

Postmodernizm i norma prostomyślności

Na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia nie sposób chyba żądać, aby każdy tekst z zakresu moralności i etyki rozpoczynać od postmodernizmu, ale też nie bardzo wiadomo, jak tego unikać. Przecież to trzecia, po emotywizmie i neopozytywizmie, próba rozprawienia się z etyką w XX wieku. Możemy zatem pamiętać lub zapomnieć o sporach, czym jest, a czym nie jest modernizm i nowoczesność, postmodernizm i ponowoczesność, a nawet postponowoczesność¹. Możemy przyjąć lub odrzucić pogląd, że postmodernizm – jakkolwiek by go określać – jest odpowiedzią na pustkę filozoficzną naszego czasu, wyrazem bezradności współczesnego człowieka. Jednakże już trudniej byłoby się spierać, że koniec mijającego wieku to tragedia cywilizacji, tragedia, która przewyższa „tragedię antyczną swoją absurdalnością. Nie polega bowiem na tym, że ludzie, którzy dążą do różnych celów, popadają ze sobą w konflikt nie dający się w żaden sposób rozwiązać środkami ludzkimi. Polega (zaś) na tym, że rozgrywa się na poziomie, którego przeciętny człowiek nie jest sobie w stanie wyobrazić. Przejawia się zaś w tym, że ci, co się znają na rzeczy, chcą wprowadzić tego samego, kierują się tą samą wolą, ale są uwikłani w tak śmiertelne sprzeczności, iż nieuchronny jest tragiczny koniec całej cywilizacji. Chyba że stanie się coś nieprzewidzianego. Istota technologicznej alienacji naszej cywilizacji tkwi w tym, że nie



ADAM DURA

Jednostka a społeczność
w świetle normy
prostomyślności



¹ Por.: B. Smart: *Postmodernizm*. Tłum. M. Wasilewski. Poznań 1998, s. 9-49.

można jej zapobiegać w czasie, gdy się rzeczywiście rozgrywa. Namysł przychodzi tu zawsze poniewczasie.”²

Czy zawsze poniewczasie? I tak, i nie. Nie, bo przywołać tutaj należałoby choćby tylko etykę odpowiedzialności H. Jonasa. Natomiast tak, bo wszystkie podejmowane próby okazują się w stosunku do postępujących procesów niechybnie zapóźnione. Nie znaczy to jednak, że są niepotrzebne. Koniec świata jest wprawdzie nieunikniony – pisał J. Szacki – ale jego zapowiedzi z reguły, a może na szczęście się nie sprawdzają. Skoncentrujmy się zatem na zagadnieniu, które zamierzamy nakreślić.

Tradycyjny problem relacji między jednostką a społeczeństwem współcześnie stawiany jest w swoistym klimacie, który współtworzą priorytety cywilizacyjne. Znajduje to odzwierciedlenie w fakcie, iż niewątpliwie najbardziej społecznie cenionym i akceptowanym typem człowieka przełomu drugiego i trzeciego tysiąclecia jest inżynier informatyk³. Mimo zachowania podziwu dla osiągnięć informatyki jego pozycja budzi kontrowersje, zwłaszcza że wyłania się z tła społecznego, w którym nie wiemy tak naprawdę i do końca, co się mówi ironicznie, a co na serio, w co się jeszcze wierzy, co się uznaje za niewątpliwe i wartościowe. W tym natłoku życia człowieka końca XX wieku, który podporządkował swoje przyszłe losy (inna rzecz: realne czy też wirtualne) wizji komputerów, filozofowie – chcemy wierzyć, że nie daremnie – pytają: Czy człowiek zdoła pozostawić jeszcze jakiś skrawek uświęcony tradycją, czy też wszystko strywializuje bądź też ironicznie spointuje?

W dobie Internetu, powszechnej komputeryzacji i tęsknot za światem wirtualnym bardziej niż kiedykolwiek „stosunki międzyludzkie opierają się na tworzeniu wyobrażeń, na mechanizmie obronnym. Każdy z nas buduje sobie wyobrażenia o innych, dotyczy to wszelkich stosunków. Stosunki międzyludzkie są stosunkami między wyobrażeniami, a nie między samymi istotami ludzkimi. [...] Stale wzmacniamy te wyobrażenia, dodając do nich coraz nowsze szczegóły. I te właśnie wyobrażenia wchodzą w pewne stosunki. Faktycznie stosunki między dwiema lub wieloma istotami kończą się całkowicie z chwilą, gdy powstają wyobrażenia.”⁴ Relacje społeczne oparte na wyobrażeniach prowadzą do konfliktów (zarówno w jednostce, jak i w społeczeństwie), gdyż wyobrażenia są fikcyjne i w żaden sposób nie odpowiadają rzeczywistości.

Społecznym wymiarem ludzkiej egzystencji zajmują się między innymi nauki społeczne – socjologia, ekonomia, politologia. Warto przy tym zauwa-

² Por.: *Rap metafizyczny, czyli Odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców*. Ułożył i objaśnieniami w postaci postyll opatrzył Józef Bańka. Katowice 1999, s. 94.

³ Por.: *Przed rokiem „0”*. Rozmowa z Profesorem J. Bańką. „Śląsk” 2000, nr 1/51, s. 9.

⁴ J. Krishnamurti: *Wolność od znanego*. Tłum. F. Urbańczyk. 1994, s. 53.

żyć, że pozorna jedność *homo socialis* rozpada się na pytania o *homo sociologicus*, *homo economicus* i *homo politicus*. Relacje: jednostka – społeczeństwo, należą też do ważniejszych zagadnień filozofii człowieka. Jak mówi tradycja filozoficzna, w głównej mierze były one wyznaczone pojęciem ludzkiej natury. Być może z nostalgią spoglądamy na *zoon politikon* Arystotelesa. Niezależnie jednak, czy społeczeństwo uznawano za sprzymierzeńca (T. Hobbes), czy też wroga jednostki (J. J. Rousseau), czy wreszcie istotę człowieka wyprowadzono z całokształtu stosunków społecznych (K. Marks), nie jesteśmy z tego powodu ani szczęśliwsi, ani też nie ułatwiono nam życia. Nawet jeśli przyjmujemy, że nie ma jednostki poza społecznością, a tę ostatnią uznajemy za naturalny sposób istnienia człowieka w świecie.

