

# Antropologisch denken en psychiatrie

door drs. I. E. I. M. van Eynde\*

## 1 Het antropologisch denken

### *Antropologie*

Het woord 'antropologie' betekent letterlijk (Grieks: anthropos mens en logos, leer, studie, wetenschap) 'wetenschap van de mens'. Het vrij algemene karakter van de omschrijving van het object van deze wetenschap, de mens, heeft tot gevolg dat tot op heden het begrip antropologie in verschillende betekenissen wordt gebruikt. Meestal maakt men onderscheid tussen een natuurwetenschappelijke, somatisch-biologische, antropologie en een filosofische antropologie. De natuurwetenschappelijke antropologie heeft als object de studie der wetmatigheden, overeenkomsten, verschillen en variaties van de algemene en bijzondere kenmerken van de huidige en historische mens. Hieronder vallen dan studies naar raskenmerken, evolutie, afstamming, enz. In Engeland, Amerika en Frankrijk betekent antropologie eigenlijk etnologie; hieronder valt dan de studie der verscheidenheid der mensen in lichamelijk en cultureel opzicht. In deze betekenis is antropologie, of culturele antropologie, een verzamelnaam voor archeologische, sociaal-psychologische, godsdienstsociologische, linguïstische en andere onderzoekingen bij verdwijnende of 'inheemse' culturen.

In tegenstelling tot de natuurwetenschappelijk-biologische antropologie is het object der filosofische antropologie moeilijker te omschrijven. In de filosofie heeft de term antropologie bovendien verschillende betekenissen. Fahrenbach onderscheidt vier verschillende wijzen waarop in de filosofie over antropologie kan worden gesproken:

- antropologie kan een min of meer consistent geheel aanduiden van ideeën, meningen over de mens en het menselijk handelen binnen het denken van een filosoof, een stroming, een ideologie, een denkklimaat; vb. de antropologie van Aristoteles, van Paulus, van het christendom, van het existentialisme;
- antropologie kan een deeldiscipline zijn van de filosofie; thematisch onderscheidt zich hier de antropologie van andere filosofische vraagstellingen; de antropologie kan zich hierbij ontwikke-

\* Psycholoog, Psychiatrisch Ziekenhuis 'Wolfheze' te Wolfheze.

len tot een systematische 'wezensleer' van het onderwerp 'Mens'; – antropologie kan ook worden opgevat als een fundamentele discipline; niet naast of onder andere filosofische deeldisciplines doch als de centrale en grondleggende thematiek der filosofie; – soms werd het woord 'antropologie' de titel voor een 'antropologische filosofie' of een 'filosofie als antropologie', met andere woorden de titel voor de gehele thematiek der filosofie.

Voor deze beknopte schets van het filosofisch-antropologisch denken is alleen de tweede en derde betekenis relevant.

In de Griekse Oudheid heeft de term 'antropologie' een theologische betekenis; de godenwereld werd 'antropologisch' voorgesteld. Liet het middeleeuwse theocentrische wereldbeeld voor eigenlijk antropologisch onderzoek geen ruimte, met de renaissance en het opkomende Humanisme doet de antropologie zijn intrede in het Westers denken. 'De hominis dignitate' van Pico della Mirandola, verschenen in 1486, is de eerste antropologische studie waarin overeenkomstig het renaissancistisch levensgevoel, de 'studie van de mens' centraal staat. De wijsgerige antropologie van Pico della Mirandola bleef voor de renaissance en latere periodes vrijwel een unicum.

In 1596 schreef de protestantse humanist O. Cassmann een antropologie. Hij beschouwde de antropologie als 'doctrina geminae naturae humanae', de leer van de 'geestelijk-lichamelijke dubbel-natuur van de mens'.

### *Descartes*

Met het optreden van Descartes in de 17e eeuw zou de wijsgerige belangstelling van de Westerse filosofie verschuiven van het subject naar het bewustzijn. Descartes ging uit van een stelling die volgens hem door waarheid en zekerheid was gekenmerkt: Cogito, ergo sum. De waarheid en zekerheid van deze stelling leidde hij af uit het feit dat deze idee gekenmerkt werd door 'helderheid' en 'duidelijkheid'. De 'idées claires et distinctes' drukken uit wat waar en werkelijk is. Over de stof hebben wij slechts één idee dat aan dit criterium voldoet: de 'uitgebreidheid'. Het menselijk lichaam en alle mundane dingen zijn 'uitgebreid' en slechts kwantitatief te beschrijven. Descartes' opvatting omtrent de werkelijkheid van het lichaam en het ding noemt Luijpen 'sciëntistisch', omdat het de natuurwetenschappelijke benadering, via het mechanisch-kwantitatieve, absoluteert. In het dualisme van Descartes werd een scheiding voltrokken tussen een res cogitans, een zichzelf denkende substantie, en een res extensa, een uitgebreide substantie.

De mens bestaat uit deze twee substanties, die principiëel en essentieel van elkaar gescheiden en onafhankelijk van elkaar zijn. Het cartesianisme leidde, geaccompagneerd en bevestigd door de zich ontwikkelende natuurwetenschappen tot een zeer eenzijdig mensbeeld. Gusdorf beschouwt de desincarnatie en het acosmisme zoals het in het denken van Descartes tot uitdrukking komt, zelfs als een fundamentele trek van de Westerse cultuur. De Westerse

mens acht zich als denkend wezen ver boven de 'stoffelijke' wereld verheven en meester en bezitter van de omringende werkelijkheid. Dit rationalisme dat aan de Franse 17e eeuw een bijna tragische 'ton de grandeur' verleende, kwam in het absolute spiritualisme van Spinoza, Fichte en vooral Hegel tot een hoogtepunt. Vanaf de 17e tot de 19e eeuw bleef de Westerse filosofie in de ban van het cartesianisme. Slechts buiten de cartesiaanse traditie, bij Pascal, Herder en Goethe, bleef het antropologisch, het op de totale mens gerichte denken levendig.

### *Hegel*

Tot in de 18e eeuw behield de term antropologie de ruime betekenis die Cassman er aan gegeven had. Toch deed zich in de loop van de 18e en aanvang 19e eeuw een zekere splitsing voor in het antropologisch denken en veranderde het begrip van inhoud. Enerzijds werd de antropologie een nevendiscipline van de filosofie, anderzijds ontstond van natuurwetenschappelijke zijde in de tweede helft van de 18e eeuw een somatisch-fysische antropologie als tak van de biologie. Deze biologisch gerichte antropologie werd pas met het werk van Charles Darwin van enige betekenis. De somatische antropologie usurpeerde uiteindelijk in de 19e eeuw, de eeuw der natuurwetenschappen en het positivisme, vrijwel geheel de naam antropologie.

In de eerste helft van de 19e eeuw werd de filosofie beheerst door Hegels Idealisme. Hegel reduceerde de antropologie tot de geschiedenisfilosofie. Ook in de 20e eeuw bleven antropologie en geschiedenisfilosofie lijnrecht tegenover elkaar staan. Oriëntering naar de antropologie, het gericht zijn op het wezen van de mens, los van iedere historische wisselvalligheid, impliceert een verwijdering van de geschiedenisfilosofie. Deze tegenstelling verklaart de distantie van het marxisme ten opzichte van de antropologie.

