

HALINA PROMIĘŃSKA*

FILOZOFIA I ETYKA WOBEC PYTAŃ O KRYTERIUM NORMALNOŚCI

Słowa kluczowe: etyka, wartości, sumienie, norma i patologia człowieczeństwa,
neopsychoanaliza

Keywords: ethics, values, normalcy and pathology of human nature

Współczesny wariant pytania o podstawowe zagadnienie filozofii

W historii filozofii różne zagadnienia bywały uznawane za priorytetowe w różnych okresach jej rozwoju. Bywały okresy, kiedy dominowały zagadnienia dotyczące teorii bytu (w szczególności problemy genezy, struktury i ewentualnie kierunku zmian tego, co istnieje w sposób konieczny lub akcydentalny) – bywały jednak i okresy, kiedy zasadniczy ton nadawały filozofii pytania epistemologiczne, a opis procedur poznawania i form uwiarygodniania naszej wiedzy o bycie miał w zamierzeniu korygować zbyt naiwny pogląd o analogii obrazu rzeczywistości z samą rzeczywistością przez nas poznawaną. Ten ostatni rodzaj pytań eksponowali przykładowo filozofowie Oświecenia, a w najbardziej bodaj wyrazisty sposób zostały one pod-

* Halina Promieńska, prof. dr hab., kierownik Zakładu Etyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego, autorka książek: *Poznanie ludzkie a wartości moralne* (1981); *Zasada tolerancji w nauce i etyce* (1987); *Trwanie i zmiana wartości moralnych* (1991); *Etyka wobec problemów współczesnego świata* ([red.] 2003).

jęte przez Johna Locke'a w jego *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (1690)¹.

Problem poznania sposobu funkcjonowania umysłu ludzkiego i określenia granic jego możliwości poznawczych stał się odąd jednym z kluczowych pytań epistemologii i... etyki. Może nawet szczególnie etyki. Bo chociaż pytania te intencjonalnie skierowane były na cele *stricte* poznawcze, a dopiero wtórnie dostrzeżono ich implikacje praktyczne (polityczne i etyczne), to w konsekwencji coraz częściej stymulowane są właśnie (i głównie) negatywnymi doświadczeniami historycznymi i cywilizacyjnymi ludzkości, wybijając wagę zagadnienia samorealizacji człowieka i rozwoju jego potencjalnych możliwości w świecie zmieniających się form myślenia i działania ludzkiego. I właśnie w tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera pytanie o kryteria normalności jako punktu odniesienia w rozpoznawaniu inności (zjawisk przyrodniczych, zachowań społecznych i indywidualnych, kultur itp.), wyjątkowości lub „nienormalności”, funkcjonujące na ogół jako warunek prawidłowej oceny pojedynczych zdarzeń oraz warunek poprawności metodologicznej samej procedury ich różnicowania.

Upraszczać, można by uznać, że problem *normalności* stanowił i wciąż stanowi podstawowe zagadnienie filozofii. W sensie szerokim stanowi on nieprecyzyjny sposób podkreślenia tego, iż odkrywane przez człowieka prawidłowości, zachodzące w obiektywnej sferze zjawisk przyrodniczych i społecznych, wyznaczają w miarę stabilny punkt orientacyjny, umożliwiający rozpoznanie inności jako wyjątkowości lub jako nienormalności (przy czym, im mniejszy obszar wiedzy – tym szerszy obszar zdziwienia, zaskoczenia i zaliczania zjawisk nietypowych do zakresu anomalii). Wraz z rosnącą profesjonalizacją badań nad regularnością, prawami przyrody czy zasadami funkcjonowania życia społecznego, zagadnienia te podjęte zostały przez nauki szczegółowe (fizykę, biologię, chemię, histo-

¹ Locke ujmował obłęd jako błąd poznania, tzn. niewłaściwego łączenie ze sobą idei znajdujących się w umyśle, i wiązał te zakłócenia poznawcze z niewłaściwym wychowaniem i brakiem racjonalności w procedurach kojarzenia i różnicowania idei. Implikacje praktyczne takiego ujęcia zagadnienia nasuwały się w sposób dość czytelny: reforma wychowania i wypracowanie zasad racjonalności postrzegane były jako właściwy kierunek terapii indywidualnej i społecznej. Warto zauważyć, że niektóre nurty psychiatrii humanistycznej XX w., wychodząc z innych przesłanek (krytyka racjonalizmu i ekspozowanie wagi sfery uczuciowej człowieka), doszły do podobnych wniosków (por. m.in. stanowisko V. Frankla, A. Masłowa, R. Lainga i in.).

rię, socjologię itp.), a filozofii pozostała tylko refleksja nad wynikami tych badań i analiza samych metod tych badań. Jest to oczywiście normalność rozumiana bardzo szeroko, jako prawa natury (*logos*) czy prawa w sensie politycznym lub kulturowym (*nomos*) bardziej, aniżeli w sensie psychiatrycznym czy tym bardziej filozoficznym.

Inaczej przedstawia się problem, kiedy uwzględnimy węższe znaczenie pojęcia *normalność*, odnoszone do sfery prawidłowości rozwoju i sfery życia psychicznego człowieka. Tu obecność filozofii i znaczenie adekwatnej wiedzy o mechanizmach funkcjonowania procesów poznawczych człowieka nie tylko nie straciły nic na aktualności, ale wręcz przeciwnie, stały się niemal priorytetowe dla rozwiązywania szeregu kwestii z zakresu epistemologii, antropologii filozoficznej i etyki. I właśnie to węższe znaczenie pojęcia normalność zdominowało znacząco, jak się wydaje, wszelkie inne sensy tego pojęcia w XX w., wiążąc je dość wyraźnie z wiedzą o prawidłowo funkcjonującej strukturze osobowości człowieka i stawiając pytanie o *normę człowieczeństwa* w rozumieniu idealnym, wzorcowym (prawie nieosiągalnym) – zestawianą porównawczo z zachowaniami praktycznie realizowanymi, składającymi się na tzw. normę statystyczną, powszechnością pewnych zachowań sankcjonowaną wprawdzie, ale symptomami zaburzeń w „byciu człowiekiem” wywołującą niepokój filozofów oraz psychologów i psychiatrów o orientacji humanistycznej.