Spółeczeństwo bowiem przybiera różne formy organizacyjne. Są one wykładnikiem aktywności jednostki, wyrazem jej dążeń i aspiracji; wolno powiedzieć – odzwierciedleniem jej jestestwa. Można się zgodzić, że aspekt społeczny – to istotny warunek realizacji człowieczeństwa. Nie wyklucza to jednak możliwości – co zresztą jest faktem – że niektóre współczesne formy organizacyjne społeczeństwa ograniczają wolność i rozwój, a nawet są przyczyną negacji jednostki. Mówili o tym między innymi Nietzsche i Freud, a później – Mumford, Habermas czy też Marcuse. I nie była to już tylko sprawa ideologii, lecz analiza konkretnych procesów społeczno-cywilizacyjnych. W Polsce zwiastunem przestrochu przed – jak to nazywał – mechanizacją życia, która musi doprowadzić do degeneracji jednostki, był S. I. Witkiewicz. Areną zmagania się o wartości duchowe uczynił teatr. Jeśli zmaganie o prawo do Istnienia Indywidualnego miałoby się zakończyć niepowodzeniem, stalibyśmy się społeczeństwem, masą, tłumem pragnącym jedynie zaspokajać potrzeby biologiczne i gatunkowe. A jednostka? Cóż, Witkacy określił ją dosadnie: „zmechanizowane bydle”⁵.

Bez wątpienia, jest to problem. Można by zakładać, że wystarczy sprowadzić go do wskazania kryteriów tzw. właściwej formuły organizacyjnej społeczeństwa, która by odpowiadała aspiracjom albo naturze człowieka. Próby takie skazane są jednak na niepowodzenie, ponieważ „kwestia określenia ram tego, co moglibyśmy [...] uznać za tzw. właściwe społeczeństwo odpowiadające tzw. właściwej naturze człowieka, nie jest bynajmniej prosta. Co więcej, sama natura nie daje się do końca określić, ale także wyznaczające ją ewentualne momenty ulegają dość istotnym przekształceniom. W konsekwencji tzw. społeczeństwa właściwego nie daje się określić jednoznacznie. Co najwyżej, o właściwych bądź też niewłaści-

⁵ Por.: A. Dura: *Etyka wobec agresji wytworów cywilizacji technicznej*. W: „Folia Philosophica”. T. 13. Red. J. Bańka. Katowice 1995, s. 162.

wych formach istnienia społecznego należy każdorazowo mówić w kontekście określonych oczekiwań czy też preferencji działających w nich ludzi.”⁶

Cóż, na pewno nie zostało nam oszczędzone poszukiwanie własnej równowagi między tym, co indywidualne, a tym, co społeczne. Co więcej, współcześni przedstawiciele antropologii filozoficznej podkreślają, że „tam, gdzie jednostka nie zadowala się hedonistycznym wykorzystywaniem przyznanego jej przez ogół prywatnego obszaru działania, wytwarza się zasadniczy antagonizm między nią a społeczeństwem. To ostatnie jawi się jako wyobcowana społeczna istota człowieka, jednostka może realizować swój byt tylko jako człowiek prywatny. Co oznacza taka sytuacja dla poszczególnych ludzi? – pada ważne pytanie. Otóż owo pęknięcie, owa ryna przebiega wewnątrz każdego z nich. Człowiek nie jest bowiem tylko jednostką i człowiekiem prywatnym, lecz kimś wpisanym w stosunki społeczne: w państwo – jako obywatel i podmiot prawa, w system gospodarczy – jako pracownik i konsument. Niemożność zniesienia antagonizmu między społeczeństwem a jednostką oznacza dla tej ostatniej szczelinę między moralnością i szczęściem, między odpowiedzialnością społeczną a samorealizacją.” Niemiecki filozof G. Böhme społeczną funkcję jednostki wydaje się redukować do prób współkształtowania racjonalności stosunków międzyludzkich, jednak bez możliwości odczucia szczęścia i samorealizacji, czyli z pominięciem czegoś bardzo istotnego.

Czy to pragmatyczne ujęcie musi stać się losem współczesnej jednostki? Niekoniecznie. Filozoficzne analizy mogą dostarczyć mocnych przesłanek budowania teorii organizacji bytu społecznego, które umożliwią samorealizację i rozwój osoby. Nie wydaje się to jednak możliwe bez swobodnego, pięknego, być może idealistycznego spojrzenia na człowieka. To prawda, że człowieczeństwo zawiera się między zwierzęcością a gwiazdami (R. Ingarden). Ale uznać też należy, iż człowiek jest „nie tylko sobą: stanowi również jedyny, szczególny, w każdym wypadku ważny i osobliwy punkt, w którym krzyżują się z sobą zjawiska tego świata, raz jeden tylko w ten sposób i nigdy więcej. Stąd też i historia każdego człowieka jest ważna, wieczna, boska i dlatego każdy człowiek, dopóki tylko jakoś żyje i spełnia wolę natury, jest niezwykle i godzien najwyższej wagi.”⁸

Norma prostomyślności, z jednej strony, niewątpliwie wpisuje się, a z drugiej – wywodzi swe początki z tego niezwyklego nurtu dowartościowania indywidualium. Demian, tytułowy bohater powieści H. Hessego, niczym lite-

⁶ Por.: A. L. Zachariasz: *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia*. Lublin 1996, s. 189.

⁷ G. Böhme: *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*. Tłum. P. Domański. Warszawa 1998, s. 130.

⁸ H. Hesse: *Demian*. Tłum. M. Kurecka. Warszawa 1990, s. 7–8.

racka personalizacja *homo euthyphronicus*, wyznaje: „[...] mogę pozwalać sobie na takie czy inne fantazje, mogę sobie choćby wyobrazić, że konieczne pragnę dotrzeć do bieguna północnego, czy coś w tym rodzaju, lecz wykonać i pragnąć w sposób wystarczająco silny mogę tylko tego, czego pragnienie tkwi jedynie we mnie i doprawdy przepełnia całą moją istotę. Z chwilą gdy tak właśnie jest, gdy spróbujesz wykonać coś pod wpływem własnego, wewnętrznego nakazu – uda się to i możesz wówczas zaprząć własną wolę niczym dobrego konia.”⁹

Czy człowiek prostomyślny doprawdy „wszystko może” w sytuacji kryzysu wartości duchowych? A jeśli tak, to czym warunkowane jest zachowanie prostomyślności we współczesnym społeczeństwie? Oto pytania, które domagają się odpowiedzi.

Zacznijmy od konstatacji znanych i formalnych, które postaramy się rozwinąć w toku rozważań.

Norma prostomyślności, której istotą jest moralne poręczenie wartości (czyli swoista gwarancja urzeczywistnienia wartości odczuwanych osobiście), wyraża się w konieczności poszanowania trzech praw:

1) prawa jednostki do ochrony indywidualnej prostomyślności; człowiekowi nie można narzucać żadnej ideologii ani też światopoglądu, ma bowiem prawo do autonomicznego kreowania sensu życia;

2) prawa do prostomyślności w stosunkach międzyludzkich w znaczeniu generalnej zasady, stanowiącej o relacjach i sensie życia w grupie społecznej;

3) prawa do tego, aby państwo mogło – zgodnie z prostomyślnością obywatelską – wymagać od jednostki, by ta moralnie poręczała podejmowane obowiązki publiczne.

