e-mail: m.chrol@student.uw.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1964-4570>.