

JÓZEF MACIUSZEK

Myśl etyczno-aksjologiczna w medycynie na przykładzie poglądów Antoniego Kępińskiego

Dzieło Antoniego Kępińskiego, tematycznie związane z psychopatologią, zawiera wiele wątków ogólnofilozoficznej refleksji nad człowiekiem. Szczególną rolę odgrywała w niej tematyka etyczno-aksjologiczna z powodu antropologicznych i medyczo-psychiatrycznych przesłanek, tj. z uwagi na aksjologiczną wizję natury ludzkiej i na koncepcję zaburzeń psychicznych jako efektu zakłócenia porządku moralnego.

Stanowisko teoretyczno-metodologiczne Kępińskiego, widoczne zwłaszcza w antropologicznych wątkach jego dzieła, wyrazić można w trzech punktach: przyjęcie biologicznego modelu wyjaśniania i rozumienia człowieka, wykorzystanie głównych założeń podejścia systemowego, odwołanie się do doświadczeń granicznych (zagrożenie życia, obozy koncentracyjne, choroby, cierpienia) jako rozjaśniających naturę ludzką.

W niniejszej pracy podjęto próbę przedstawienia etyczno-aksjologicznego myślenia o człowieku Kępińskiego w świetle pierwszego z wyżej wymienionych punktów. Umiejscowienie problematyki etycznej konsekwentnie w płaszczyźnie biologicznego modelu wydaje się zabiegiem interesującym, płodnym poznawczo i oryginalnym zwłaszcza, iż Kępiński unika zdaje się niebezpieczeństwa redukcjonizmu, który da się wyrazić w formule „nic prócz” – „zachowanie człowieka jest niczym więcej, niż np. reakcją na bodziec”.

Podejście biologiczne Kępińskiego polega na przyjęciu biologicznej kategorii życia jako punktu wyjścia dla analizy wielu tematów z dziedziny psychopatologii i antropologii. Przyjmując model biologiczny zakłada on (zgodnie z ogólną teorią systemów), iż istnieją analogie między obiektywną, badaną przez biologów, a subiektywną stroną życia. „Świat wykazuje – pisał twórca teorii systemów Bertalanffy – jedynolitość strukturalną, wyrażającą się przez izomorficzne ślady porządku na różnych poziomach lub różnych sferach” (1984, s.80).

Biorąc za punkt wyjścia biologiczną kategorię życia i konsekwentnie stojąc na stanowisku biologicznym, proponuje Kępiński interesującą perspektywę spojrzenia na problemy natury etycznej człowieka. Podstawowe, definicyjne cechy życia stanowią w dziele Kępińskiego podstawę rozumienia dobra i zła. W nich zakorzeniona jest i z nich wynika problematyka etyczna, pozwalając zająć stanowisko wobec od-

wiecznego pytania o dobro i zło natury ludzkiej. Pojęcie życia pojawia się w dziele Kępińskiego w różnych kontekstach teoretycznych i przy rozwijaniu różnych tematów psychopatologii. Najczęściej powtarzające się charakterystyki życia, z których da się wywieść problematyka aksjologiczno-etyczna, można wyrazić w następujących punktach:

- dwa prawa biologiczne, prawo zachowania własnego życia i prawo zachowania życia gatunku, stanowią podstawowe cele istot żywych;
- z modelem organizmu jako systemu otwartego wiąże się zjawisko stałej wymiany energetyczno-informacyjnej z otoczeniem oraz zdolność utrzymania i zwiększenia stopnia swego zorganizowania, entropii ujemnej;
- dialektyka budowy i niszczenia tkwi w istocie przyrody ożywionej;
- istoną cechą układów biologicznych jest zdolność do samokontroli oparta na mechanizmie sprzężenia zwrotnego (sumienie najwyższą formą samokontroli);
- proces decyzji stanowi jedną z zasadniczych cech ustrojów żywych, fakt decyzji zakłada istnienie systemu wartości (Kępiński 1972, 1974, 1983, 1987).