J. Bańka, uznając prymat jednostki przed społeczeństwem, docenia znaczenie bytu społecznego. Osoba ludzka – jego zdaniem – nie może się wewnętrznie rozwijać i ubogacać bez kontaktu z innymi osobami. Jest to też warunek odporności na stresy i frustracje życia codziennego. (Współczesna psychologia dodaje jeszcze konieczność dobrego kontaktu z sobą i z Siłą Wyższą – J. Santorski). *Homo recens* jest wynikiem odrzucenia zarówno totalitarnych form organizacji życia społecznego, jak i tendencji do skrajnej liberalizacji. „Nastawienie człowieka do życia zbiorowego – czytamy w *Rapie metafizycznym...* – wyrasta z tego samego wewnętrznego uzdolnienia (*homo est animal sociale*), leżącego w najgłębszych pokładach psychiki ludzkiej, z którego czerpią swą obowiązującą moc normy prawa naturalnego. Zarówno owo nastawienie społeczne jak normy prawa naturalnego cechują się tą samą prostomyślnością, która raz jest cechą społeczną, drugi raz cechą

⁹ Ibidem, s. 59.

moralną jednostki. Ich niepodzielny związek z wewnętrzną konstytucją człowieka sprawia, że z chwilą wchodzenia w związki społeczne człowiek staje się istotą moralną, a z chwilą realizacji norm moralnych – bytem społecznym.”¹⁰

Najgłębszą racją społecznego wymiaru istnienia *homo euthyphronicus* jest prostomyślność jego natury. O usytuowaniu jednostki w grupie społecznej, w tym o źródłach bytu społecznego, decydują własności samego podmiotu moralnego. Mamy na uwadze dążenie jednostki do idealnych form życia i bytu, zdolność do empatii oraz obecność „miejsc niedomkniętych, podatnych na inscenizację epistemologiczną”, której odpowiadają wartości proste. Jednostka, jeśli chce urzeczywistnić naturalne dążenie do samorealizacji, musi się otworzyć na drugą osobę i udzielić poręczenia moralnego wartościom, na których opiera się kontakt. Mieści się w tym również podzielenie uczuć wobec wartości zgodnie z zasadą *bonum est sui diffusivum*. Gdy bowiem drugi człowiek doświadcza pewnego uczucia wobec czynu, który stanowi przedmiot ocen, wówczas sami wykazujemy większą skłonność do zajęcia wobec niego określonej postawy psychicznej. Jesteśmy gotowi wejść w to zaproszenie, które jest osobą. Wymaga to jednak bardziej szczegółowego namysłu.

W tym miejscu natomiast nasuwa się ważna konstatacja, która w ujęciu J. Bańki przybiera brzmienie: „O trwałości związków współżycia i współdziałania z innymi ludźmi decydują dopiero te wartości, które mają za sobą poręczenie moralne, a więc które rodzą się na gruncie etycznym i nabierają dla jednostki sensu autonomicznego jako rozwój własnej osobowości. Wówczas dopiero wartości te stają się własnością człowieka prostomyślnego, realizującego wartości wspólne jako swoje cele osobiste. Człowiek jest zarazem osobą i istotą społeczną, całością i częścią. Racją jego społeczności są normy prawa naturalnego, racją jego moralności – społeczna przydatność tych norm.”¹¹

Norma prostomyślności zatem postuluje aksjologiczną koncepcję bytu społecznego. W tym sensie prostomyślność jawi się jako konieczna i dynamiczna zasada stosunków interpersonalnych. Nie oznacza to jednak, że w praktyce moralnej automatycznie zostały usunięte wszelkie antynomie między jednostką a grupą społeczną. Do podstawowych należeć będzie antynomia między preferencjami osobistymi osoby a preferencjami społecznymi w odniesieniu do tych wartości, które wymagają poręczenia moralnego. Nie trzeba uzasadniać, że społeczeństwo proponuje jednostce pewien zestaw dóbr. Korzysta przy tym z osiągnięć psychologii, jak owe wartości zaoferować. Można mówić zarówno o pewnym nacisku, jak i o poręczeniu moralnym pro-

¹⁰ J. Bańka: *Rap metafizyczny...*, s. 75.

¹¹ Ibidem, s. 76.

pozycji. Mieści się w tym sugestia, że propozycja może zaspokoić potrzeby jednostki. Ale przecież człowiek prostomyślny niezmiennie poddawany jest „ciśnieniu” osobistych odczuć i pragnień. Wartości im odpowiadające niekoniecznie pokrywają się z preferencją grupy społecznej. Istniejąca antynomia musi być rozwiązywana w każdorazowym *recens* podmiotu, za każdym razem od nowa, przez udzielenie poręczenia moralnego; przy czym psychologia może pomóc w ustaleniu dróg wiodących do osiągania atrakcyjnych dla jednostki celów, przy zachowaniu indywidualnej preferencji w tym zakresie. Rzecz w tym, aby jednostka chciała i mogła cele wspólnotowe wkomponować w główny nurt indywidualnego stawania się sobą. Mimo że społeczność wypracowała formy sprawowania kontroli nad jednostką, np. obyczaj, to jednak norma prostomyślności pozostawia jej prawo do poręczenia moralnego swoich decyzji.

Funkcja społeczności nie może zostać sprowadzona jedynie do istnienia niewątpliwych form nacisku, konieczności usuwania antynomii czy też nawet zagrożenia jednostki. Dla człowieka prostomyślnego świadomość społeczna jest sposobem przechowywania wzorców wartości możliwych do urzeczywistnienia nie tylko w jego *recens*, lecz także pożądanym w następnym *recens*, które stanie się jego udziałem. Rzecz w tym, aby osoba miała możliwość skorzystania, przy zachowaniu prawa do poszanowania indywidualnej prostomyślności, z tego skarbcza kultury. Mogłyby temu służyć zasady współistnienia w grupie.

Otóż jest możliwe, że znajdzie się ktoś, kto podepcze ideały i wartości innych. Zakładamy, że uczyni to bez złej woli, być może – w imię różnic ideologicznych czy doktrynalnych. Człowiek prostomyślny, który potrafi spojrzeć na świat z prostotą, potrafi usunąć na bok różnice teoretyczne, a także przyjąć, że z drugim człowiekiem łączy go coś bardzo naturalnego: piękno świata, który jest dla nich domem. Nie jest to łatwe. „Patrzeć na coś prosto to jedna z najtrudniejszych umiejętności. Mam na myśli – pisze J. Krishnamurti – prostotę, która potrafi patrzeć na rzeczy bezpośrednio, bez lęku, która pozwala nam widzieć siebie samych bez jakichkolwiek zniekształceń, [...] takimi, jakimi *teraz* właśnie jesteśmy.”¹² To wówczas najgłębsze pokłady dostępne prostomyślności są w stanie dostarczyć człowiekowi wzorów godności, które sprawią, iż między ludźmi będzie możliwe „wzajemne rozumienie przy braku porozumienia”.