### *De Romantiek*

De grote antropologische stroming in de 20e eeuw zou reeds in de 19e eeuw worden voorbereid door de Romantische filosofen, Schelling en Schopenhauer, door Feuerbach en vooral door Kierkegaard. Schellings natuurfilosofie baande de weg voor een antropologie die niet als een 'filosofie van de mens' naast de grote traditionele themata der filosofie zou staan, doch zou beschouwd worden als een 'fundamentele' filosofie.

Schopenhauers openheid voor de duistere diepten van de mens beneden de oppervlakte van het bewustzijn baande de weg voor de latere dieptepsychologie.

Feuerbach heeft, staande in de traditie der romantische natuurfilosofen, de antropologie tegenover Hegel verdedigd. Voor Feuerbach dient filosofie vooral antropologie te zijn: 'Philosophie auf dem Standpunkt des Menschen'. Van Peursen wijst er terecht op dat Feuerbach een voorloper genoemd mag worden van het denken omtrent de mens vanuit de mede-menselijkheid zoals dat later bij personalistisch en existentialistisch georiënteerde denkers

zou gevonden worden. Feuerbach ziet deze ontmoeting en band echter louter als een zintuiglijk-lichamelijk gebeuren.

### *Kierkegaard*

Met Kierkegaard zou echter in de 19e eeuw de belangrijkste stap in antropologische richting worden gezet. Kierkegaards originele wijze van filosoferen zou, zowel methodologisch, voor zover van 'methode' sprake, als thematisch, de moderne existentie-filosofie inspireren. Kierkegaards denken ontwikkelde zich uit reactie tegen Hegel. Kierkegaard laat zich in zijn werken vol spot en ironie uit over Hegel. Bij een nadere kennismaking met zijn werk kan men zich afvragen of men wel met een filosofie te maken heeft. Hij wantrouwt het abstracte, het algemene; hij spreekt meer dan enig ander filosoof tot dusverre deed over concrete problemen, concrete gevallen: 'Abstractie is zonder enig belang; het bestaan is voor de existierende het hoogste belang'. Algemene waarheden en ideeën zijn ten aanzien van de 'existentie' van de enkeling van weinig belang. De werkelijke problemen in het leven zijn niet de traditionele vragen der filosofie doch praktische, concrete vragen als 'Wat moet ik doen?' Dit zijn wat Kierkegaard noemt 'existentiële' problemen. Bij de religieuze antropologie aanknopend, plaatst Kierkegaard tegenover de abstracties van het Duitse Idealisme, het 'subject' en de 'geest', het 'bestaan'. Ieder individu draagt verantwoordelijkheid voor zichzelf. Wij mogen ons niet als gegeven opvatten, wij moeten ons zelf bewust accepteren en 'kiezen'.

Zoals Plato, Augustinus, Pascal en later Heidegger, ziet ook Kierkegaard de mens levend op twee niveaus. Zijn eigen ware zijn is hem door een alledaags begrip van het zijn, de 'oneigenlijkheid', het 'gepraat', onkenbaar gemaakt. De tragische paradoxaliteit van het menszijn ontstaat mede door de voortdurende verwisseling van het ene met het andere niveau. Is de blik van de existentiefilosofie voornamelijk op de enkeling gericht, toch is zij niet 'individualistisch'. Gericht zijnde op de mens 'en situation' ervaart zij het menselijk bestaan altijd als een in-de-wereld-zijn en met-anderen-zijn.

### *Scheler*

Kierkegaards existentialistische wijze van filosoferen en de fenomenologische methode van Husserl liggen aan de basis van het werk van Scheler, de belangrijkste inspirator der moderne antropologie. Scheler heeft de antropologische traditie in de filosofie, zoals spreekt uit Feuerbachs 'Philosophie auf dem Standpunkt des Menschen' opnieuw opgenomen. In Schelers filosofie staat de antropologische problematiek van de aanvang af centraal: het leren kennen van de mens in zijn verhouding tot zichzelf, tot God en tot de wereld; de verhouding van geest en drift; de vraag naar de plaats van de mens in het geheel van de kosmos. Scheler was sterk beïnvloed door zijn leermeester Eucken, wiens religieus idealisme het verzet tegen negentiende-eeuwse positivisme en een

natuurwetenschappelijke wereldbeschouwing initieerde. In zijn 'Wesen und Formen der Sympathie' is zijn aandacht vooral gericht op het leven, het kosmische leven waarin Eros de scheppende kracht wordt. Hij predikt een soort unio mystica met de kosmogonische eros waardoor de vitale, de dynamische kant van de werkelijkheid een sterk reliëf ontvangt. Hij komt in dit werk tot een emotionele werkelijkheidsleer waarin hij uitgaat van de oorspronkelijke eenheid en ongescheidenheid van subject en wereld, leven en geest. Een achteruitgang in de kosmisch-vitale sympathie zal nadelig zijn voor de tussenmenselijke liefde en sympathie. De intensiteit van het kosmisch levensgevoel is bepalend voor de verwerkelijking van de praktische vormen van het sociaal-politieke ethos.

Met Schelers kosmisch levensgevoel wordt de verbondenheid tussen mens en wereld minder intellectualistisch dan bij Husserl, doch op een meer vitalistische wijze in het moderne antropologisch denken geïntroduceerd. Van de oerverbondenheid van mens en wereld zijn in de geschiedenis van het antropologisch denken weinig sporen terug te vinden. In de relatie van mens tot wereld staat noch in de Westerse filosofie vanaf Socrates, noch in de christelijke traditie de verbondenheid sterk op de voorgrond. De houding van de mens tegenover de natuur is één der wijzen waarop de relatie mens-wereld zich uitdrukt. Slechts bij de presocratici, in Oosterse filosofieën en mystiek en bij primitieve volkeren zijn duidelijke tekenen aanwijsbaar van een verbondenheidsgevoel met de omringende werkelijkheid, de natuur. Levy-Brühl beschouwt in zijn Carnets van 1938 de relatie van de primitieve mens tot zijn omgeving, de 'participatie', als een fundamentele antropologische categorie. Etnologisch onderzoek heeft deze participatie-structuur nader gedocumenteerd.

Redfield schrijft dat voor de primitieve mens het dier en de gehele natuur eerder een 'gij', een partner is, dan een object dat door de mens geëxploiteerd kan worden. Lévi-Strauss noemt hun kennis van de dieren een 'savoir affectueux et tendre'. Lévi-Strauss beschrijft een Oost-Canadese tovenaer die als hij medicinale kruiden ging verzamelen, een klein tabaksoffer bracht bij de plant waarvan hij de bladeren wilde plukken. Het verbondenheidsgevoel, de affectieve participatie van de primitieve mens met de natuur werd ook religieus beleefd. De overmachtige aanwezigheid der elementen, de kracht van sommige dieren deed hen de natuur als religieus ervaren. Het was een zowel fascinerend als huiveringwekkend schouwspel.