W każdym z tych przypadków pojęcie normalności oznacza zgodność z normą – i dopiero pytanie o normę samą, o ustalenia formułowane przez filozofię człowieka czy ideały wyznaczane przez etykę odsyła nas do niełatwego problemu podania cech konstytutywnych człowieczeństwa człowieka. Problem rysuje się jeszcze jako w miarę prosty do momentu, kiedy rozpatrujemy go w kanonie ujęć tradycyjnej myśli filozoficznej, gdzie zależność między sferą somatyczną a psychiczną zachowań i prawidłowości myślenia ludzkiego pełni funkcję klucza interpretacyjnego. Komplikuje się jednak (i to dość znacznie), kiedy pytanie o aksjonormatywnie rozumiane człowieczeństwo człowieka odnosimy do oceny ideałów, akceptowanej przez człowieka hierarchii wartości czy umiejętności właściwego (pod względem moralnym) rozwiązywania konfliktów wartości. A taki właśnie sposób rozumienia cech konstytutywnych istoty człowieczeństwa proponuje na ogół filozofia, i do takiego progu abstrakcyjności w definiowaniu postulatycznie rozumianego człowieczeństwa człowieka starają się nawiązywać te nurty psychologii i psychiatrii humanistycznej, które dostrzega-

jąc niebezpieczeństwo relatywizmu kulturowego, historycznego i socjologicznego w orzekaniu o normalności człowieka, szukają w filozofii człowieka możliwości ustalenia w miarę stałego punktu odniesienia kryterialnego.

Etyka jako podstawowa dyscyplina filozoficzna XXI wieku

Argumentów przemawiających za powyższą tezą jest wiele, ale może warto wskazać przynajmniej na niektóre spośród nich.

Po pierwsze: kryzys cywilizacji europejskiej, czego widowym przejawem były dwie wojny światowe oraz rozpętane nimi zło moralne, którego jedną z odmian stało się współcześnie nasilenie agresji zorganizowanej, jaką stanowi terroryzm światowy. Wydarzenia te wstrząsnęły fundamentami porządku aksjologicznego kultury zachodniej, tym zaś, co dodatkowo skomplikowało sytuację, stał się ekspansywny rozwój nauki i biotechnologii, których wysoce nieraz wątpliwe moralnie zastosowania w praktyce przyczyniły się wydatnie do zniszczenia środowiska naturalnego i postępującej dehumanizacji w medycynie, i nie tylko w niej. O potrzebie i wadze głębszej refleksji etycznej nad tymi wymykającymi się często spod kontroli człowieka procesami nie trzeba nikogo przekonywać. Świadczą o tym zresztą propozycje zgłaszane przez filozofów i etyków, którzy ten aspekt problemu odpowiedzialności człowieka za przyszłość świata czynią przedmiotem swoich analiz teoretycznych i postulatów praktycznych. (Czynią tak m.in. Hans Jonas, Hans Küng, Jürgen Habermas i wielu, wielu innych).

Po drugie: nie spełniły się nadzieje związane z *metaetyką* i *bioetyką* jako tymi propozycjami zbliżenia etyki do statusu wiedzy prawomocnej naukowo (metaetyka) i zdolnej do sprawowania skutecznej kontroli nad praktycznymi zastosowaniami wiedzy naukowej i technicznej (bioetyka), które w zamierzeniu miały wyeliminować arbitralność sądów moralnych i oprzeć je na mocnych fundamentach poprawności epistemologicznej oraz zasadzie równego poszanowania życia wszystkich mieszkańców Ziemi. Ale mimo dysproporcji nadziei i rezultatów, zarówno metaetyka (której początek dał G. Moore w 2003 r.), jak i bioetyka (od lat 70. XX w.) wpłynęły znacząco na ukształtowanie się atmosfery konstruktywnych poszukiwań dróg wyjścia z impasu teoretycznego, który stał się udziałem współczesnego pojmowania etyki jako filozofii praktycznej.

Po trzecie wreszcie: związki filozofii z psychologią i psychiatrią o orientacji dynamicznej i egzystencjalnej, które stały się bardzo intensywne szczególnie od połowy XX w., pozwoliły głębiej dostrzec relację, jaka zachodzi między zdrowiem psychicznym człowieka a jego sposobem myślenia i rodzajem wartości przezeń akceptowanych, stanowiących warunek ukształtowania się autonomii moralnej i odpowiedzialnie pojętej wolności. W tym sensie dostrzeganie roli *świata wartości* i umiejętności ich właściwego hierarchizowania przez człowieka w sytuacjach konfliktowych zaczyna coraz częściej być traktowane jako miara normalności w orzekaniu o człowieczeństwie człowieka. Wiąże się to z odchodzeniem przez niektóre nurty psychiatrii od koncepcji neutralności aksjologicznej w definiowaniu zdrowia psychicznego i programowym szukaniu pomocy w filozofii, szczególnie zaś w tych koncepcjach filozoficznych, które problem dojrzałości struktur wartościowania moralnego, podobnie jak struktur myślenia racjonalnego, postrzegają poprzez pryzmat autonomii myślowej i moralnej człowieka, tzn. jego zdolności myślenia w kategoriach uniwersalnych i bezinteresownych (Kant), czy w kategoriach esencjalności pozbawionej domieszek przypadkowości i empiryzmu (fenomenologia Husserla). Stąd poszerzenie ram świadomości i pogłębienie wewnętrznej instancji sumienia oraz autonomia moralna człowieka stają się w coraz większym stopniu pomostem łączącym psychiatrię i etykę, chociaż każda z tych dyscyplin czyni to z innych racji i inaczej uzasadnia swe wnioski.