Prostomyślność to konieczny warunek zachowania homeostazy każdego indywiduum. To także konieczny warunek równowagi każdego społeczeństwa, które jest zdrowe jedynie wtedy, gdy ma bezpośrednie poczucie wartości życia oraz jego sensu. Z jednym wszakże zastrzeżeniem: zarysowany proces nie obejmuje tłumu. Tłum jako taki jest obcy człowiekowi pro-

¹² J. Krishnamurti: *Wolność od znanego...*, s. 21.

stomyślnemu i nie potrzebuje poręczenia moralnego; nie wytwarza bowiem niczego nowego, wyzwala jedynie hamowane dotąd impulsy. Prostomyślność jako generalna zasada stosunków interpersonalnych wyklucza również – tak często wymuszane w warunkach w cywilizacji – przystosowanie społeczne na poziomie *phronesis*. Być może jest ono efektywne, zwłaszcza przy zachowaniu pozorów spokoju społecznego, jednakże nie służy ani dynamizowaniu życia społeczności, ani samorealizacji osoby.

W tym kontekście wyraźniej rysuje się prawo jednostki do poszanowania i ochrony indywidualnej prostomyślności. Bez spełnienia tego podstawowego postulatu nie można wszak mówić o rozwoju osoby, o zdrowym społeczeństwie ani też o budowaniu „świata poręczenia moralnego”.

„Czego nie może zrobić człowiek, tego nie może zrobić też ludzkość”

Podstawową przesłankę ochrony prostomyślności indywidualnej stanowi przekonanie, iż człowiek nie wyżył się, na szczęście, naturalnej różnorodności w sposobach reagowania, odczuwania i przeżywania rzeczywistości. „Tylko tacy ludzie, którzy dostrzegają problemy, reagują świeżo na ich pojawienie się, przeżywają głęboko piękno i harmonię, uzewnętrzniają swoją osobowość w osobistych i nieskrywanych poglądach, mogą stanowić zdrowy fundament społeczeństwa i stanowić rękojmię jego moralnego rozwoju.”¹³ Społeczne aspekty normy prostomyślności, jeśli zaakcentować ich logiczną odrębność, są podstawą urzeczywistniania postulatu budowania bezpiecznej i „cieplej” rzeczywistości, „świata moralnego poręczenia”. Jeśli decyduje o tym udzielenie przez jednostkę moralnego poręczenia odczuwanym wartościom, to jedyną instancją władną zweryfikować ten fakt jest sumienie. W ten sposób prawo do ochrony prostomyślności indywidualnej w istocie staje się prawem jednostki do życia zgodnie z sumieniem. Pozwala to w postulatcie ochrony sumienia upatrywać podstawowego kryterium stanowiącego o obecności normy prostomyślności w systemach teoretycznych.

Jeśli kształt prostomyślności nadaje konkretna jednostka, to zasadne jest pytanie o samego człowieka, który byłby w stanie sprostać wymaganiom wsłuchiwania się we własną naturę. Przypomina się tutaj – antyczne z ducha – wołanie Gombrowicza w *Ślubie*: „Dajcie mi człowieka.” Chciałoby się pisarza zapytać – a nie jest to bynajmniej literacki wybieg – jakiego człowieka? I dana jest nam niemal prostomyślna odpowiedź: Takiego człowieka, który potrafi zdobyć się na rozdzierający krzyk: „Niech kształt mój rodzi

¹³ J. Bańka: *Rap metafizyczny...*, s. 67.

się ze mnie, niech nie będzie zrobiony mi.”¹⁴ Pierwowzorem literackim takiej prostomyślnej jednostki mogliby być Demian i Siddhartha, bohaterowie powieści H. Hessego. Wpisują się bowiem w nurt samoświadomości wyzwalającej z wszystkiego, co krępuje ludzkiego ducha, jego rozwój i aspiracje, a otwiera perspektywy wyzwolenia z takich form, które odbierają możliwość twórczej postawy wobec świata, w tym możliwość poręczania własnych decyzji i kształtowania sensu życia.

Twórcza postawa wobec rzeczywistości nie polega na obiektywizacji, lecz na jednostkowym, niepowtarzalnym ujęciu otaczającego świata, rzeczy i zjawisk z całym ich bogactwem. Ujmując inaczej: jest to kontakt z rzeczywistością bez obecności jakichkolwiek pozorów, wolny od iluzji. Być twórczym wobec rzeczywistości – to widzieć, jaką ona jest naprawdę. Z tak ujmowanego świata płynie wezwanie – wobec świadomej tego jednostki – do poręczenia moralnego i do odpowiedzialności moralnej. Mądrość Wschodu mówi: „Nieświadome życie nie jest warte tego, by je przeżyć. Nieświadome życie jest życiem mechanicznym. Jest nieludzkie, jest zaprogramowane, jest uwarunkowane. Równie dobrze mógłbyś być kamieniem lub drewnem.”¹⁵ Tym samym postulat samoświadomości człowieka o dojrzałej osobowości staje się kolejną szczegółową implikacją prawa do ochrony prostomyślności indywidualnej. W płaszczyźnie etycznej odpowiadać mu będzie model etyczny *homo euthyphronicus*.

Nietrudno zauważyć, że tym samym norma prostomyślności, stawiając na jednostkę dojrzałą, świadomą i „przebudzoną”, nawiązuje do tradycji filozoficznej starożytnej Grecji. Jej osobową konkretyzacją mogliby zapewne być Sokrates i Platon albo też stoicki mędrzec¹⁶. W perspektywie psychologicznej wreszcie mógłby to być człowiek, którego W. Eichelberger tak oto charakteryzuje: „[...] w głębi serca tęsknimy właśnie za tym, abyśmy mogli śmiało kochać, cieszyć się, wzruszać, płakać, szaleć, walczyć, wolni od wszelkich stereotypów i strategii przetrwania, abyśmy mogli w zgodzie z okolicznościami pozwalać sobie na słabość i czułość, a także na słuszny gniew, zdecydowanie i siłę – a nade wszystko, abyśmy mogli odkryć naszą prawdziwą istotę, spokojną, pełną współczucia, samotną, jedyną i prawdziwą, która nigdy nie miała ojca ani matki.”¹⁷

Nasuwa się słuszne pytanie o najgłębszy sens stawiania tak niewątpliwie wysokich wymagań człowiekowi prostomyślnemu. „Życie jest konkursem – zdaje się odpowiadać J. Bańka – na który przyjeżdża się nie po to,

¹⁴ W. Gombrowicz: *Ferdydurke*. Kraków 1988, s. 17.

¹⁵ A. de Mello: *Przebudzenie*. Tłum. B. Moderska i T. Zysk. Poznań 1992, s. 72.

¹⁶ Por.: F. Copleston: *Historia filozofii*. T. 1: *Grecja i Rzym*. Tłum. H. Bednarek. Warszawa 1998, s. 136 i 297.