Pojawia się pytanie, w jaki sposób wymienione wyżej istotne cechy życia mogą stanowić strukturalną podstawę do analizy zjawisk z dziedziny aksjologii i etyki? Istotą podstawowego zjawiska życia zwanego metabolizmem (energetycznym i informacyjnym) jest stała wymiana energii, materii oraz informacji z otoczeniem, w trakcie której mają miejsce procesy budowy i rozpadu. Modelem tej dialektyki budowy i niszczenia charakterystycznej dla świata duchowego człowieka (metabolizmu informacyjnego) byłyby na poziomie fizjologicznym procesy anaboliczne i kataboliczne. Życie jest przeciwieństwem pozytywnej entropii, jest walką o negatywną entropię. Z biologicznego punktu widzenia zatem, czyniąc życie punktem odniesienia dobra i zła, dobrem pisze A. Kępiński „można nazwać te wszystkie oddziaływania, które zwiększają w otoczeniu jego swoisty porządek, które zmierzają do zwiększenia jego negatywnej entropii, dotyczy to szczególnie porządku uczuciowego, tj. wzrostu uczuć o znaku pozytywnym a zmniejszeniu uczuć o znaku negatywnym. Dobro w tym ogólnym ujęciu byłoby stymulacją procesów budowy, tworzenia [...]. Zło natomiast polegałoby na pobudzaniu procesów niszczenia. Akt niszczenia zwykle wiąże się z negatywnymi uczuciami. Niszczenie przeciwstawia się negatywnej entropii, która stanowi istotę życia” (1987, s. 127–128).

Z powyższego rozumienia dobra i zła i z faktu, iż życie jest koniecznym związkiem budowy i niszczenia wynikają aksjologiczne tezy o naturze świata ożywionego. „Dobro i zło wiązałyby się z rytmem śmierci i zmartwychwstania. I jak śmierć i odnowa tkwią w przyrodzie ożywionej, tak tkwi w niej dobro i zło” (1987, s. 128). W odniesieniu do człowieka, w powyższym zawiera się pewne stanowisko wobec tradycyjnego pytania o dobro i zło natury ludzkiej. Można rzec, iż człowiek nie jest z natury ani drapieżną bestią Hobbsa, którą instytucje cywilizacji trzymają w ryzach, ani też dobrą z natury istotą Rousseau, którą kultura i cywilizacja deprawują. Jest istotą skazaną na rozdarcie pomiędzy dobrem i złem, uczuciami pozytywnymi i negatywnymi. „Nie da się z życia usunąć tych wszystkich przeżyć, które wiążą się

z jego aspektem niszczenia, a więc bólu, cierpienia, lęku, nienawiści, podobnie jak nie można go sobie wyobrazić bez przeżyć pozytywnych [...] radości, rozkoszy, miłości” (1987, s.161).

Skażenie człowieka uczuciami negatywnymi (swoisty biologiczny grzech pierworodny człowieka), a także istnienie w nim dobra interpretuje Kępiński szczególnie w świetle dwóch praw biologicznych – prawa zachowania życia własnego i prawa zachowania życia gatunku.

Typowym zabiegiem Kępińskiego było rozpatrywanie człowieka i zaburzeń psychicznych przez pryzmat dwóch praw biologicznych i metabolizmu informacyjnego. Z punktu widzenia problematyki etyczno-aksjologicznej byłyby one odpowiednikiem tomistycznego wyróżnienia trzech naturalnych dążeń ludzkich – dążenia do zachowania życia własnego, życia gatunku oraz dążenie do samozapoznania i poznania obiektywnej rzeczywistości. W systemie św. Tomasza dążenia te stanowiły podstawę prawa naturalnego, będącego prawem moralnym (Melsen 1970).

U Kępińskiego naturalne inklinacje, występujące pod postacią dwóch praw biologicznych, nie służą jako kryterium formułowania przepisów prawa moralnego. Zgodnie ze swoim stanowiskiem metodologicznym poszukuje w dwóch prawach biologicznych ostatecznego źródła działań ludzkich, także tych, które podlegają wartościowaniu z uwagi na dobro lub zło. Poza tym same te dwa prawa biologiczne stawały się w książkach Kępińskiego przedmiotem oceny ze względu na ich „wartość moralną”.