Wyrazem tej „nowej”² orientacji w psychiatrii przełomu lat 50. XX w., często określanej poprzez wskazanie tych obszarów zakłóceń w „byciu człowiekiem”, które wiążą się z nieobecnością prawidłowo ukształtowanej sfery wartości czy nietolerancją psychologiczną pluralizmu wartości, staje się pytanie o zakres i głębię wolności wewnętrznej człowieka. Dlatego nie jest rzeczą przypadku, że już sama terminologia przyjmowana dla określenia w nowy sposób wyodrębnianych jednostek chorobowych stanowi dość znamienne wskazanie na mariaż psychiatrii i filozofii, jak przykładowo

² Tak naprawdę niezupełnie nowej, ponieważ pewną prefiguracją bardzo silnego powiązania psychologii z etyką i filozofią na tym etapie jej rozwoju, kiedy psychologia jeszcze nie była odrębną dyscypliną badawczą, a trafne częstokroć obserwacje psychologiczne podejmowane były przez filozofię i etykę, przydając im cechę programu psychoterapeutycznego – były koncepcje formułowane przez starożytną myśl grecką w filozofii.

w wyrażeniach: *psychiatria egzystencjalna* (neuroza egzystencjalna w terminologii V. Frankla, rozumiana jako zaburzenie w funkcjonowaniu najwyższej sfery człowieczeństwa, sfery pytań o sens egzystencji), *metapathologia* (A. Masłowa koncepcja nieklinicznej postaci zaburzeń sfery wartości u człowieka, polegających na depriwacji Wartości Egzystencjalnych, swoistych dla człowieczeństwa człowieka), czy jeszcze bardziej ogólnie: **choroba wolności**, pojmowana jako rodzaj schorzenia moralnego, które dotyka człowieka bojącego się prawdy, a stąd i dopuszczającego „paraliż duszy”, stanowiący rodzaj wycofania się z życia realizującego autonomię moralną i autentyzm egzystencji człowieka jako człowieka właśnie.

Trudno nie zauważyć, że jest to obszar zagadnień niezwykle kontrowersyjnych. Wiadomo przecież, jak istotne trudności wiążą się z każdą próbą zdefiniowania pojęcia wolności, nawet w znaczeniu negatywnym (brak przeszkód w realizowaniu swoich podstawowych potrzeb³), nie mówiąc już o wolności jako samorealizacji w zakresie swego człowieczeństwa. Jeszcze większe problemy pojawiają się wówczas, kiedy wolność pozytywna, rozumiana jako system wartości, ma stanowić diagnostyczną podstawę do orzekania o normie lub patologii w byciu człowiekiem. Co prawda werdykt jest tu złagodzony przez przedrostek *meta-* w złożeniu z *patologią* – ale brzmi to i tak wystarczająco dyskryminacyjnie jak na to, aby nie pojawił się zasadny niepokój, że aktywujemy w ten sposób niechlubny proceder nietolerancji pewnych wartości, niektórych stylów myślenia czy inicjatyw twórczych, kreujących nowe obszary wrażliwości ludzkiej i nowe klucze interpretacyjne w opisie tej samej obiektywnej rzeczywistości. A przecież, z drugiej strony, nie sposób nie zgodzić się z poglądem wyrażonym swego czasu przez La Mettriego: „Podobnie jak ciało, umysł ma swoje choroby epidemiczne i swój szkorbut”⁴. Czy parafrazując to powiedzenie nie można by stwierdzić, iż „świat wartości określających człowieczeństwo człowieka, podobnie jak umysł, ma swoje choroby epidemiczne i swój szkorbut”? Tyle tylko, że trudności związane z ich rozpoznaniem i ewentualnym leczeniem są w tym przypadku nieporównywalnie większe. Jest to

³ Na ogół większość badaczy tego zagadnienia poprzestaje na akceptacji negatywnego rozumienia pojęcia wolności, oponując przeciwko nadawaniu mu pozytywnego rozumienia, znacznie bardziej kontrowersyjnego w swoich konkretyzacjach (por. m.in. stanowisko I. Berlina).

⁴ La Mettrie, *Człowiek maszyna*, Warszawa 1953, s. 27.

niełatwy dylemat, ale uświadamianie sobie jego obecności jest warunkiem koniecznym niepopadania w rozwiązania skrajne, a więc zafałszowywanie istoty problemu.

Tę sytuację fundamentalnej roli wartości moralnych dla poznania i działania ludzkiego niezwykle plastycznie wyraził swego czasu Platon w *Państwie*, porównując rangę i funkcję idei Dobra do roli Słońca w Układzie Słonecznym. Uzasadnieniem tak szczególnej pozycji idei Dobra jest, zdaniem Platona, *oświeclanie* innych idei (dzięki czemu ich poznanie staje się w ogóle możliwe), a także *dostarczanie ciepła* jako niezbędnego warunku życia. Platon, używając tej metafory, podkreślał głównie znaczenie epistemologiczne i ontologiczne wartości idei Dobra.

Współcześnie, często formułowana w filozofii koncepcja prymatu dobra nad prawdą i pięknem znacznie częściej koncentruje się na podkreślaniu funkcji pragmatycznych i obronnych takiego właśnie usytuowania kategorii dobra w hierarchii wartości. Podkreślane bywa znaczenie prymatu dobra dla przetrwania ludzkości opętanej amokiem wynalazczości i eksperymentowania na człowieku, społeczeństwach i przyrodzie – oraz znaczenie klasycznej formuły trójjedni wartości (*prawda, dobro, piękno*, ze wskazaniem jednak na szczególną rolę dobra), jako trafnej antycypacji psychologicznych warunków zgody człowieka na pluralizm wartości i wielowarstwowość ich swoistej egzystencji. Charakterystycznym przykładem eksponowania właśnie „obronnej” funkcji etyki we współczesnym świecie wydaje się np. stanowisko wyrażane przez H. Künga, który często zamiennie używa wyrażen: *etyka przetrwania* lub *strategia przetrwania*, dopatrując się właśnie w etyce szansy wyjścia z impasu, w którym znalazła się ludzkość⁵.

Punkty zwrotne w historii samowiedzy gatunkowej człowieka

Pytanie o człowieczeństwo człowieka jest w zasadzie pytaniem bez odpowiedzi. Albo inaczej: jest pytaniem o takim rozrzucie odpowiedzi niespójnych, że w konsekwencji każda z tych odpowiedzi może zostać za-

⁵ Por. m.in. H. Küng, *Projekt światowego etosu* (1990), którego wątki stały się inspiracją w sformułowaniu *Deklaracji Parlamentu Światowych Religii* (Chicago 1993).

kwestionowana. Próbowano sobie z tym radzić, odwołując się do Arystotelesa teorii hierarchii substancjalnej bytów, która względnie przekonująco wyjaśniała fakt przynależności człowieka do świata roślinnego (procesy wegetatywne), animalnego (wzbogaconego o ruch i instynkty) oraz swoiście ludzkiego (dominacja rozumu nad sferą popędową i procesami biologicznymi), związanego z uczestnictwem w strukturze relacji charakterystycznych dla rodziny, państwa i tradycji kulturowej. Przez długi czas takie ramy ujmowania człowieka, z definicji określanego jako istota rozumna (lub, czy zarazem, jako zwierzę polityczne, według znanego określenia Arystotelesa), okazywało się wystarczające. Co najwyżej pytano o to, jak funkcjonuje rozum, jakie procedury myślenia można i należy uznać za poprawne logicznie, a jakie – i dlaczego – prowadzą do iluzji i błędów poznawczych oraz zaburzeń osobowościowych bądź zmian charakterologicznych.