¹⁷ W. Eichelberger: *Zdradzony przez ojca*. Warszawa 1998, s. 72.

by zachwycić publiczność; tu przyjeżdża się w nadziei nagrody, i to chyba tylko tej pierwszej, bo druga jest zawsze tylko porażką.”¹⁸ Jeśli nieautentyczność i płytką świadomość prowadzą do zaniedbania własnych potencjalności, to niewątpliwie druga nagroda w tym konkursie życia jest jedynie porażką.

Natomiast co do aktualizowania możliwości, rozważania nad postulatem ochrony indywidualnej prostomyślności skłaniają do przywołania ogólnej zasady dotyczącej aktualizowania możności, formułowanej w antropologii filozoficznej. Podkreśla się w niej, że nie można z zamysłem domagać się aktualizowania możności, jeśli nie są spełnione niezbędne po temu warunki. Na pierwszy rzut oka wydaje się to oczywiste, a jednak bywa zadziwiająco często lekceważone. Aktualizowanie możności jest koniecznością, życie bowiem nie jest słodkim wegetowaniem, lecz samoaktualizacją. Ta z kolei jest treścią ciągle otwartych procesów, w których człowiek nie tylko wyczerpuje swoje możności, ale też zużywa energię życiową. Głosimy pochwałę człowieka zużytego i spełnionego – czytamy – jednak nie steranego i sporniewieranego. Zarówno antropologia, jak i etyka za najwyższą wartość związaną z życiem uznają nie samo życie ludzkie, lecz pełnię życia ludzkiego. Wartością jest życie jak najbardziej zaktualizowane w jego potencjalnościach.¹⁹ Obejmują one podłoże biologiczne oraz organiczne, psychiczne i duchowe warstwy bytu ludzkiego.

Normę prostomyślności natomiast wraz z podstawowym prawem do ochrony indywidualnej prostomyślności należy uznać za otwartą możliwość etycznej samoaktualizacji współczesnego człowieka dotkniętego poczuciem radykalnego i powszechnego przesilenia, które wyłobilo niezatartą bruzdę na jego duchowym obliczu. Pogłębiała się ona w miarę upływającego czasu, aby w końcu przekształcić się w najbardziej osobliwy rys, odzwierciedlający prawdę przełomu drugiego i trzeciego tysiąclecia.

Sens postulatu ochrony prostomyślności indywidualnej zawiera się w stwierdzeniu, że wartość ogólna nigdy nie jest odpowiednikiem konkretnej życiowej sytuacji. Pożądana konkretyzacja (czyli poręczenie moralne) staje się możliwa dzięki niepowtarzalnej strukturze osobowości, w której jednostka znajduje siły motywacyjne. Ważne znaczenie ma przy tym przekonanie, że swoistych procesów emocjonalnych nie można sprowadzić do innych zjawisk psychicznych. Ich funkcję w psychice trzeba określić jako podstawę moralnych decyzji, a zarazem obecności w grupie społecznej. Do konkretnej wartości osoba przekonuje najpierw siebie, później – może przekonywać innych. Jeśli jednak dysponuje pełną swobodą w odwoływaniu się do własnych odczuć, to zgodnie z prawem do poszanowania indywidualnej

¹⁸ J. Bańka: *Rap metafizyczny...*, s. 178.

¹⁹ Por.: L. Ostasz: *Byt ludzki. Antropologia filozoficzna*. Kraków 1994, s. 87–88.

prostomyślności nie może sobie pozwolić na oddziaływanie środkami wymuszania wobec innych. Ochrona indywidualnej prostomyślności winna być interpretowana jako swoista gwarancja, której udzielają sobie nawzajem autonomiczne jednostki. Gwarancja ta obejmuje: prawo do „przeżycia wartości” w znaczeniu procesu indywidualnego, polegającego na indywidualnym doznaniu; prawo do „wartościujących przeżyć poszukujących”, które wyzwalają się podczas doznawania zjawisk oraz prawo do segregacji własnych uczuć wartościujących na podstawie pełnionych funkcji w psychice, a następnie prawo do przenoszenia owego wartościowania na stosunki z innymi ludźmi.

Nie trzeba przekonywać, w jak ważnej, trudnej i delikatnej płaszczyźnie mieszczą się te rozważania. Warto jednak mieć świadomość, że poza obszarem respektowania prawa do indywidualnej prostomyślności rozpościera się imperium łęczłowieka: jednostki nieautentycznej, zakłamanej, uwikłanej w sztuczne struktury, podatnej na wpływ mód, systemów oraz ideologii, przeżywającej frustracje i lęki, ale przede wszystkim dotkniętej bezsenssem takiego życia.

Staraliśmy się dotąd wyjaśnić, co jest wpisane w postulat ochrony prostomyślności indywidualnej. Teraz należy się zastanowić, jak ów postulat zrealizować.

Sfera intymna i sfera prywatna – niepotrzebny wymiar?

Przebudzona i samoświadoma jednostka w nieunikniony sposób staje się – jak mówi doświadczenie – uczestnikiem sytuacji społecznych. Podobnie teoretyczna konstrukcja modelu *homo euthyphronicus* jest zakotwiczona w bycie społecznym. Próby racjonalizacji tego stanu muszą – jak przestrzega J. Bańka – natrafiać na trudności, ponieważ społeczny wymiar istnienia jednostki bezsprzecznie odsyła do prostomyślności, czyli do najgłębszych pokładów psychiki ludzkiej, a tych niepodobna zracjonalizować²⁰.

Sytuacje społeczne są niezwykle zróżnicowane. Należy spodziewać się, że staniemy twarzą w twarz z człowiekiem prostomyślnym, który jednakże może postąpić prostomyślnie bądź nieprostomyślnie, ale także – ogólnie ujmując – z łęczłowiekiem. O ile pierwsza sytuacja jest w miarę jasna, druga rodzi problemy. Stajemy wreszcie wobec struktur organizacyjnych bytu społecznego, które podobnie – mogą, ale nie muszą sprzyjać indywidualnej prostomyślności. Doświadczenie uczy, że ostatnia tendencja zdaje się dominować. A to już bywa zwykle związane z poważnymi trudnościami. Jesteśmy

²⁰ Por.: J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*. Katowice 1988, s. 225; Idem: *Rap metafizyczny...*, s. 226.

narażeni na akty nieprostomyślne. Niekoniecznie są to działania jawne i wprost. Psychologia powie być może o toksycznej rzeczywistości. Łęczłowiekowi żyje się jakoś łatwiej i lżej, co przede wszystkim rzuca się w oczy. Później dopiero może, ale nie musi przyjść moment uświadomienia sobie, iż „jest to życie zera w matematycznej tabeli cyfr”.