Istotą pierwszego prawa biologicznego jest dążenie do utrzymania własnego porządku kosztem porządku otoczenia (jak mówi autor – negatywna entropia otoczenia maleje na rzecz negatywnej entropii ustroju). Z tego punktu widzenia życie jest walką z otoczeniem wg zasady „pozę lub zostaną pożarty”. Z prawem tym związane są uczucia i przeżycia negatywne, szczególnie ból, lęk i agresja, które wyrażają dominującą tu postawę „od” otoczenia (ucieczki lub walki). Uczucia pozytywne, związane z zaspokojeniem potrzeb wynikających z pierwszego prawa biologicznego są egocentryczne, nie tworzą więzi człowieka z otoczeniem. Natomiast istotą drugiego prawa jest przeniesienie własnego porządku (planu genetycznego) w otoczenie. Realizacja tego prawa zakłada postawę „do” otoczenia, „wypełnienie drugiego prawa biologicznego nie polega bowiem (wyłącznie – przyp. I.M.) na akcie seksualnym, ale na pełnej realizacji postawy «do»” (1987, s.249). Uczucia pozytywne, generowane przez drugi cel biologiczny – miłość, poświęcenie, stanowią doskonałe otwarcie na świat i formę więzi z tym światem.

Przypomnijmy, iż dobro określa Kępiński jako przyczynianie się do wzrostu negatywnej entropii w otoczeniu powiązane z pozytywnymi uczuciami promieniującymi na zewnątrz. Konsekwentnie z tym wydaje odmienną ocenę „wartości moralnej” obu praw, określając pierwsze jako egoistyczne, okrutne nawet, a drugie jako altruistyczne, którego cel nie mieści się w ramach własnego życia. Stanowi to naturalistyczną podstawę do antropologicznego wniosku o sprzecznościach natury ludzkiej: „I człowiek rozdarty jest między dobrem a złem, nie może być ani aniołem ani

szatanem” (1987, s.61). W codziennym życiu aksjologiczne rozdarcie czy mieszanina dobra i zła mieści się w jednostce. W sytuacjach granicznych to rozdarcie ujawnia się między jednostkami, dobro lub zło osiągać może u różnych ludzi swoje ekstremum: „Cechy dobre lub złe ludzkiej natury, które u każdego w normalnym życiu mieszczą się razem, tworząc skomplikowany obraz jego charakteru, w obozie rozrastały się do wymiarów bohaterstwa, świętości i męczeństwa lub potwornej brutalności, egoizmu, okrucieństwa, zwyrodniałego cynizmu” (1983, s.68).

Odmierna ocena moralna obu praw biologicznych wiąże się też z różną oceną działań dynamizowanych przez pierwsze lub drugie z nich. Z pierwszego prawa wynikają np. dążenia do znaczenia, prestiżu, do władzy. Kępiński szczególnie ostro dostrzegał degradujący wpływ władzy na człowieka i stosunki międzyludzkie. Świadczy o tym dobitnie jego następujące stwierdzenie: „patrząc do jakich wynaturzeń ludzkiej natury władza prowadzi, chciałoby się powiedzieć, że nie od Boga, ale od Diabła ona pochodzi” (1987, s.218). Natomiast o działaniach odnoszących się do drugiego prawa biologicznego, tak pisze: „Cel ustawiany jest [...] często poza kresem własnego życia, mogą nim być dobro własnych dzieci, społeczeństwa, wartości natury kulturalnej czy metafizycznej. W pewnym sensie są to cele transcendentne, gdyż wykraczają poza utrzymanie własnego życia” (1987, s.241).

Z podstawowymi cechami życia wiąże się też, zdaniem Kępińskiego, zjawisko sumienia. W kulturze Zachodu zagadnienie sumienia ma długą tradycję. Rozpiętość jego tłumaczenia jest ogromna – poczynawszy od „wewnętrznego głosu” Sokratesowego dajmoniona, poprzez „głos Boga” (chrześcijaństwo), głos rozumu Kanta, na behawiorystycznej teorii wyuczenia i nawyku lub psychoanalitycznego „zinternalizowanego super ego” kończąc.