Również i średniowieczna tradycja typologicznego różnicowania trzech szczebli hierarchicznej drabiny bytów, za jakie uznawano schemat: *zwierzę – człowiek – Bóg*, wyznaczała w miarę czytelnie pozytywny i negatywny punkt odniesienia kryterialnego, dając tym samym możliwość orzekania o normie człowieczeństwa i stopniu oraz kierunku odstępstw od tak pojmowanego miejsca człowieka w strukturze bytu. Sytuacja uległa jednak dość radykalnej zmianie w XX w., kiedy to dwa rodzaje pytań w szczególności sposób naruszyły tradycyjny kanon ujmowania miejsca człowieka w strukturze bytu. Jednym z nich stało się pytanie o prawa moralne świata zwierząt i zakres postulowanych więzi wspólnotowych człowieka ze światem animalnym i całą przyrodą (A. Schweitzer i in.). Drugie pytanie dotyczyło stopnia i zakresu autonomii moralnej człowieka, znajdując swój epilog w pytaniach o etykę niezależną od wiary religijnej. Zaczęto artykułować myśl, iż tym elementem wspólnym etyki i religii, który ma istotne znaczenie dla prawidłowego funkcjonowania procesów psychicznych człowieka, jest system wartości i kreatywna moc rozumu ludzkiego. (Można by tu dostrzec swoisty renesans ważności dylematu *Eutyfrona*⁶ z dialogu Platona, z coraz mocniejszym podkreśleniem autonomii wartości dobra moralnego, które nie tylko nie jest wyprowadzane z wiary religijnej, ale przeciwnie: stanowi podstawową przesłankę oceny samej religii).

⁶ Istota dylematu sprowadza się do pytania: czy coś jest dobre moralnie, ponieważ jest nakazane przez Boga, czy jest nakazane przez Boga, ponieważ jest dobre moralnie?

Taki właśnie aksjologiczny charakter religii (w szczególności chrześcijańskiej) mają na uwadze ci teologowie, którzy stosują dość hybrydowe określenia dla zaakcentowania wspólnie uznawanych wartości w pozornie wykluczających się światopoglądowo opcjach, jak np.: *ateistyczne chrześcijaństwo* (T. Altizer), *bezreligijne chrześcijaństwo* czy *teologia śmierci Boga* (np. D. von Bonhoeffer). W konsekwencji narastającego procesu mentalnego osvajania się z koniunkcyjnym raczej (a nie dysjunkcyjnym jak poprzednio) sposobem postrzegania jedności bytów w ramach świata, zwiększyła się (i to znacznie) pojemność zakresowa pojęcia człowieczeństwa, rozpatrywanego od strony poczuwania się do pokrewieństwa z innymi bytami czującymi (światem animalnym) oraz odnajdywania w sobie boskich cech twórczego kształtowania i pogłębiania zasad moralnych, odnoszonych do bytu jako całości⁷. Tym samym pojęcie *normalności* stało się nie tylko mniej ostre, ale zaczęło być w ogóle kwestionowane, jako obciążone zarzutem zbytnej arbitralności i nieswoistości cech, mających odróżniać odstępstwa od normalności jako przejaw psychopatologii⁸.

Być może z tym właśnie zjawiskiem należałoby wiązać pojawienie się pewnej tendencji do zastępowania zbyt upraszczających schematów opisu istoty człowieczeństwa poprzez różnicowanie ontyczne (substancjalne lub esencjalne) miejsca człowieka w relacji do granicznych dlań układów odniesień ocennych (Bóg–zwierzę) – niuansowaniem uwarstwień procesów poznawczych i form zachowań człowieka, przemieszczającym operację

⁷ Znane określenie M. Heideggera, iż „człowiek jest pasterzem bycia”, czy A. Schweitzera propozycja uznania za kryterium rozwoju moralnego człowieka zakresu bytów, za które człowiek poczuwa się do odpowiedzialności (nie mówiąc już o *zasadzie odpowiedzialności* H. Jonasa) – stanowią współczesny wariant myśli stoickiej, podkreślającej ścisły związek człowieka z wszechświatem, i rozszerzające się wraz z rozwojem moralnym człowieka poczucie bliskości psychologicznej z coraz szerszymi zakresami bytów, a w konsekwencji poczuwanie się do odpowiedzialności moralnej za ich los.

⁸ Charakterystycznym tego przykładem jest chociażby propozycja A. Masłowa zastąpienia klasyfikacji dwuczłonowej (zdrowi–chorzy), gradualistycznym podejściem do różnicowania ekstremalnych wychyleń olbrzymiej gamy różnorodności sposobów myślenia i zachowań ludzkich, jako *pełnego człowieczeństwa* – i *uszczuplonego człowieczeństwa*. W podobnym kierunku poszedł T. Szasz, opowiadając się za rezygnacją ze stosowania nozologii psychiatrycznej w odniesieniu do sfery reakcji psychicznych człowieka i zarzucając jej nie tylko nieadekwatność rozpoznawczą (diagnostyczną), ale formowanie przyszłych zachowań pacjenta, ponieważ sam akt nazwania jest już rodzajem działania, i to o dużym potencjale autosugestii.

hierarchizowania ontycznego w obszar procesów poznawczych i samopoznawczych człowieka. Znalazło to swój wyraz w dość charakterystycznych próbach sygnowania momentów zwrotnych w dziejach ewolucji samowiedzy człowieka o swojej prawdziwej naturze nazwiskami autorów idei czy koncepcji, które, łamiąc zastany kanon myślenia o człowieku, odsłaniały nowe rysy istoty jego egzystencji i w inny niejednokrotnie sposób ujmowały rejestr cech konstytutywnych człowieczeństwa człowieka. Wystarczy, tytułem przykładu, przywołać kilka spośród takich właśnie form opisywania ewolucji pojęć dotyczących zderzenia tradycyjnych ram uznawanej normalności człowieka z nowym sposobem jej rozpoznania i rytem nowo utworzonych idei jej utrwalania i aktywowania.