Het is moeilijk te omschrijven wanneer de breuk in de participatie tussen mens en natuur zich voor de Westerse mens voltrokken heeft. Kan de middeleeuwse mens nog luisteren naar sagen en heiligenlevens waarin wonderbaarlijke verhalen worden verteld over dieren die spreken, over vogels en vissen luisterend naar de woorden van St. Franciscus, de renaissance-mens staat hier vreemder tegenover. Voelt Franciscus zich nog verbonden met al wat leeft als de schepping Gods, Petrarca's beklimming in 1336

van de Mont-Ventoux wordt in de Europese cultuurgeschiedenis beschouwd als eerste teken van het nieuwe renaissance-levensgevoel. Petrarca beklom de berg niet om er zich mediterend terug te trekken, maar om van het uitzicht te genieten en zich door de natuur te laten inspireren. Vanuit dat nieuwe levensgevoel wordt later de natuurwetenschap geboren. De natuur wordt een bron van kennis. De Tsjechische pedagoog Comenius zal het aanschouwen van de natuur verheffen tot zijn belangrijkste didactische principe. Toch zal vanaf Petrarca de afstand van het subject tot de hem omringende werkelijkheid steeds groter worden. Wijsgerig vindt deze afstand zijn weerslag in de cartesiaanse tegenstelling tussen *res cogitans* en *res extensa*.

De 'participatie-structuur' raakt in de Westerse cultuurgeschiedenis na Franciscus van Assisië verloren tot Goethes pantheïstisch levensgevoel en Rousseaus romantische liefde voor het eenvoudige, natuurlijke bestaan, opnieuw het gevoel van verbondenheid met de omringende werkelijkheid tot leven wecten. Met Scheler komt de 'participatie' voor het eerst in het wijsgerig antropologisch denken der 20e eeuw centraal te staan. Zijn denken was van betekenis voor het werk van de latere Heidegger en van Bachelard waarin het participatie-, presentie- en onmiddellijkheidskarakter van de verhouding mens-wereld opnieuw op de voorgrond komt.

### *Heidegger*

Naast Scheler, kan de betekenis van Heidegger, en dan vooral met zijn werk 'Sein und Zeit', voor het antropologisch denken in de 20e eeuw moeilijk overschat worden. Alhoewel de in 'Sein und Zeit' gegeven analyse van het menselijk Dasein voor antropologische onderzoekingen, o.a. van Binswanger, zeer vruchtbaar zou zijn, is dit werk niet antropologisch doch uitsluitend ontologisch gericht. Heideggers vraag naar de mens, naar het Dasein, is slechts de inleiding tot de, voor hem wezenlijke vraag: de vraag naar het zijn. Bleef Kierkegaard hoofdzakelijk op theologisch-antropologische kwesties gericht en valt bij Husserl de meeste nadruk op kennistheoretische problemen, volgens Luijpen schoven beiden in 'Sein und Zeit' als het ware in elkaar.

Zoals Scheler neemt Heidegger niet het akosmisch kennend subject als ontologisch uitgangspunt, doch de gehele menselijke situatie, het in-de-wereld-zijn. De mens is openheid voor de wereld; in de ontologische categorie van de openheid is de intentionele samenhang van existentie en fenomenale werkelijkheid gegeven. Heidegger beschrijft in 'Sein und Zeit' het Dasein, de menselijke existentie, omdat slechts binnen de horizon van het menszijn de zijnsvraag kan gesteld worden. De ontologische analyse loopt niet uit op een antropologie. Fenomenologische beschrijving van de mens heeft alleen zin omdat de mens het enige wezen is, het enige zijnde, dat de zijns-vraag stelt. Volgens Heidegger is de Westerse filosofie sinds Plato verzonken in 'Seinsvergeffenheit'. De 'Seinsvergeffenheit' toont zich in het 'erklärende Denken', het 'rech-

nende Denken'. Het 'rechnende Denken', het 'heersende' denken brengt alles terug tot bruikbaarheid en beschikbaarheid. Door dit denken kwamen weliswaar wetenschap en techniek tot ontwikkeling, doch dreigden de oorspronkelijke zin en betekenis van de vraag naar het zijn in het Westen verloren te gaan. Willen wij opnieuw de vraag naar het zijn kunnen stellen, dan moeten wij een 'Schritt zurück' maken, de vooronderstellingen van de Westerse metafysica opnieuw im Frage stellen. Deze 'Schritt zurück' is een wenden naar het 'besinnliche Denken', het 'wesentliche Denken', het 'Denken des Seins'.

Heidegger hervat een traditie van vragen naar het zijn die in de geschiedenis van het denken was vergeten. Zijn denken beweegt zich in de sfeer van het Griekse denken in de presocratische periode waarin filosofen zich niet in systemen doch vooral in poëzie uitdrukten om te trachten te spreken over dit zijn waarop hun onderzoekingen steunden. Werden in Heideggers latere werk vooral de vragen naar het zijn verder geëxpliciteerd, in 'Sein und Zeit' neemt de analyse van Dasein, het menselijk bestaan zelf, nog een grote plaats in. De ontologische Daseinanalyse van Heidegger gaat uit van de specifieke zijnswijze van de mens als in-de-wereld-zijn. Het wezen van het mens-zijn noemt Heidegger: 'Existenz'. Existentie is niet een bepaalde eigenschap, maar wijst op de grondstructuur van de mens als mogelijkheid: het buiten (ex-) zichzelf te treden (-sistere) om zichzelf te realiseren. De mens kan als mens bestaan omdat hij in-de-wereld-is. Dit in-de-wereld-zijn is een structuur van het Dasein zelf en niet een eigenschap of constatering van een feitelijke situatie. Het in-de-wereld-zijn is een existentieel, een wezenlijk structuurmoment van het Dasein. Het Dasein is nooit los te zien van de wereld, de wereld is nooit los te zien van het Dasein. Het Dasein is geen gegeven dat eerst op zichzelf bestaat en dan in relatie treedt met de wereld. Zoals het Dasein als in-de-wereld-zijn altijd reeds bij de dingen is, zo is het ook altijd reeds met de anderen. Er bestaat geen solitair Ik dat eerst nog een relatie tot anderen zou moeten aangaan, primair staat het mede-zijn met anderen.

### *Binswanger*

Bij Heidegger zien wij toch nog geen gemeenschapsbetrekking in de zin van liefde en vriendschap. Dit zou de bijdrage zijn van Binswanger in zijn grote antropologische studie 'Grundformen und Erkenntnis menschlichen Dasein'. Hierin werd de structuur van het 'Liebendes mit Einander sein' beschreven. De tijdsstructuur van dit samen-zijn is de presentie; het is de transcendentie van de Heideggeriaanse 'zorg'.

Naast deze oorspronkelijke, 'genuïne Mitwelt', de wereld van de eigenlijke ontmoeting, onderscheidt Binswanger de 'personale Mitwelt'. Opgaan in de personale structuur is een verval van het eigenlijke zijn. In de 'personale Mitwelt' kan men zich verschillende modi van Mitweltlich verkeer onderscheiden: het 'nemen bij het oor', de beïndrukbaarheid of impressionabiliteit, het 'ne-



men bij de zwakke plaats', de suggestibiliteit of beïnvloedbaarheid, het 'nemen bij het woord', de responsibiliteit, en het 'nemen bij de naam', de historiciteit. Elke modus heeft een eigen ruimte- en tijdsstructuur. Het contact vertoont op deze niveaus wel een toename in verdieping en verbreding doch blijft in zijn beperktheid staan t.a.v. 'de genuïne Mitwelt', de totaliteit van de ontmoeting.