Sprawą najwyższej wagi staje się znalezienie odpowiedzi na pytanie: Co ma czynić jednostka narażona na akty nieprostomyślne? Tym bardziej że współczesność często stawia ją wobec tzw. najmocniejszych aktów, a nawet całych struktur nieprostomyślności, które dzieją się na granicy lub z milczącym przyzwoleniem prawa. To trudny i wymagający odrębnego namysłu problem. Niemniej winien być postawiony, jeśli człowieka prostomyślnego nie sprowadzić li tylko do poziomu teoretycznego. Byłoby to zresztą sprzeczne z ideą prostomyślności. Stąd pytanie o granicę, która nigdy nie może być przekroczona – i to przez żadną formę organizacji bytu społecznego – gdy idzie o ochronę prostomyślności indywidualnej. Jak argumentowano wcześniej, mamy niewątpliwie do czynienia z wartością, która domaga się – zwłaszcza we współczesnym świecie – ochrony. Jakie możliwości w tym zakresie przewiduje norma prostomyślności?

J. Bańka wprowadza tutaj pojęcie tzw. sit aksjologicznych. Są to humanistyczne kryteria osłaniające jednostkę w sytuacjach nacisku i dominacji struktur społecznych, dążących do obiektywizacji rzeczywistości włącznie ze sferą tymiczną człowieka. „Sita aksjologiczne” mogłyby pełnić funkcję ochronną wobec każdego przejawu nieprostomyślności, także wobec jednostkowych aktów łęczłowieka. Analiza ludzkiej natury – źródła normy prostomyślności – prowadzi do przekonania, że w człowieku istnieje taki obszar, taka sfera, która nie podlega procesom uogólnienia, a która stanowi o jego indywidualności albo jeśli to ująć inaczej: o jego człowieczeństwie. Nie jest to współcześnie tendencja odosobniona. Wartość i prawo jednostki do prywatności podkreśla choćby współczesna literatura prawnicza. Nie zaskakuje zatem fakt, że postulat ochrony prostomyślności indywidualnej implikuje porządkujące rozróżnienie trzech sfer bytu ludzkiego: powszechnej dostę্পności, prywatności i sferę intymności²¹.

Problem polegałby teraz na charakterystyce wyróżnionych sfer oraz przedstawieniu sposobów ich ochrony. Najpierw jednak przytoczmy dwie jakże ważne konstatacje. Zgodnie z pierwszą z nich podstawowym „sitem aksjologicznym” chroniącym jednostkę jest norma ochrony prostomyślności, która umożliwia życie zgodne z wewnętrznym przekonaniem albo ina-

²¹ Por.: Idem: *Idea etyki globalnej a etyka prostomyślności*. W: *Idea etyczności globalnej*. Red. I. Sekuła. Siedlce 1999, s. 123–124; J. Bańka: *Filozofia prawa a etyka prostomyślności*. W: *Etyka XX wieku*. Red. L. Gawor i K. Kosior. T. 2. Lublin 1991, s. 38–41.

czej – zgodne z sumieniem. Naruszenie podstawowego prawa do poręczenia wartości odczuwanych osobiście jest w istocie zakwestionowaniem indywidualnej prostomyślności, tolerancji, poczucia godności i sensu życia. Bez tego pod znakiem zapytania staje w ogóle norma prostomyślności. Treść drugiej konstatacji sprowadza się do uogólnienia, które zamyka się w relacji jednostka – świat zewnętrzny (cywilizacja). Odnajdujemy w tym zasadne przeciwstawienie sfery *thymos*, która nie podlega racjonalizacji i której nie wolno poświęcić dla żadnej idei, sferze zewnętrznej, którą tworzą prawa obowiązujące w strukturach społecznych, pozbawionych obecności poręczenia moralnego albo też wręcz wymuszających postawy łęcz człowieka. Z uwagi na to postulowane jest wytworzenie sfery ochronnej, którą J. Bańka nazywa sferą buforową. Funkcja tej sfery miałaby – według normy prostomyślności – zapewnić podmiotowi ciągłość odczucia własnej tożsamości. W tym zakresie słusznie należałoby oczekiwać uszczegółowienia.

Ochrona prostomyślności indywidualnej zasadniczo wyraża się w respektowaniu prawa osoby do poszanowania intymności i prywatności w każdej sytuacji oraz przez każdą formę organizacji bytu społecznego. Zwłaszcza granica sfery intymnej ma znaczenie kluczowe. Jej bezwzględne poszanowanie i ochrona stanowią o wewnętrznym poczuciu bezpieczeństwa. Faktów i przeżyć ze sfery intymnej w zasadzie nie udostępniamy, nawet przed najbliższymi. Jeśli ta zasada zostaje naruszona, ogarnia nas uczucie wstydu, zażenowania, czasem poniżenia i poczucia narażenia godności osobistej. Sfera intymna domaga się zawsze i bezwzględnie poręczenia moralnego ze strony innych; jest sferą, której nie wolno naruszyć czy też w imię czegoś poświęcić. Stanowi, być może, istotne wyzwanie przełomu drugiego i trzeciego tysiąclecia. I to zadanie antropologiczne oraz moralne epoki skierowane jest zarówno do mnie (pozwólmy sobie na odrobinę moralizatorstwa), jak i do innych. Nie ma chyba znaczenia, czy sam wyrzekam się swojej intymności, czy też odbierze mi ją gwałtem drugi, czy wreszcie przez subtelny manipulację struktury społeczne uniemożliwią swobodne kształtowanie życia w jej obszarze. Skutki będą takie same: redukcja człowieczeństwa (godności) do biologii, a bytu biologicznego – do nicości. Naruszenie sfery intymnej musi niechybnie prowadzić do nihilizmu, do poczucia pogardy wobec samego siebie; pogardy, którą Sartre określał jako *la nausee* – obrzydzenie²². Pozbawiając jednostkę intymności, spychamy ją do poziomu łęcz człowieka.

Norma prostomyślności przewiduje jednak pewien wyjątek. Sferę intymną osoba może odsłonić tylko przed Bogiem i jego kapłanem. Jest to jedyna i wyjątkowa sytuacja, w której jednostka bez poczucia utraty godności, z zachowaniem prostomyślności indywidualnej, aktem moralnie poręczonym od-

²² Por.: J. Bańka: *Rap metafizyczny...*, s. 245–247.

słania to, co intymne. Tym samym daje prawo religii i Kościołowi do autonomicznego, zgodnego z wykładnią swojej nauki, oddziaływania w sferze intymnej oraz jej kształtowania²³. W rzeczy samej zyskujemy możliwość otwarcia normy prostomyślności na systemy religijne, w tym na religię (i etykę) chrześcijańską.