Oto Jack Maritain w swojej znanej pracy *Moral Philosophy* dobitnie podkreśla myśl, że Darwin, Marks i Freud wyznaczają znamienne cezury stopni samowiedzy człowieka o samym sobie. Każda z tych koncepcji demaskuje kolejno iluzje człowieka odnośnie do jego szczególnego miejsca w porządku przyrodniczym; odnośnie do genezy i charakteru moralności, a także – złudzenia co do prawdziwej natury racjonalnego z pozoru myślenia ludzkiego. Starając się oddać znaczenie tych idei dla samowiedzy człowieka o swojej własnej kondycji, Maritain posługuje się bardzo ekspresyjnym określeniem, jakim jest słowo *szok*. Ale te trzy wielkie intelektualne szoki, które przetasowały samowiedzę człowieka o sobie, miały, zdaniem Maritaina, nie tylko negatywny, ale i zbawienny wpływ na filozofię moralną, ponieważ w ich wysiłkach ujmowania rzeczy takimi, jakimi są (obywania się bez złudzeń⁹), zamiast pogrążyć człowieka w rezygnacji i pokorze, zaczęły znowu dźwigać go w górę, głębiej wnikając w istotę związku między wartościami, jakimi są pokora i wielkoduszność¹⁰.

Podobnie często bywają przywoływane nazwiska Kopernika, Darwina i Marksa czy – w innej trochę konfiguracji – Marksa, Nietzschego i Freuda. Tę ostatnią sekwencję idei, z których każda spełnia funkcję demaskatorską w stosunku do zakłamania, jakim jest izolowanie kultury (a szczególnie moralności) od mniej wzniosłych treści związanych z funkcjonowa-

⁹ Postulat obywania się bez złudzeń ma długą tradycję w dziejach filozofii. W XX w. Berlin przykładowo uznał za swoje *credo* w poszukiwaniach definicji wolności słowa J.J. Rousseau, iż „rozpoznanie własnych kajdan jest lepsze od oplatania ich girlandami kwiatów” (por. I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa: Zysk i S-ka 2000, s. 35).

¹⁰ Por. J. Maritain, *Moral Philosophy*, London: G. Bles 1964, s. 449.

niem „bazy” ekonomicznej, społecznej i kulturowej przywołuje Józef Tischner w swojej pracy *Myślenie według wartości*, przy okazji omawiania głównych nurtów współczesnej hermeneutyki. Wskazanie na znaczenie trzech „mistrzów podejrzeń” naszych czasów, tzn. Marksa, Nietzschego i Freuda¹¹, pełni tu rolę swego rodzaju definicji ostensywnej w wyjaśnianiu kierunku i zakresu rozwoju samoświadomości gatunkowej człowieka.

Również Hannah Arendt, zmieniając nieco zestaw nazwisk autorów idei, uznanych przez nią za reprezentatywne dla wyrażenia buntu przeciwko autorytetowi tradycji i formujących nowe ramy myślenia bardziej autentycznego, niestereotypowego, a jednak scalonego wewnątrznie, odwoła się do podobnej metody, eksponując szczególne znaczenie myśli filozoficznej Kierkegaarda, Marksa i Nietzschego¹². Ostatnio, do takiego właśnie „spersonifikowanego” ujęcia koncepcji ewolucji idei człowieczeństwa odwołał się Jürgen Habermas, stwierdzając: „Po ranach, jakie naszemu narcyzmowi zadali Kopernik i Darwin, niszcząc nasze geocentryczne i antropocentryczne wyobrażenia o świecie, może z większym spokojem przyjmujemy trzeci akt decentralizacji – poddanie ciała i życia biotechnologii”¹³.

Tym, co odróżnia jednak tak ujętą triadę symbolicznie pojętych wyróżników kierunku ewolucji świadomości ludzkiej w perspektywie filozoficznie ujmowanej, jest charakterystyczna zmiana rodzajowości trzeciego ogniwa tej triady. Zamiast wskazania na autora koncepcji mamy tu do czynienia ze wskazaniem na realne procesy społeczne, pobudzone impetem działań przystosowawczych do postępu naukowo-technicznego, ale nie kontrolowane (w każdym razie nie kontrolowane w wystarczającym stopniu) rozumnym myśleniem i odpowiedzialnym działaniem w świecie nowo odkrywanych możliwości „sterowania” ewolucją gatunku ludzkiego. Jest to znamieny krok uczyniony na drodze od korekty li tylko samoświado-

¹¹ Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 84. W podobny sposób ujmuje tę kwestię P. Ricoeur, przytaczając opinię Freuda, który w artykule z 1917 r. mówi o „psychoanalizie jako swego rodzaju ranie zadanej narcyzmowi człowieka i jego poniżeniu, czym – jak powiada – były na swój sposób odkrycia Kopernika i Darwina ukazujące świat i życie na przekór uroszczeniom świadomości” (por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. K. Tarnowski, Warszawa: Pax 1975, s. 185).

¹² Por. H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa: Czytelnik 1991.

¹³ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Scholar 2003, s. 63.

mości gatunkowej człowieka (idee) – do praktyki określonych działań i ewentualnych ingerencji w kod genetyczny człowieka (biotechnologia). Wyłom, jakim jest przejście od idei filozoficznych do pragmatycznie zorientowanej sfery działań ludzkich inspirowanych postępem poznania naukowego i możliwościami rozwiązań technicznych szeregu kwestii dotąd należących do sfery fantazji ludzkich, ma również i dlatego charakter tak radykalny i precedensowy, że samowiedza gatunkowa człowieka zaczyna ustępować swego miejsca „wiedzy” instrumentalnej, w której praktyczne zastosowania nowych możliwości wyprzedzają teoretyczną analizę odległych skutków tych działań. Sprawia to, że *samowiedza* może zbyt łatwo zostać zastąpiona *samozniszczeniem*. A to z kolei prowokuje do pytań o normalność już nie jednostki w społeczeństwie, ale społeczeństwa (czy szerzej: kultury, cywilizacji, czy ludzkości nawet), normalności diagnozowanej według podpowiedzi filozofii i etyki, jednakże bez gwarancji trafności tych podpowiedzi.