### *Het existentialisme*

Kierkegaard en Heidegger vormde als het ware de ouverture tot een der belangrijkste en voor de antropologie uiterst vruchtbare stroming in de Westerse filosofie: het existentialisme. Wij kunnen in dit kader niet ingaan op de vraag in hoeverre existentialisten als Sartre, Marcel, Merleau-Ponty, Camus, e.a., ook antropologen stricto sensu zijn. Sommigen onder hen, zoals Jean Wahl, achten zelfs existentialisme en antropologie onverenigbaar. De 'méditation solitaire' van Kierkegaard zou veraf staan van het zoeken naar het 'wezen' van het zijnde 'mens', van het 'spreken over de mens in de derde persoon' (Groethuysen). Hoe dan ook, het existentialisme heeft een onvervangbare bijdrage geleverd aan het zoeken naar inzicht in de 'condition humaine'. Sartre, Marcel, Camus, S. de Beauvoir, hadden daarbij de gave hun filosofie voor een breder publiek via roman en toneel toegankelijk te maken. Het gaf aan het Frans existentialisme een zeer levensecht karakter. Antropologisch zijn vooral de studies van Sartre, Merleau-Ponty en Marcel over de menselijke waardigheid, de verschillende wijzen waarop de lichamelijkeheid zich constitueert, belangrijk. Sartres scherpe analyses van de menselijke vrijheid, het tragisch falen van de menselijke communicatie, de vervreemdende werking der structuren, raken ten diepste het wezen van het mens-zijn. Een personalistische antropologie is zonder hem ondenkbaar.

## **2 Antropologie en psychiatrie**

Eind 18e eeuw verschijnt voor het eerst in twee betekenissen de uitdrukking 'medische antropologie'. Enerzijds verstaat men hieronder een bijdrage van de geneeskunde aan de antropologie en anderzijds een zogenaamde 'menskunde' voor artsen. Aanvang 19e eeuw komt het woord 'antropologie' in allerlei combinaties voor: men spreekt o.a. van 'psychische', 'fysiologische' en 'medische' antropologie. Marquard ziet deze grote belangstelling voor de verschillende vormen van antropologie als uitdrukking van een vernieuwde filosofische 'Wende zur Lebenswelt', een gericht zijn op de 'leefwereld'. Blijft de eigenlijke betekenis van de antropologie nog vaag, historisch was deze parallel tussen een zich ontwikkelende wijsgerige antropologie en een aanzet tot medische antropologie niet nieuw. In navolging van het werk van Pico della Mirandola schreef de Leipziger anatoom Magnus Hundt in 1501 een 'Antropologium de hominis dignitate'. Hier werd een anatomisch-fysiologisch onderzoek betrokken op het klassieke Renais-



sance-thema van de 'de dignitate hominis'. In de loop van de 19e eeuw werd de antropologie of een afzonderlijke natuurwetenschappelijk-biologische discipline of een nevendiscipline van de filosofie. Alhoewel zich onder de schrijvers van de talrijke antropologieën die rond 1850 verschenen veel artsen bevonden, werd de term 'medische antropologie' ongebruikelijk. Overeenkomstig het positivistisch wetenschapsideaal zou zich de geneeskunde exclusief oriënteren op de grondslagen, methodes en technieken van de natuurwetenschappen. De filosofische grondslagen voor de zich vanaf de 17e eeuw stormachtig ontwikkelende natuurwetenschappen, werden gelegd door Descartes. Het succes van de natuurwetenschappen en de zich naar de natuurwetenschappelijke methodologie richtende wetenschappen was een voortdurende bevestiging van het cartesiaans wereldbeeld. Het scientistisch dualisme van Descartes gaf in de zich op de natuurwetenschappen oriënterende medische wetenschap in het algemeen en ook in de psychiatrie zeker aanleiding tot therapeutische successen. Bepaalde psychische stoornissen konden worden opgevat als indicatoren van lichamelijke processen. Het dualisme en de natuurwetenschappelijke methodologie legden echter de verdere ontwikkeling der geestes- en menswetenschappen waartoe ook de psychiatrie tot op zekere hoogte kan worden gerekend, toch duidelijke beperkingen op. Het louter natuurwetenschappelijk-mechanistisch denkkader gaf voor de somato-pathologie en de psychopathologie toch niet altijd aanleiding tot vruchtbare uitgangspunten en voerde soms tot verkeerde en onoplosbare probleemstellingen. Du Boeuff en Kuiper hebben in een inleidend hoofdstuk tot 'Waan en Vervreemding' aangeduid op welke wijze een 'naturalistische psychiatrie' mogelijk is. Onder 'naturalistische psychiatrie' verstaan zij een psychiatrie die op basis van de cartesiaanse ontologie het karakter draagt van de natuurwetenschappen. In een eerste vorm kan in een naturalistische psychiatrie het psychische worden opgevat als een verschijningsvorm van materiële processen. De materie wordt beschouwd als het wezen, het psychische is een van de vormen waarin het materiële verschijnt. Het materiële is het objectieve, het psychische of psychopathologische is het subjectieve. Het psychopathologische is een epifenomeen, een begeleidend verschijnsel van een materieel-somatische stoornis. In een tweede vorm van naturalistische psychiatrie wordt het psychische niet uit het somatische verklaard, maar wordt de twee sferenleer van Descartes gehandhaafd. Men past op het terrein van het cogitato, de bewustzijnsverschijnselen, de methode der natuurwetenschappen toe. Het psychisch leven wordt verklaard naar analogie met de chemie of de mechanica.

De naturalistische psychiatrie raakte uiteindelijk in een impasse. Na 1920 kwam de term 'medische antropologie' wederom in de mode, opnieuw samenhangend met een ommekeer in de filosofie. Uit reactie tegen een louter natuurwetenschappelijk-biologisch mensbeeld werd onder 'medische antropologie' de gerichtheid van de medici op de 'totale mens' verstaan. Deze ontwikkeling was

niet alleen te verklaren vanuit het filosofisch klimaat, een fenomenologische oriëntatie op de 'Lebenswelt', doch mede vanuit de dagelijkse medische praxis. De geneeskundige praktijk, het directe contact met het ziekbed, vroeg om een mensbeeld dat de blik leidde van de ziekte naar de zieke, van het geval naar de persoon. Op personalistische gronden zocht men in plaats van naar de diagnose van een 'ziekte' naar de diagnose van de 'zieke' (Siebeck). Deze oriëntatie opende ook voor de psychoanalyse en de psychosomatische geneeskunde perspectieven om volwaardig in de academische geneeskunde te worden opgenomen.

In het medisch-antropologisch denken komt de tegenstelling tussen natuurwetenschappelijk en personalistisch denken steeds opnieuw op de voorgrond. O. Schwarz formuleert het als volgt: 'In de medische antropologie wordt daarom het eigenlijk menselijke van de mens, zijn innerlijkheid en subjectiviteit, zijn geestelijke en historische aard, in de ziektenleer betrokken en hierdoor wordt de principiële onverschilligheid van de natuurwetenschappelijke geneeskunde tegenover psychische, geestelijke, historische en medemenselijk-sociale betrekkingssystemen gecorrigeerd'.