Nie wszystko w człowieku podlega tak zasadniczej ochronie. Sferą bardziej dostępną jest prywatność jednostki. Zdaniem J. Bańki przynależą do niej życie rodzinne, stosunki sąsiedzkie przyjaźń oraz relacje wynikające z wykonywanej pracy. W tym obszarze mieszczą się relacje z innymi, ze światem zewnętrznym. Nie należy jednak sądzić, że prywatność jest całkowicie otwarta na innych. Człowiek bezsprzecznie potrzebuje dla własnego samospelnienia kontaktu z innymi ludźmi. Potrzebuje otwartości, ale zarazem ochrony. Jeśli się otwiera, nie może mieć poczucia okradania z wartości; sam chciałby decydować, co i komu daje. Sfera prywatności stanowi o tym, że część życia człowieka jest dostępna innym, co wynika również z włączenia życia ludzkiego w struktury instytucjonalne. Jednakże nie wszystko, co dostępne, usprawiedliwia zainteresowanie. Życie uczy, że możliwe są w tym zakresie nadużycia, tam zwłaszcza, gdzie funkcjonuje nieprecyzyjne prawo. O ile bowiem w odwołaniu do miękkich środków oddziaływania, jakim jest norma prostomyślności można pomyśleć o ochronie przed łęczłowiekiem, o tyle rzecz ma się gorzej ze strukturami społecznymi. Potrafią wdzierać się w prywatność, a przy tym zachowywać anonimowość, rozmywając odpowiedzialność. Często są to – jak już podkreślano – działania toksyczne. Istnieje przecież w świadomości człowieka współczesnego kanon praw do sekretne go i delikatne go traktowania osoby w niektórych sytuacjach i uwarunkowaniach życiowych²⁴. Naruszenie owych praw pociąga za sobą poczucie utraty godności, w tym – zdolności do poręczenia moralnego. W psychologii natomiast mówi się o zaburzeniu poczucia bezpieczeństwa.

Prostomyślność indywidualna w sferze prywatności zdaje się szczególnie narażona, co ma związek z koniecznością kontaktów interpersonalnych. Komunikacja osobowa wymaga obecności moralnego poręczenia, dlatego dokonywana jest naturalna selekcja osób, którym dajemy prawo dostępu do siebie. Ale mimo to nie sposób wykluczyć groźby nadużycia zaufania, gdy znajdziemy się w kontakcie z łęczłowiekiem, np. w związku z wykonywaną pracą. I nie jest to, niestety, jedynie hipotetyczna możliwość.

Jak mówi antropologia człowieka prostomyślnego – tak ją nazywamy – istnieje także w życiu jednostki sfera powszechnej dostępności. Wyznaczają ją dwie cezury. Pierwszą stanowi zakres faktów dostępnych ze sfery prywatności, drugą – obszar faktów możliwych do udostępnienia środkami

²³ Por.: Idem: *Filozofia prawa a etyka...*, s. 39.

²⁴ Por.: Idem: *Rap metafizyczny...*, s. 247–249.

publicznego przekazu. Niewątpliwie jest to bardzo aktualne zagadnienie, domagające się szerokiej – zarówno etycznej, jak i prawnej – dyskusji. Wydaje się jednak, że po transformacji ustrojowej w naszym kraju należałoby na nowo rozważyć określenie tej granicy. Jesteśmy bowiem wręcz biernymi uczestnikami „nieprzychylnego obecności” kamery w czymś bólu, miłości, klęsce czy też rozpacz. Obserwujemy podwójne naruszenie godności: drugi nie może godnie cierpieć, ja nie mogę godnie reagować. I nie są to jedyne formy nadużyć w tej materii. Współcześnie można dotrzeć do tajemnic osoby bez wtajemniczenia w tę procedurę jej samej.

Ochrona przed takimi przypadkami okazuje się niezwykle trudna. Można oczywiście budować kolejny kodeks etyczny. Będzie mniej lub bardziej skrupulatnie przestrzegany. Można zaangażować środki prawne. Niestety, jak pokazuje życie, bywa, że to ofiara musi się bronić, a i ewentualny sukces niekoniecznie oznacza odbudowanie godności i zadośćuczynienie krzywdzie moralnej. Ale można również postawić na budowanie społeczności jednostek świadomych własnej możliwości moralnego poręczenia. Niechybnie w takim sformułowaniu można by się dopatrywać utopii moralnej. Dlatego należy raczej zinterpretować je jako wskazanie kierunku działania, który wymaga szczegółowego rozwinięcia. Istnieją ku temu dwie przesłanki: po pierwsze – ochrona prywatności jest współcześnie niezwykle żywotnym problemem, a po drugie – uzasadnione jest założenie, że w sytuacjach kryzysów, gdy systemy nie gwarantują moralnego poręczenia świata ludzkiego, obowiązek ten może podjąć świadoma jednostka – *homo recens*.

Sugestię tę wspiera również uzasadnienie, że instytucjom państwowym przyznaje się milcząco prawo do posiadania własnych źródeł informacji o jednostce. Tymczasem wobec brutalizacji życia i narastania nowych form negatywnych zjawisk w życiu społecznym, które przyjmują formy sprawnie działających struktur, w jednostkach zupełnie słusznie może budzić się uzasadniony lęk nie tylko przed utratą prawa do prywatności, ale nawet przed zagrożeniem życia. Wiele w tym zakresie zmienić mogłyby odpowiednie formuły prawne, a także prostomyślnie kształtowana moralność.

Norma prostomyślności i życie społeczne

Jednostka z wartością chronioną (indywidualna prostomyślność) lokuje się w sytuacji społecznej, którą – zgodnie z normą prostomyślności – wyznaczają dwie kategorie: prostomyślność społeczna i prostomyślność obywatelska. Są one wyrazem prawa do prostomyślności pojmowanej jako generalna zasada stosunków międzyludzkich. Zmysł prostomyślności wraz ze zdolnością do przemiany siebie *ipso facto* zmierza do przeobrażenia relacji interpersonalnych. Społeczny wymiar normy prostomyślności nie jest czymś

przypadkowym albo sztucznym. Wypływa z tych samych pokładów psychiki, z których czerpią normy prawa naturalnego. Są one prostomyślne w rozumieniu już to cechy moralnej, już to cechy społecznej. Prostomyślność w życiu jednostki nie jest do wyobrażenia bez reperkusji społecznych. „Kiedy wszystko porusza się jednako – pisał B. Pascal – na pozór nic się nie porusza: jak na statku. Kiedy wszyscy idą ku zepsuciu, nie znać tego: ten, który się zatrzyma, daje zauważyć wybryki innych, niby punkt stały.”²⁵ A przecież w przypadku *homo euthyphronicus* nie chodzi tylko o Pascalowskie zatrzymanie się, chodzi o obecność – można to nazwać – „ciśnienia” wartości ciepłych w brutalnej, pełnej gwałtu, zimnej rzeczywistości, która im sprawniejsza, tym bardziej bezlitosna.

Prostomyślna płaszczyzna stosunków społecznych ma swoje źródło w intersubiektywnych cechach ludzkiej natury. Określają ją zdolność moralnego poręczenia wartości i normy prawa naturalnego²⁶. Prostomyślność indywidualna nie jest możliwa do pomyślenia w izolacji od innych ludzi. Płaszczyznę spotkania jednostek w bycie społecznym stanowi prostomyślna natura, w której jest obecna życiowo ważna potrzeba współżycia i współdziałania. Można się zastanowić, co dodatkowego wnosi społeczny wymiar do egzystencji człowieka prostomyślnego. Bezsprzecznie wymienić należy wyzwanie, jakim jest bezpośrednie spotkanie z drugim człowiekiem, w tym – także w ramach struktur społecznych. W jednostce budzą one powinność moralną, której wyrazem jest gotowość poręczenia moralnego wartości w odpowiedzi na konkretną sytuację.