Nawiązując do tak właśnie pojmowanego klucza interpretacyjnego w odczytywaniu zakresu samowiedzy człowieka o istocie człowieczeństwa, można by zaproponować kolejną konfigurację idei, zbliżającą być może do pełniejszego ujęcia aksjonormatywnie rozumianej normalności, a przy tym łączącej mocniejszym węzłem współzależności filozofię i psychologię oraz psychiatrię, a mianowicie: Kant, Freud i... psychiatria egzystencjalna. Tu również, podobnie jak to ma miejsce w przypadku Habermasa, trzecie ogniwo jest niezwykle mocno związane z realnymi problemami praktyki życia społecznego i kryzysu cywilizacyjnego współczesnego świata, i również mocno zahacza o pytania dotyczące normy i patologii, tyle że postrzegane jest ono bardziej w płaszczyźnie uznawanych i realizowanych, bądź tłumionych czy w inny sposób unieobecnionych wartości, koniecznych dla zdrowia psychicznego i moralnego człowieka. Nie jest przypadkiem, że dla scharakteryzowania istoty wydarzenia, jakim była druga wojna światowa, używa się niejednokrotnie określeń z dziedziny medycznej i filozoficznej, takich jak *zapaść aksjologiczna* (V. Frankl). Co więcej, symptomatologia normy i patologii coraz częściej bywa odnoszona do systemu wartości realizowanych w zachowaniach zbiorowych (grupy polityczne, społeczeństwa, państwa, a nawet... ludzkość w sensie gatunkowym). Prowadzi to do pozornie paradoksalnego odwrócenia sytuacji wyjściowej historycznie: o normalności człowieka świadczy nie tyle przystosowanie do wzorców zachowań przyjętych w jego środowisku czy kulturze, ile stawiana na cen-

zurowanym kultura i jej system wartości muszą zostać ocenione z punktu widzenia zgodności z aksjonormatywnie rozumianym kryterium człowieczeństwa człowieka. (Oczywiście przy uwzględnieniu dynamicznego charakteru samej idei człowieczeństwa i zachowaniu postawy tolerancji dla szerokiego spektrum różnorodności wartości, stylów myślenia i form działania, które nie naruszałyby jednak elementarnych norm współżycia społecznego).

Dojrzałość uczuciowa i otwartość poznawcza jako warunki postulatycznie rozumianej normalności człowieka

Trudno zakwestionować znaczenie Kantowskiej krytyki rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego dla współczesnej epistemologii i współczesnej filozofii moralnej. Jest ono wręcz fundamentalne. Czy jednak ta postać krytycyzmu, którą tak mocno wyeksponował Kant, jest możliwa do obronienia?

Wydaje się, że nie jest bezzasadne stwierdzenie, iż mimo radykalizmu sformułowań (np. „przewrót kopernikański” w teorii poznania), myśl Kanta okazała się niewystarczająco krytyczna w dwóch przynajmniej kwestiach związanych z etyką¹⁴.

Po pierwsze: preferując i absolutyzując wagę sfery racjonalności i rozumności człowieka, Kant nie docenił sfery emocjonalności i jej wpływu na sposób funkcjonowania rozumu teoretycznego, a tym samym zbytnio

¹⁴ Pomijam tu jako ogólnie znane te zarzuty, które pod adresem Kanta formułował Hegel, Scheler i wielu innych filozofów. Chodzi mi głównie o psychologiczne uwarunkowania nie dość radykalnego krytycyzmu, bo nie poddającego ocenie stanowiące przez siebie granice. Rygoryzm, absolutyzm i przekonanie o niedopuszczalności wyjątków stanowią bowiem bardziej problem psychologicznych barier w akceptacji niefinalności poznania ludzkiego i sygnalizują ludzką potrzebę złudzeń pewności w tym zakresie, aniżeli przejaw głębiej rozumianego krytycyzmu. Dlatego drażnienie psychologicznych mechanizmów obronnych, mechanizmów represji i tłumienia, podjęte przez psychoanalizę w wersji freudowskiej i psychiatrię egzystencjalną, stało się kolejnym krokiem na drodze przesuwania granic pewności i obiektywności poznania ludzkiego, a tym samym – uzupełnieniem i pogłębieniem krytycyzmu Kanta, ze wskazaniem jednak na psychologicznie sterowaną nieobiektywność niektórych, proponowanych przez niego ujęć zagadnień poznawczych.

zaufał autonomii rozumu, pozbawiając go takiej instancji korekcyjnej (uczucia, serce), która mogłaby go chronić przed ewentualną stronniczością i skrajnością w wydawaniu osądu moralnego. Propozycja obrony obiektywności werdyktów poznania etycznego poprzez zastosowanie procedury ich hipotetycznej uniwersalizacji, a także towarzyszący temu wymóg bezwyjątkowości w przestrzeganiu zasad i norm moralnych akceptowanych przez autonomicznie rozumiany rozum ludzki, zbyt wyraźnie ujawniają swój charakter myślenia życzeniowego, nierozpoznanego dostatecznie głęboko w swoim psychologicznym charakterze i psychologicznej funkcji pełnionej w procesach poznawczych, pozornie czysto rozumowych. Kant nie dostrzegł tego, co niezwykle mocno wyeksponował Freud, a mianowicie, że rozum traktowany jako miara obiektywności naszego poznania jest kryterium nie do końca wiarygodnym, głównie z uwagi na rolę procesów podświadomych i nieświadomych, które wpływają na jego werdykty. Dlatego, jak się wydaje, ten wariant psychologii głębi, który tak mocno podkreślał rolę podświadomości w myśleniu pozornie czysto racjonalnym (Freud, Jung), stał się jak gdyby uzupełnieniem, ale i swoistą korektą merytoryczną racjonalizmu Kanta, stawiając kolejne pytania tam, gdzie Kant zdawał się już zamykać problem. Warto dodać, że samo wybicie znaczenia *racjonalizacji* jako pozornego li tylko racjonalizmu przez Freuda, każe inaczej, bardziej krytycznie, odnieść się do prób traktowania racjonalizmu epistemologicznego i metodologicznego jako gwarancji obiektywności poznania. Nie wspominając już o tym, że tak rygorystyczne traktowanie zasady bezwyjątkowości, jak to czyni Kant, prowadzi w gruncie rzeczy (i wbrew intencjom Kanta) bardziej do absolutyzowania względnego i fragmentarycznego charakteru naszego poznania etycznego, aniżeli do obrony stanowiska obiektywizmu poznawczego w etyce (na czym tak bardzo zależało Kantowi).