Kępiński wiąże zjawisko sumienia z istotną cechą układów biologicznych czy ogólniej sygnalizacyjnych, jaką jest samokontrola oparta na mechanizmie sprzężenia zwrotnego. Sumienie jest układem samokontroli o najwyższym poziomie integracyjnym dotyczącym „relacji człowieka z jego otoczeniem i z samym sobą, relacji w aspekcie porządku moralnego” (1987, s.91). Z uwagi na pytanie o genezę sumienia można rozróżnić w nim trzy warstwy: warstwę konstytucjonalną, warstwę wczesnego dzieciństwa (Freudowskie super ego) oraz warstwę aktualną. Dwie ostatnie warstwy tworzą się dzięki wpływom otoczenia społecznego. Natomiast wyróżnienie konstytucjonalnej warstwy sumienia wiąże się z przyjęciem naturalnego porządku moralnego. „Istnieje jakaś naturalna moralność przyrody, której także człowiekowi naruszać nie wolno [...]. Wydaje się, że człowiek nie może wyzwolić się z ludzkiego porządku moralnego, jest skazany na własne sumienie” (1987, s.128).

Hipoteza naturalnej moralności przyrody, odnoszenie etyki do natury czy biologii rodzi wiele szczegółowych zagadnień i trudnych problemów o długiej tradycji historycznej. Współcześnie badania etologów odnoszą się m.in. do problemu możliwości wyprowadzenia norm moralnych z przyrody. Tacy autorzy jak Lorenz (1972), Eibl-Eibesfeldt (1987), Wickler (1974) w istnieniu wrodzonych antagonistów agresji, w regułach walki o samiec czy w reakcjach wrodzonego współczucia u ludzi do-

patrują się śladu naturalnego porządku moralnego. Przede wszystkim powyższa hipoteza nawiązuje do zagadnienia prawa naturalnego. Historia jego związana jest ze świadomością, iż człowiek i natura należą do wspólnego porządku, do czegoś, co obejmuje zarazem człowieka i naturę. W starożytności dawał temu wyraz Arystoteles (1956) dostrzegając więź łączącą porządek natury z porządkiem etycznym. Natomiast sam termin „prawo naturalne” stosowali już konsekwentnie stoicy. Myśl chrześcijańska zachowała pojęcie prawa naturalnego, odnosząc go zarówno do porządku natury, jak i do porządku etycznego, ponieważ człowiek i natura wspólnie podlegają prawu Bożemu (Melsen 1970).

Termin „prawo naturalne” w swym sensie etycznym odnosi się do znaczenia natury jako normy, tzn. jako podstawowej zasady sądu normatywnego. W jakim sensie można mówić o naturze jako normie? Sama natura (podlegająca różnorodnym prawom) zawsze zachowuje w pewnym stopniu charakter normatywny w tym sensie, iż człowiek musi w swoim działaniu i przekształcaniu natury uwzględniać jej wewnętrzne prawa. Skoro jednak sam człowiek należy do natury (stanowi jakąś formę natury), zatem istotne jest pytanie czy i w jakim stopniu sam człowiek mieści w sobie jakąś normę w sensie etycznym. Pozytywnie na to odpowiadali współcześnie tacy myśliciele jak np. Fromm (1976) i Maslow (1976). Pierwszy w swej koncepcji etyki humanistycznej, opartej na zasadach, iż „jedynie sam człowiek może ustanawiać kryteria cnoty i grzechu” oraz, że „dobro jest tym wszystkim, co jest dobre dla człowieka, a zło tym, co mu może zagrażać. Jedynym kryterium wartości jest więc pomyślność jednostki ludzkiej” (s.174).