Met de vernieuwde belangstelling voor de filosofische antropologie ontwikkelde zich na 1920, bevrucht door de fenomenologische methode en de existentiële filosofie, de 'antropologische psychiatrie'. Het was de grote verdienste van de filosoof en psychiater Jaspers te zien dat het psychopathologische diende geordend te worden in begrippen die aan het psychische adequaat waren. Hij maakte de fenomenologische methode dienstbaar aan het psychopathologisch onderzoek. Uit de fenomenologische benadering van Jaspers zou zich een antropologische psychiatrie ontwikkelen die zich richtte op de totaliteit van de mens. Deze psychiatrie zou zich afvragen welke modi van mens-zijn aan de psychopathologische verschijnselen ten grondslag lagen. De filosofische heroriëntatie naar de 'Lebenswelt' van Husserl, de ontologie van Heidegger, de antropologie van Scheler, Sartre en Merleau-Ponty, vond in het antropologisch-psychiatrisch denken zijn neerslag in het oeuvre van Binswanger, Boss, von Gebattel, Kunz, Minkowski, e.a.

Geïntroduceerd door van der Horst kwam ook in Nederland de antropologische psychiatrie tot ontwikkeling. Hieraan zijn o.a. de namen verbonden van van der Horst, du Boeff, Kuiper, van den Berg, Hugenholtz, van der Drift en Janse de Jonge. P. C. Kuiper onderscheidt in de antropologische psychiatrie de volgende tendenties: het anticartesianisme, het gericht zijn op specifiek menselijke problemen, het denken vanuit de oerverbondenheid van mens en wereld, mens en medemens en de reactie op het gereduceerde mensbeeld. Deze tendenties sluiten volledig aan bij de wijze waarop zich het antropologische denken, los van of in tegenstelling tot het cartesiaans dualisme, door de gehele geschiedenis van de Westerse filosofie heen heeft gemanifesteerd.

### 3 Antropologische psychiatrie en inrichtingspsychiatrie

Alhoewel op het vlak van het wetenschappelijk onderzoek der psychopathologie zeer vruchtbaar, zou de invloed van het antropologisch denken en de antropologische psychiatrie op de therapeutische omgang met patiënten hoofdzakelijk beperkt blijven tot de universitaire sfeer. Op het algemeen therapeutisch beleid zoals het binnen de psychiatrische inrichtingen gestalte kreeg was de invloed zeer gering. Enkele gunstige uitzonderingen niet te na gesproken, bleven de inrichtingen georganiseerd als ziekenhuizen, producten van het medisch-natuurwetenschappelijk denken. De toepassing der pharmaco-therapie kan worden beschouwd als het sluitstuk hiervan. De enige correctie op het medische model kwam van oudsher uit orthogonistische richting: de arbeidstherapie.

#### *Antipsychiatrische kritiek*

Een reactie op de consequenties van dit voor de patiënt-cliënt vervreemdende denken, kon niet uitblijven. De reactie bleef ook niet uit en kondigde zich aan onder de naam 'antipsychiatrie'. Het medisch model bleek in zijn dagelijkse verschijningsvormen binnen de inrichtingen dermate wrange dehumaniserende trekken te vertonen, dat zeer veel vragen rezen rond de menselijkheid der behandelingssituatie. Beschouwt de antipsychiatrie het zogenaamde 'medische model' als gevaarlijk, ontoereikend en onjuist, dan zijn de conclusies die hieruit worden getrokken toch vaak te simplistisch. Vanuit een 'interactie-model' of 'sociaal model' zou men beter in staat zijn bepaalde vormen van psychiatrisch 'ziek'-zijn te begrijpen, te helpen en te voorkomen. Het lijkt ons van naïviteit te getuigen wanneer men zou veronderstellen dat een louter vervangen van een 'medisch model' door een 'sociaal model', wat men hier dan ook moge onder verstaan, ons van iedere vervreemding in de behandelingssituatie zou bevrijden. Wat van existencialistische zijde door Sartre en Camus op een onovertroffen wijze werd geschilderd over de vervreemdende aspecten der sociale werkelijkheid leert wel anders.

Racamier stelt terecht dat de antipsychiatrie ziekte en lijden bij de patiënt te veel ignoreert. Toch blijft de patiënt ook dagelijks met ziekte en lijden geconfronteerd, zijn ziekte en zijn lijden. Ziekte en lijden zijn echter niet louter product van een medisch model eventueel vanuit een sociaal model te vervangen door een 'sociale handicap'. Ziekte is geen corpus alienum in het menselijk bestaan, doch een existentiële realiteit. Zonder erkenning der beperkingen, ook de beperkingen die gesteld worden door ziekte en lijden, is geen wezenlijke therapie mogelijk. Van valse tegenstellingen en simplistische reducties wordt de patiënt als homo patiens het slachtoffer. In zijn extreme vorm kwam de antipsychiatrie tot een radicale verwerping van zowel het medisch model als de inrichtingspsychiatrie zelf.

Op de antipsychiatrische kritiek op de inrichtingen hadden volgens Trimbos grote invloed de studies van de historicus-filosoof

Foucault en de socioloog Goffman. Foucault ziet de huidige psychiatrische inrichting als een rechtstreekse afstammeling van de opberggestichten uit de 17e en 18e eeuw. Deze gestichten moesten de maatschappij zuiveren van alle vormen van deviant gedrag. Na de politie en justitie is de inrichting de derde repressievorm. De psychiatrie heeft als zodanig een politieke dimensie. De medisch-positivistische terminologie verhuult de oorspronkelijke functie van het krankzinnigengesticht: opberging, repressie, morele veroordeling, dwang en onvrijheid. De antipsychiaters zouden deze camouflage aanwijzen in de moderne inrichting.

Ook de studies van Goffman over de 'totale institutie' hebben de antipsychiatrie sterk beïnvloed. Psychiatrische ziekenhuizen zijn volgens Goffman evenals weeshuizen, gevangenissen, kloosters en kazernes, instituten waarin alle aspecten van het leven als slapen, werken en vrije tijd zich op dezelfde plaats en onder hetzelfde gezag voltrekken. Eén der belangrijkste kenmerken der 'totale institutie' is dat alle fasen van de dagelijkse activiteiten strak geschematiseerd zijn, waarbij de ene activiteit op een van te voren vastgesteld tijdstip overgaat in de volgende en waarbij de hele volgorde van activiteiten van bovenaf wordt opgelegd middels een systeem van expliciete formele regels en door een staf van functionarissen. Tenslotte worden de diverse gedwongen activiteiten samengevoegd als delen van één enkel alomvattend rationeel plan dat wilens en wetens is ontworpen om de officiële doeleinden van de institutie te vervullen. Verder is er in iedere totale institutie een grote scheiding tussen de grote onder leiding staande groep, de 'inmates' (bewoners), en de kleine toezichhoudende staf. Bewoners wonen intern en hebben beperkt contact met de wereld buiten de muren, de staf heeft een achturige werkdag en is sociaal geïntegreerd in de buitenwereld. Goffman stelt dat de totale institutie leidt tot 'mortificatie', het teniet doen van het individuele, zichzelf bepalende en vrije ego. Foudraine heeft op basis van een studie van Kahne het traditioneel psychiatrisch ziekenhuis een 'medisch-bureaucratisch machtsapparaat' genoemd. Kahnes beschrijving der bureaucratie sluit enigszins aan bij Goffmans analyse. Kenmerkend voor de bureaucratische organisatievorm is de hiërarchische keten, het gebruik van regels, reguleringen, 'official policies' die functies en taken omgrenzen, een hoge graad van specialisatie in functie en competentie met duidelijk afgegrensde arbeidsverdeling der functionarissen, etc. Kahne toont aan hoe deze organisatievorm een directe en ingrijpende invloed uitoefent op het therapeutisch klimaat. Het meest opvallende gevolg zijn de onpersoonlijke relaties.