Po drugie: swoistym dopełnieniem racjonalizmu Kanta – a zarazem złączeniem jego wymogów pewności i absolutnego charakteru wiedzy etycznej i pozaetycznej modelowanej strukturami apriorycznymi rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego – stała się *psychologia wysokości*, zaproponowana i rozwijana przez V. Frankla w ramach psychiatrii egzystencjalnej. Tym razem jednak korekta w sprawie uzurpacji rozumu podjęta została z pozycji najwyższych uwarstwień procesów psychicznych człowieka, jaką stanowi sfera aksjogeniczna i fundamentalność pytania człowieka o sens egzystencji. (Tu zresztą, mimo dość zasadniczej różnicy po-

dejścia deontologicznego i aksjologicznego do kwestii etyki w obu stanowiskach, stopień zbieżności ujęć jest szczególnie symptomatyczny, a pytanie o to, kim jest człowiek i stoickie wątki sytuowania myślowego człowieka w strukturze całości wszechświata bardziej łączą, niż dzielą obie koncepcje).

Wydaje się, że mamy tu do czynienia z kolejnymi próbami poszerzenia pola samoświadomości gatunkowej człowieka, pola jego wolności wewnętrznej, które z pewnością nie kończą sporów o granice wolności i autonomii moralnej człowieka. Rozpoczynają jednak, jak można sądzić, serię pytań o to, czy filozofia rzeczywiście jest królową nauk i swymi pytaniami sytuuje człowieka, który żyje tymi pytaniami, na szczycie drabiny wolności wewnętrznej i spełnionego człowieczeństwa, czy przeciwnie: stanowi rodzaj ucieczki od życia (jak to suponowali starożytni filozofowie znanym powiedzeniem, że filozofować, to znaczy uczyć się umierać). Albo, co jawi się jako jeszcze bardziej niepokojące pytanie: czy pole wolności wewnętrznej, które tak chętnie utożsamiamy z autonomią moralną i dojrzałością myślową, nie stanowi czegoś w rodzaju infekowania ludzi zdrowych ideami, które w konsekwencji prowadzą do „schizofrenizacji” świata?¹⁵ Czy zatem rzecz nie wymaga jednak zamiany miejsc ważności filozofii i psychiatrii w orzekaniu o normie człowieczeństwa człowieka?¹⁶ Czy sama filozofia, a w szczególności niektóre jej idee i koncepcje nie powinny stanąć przed trybunałem wiedzy o normie i patologii z uwagi na prezentowany w nich stopień oderwania się od rzeczywistości i tworzenia mentalnego świata idei nieweryfikowalnych?

¹⁵ Wyrazicielem takiego stanowiska był przykładowo M. Bornsztajn (1874–1952), psychiatra polski, który sformułował tezę o narastającej schizofrenizacji świata. Polega ona na narzucaniu społeczeństwu dereistycznego widzenia rzeczywistości poprzez filozofię egzystencjalistyczną i poprzez sztukę, w której dominującym bohaterem jest schizofrenik. Podobną ideę wcześniej sformułował m.in. T. Ribot, zwracając uwagę na naturalność procesu słabnięcia natężenia uczuć w miarę rozwoju ontogenetycznego jednostki i filogenetycznego gatunku ludzkiego. Podobnie M. Scheler ujmował ten problem, wskazując na odwrotną proporcjonalność mocy i wysokości wartości.

¹⁶ Charakterystycznym przykładem odmiennych poglądów na obecność zainteresowań filozoficznych jest odmiennność teoretycznych założeń dotyczących natury ludzkiej. W sposób lapidarny wyraża to V. Frankl, porównując swoje stanowisko ze stanowiskiem Freuda w tej kwestii. „Zainteresowania filozoficzne są sublimacją instynktu seksualnego (id)” – powiada Freud. „Nie! To seks jest neurotyczną ucieczką od zasadniczych problemów ludzkiej egzystencji” – ripostuje tę wypowiedź Frankl (por. V. Frankl, *The Will to Meaning*, Pelikan Books 1970, s. 84).

O tym, jak bardzo kruche i niestabilne są narzędzia analiz odnoszone do różnicowania normalnych i nienormalnych form przebiegu pewnych podstawowo ważnych aktów poznawczych zachodzących w polu świadomości i nieświadomości człowieka, świadczy dobitnie chociażby przykład różnicowania charakteru procesów stłumienia, przedstawiony przez Maksa Schelera w jego rozprawie *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*. Stłumienie idei śmierci, w sposób konieczny związanej z naturą ludzką, może przejawiać się w sposób *normalny*, stanowiąc wyraz celowości vitalnej (ponieważ ciągłe myślenie o śmierci paraliżowałoby wszelkie działania pożyteczne dla człowieka i dla życia), bądź w sposób napiętnowany mianem *iluzji aksjologicznej*. W tym drugim przypadku psychoanalitycznie rozumiane wyparcie idei niewygodnej dla świadomości człowieka może przybrać formę skrzywień psychicznych, charakterystycznych – zdaniem Schelera – dla obrazu „nowożytnego człowieka żyjącego w Zachodniej Europie”, którego struktura przeżyciowa modelowana jest przez dwie cechy: bezgraniczny popęd do pracy i równie silny popęd do nabywania dóbr materialnych. „Nowy typ człowieka nie obawia się już śmierci, tak jak człowiek antyczny się jej obawiał; jego bezgraniczny popęd do pracy i nabywania stawia go poza wszelką kontemplacją [...], a także w całkiem szczególny sposób narkotyzuje go względem myśli o śmierci”¹⁷. Tak pojęte rozwarstwianie znaczeń „normalnych” i „naturalnych” oraz „obronnych” i „iluzyjnych” (a więc „nieprawdziwych”) form wypierania idei trudnych do zaakceptowania, chociaż głębiej sięgających w sferę autentyzmu egzystencji ludzkiej człowieka jako człowieka – zostało podjęte w latach 50. XX w. przez te nurty neo-psychoanalizy i psychiatrii egzystencjalnej (E. Fromm, K. Horney, V. Frankl i in.), które *potrzebę sensu* zaczęły postrzegać jako podstawową potrzebę człowieka, a wszelkie hałaśliwe próby zagłuszenia tej potrzeby uznały za rodzaj nieklinicznej formy psychopatologii człowieka.