Według Masłowa ludzie samorealizujący się, niepospolici, święci etc. swoimi wyborami wskazują całemu gatunkowi, co jest dobre a co złe obiektywnie (stanowią tym samym jakąś normę). Powyższe pytanie o człowieka, jako normie prawa moralnego, znajduje chyba najlepsze rozwinięcie w koncepcji prawa naturalnego św. Tomasza (Melsen 1979). Podstawowa zasada prawa naturalnego mówi, iż dobro należy czynić a zła unikać. Dobrem jest to, do czego człowiek posiada naturalną skłonność, cel, do którego człowiek kieruje się z natury. Porządek naturalnych, płynących z istoty człowieka skłonności wyznacza porządek nakazów zawartych w prawie naturalnym. Trzy podstawowe inklinacje to: skłonność do zachowania własnego istnienia, skłonność do zachowania życia gatunku oraz skłonność do poznania prawdy o Bogu, o sobie, o życiu w społeczeństwie. Zespół pierwszych moralnych zasad związanych z realizacją dobra (czyń dobro unikaj zła) w odniesieniu do podstawowych ludzkich skłonności określa się tradycyjnie nazwą „synderesis”, „prasumienie ludzkie” (Krapiec 1979, s.258–264).

Pojawia się tutaj pytanie, czy kategoria moralności naturalnej Kępińskiego jest odpowiednikiem zarysowanej wyżej koncepcji prawa naturalnego, a bardziej szczegółowo czy synderesis, prasumienie wg św. Tomasza znajduje odpowiednik w konstytucjonalnej warstwie sumienia wg Kępińskiego? Kępiński niewątpliwie nawiązuje do koncepcji św. Tomasza trzech naturalnych inklinacji człowieka, kładąc nacisk na znaczenie pierwszego i drugiego prawa biologicznego oraz metabolizmu informacyj-

nego. Prawo naturalne nie oznacza jednak samych skłonności, nie ma w nim nic biologicznego. Nie realizuje się w działaniu ludzkim spontanicznie czy bezwyjątkowo, powszechnie (jak prawa natury w ogóle), lecz zależy od decyzji człowieka. Prawo odznacza się rozumnością, bowiem jego nakazy zawierają w sobie racje, dla których należy je spełniać. Tak więc prawo naturalne odwołuje się do wolności i rozumności człowieka, czyli synderesis nie ma charakteru biologicznego. Odznacza się nim natomiast pierwsza, konstytucjonalna warstwa sumienia w ujęciu Kępińskiego. Niezależnie od różnicy metafizycznego i biologiczno-genetycznego podejścia, istnieje u obu autorów wspólne założenie o jakiejś instancji moralnej pierwotnej, podstawowej, której naruszenie dotyka jakby istoty człowieka i wpływa na jego pomyślność, szczęście i cierpienie. To przekonanie odgrywało w myśli medycznej Kępińskiego doniosłą rolę.

Hipoteza moralności naturalnej stanowi podstawę oryginalnej koncepcji psychiatrii aksjologicznej, w której zaburzenia psychiczne traktuje Kępiński jako rezultat sprzeniewierzenia się porządkowi moralnemu. „Można na wiele zagadnień, zwłaszcza tzw. małej psychiatrii spojrzeć z moralnego punktu widzenia. Gdy spojrzymy w ten sposób, nerwice, psychopatie, choroby psychosomatyczne, narkomanie itp. ukazują się nam jako w pewnej przynajmniej mierze efekt naruszenia porządku moralnego. Ludzie dotknięci tymi zaburzeniami znoszą piekło za życia za przekroczenie tkwiącego w przyrodzie prawa moralnego, za swoje zapiekłe negatywne uczucia, za swoje lenistwo i niechęć podjęcia wysiłku życia, za swój egoizm itp. Oczywiście nie mamy prawa za to ich potępiać, zło bowiem jak i śmierć, tkwią w procesie życia” (1987, s.130).

Koncepcja psychiatrii aksjologicznej ma swoje uzasadnienie we wspomnianej hipotezie moralności naturalnej oraz wizji aksjologicznej natury człowieka. Wyraża się ona w przyjęciu trójdzielnej koncepcji psychiki ludzkiej, gdzie obok części popędowo-uczuciowej i rozumnej wyróżnia część moralną. System wartości należy do struktury człowieka i jest koniecznym założeniem tłumaczącym proces decyzji. „Wydaje się, że pojęcie systemu wartości czy hierarchii wartości należy do pojęć raczej abstrakcyjnych, nie związanych bezpośrednio z funkcjami ustroju. Przekonanie takie wynika z braku dostatecznej wiadomości o funkcjonowaniu tegoż systemu. Na razie możemy tylko hipotetycznie założyć, iż taki system musi istnieć, jeśli istnieje proces decyzji. A proces decyzji, jak już podkreślano, jest zasadniczą cechą każdego urządzenia samosterującego, a więc każdej żywej komórki” (1988, s.22).