Volgens Foudraine leidt de bureaucratische organisatievorm tot de volgende verschijnselen:

- er treedt vervreemding op van beleidsvormen, functionarissen, directie en afdelingsfunctionarissen, psychiaters en hoofdverpleegkundigen, van het 'therapeutisch veld', de patiënten en verpleegkundigen;
- therapeutisch relevante beslissingen worden aan de top geno-

men, zonder participatie van 'lagere' medewerkers noch patiënten;

– in 'lagere échelons' zijn de laagst geclassificeerden in status en financiële beloning toch de belangrijkste medewerkers in het proces van institutionele zorg; van hun gedrag hangt het af of een verblijf op een psychiatrische afdeling een groeibevorderende, zelfverwerklijkende ervaring wordt of ontaardt in een geleidelijk toenemend verlies van zelfvertrouwen en ondermijning van iktsterkte; het uiteindelijke resultaat is bij het 'lagere' personeel: laag moreel, apathie, gebrek aan initiatief en interesse, dagdromen, zich richten op schoonmaak of administratie;

– het resultaat voor de patiënten uit zich in emotioneel isolement, apathie, bizar gedrag, 'chronisch gek'-zijn, extreme passiviteit en afhankelijkheid.

Wij werden herhaaldelijk getroffen door de duidelijke parallellen tussen de grondtendenzen der antropologische psychiatrie en de anti-psychiatrische beweging. Teken hiervan leek ons het existentialistisch réveil in deze beweging. Wanneer de beste representanten der antipsychiatrie als Laing en Cooper de schizofrene psychose niet langer willen reduceren tot een in medische termen te beschrijven symptomatologie dan vinden zij aansluiting bij de antropologische denksfeer. Uit een beschrijving waarin een psychose wordt vergeleken met een reis, een tocht naar de oerervaringen der mensheid, spreekt niet alleen het antropologisch thema der verbondenheid tussen mens en wereld, doch ook een diepe bewogenheid met de existentiële levensproblematiek van de patiënt. Het is een vorm van medisch-positivistische geborneerdheid deze vormen van beschrijvingen af te doen als romantische escapades. Wie zich ooit de huiveringwekkende luciditeit van bepaalde 'schizofrene' patiënten ten aanzien van het menselijk bestaan realiseerde, hanteert wel met enige schroom de geëigende reducties, van welke origine ook.

Antipsychiatrie en antropologische psychiatrie raken elkaar in het gericht zijn op het doorbreken van totaliserende en reducerende vormen van denken die voor de praxis tot dehumaniserende consequenties kunnen leiden. Reducerend denken verwordt wanneer de reducties niet langer als reducties worden onderkend tot 'totaliserend' denken. In de psychiatrische inrichtingen, besloten gemeenschappen die qua structuur reeds tot 'totalisatie' zijn gepredisposeerd (cfr. Goffman), is het gevaar levensgroot aan de orde dat het menselijk bestaan wordt gereduceerd tot een geheel van medisch- of sociaal-bureaucratisch te interpreteren en vervolgens te manipuleren gedragsvariabelen.

Wij spreken hierbij ook van 'sociale bureaucratie'. De toenemende invloed der menswetenschappen in de inrichtingen is geen garantie voor groeiende 'humanisering'. Eventueel krijgen de reducties een meer maatschappelijk karakter, waardoor de vervreemdende verhullingen nog worden versterkt. Ook een zogenaamde 'therapeutische gemeenschapsgedachte' kan verstarren tot

een besloten ideologie van waaruit ieder aspect van het mens-zijn van de patiënt-client zijn zin ontvangt. Werk, wonen, vrijetijdsbesteding, vakanties, relaties tussen patiënten onderling, inspraak van patiënten, sexualiteit, . . . iedere vorm van gedrag wordt dan ter beoordeling en waardering onderworpen aan het criterium der 'therapeutische relevantie'.

### *Ziekenhuis of leefgemeenschap*

Trimbos ziet als enige oplossing voor het traditionele psychiatrische ziekenhuis een 'geleidelijk terugsnijden van de massale inrichtingen met al hun 'vergeten' patiënten tot leefgemeenschappen op menselijke maat'. Wij kunnen ons met deze conclusie wel verenigen, alleen blijven de vragen rond de 'leefgemeenschap' en de 'menselijke maat' voorlopig nog onbeantwoord. De grootste hinderpaal op de weg naar leefgemeenschappen is de wijze waarop het reducerende denken, in casu het medisch-natuurwetenschappelijke denken, product van het cartesianisme, in het medisch-bureaucratisch 'ziekenhuismodel' gestalte kreeg.

Naar analogie met het algemeen ziekenhuis wordt dit model in de intramurale psychiatrische zorg gekenmerkt door:

- het centraal stellen van de medisch-specialistische behandeling; verpleging en andere disciplines staan ten dienste van deze behandeling;
- het weren van niet (meer) behandelbare patiënten: selectief opnamebeleid, chronische patiënten worden doorverwezen naar verpleeg- of verzorgingsafdelingen;
- een architectuur en organisatiebestuur waardoor een zo efficiënt mogelijk georganiseerde medische behandeling mogelijk wordt.

Voor de psychiatrische inrichting leidt dit tot uitstoting van patiënten die psychiatrische behandeling nog zeer van node hebben, de zogenaamde 'chronische' patiënt, tot een totaliserend medisch denken, tot vervreemdende organisatievormen, tot een onmenselijke architectuur. De meest tragische consequentie van dit alles is de artificiële technocratische omgeving waaruit al datgene wat maar enigszins zou kunnen lijken op het 'natuurlijk leefmilieu' van de opgenomen patiënt is geweerd. Bleef een gemiddelde opname-duur binnen een psychiatrische inrichting beperkt tot twee tot zes weken, dan zou de zorg voor milieu en therapeutisch klimaat misschien (?) beperkt kunnen blijven tot wat algemene ziekenhuizen in deze te bieden hebben. Duurt een opname langer, en meestal moet een opname langer, veel langer duren, dan werkt het traditionele ziekenhuismilieu in toenemende mate depersonaliserend, hospitalisatiesyndroom bevorderend.