Zamiast wniosków

Zamiast – ponieważ refleksja filozoficzna nad normą i patologią człowieczeństwa z natury rzeczy ma charakter rozstrzygnięć niefinalnych.

¹⁷ M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 95.

Nie znaczy to jednak, że pewnych odpowiedzi nie możemy od niej uzyskać. Przede wszystkim takiej oto, iż do *imponderabiliów* w byciu człowiekiem należy cecha współobecności tych instancji jego życia psychicznego, które (rozum, uczucia, wola) dopiero łącznie określają swoistość człowieka jako istoty konstruktywnie uwikłanej w konflikt wartości (prawda, dobro, piękno, sprawiedliwość), a zarazem zdolnej do świadomego rozpoznawania go i takiego rozwiązywania, które w miarę możliwości nie krzywdziłoby innych. Dlatego można by uznać, że te nurty myśli filozoficznej, które szczególnie dobitnie podkreślały wagę **roзумu** i **uczuć** (Platon, św. Augustyn, Pascal, a spośród bliższych nam czasowo D. Hildebrandt, M. Scheler, czy z polskich filozofów m.in. T. Kotarbiński¹⁸) – stanowiły swoistą prefigurację współczesnych podejść do problemu psychopatologii (szczególnie psychopatii) i które nieobecność wrażliwości uczuciowej i zdolności do empatii (wskutek jej atrofii, niedorozwoju czy stłumienia) – postrzegają jako nieobecność lub psychopatologię **sumienia**, a w konsekwencji jako swoisty rodzaj zaburzeń w byciu człowiekiem.

Po drugie: poza definicyjnie konstytutywną cechą człowieczeństwa człowieka, jaką jest współobecność rozumu i sumienia¹⁹ – wszystko inne podlega wpływowi ewolucji świadomości (samowiedzy gatunkowej człowieka) i historii zmian cywilizacyjnych i kulturowych, przesuwających linię graniczną w różnicowaniu tego, co normalne, nienormalne lub patologiczne. W następstwie tego mamy do czynienia nie tylko ze znamienym rozszerzeniem zakresu zachowań, sposobów myślenia czy preferowanych systemów wartości pozbawianych etykietki „nienormalności” (innymi słowy, wzrasta tolerancja dla „inności” i gotowości zaakceptowania opcji pluralizmu aksjologicznego) – ale i jednocześnie z zawężaniem zakresu zjawisk, spełniających mocniej rozumiane warunki postulatycznie rozumianej normalności psychicznej i moralnej człowieka. Charakterystyczne pod tym względem jest przykładowo stanowisko A. Masłowa, który za cechę doj-

¹⁸ Trudno nie zauważyć, jak bardzo pokrewne sobie są stwierdzenia Pascala („serce ma swoje racje, których rozum nie zna”), M. Schelera ujęcie fenomenu miłości jako warunku adekwatnego rozpoznawania świata wartości czy Kotarbińskiego „oczywistość serca”, stanowiąca istotną miarę słuszności wyboru moralnego.

¹⁹ Które są stabilne jako strukturalne warunki adekwatności poznania i słuszności działania ludzkiego, ale które też ulegają znakom czasu co do swych rozpoznanych treściowych i zakresowych.

rzałości struktur myślenia ludzkiego uzna wyjście poza zasadę dychotomiczności i kierowanie się subtelniejszym narzędziem różnicowań ocennych – a szerokość pola tolerancji różnorodności i odmienności wartości i stylów życia uzależni od głębszej samowiedzy człowieka co do uznawanych przez siebie wartości i zachowania wierności wobec nich²⁰. Nie bez znaczenia przy tym pozostaje ewolucja samej refleksji etycznej nad podstawowymi kategoriami moralnymi. (Obyczaj to jeszcze nie etyka; sumienie to nie tylko i niekoniecznie przystosowanie się do norm postępowania innych ludzi należących do tego samego społeczeństwa czy tej samej kultury).

Po trzecie: współczesne spotkanie filozofii i etyki z psychologią i psychiatrią humanistyczną stanowi swoisty renesans związku, który w starożytnej filozofii greckiej został zapoczątkowany jednością celów etyki i psychoterapii (oraz socjoterapii w przypadku Platona), a spoiwem tego związku były teorie wartości i sensu życia, postrzegane jako remedium na chaos rozpadającego się państwa ateńskiego. Skala zjawisk rozpadu współczesnych struktur politycznych świata i upadku obyczajów jest wprawdzie nieporównywalnie większa, ale problem jest w zasadzie ten sam i wyraża go podobne pytanie: jak żyć w chaosie zmian (w tym zmian samych kryteriów normalności), zachowując przy tym zdolność do obiektywnej oceny zjawisk i ich osądu moralnego, uwzględniającego ewolucję tychże kryteriów – bez popadania w relatywizm czy nihilizm poznawczy i moralny? Kierunek poszukiwania odpowiedzi jest w tym wypadku podobny jak w świecie starożytnym: pogłębianie wewnętrznej instancji osądu moralnego, jakim jest sumienie, oraz tworzenie i umacnianie dobrych obyczajów w relacjach z innymi ludźmi, państwami i światem przyrody jako całością.

²⁰ Dając wyraz przekonaniu, iż każda epoka ma swoje neurozy, Maslow zauważa: „Musimy nauczyć się panować nad naszymi impulsami. Dni, w których Freud miał do czynienia z ludźmi o zablokowanej sferze życia impulsywnego, należą do odległej przeszłości i dzisiaj spotykamy się z odwrotnym problemem – niepoohamowanego wyrażania impulsów. Trzeba i można nauczyć ludzi, że kontrola niekoniecznie musi być represją” (A. Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature*, Pelikan Books 1973, s. 198).

PHILOSOPHY AND ETHICS IN THE FACE OF QUESTIONS
ABOUT CRITERION OF NORMALCY

Summary

In the article defended is argument, that this area of philosophical reflection which has the greatest meaning for the present days, is ethics. In ethics, instead, the most essential problem is finishing up oneself a tool of theoretical bases of deciding about proper and unsuitable rules of hierarchisation the values. In this context special meanings gathers convergence of object of researches of philosophy and ethics on the one hand, and the humanistic psychology and existential psychiatry on the other side.