Proces decyzji jako istotny atrybut życia zakłada istnienie hierarchii wartości na różnych poziomach funkcjonowania ustroju żywego. Na poziomie psychologiczno-duchowym system wartości jest wg Kępińskiego głównym regulatorem życia ludzkiego. Sposób doświadczania wartości i różnice uznawanych wartości stanowią podstawę różnic między ludźmi (1988, s.23).

Konsekwentnie z tym, hierarchia wartości stanowi dla Kępińskiego podstawę „systemów klasyfikacyjnych ludzkiej typologii” (1988, s.38). Typy zaburzeń osobowości rozpatruje z uwagi na utrwalone systemy wartości, realizując ideę psychiatrii aksjologicznej.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 1956
Bertalanffy L., *Ogólna teoria systemów*, Warszawa 1984
Eibl-Eibesfeldt I., *Miłość i nienawiść*, Warszawa 1987
Fromm E., *Etyka humanistyczna a autorytarna*, [w:] *Psychologia humanistyczna, wybór tekstów*, (opr.) K. Starczewska, Warszawa 1976
Kępiński A., *Schizofrenia*, Warszawa 1972
Kępiński A., *Melancholia*, Warszawa 1974
Kępiński A., *Rytm życia*, Kraków-Wrocław 1983
Kępiński A., *Lęk*, Warszawa 1987
Kępiński A., *Psychopatie*, Warszawa 1988
Krapiec M., *Ja- człowiek*, Lublin 1979
Lorenz K., *Tak zwane zło*, Warszawa 1972
Maslow A., *Dobrowy przedstawiciel gatunku dokonuje wyborów dla całego gatunku*, [w:] *Psychologia humanistyczna, wybór tekstów*, (opr.) K. Starczewska, Warszawa 1976
Melsen A., *Nauki fizykałne a etyka*, Warszawa 1970
Wickler W., *Czy jesteśmy grzesznikami*, Warszawa 1974

JÓZEF MACIUSZEK

The Ethical – Axiological Idea in Medicine

Summary

The subject of the paper is the ethical – axiological idea of A.Kępiński, which is presented in the light of biological model as the one of basic points in his theoretical-methodological standpoint. His biological approach was consisted in acceptance of biological category of life as the point of issue for ethical – axiological reflection. Basic, definitional features of life are, in work of Kępiński, the structural base for analysis of phenomena in the fields of axiology and ethics. They are followed by such problems like: criterion of good and bad, genesis of conscience, natural moral order, system of human values. The most significant proposal of A.Kępiński is the idea of axiological psychiatry based on assumption about natural morality.

ИОАННА КОССЕВСКА

**Темпераментные и интеллектуальные черты
и сила стимулирования макросреды места жительства
и профессиональная успешность учительниц**

Резюме

В исследованиях с участием 100 учительниц была предпринята попытка найти связь между профессиональной успешностью, темпераментом, интеллигентностью и силой стимуляции макросреды по месту жительства. Профессиональная успешность и удовлетворение в работе учительниц связаны положительно с уровнем экстраверсии. Большее удовлетворение от работы имеют люди с длительным стажем и выше оценивающие свои умения.

Были найдены сложные интеракционные зависимости между темпераментом, интеллигентностью, силой стимуляции макросреды места жительства и профессиональной успешностью. Высокий уровень стимуляции влияет на повышение невротизма, а во взаимосвязи с энергетическим уровнем поведения и интеллигентностью – на оценку своих профессиональных умений. В условиях больших городов испытуемые с высшим уровнем интеллигентности и высшим уровнем энергетического поведения имеют низшую оценку своих профессиональных умений в связи с более широкими возможностями реализации своих увлечений, не связанных с профессией или стандартами требований выдвигаемых к себе в роли учителя. Обозначалась также связь уровня стимуляции среды в интеракции с уровнем торможения, но эту зависимость трудно объяснить в категориях концепций темперамента и интеллигентности.