Trimbos is pessimistisch over het tempo waarin gebureaucratiseerde instellingen als psychiatrische inrichtingen in hun huidige vorm overstag kunnen gaan. Wij kunnen dit pessimisme alleen maar delen, niet alleen omwille van de starheid der bureaucratie, maar ook omwille van het denken zelf dat eraan ten grondslag ligt. Dat denken vindt zijn oorsprong in wat Heidegger het 'rechnende



Denken' genoemd heeft. Het 'rechnende Denken' is het denken dat o.a. eigen is aan de techniek, aan de positieve wetenschappen. Het is een 'heersend' en 'overmeesterend' denken, het levert het mens-zijn uit aan het absolutisme der technische rationaliteit. Het rekenende denken is het kenmerk van iedere planning. Men ondervraagt ieder zijnde onder het aspect van de 'berekenbaarheid' en 'regelbaarheid'. Overal wordt 'rekening' mee gehouden. Hierdoor ontwikkeld zich een ver doorgevoerde ordening en veiligheid. Noodzakelijk hiervoor is een voorafgaande nivellering en gelijkvormigheid. Alles wordt herleid tot bruikbaarheid en beschikbaarheid. Alle aspecten van het mens-zijn worden georganiseerd en geregeld. Dit denken is een 'begrijpen' en een 'grijpen'. De gehele werkelijkheid wordt opgevat als 'Vorhandenes', als een realiteit die 'voor ons ligt', die wij kunnen 'hanteren' en beschouwen zonder dat de mens zelf er wezenlijk bij betrokken is. (cfr. 'Sein und Zeit'). Het rekenende denken is een uiting van de 'Seinsvergeessenheit', uiteindelijk een vorm van nihilisme. Met Descartes is de 'Seinsvergeessenheit' tot 'Vollendung' gekomen. Uiteindelijk leidt deze vorm van denken tot 'Heimatlosigkeit', tot 'Gedankenlosigkeit', tot een volkomen technische wereld waarin de mens aan de oppervlakte leeft zonder wezenlijk 'thuis' te zijn. Het is een wereld waarin niets meer 'gebeurt', een wereld zonder vrede, geluk, vreugde, zonder 'ge-heim'.

Er is weinig fantasie voor nodig om de diepe sporen van het 'rechnende Denken' in onze kleine inrichtingswereld te onderkennen: toenemende planning en programmering, strakke taakverdeling tussen afdelingen en functionarissen, hiërarchisering, uniformisering en nivellering van therapeutische inbreng, het offeren van menselijk welzijn aan efficiency en 'productiviteit' (cfr. ontslagscores en mutatielijsten). Het rekenende denken wordt in het inrichtingsmilieu gevoed door een permanente interne en externe druk. Intern blijft een sterke behoefte bij medewerkers en patiënten en hun entourage, aan overzicht, controle, orde en regelmaat, veiligheid, vaste functieomschrijvingen en carrièreplanning met daarbij horende status en prestige, aan 'weten waar men aan toe is'. Carrièreplanning geldt trouwens vanuit dit denken ook voor de patiënten: men kan achtereenvolgens de opname- en observatieafdeling, behandel- en vervolgbehandel-afdeling, resocialisatie- en chronische afdeling aan doen. Van buiten komt de groeiende eis naar meer efficiency, kwaliteitsbewaking, kostenbesparing, productiviteit.

Hoe uiterst smal wordt dan wel de marge voor de realisatie van een door de existentiële-antropologische denksfeer gekleurd therapeutisch leefmilieu waarin het accent ligt op anti-reductionisme, aandacht voor concrete leefsituaties, persoonlijke en persoonsgebonden therapeutische inbreng, deprofessionalisatie, vervloeiing van patiënten- en personeelsrollen, relativering van bureaucratie en 'official policies'.

Tegenover het aan het reducerende denken ontleende ziekenhuis-



model kunnen wij ons een therapeutisch milieu voorstellen dat vanuit een existentiële-antropologische visie gestalte krijgt en waarin noodzakelijke reducties van medische, sociale en andere aard, gerelateerd worden aan de menselijke persoon, zijn waardigheid, zijn vrijheid, zijn geluk en zijn welzijn. Het werk van van der Drift is tekenend voor de wijze waarop het moderne antropologisch denken de inrichtingspsychiatrie diepgaand kan beïnvloeden. Antropologisch denken waarin onder invloed van de fenomenologische methode en het existentialisme het in-de-wereld-zijn van de menselijke existentie, de oerverbondenheid van mens en wereld, de existentie als co-existentie en de reactie op een gereduceerd mensbeeld centraal staan, zou mogelijkheden bieden tot een bredere bezinning op de therapeutische methodieken binnen de inrichting en op het inrichtingsmilieu.

In een artikel over therapeutische sfeer geeft van der Drift een fraaie samenvatting van de wijze waarop door de verschillende therapieën een hernieuwde *relationering* tussen mens en wereld, mens en medemens tot stand komt.

Authentieke therapie is geen louter 'technische' aangelegenheid doch een creatieve daad intenderend het relatieherstel van de zieke met zijn milieu en met zich zelf. Therapie dient te zijn ingebed in de 'sympatheia', een 'grondbesef' dat wat één mens wedervaart, een ieder kan wedervaren en dat het verderf met ieder samenwoont, deur aan deur (Binswanger). Eigenlijke therapie heeft binnen dit grondbesef behoefte aan een meer geprofileerde grondhouding die een meer gerichte structuur tot kenmerk heeft. Van der Drift zag deze grondhouding gekenschetst in de originele betekenis van het woord '*Auctoritas*'. Het is die typische relatie die bij de patiënt aanleiding geeft tot ruimtevermeerdering ten opzicht van grauwe inactiviteit, amorfie, nivellering, de wereld van nietigheid en verveling, de zuigkracht van het 'Niets'. Vanuit deze grondhouding die de sfeer bepaalt waarin de zieke ontmoet wordt, vertakken zich verschillende gerichte therapieën die een bepaalde ruimtevermeerdering en een bepaalde relationering beogen:

- arbeidstherapie opent als omgang met gereedschap de toegangsweg tot de 'Mitwelt' (Heidegger); bij het vervallen in momentanisering geeft arbeid een vast punt in de toekomst;
- sociotherapie benut de 'nevenruimten' van de patiënt, de appèlkracht van de rijkdom en variatie van de medemenselijkheid, het met en voor elkaar zijn: medebestuur, zaalraden, groepswork, leefgroepen;
- spel- en culturele therapieën (mimische therapie, muziek- en beeldende therapie) leggen de relatie met de bovenruimte, de 'verheffende' werking van het schone, waarin het creatieve 'nu' boven het moment uit kan reiken;
- bewegingstherapie is gericht op de lichamelijke, niet in het voorwerpelijk vlak, doch als relationerend medium; de mens is zijn lichaam.

Ieder van deze therapievormen beoogt een bepaalde relatione-

ring, bij ieder valt de hoofddeterminant op een bepaalde ruimtelijkheid en de daarbij behorende tijdsstructuur. Uit deze benadering der verschillende therapievormen spreekt een denken vanuit de oerverbondenheid tussen mens en wereld, mens en medemens.

Zolang de psychiatrische inrichtingen georganiseerd blijven als medisch-bureaucratische instituten kan van een ontwikkeling tot 'leefgemeenschappen op menselijke maat' weinig sprake zijn. Leefgemeenschappen op menselijke maat zijn leefgemeenschappen van mensen en voor mensen. Het zijn gemeenschappen waarin 'geleefd' wordt in de gewone, dagelijkse betekenis van het woord. Het traditionele psychiatrisch ziekenhuis kan wat gespecialiseerde behandelingsmethodes en verpleging betreft, misschien veel te bieden hebben, wat het meestal niet biedt is ruimte tot menselijk 'leven' tot menselijk wonen, tot menselijk werken, tot menselijke ontspanning en vrijetijdsbesteding.

Het ontwikkelen van modellen voor deze leefgemeenschappen zal hoge eisen stellen aan de creativiteit en fantasie ten aanzien van architectonische vormgeving, organisatiestructuur en visie op leefklimaat en behandeling. Antropologisch denken kan hierbij bevruchtend werken. Antropologisch onderzoek naar wonen, arbeid en vrije tijd, drie pijlers waarop een therapeutisch basisklimaat binnen een leefgemeenschap steunt, kan richting geven aan concrete planning en beleid. Beelden, 'images', kunnen worden aangereikt waardoor architecten en therapeutische werkers in het veld zich zouden kunnen laten inspireren. Wij denken hierbij bijvoorbeeld aan de 'images' die door fenomenoloog Bachelard werden beschreven over de intieme ruimte-voor-de-mens, het huis, het nest, de hoek, enz. en die voor een adequate architectonische vormgeving van het leefmilieu van grote betekenis zijn. Behandelingsinstituten zouden veel aan 'impliciete' therapeutische kracht kunnen winnen wanneer meer mogelijkheden werden gecreëerd om aan te grijpen bij gewone, de patiënt vertrouwde leefsituaties. Van Hest kwam tijdens een zeilvakantie met patiënten diep onder de indruk van de therapeutische mogelijkheden en kwaliteiten van 'natuurlijke' situaties: 'In tegenstelling tot de binnen de inrichting georganiseerde activiteiten is de natuurlijke situatie en de natuur in letterlijke zin nooit kunstmatig gewild of flauw, maar altijd oorspronkelijk, onvoorzien en om een direct antwoord vragend'. Essentieel voor een (therapeutische) leefgemeenschap lijkt ons een zo natuurlijk mogelijk woon-, werk- en vrijetijdsmilieu waarin de meer gespecialiseerde en artificiële therapievormen (medische, psychologische, agogische, verpleegkundige) zijn ingebed.

De grote waarde van een leefgroep ligt in de zeer directe appeleerende kracht van gewone, dagelijkse activiteiten uit de onmiddellijkheid van het samenleven geboren: huishoudelijk werk, bed opmaken, zelf koken, inkopen doen, planten en tuin verzorgen, praten en ruzie maken, slapen, waken, dromen . . .

Een therapeutische herwaardering van het leefmilieu hoeft niet

te leiden tot een 'désaveu de la science'. Integendeel, in een meer natuurlijk milieu, dat als 'realiteitsprincipe' fungeert, hebben de meer gerichte therapievormen veel meer kansen om te beklijven. Theorievorming en ervaring van residentieel orthopedagogische zijde is hierbij ten aanzien van de verhouding tussen gerichte therapievormen en leefmilieu van grote betekenis. (Kok en Ter Horst).

### Literatuur

- Berg, J. H. van den, *De betekenis van de phaenomenologische of existentiële antropologie in de psychiatrie*, Kemink en Zoon N.V., Utrecht, 1946.
- Binswanger, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Max Niehaus Verlag, Zürich, 1953.
- Boeuff, C. W. du, Kuiper, P. C., *Waan en Vervreemding*, Zomer en Keuning, Wageningen, 1946.
- Drift, H. van der, Iets over de therapeutische 'sfeer' en de betekenis hiervan voor de lijdensaan schizofrenie, *Soteria*, 1960.
- Eynde, I. E. I. M. van, Psychiatrie nog steeds in discussie: enkele cultuurfilosofische overwegingen rond mogelijke ontwikkelingen, *Tijdschrift voor Psychiatrie*, 15, pp. 565-677, 1974.
- Eynde, I. E. I. M. van, Wonen en hospitalisatie, *Tijdschrift voor Psychiatrie*, 18, 1976, pp. 87-99.
- Eynde, I. E. I. M. van, *Therapeutisch klimaat en sociotherapeutische praxis*, Wolfheze, 1975.
- Eynde, I. E. I. M. van, *Bachelard en de poëzie van het wonen, Een introductie tot de lectuur van 'La poétique de l'espace'*, Wolfheze, 1975.
- Fahrenbach, H., Mensch, in: *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, Kösel-Verlag, München, 1973.
- Foudraine, J., *Wie is van hout*, Ambo, Bilthoven, 1971.
- Gusdorf, G., *Mythe et Métaphysique*, Flammarion, Paris, 1953.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1960.
- Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1967.
- Heiss, R., *Die grossen Dialektiker des 19. Jahrhunderts, Hegel, Kierkegaard, Marx*, Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln, Berlin, 1963.
- Hest, F. van, Vakantie-ervaringen met psychiatrische patiënten, *Tijdschrift voor Psychiatrie*, 1975, pp. 433-444.
- Horst, W. ter, *Ontwarring en ordening*, J. H. Kok, Kampen, 1970.
- Horst, L. van der, e.a., *Antropologische Psychiatrie*, 2 dln., Holkema en Warendorff, Amsterdam, 1946.
- Jaspers, K., *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin-Heidelberg, 1948.
- Keesing, F. M., *Cultural Anthropology*, Rinehart & Comp. Inc., New York, 1958.
- Kok, J. F. W., *Opvoeding en hulpverlening*, Lemniscaat, Rotterdam, 1973.
- Kuiper, P. C., *Inleiding tot moderne psychiatrische denkwijzen*, Erven J. Bijleveld, Utrecht, 1967.
- Landman, M., *Filosofische antropologie*, Het Spectrum N.V., Utrecht, Antwerpen, 1966.
- Lanteri-Laura, G., *Fenomenologie en Psychiatrie*, Het Spectrum N.V., Utrecht, Antwerpen, 1968.
- Luijpen, W., *Nieuwe inleiding tot de existentiële fenomenologie*, Het Spectrum N.V., Utrecht, Antwerpen, 1971.

- Marquard, O., Zur Gesch. des philos. Begriffs 'Anthropologie' seit dem Ende des 18. Jh., in *Collegium philos.*, 1965, pp. 209-239.
- Peursen, C. A. van, *Lichaam-Ziel-Geest*, Erven J. Bijleveld, Utrecht, 1956.
- Scheler, M., *Wesen und Formen des Sympathie*, Verlag G. Schulte-Bumke, Frankfurt a.M., 1948.
- Schwarz, O., *Medizinische Anthropologie*, 1929.
- Siebeck, R., *Ueber Beurteilung und Behandlung von Kranken*, 1928.
- Trimbos, K., *Antipsychie*, van Loghum Slaterus, Deventer, 1975.
- IJsseling, S., *Heidegger, Denken en Danken, Geven en Zijn*, De Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen, 1964.
- Wahl, Jean, *Existence humaine et transcendence*, La Baconnière, Neuchâtel, 1944.