Znajduje to odzwierciedlenie w interpretacji aktów moralnych podmiotu, które z jednej strony są bezinteresowne, a z drugiej – społecznie „opłacalne”. Trawestując Krishnamurtiego, można by powiedzieć, iż w tym sensie *homo socialis recens* jest owocem propagandy ostatnich dziesięciu tysięcy lat i pragnie, aby zawsze ktoś potwierdził jego wybory, jego postawę moralną. Potrzeba społecznej aprobaty wyzwala nacisk społeczny w sensie gwarancji, że określone wartości będą przez jednostkę chętnie podejmowane. Ona sama natomiast, choćby tylko podświadomie, oczekuje aprobaty i uznania społecznego. Wytwarza się tym samym relacja, która „wymusza” udzielenie moralnego poręczenia. Inaczej: społeczna relacja jest odczuwana jako źródło powinności moralnej podejmowania wyborów zgodnych z prostomyślnością moralną.

Nie mamy jednak podstaw, aby mówić o jakiegokolwiek gradacji prostomyślności. Zarówno prostomyślność indywidualna, jak i prostomyślność społeczna czy obywatelska czerpią z tej samej natury ludzkiej. Jednakże bez prostomyślnej jednostki nie można oczekiwać prostomyślnego społeczeństwa.

²⁵ B. Pascal: *Myśli*. Tłum. T. Żeleński (Boy). Warszawa 1999, s. 61.

²⁶ Por.: J. Bańka: *Świat poręczenia...*, s. 58–60.

Prostomyślność form organizacji bytu społecznego jest konsekwencją prostomyślności indywidualnej. Wartości odczuwane jako „ciepłe” człowiek prostomyślny niejako „znajduje” w relacji z innymi. To jednostka udziela moralnego poręczenia wartości, jednakże z tą chwilą nabierają one sensu indywidualnego i autonomicznego jako źródło rozwoju jej osobowości, a jako zasada życia społecznego określają sens istnienia grupy społecznej.

Procesy, o których mowa, mają charakter psychiczny i są wyjaśniane za pomocą mechanizmu identyfikacji kulturowej. Człowiek prostomyślny określonego kręgu kulturowego aprobeuje tym samym pewien zespół wartości uniwersalnych. Zgodnie z zasadą: *bonum est id, quod omnes appetunt* odczuwa pragnienie, pożądanie, wyobrażenie wartości („miejsca nieświadomości” w psychice). Rzeczywistość (sytuacja moralna) stanowi miejsce otwarte na dalsze stawanie się. Podmiot prostomyślny z kolei charakteryzuje się możliwością myślowego i kreatywnego dopełnienia w tych miejscach rzeczywistości. Niejako „czyni przysiarę” wartości do pragnienia lub wyobrażenia (mechanizm inscenizacji epistemologicznej). Z kolei mechanizm identyfikacji kulturowej, który można by nazwać mechanizmem poręczenia moralnego, prowadzi do rozprzestrzeniania się dobra w drodze rozwoju tegoż poręczenia, co z kolei staje się źródłem etycznej woli społeczeństwa. „Jeśli bowiem przyjąć, że sprawne funkcjonowanie społeczeństwa zależy od honorowania zasad ogólniejszych, to trzeba uruchomić mechanizmy poręczenia moralnego, które przełożą owe generalne zasady na prawdy osobiste, zgodnie z którymi ludzie będą chcieli postępować i będą w tym postępowaniu kierować się prostomyślnością.”²⁷ Nieuniknione napięcia w relacji: jednostka – grupa społeczna, łagodzi poręczenie moralne, sprowadzone do funkcji katalizatora.

W nawiązaniu do zasady *bonum est sui diffusivum* norma prostomyślności przewiduje, że „ciepła” moralność winna się udzielać innym na zasadzie: chcę i mogę przekazać poręczenie moralne, a więc dzięki wartościom zapewnić poczucie bezpieczeństwa innym. Dzieje się to zgodnie z zasadą *em p a t i i*, która jest jednym z koniecznych uwarunkowań antropologicznych funkcjonowania normy prostomyślności w grupie społecznej. Dzięki empatii możliwe jest dostrzeżenie psychospołecznej sytuacji innego człowieka, a dalej – wczuwanie się w jego położenie. Bez tej cechy osobowości trudno o tak specyficzną pożądaną reakcję emocjonalno-intelektualną wobec drugiego, w tym także o zakomunikowanie drugiemu, że jesteśmy w stanie zrozumieć jego stan, uczucia, sytuację itp. Empatia otwiera nam drogę do współprzeżywania stanów moralnych (negatywnych i pozytywnych), w które bywa uwikłany drugi człowiek. Empatia zatem stanowi warunek wstępny obecności prostomyślności społecznej.

²⁷ Idem: *Rap metafizyczny...*, s. 204.

Przekładając to na język aksjologii, twierdzimy, że jeśli moim udziałem są ciepłe uczucia wobec wartości, która jest obecna w moim doświadczeniu moralnym, to drugi człowiek ma możliwość zajęcia analogicznej postawy psychicznej wobec tejże wartości. Nazywamy to gotowością do postępowania według podobnie odczuwanych wartości, charakterystycznych dla wzniosłości – *thymos*, które należy traktować jako naturalne. Prostomyślność społeczna, określająca stosunki interpersonalne, implikuje wspólnotę uczuć wobec wartości, przy czym żadna osoba nie jest determinowana socjologicznymi mechanizmami funkcjonowania grupy społecznej. Społeczny wymiar normy prostomyślności znajduje odbicie nie tyle w kontrolowaniu moralności przez racjonalizację w sferze *phronesis*, ile w motywowaniu uczuciowym w sferze *thymos*. Zjawisko to („ciśnienie wartości” pożądanych) J. Bańka określił jako *lobby humanistyczne*.

Każdy akt prostomyślny, tj. akt realizujący wartość moralnie poręczoną, jest jednocześnie składnikiem motywacji jednostki do lojalności wobec wartości aprobowanych przez grupę społeczną. Zwróćmy uwagę, że chodzi o utrzymanie delikatnej równowagi między jednostką i grupą społeczną, co w praktyce moralnej okazuje się niełatwe. Człowiek prostomyślny odczuwa potrzebę zachowania tożsamości (ochrony prostomyślności indywidualnej), jednakże za niezbędne uważa również poczucie lojalności wobec grupy społecznej. Norma prostomyślności zakłada możliwość istnienia równowagi między tożsamością i lojalnością. W warunkach przedcywilizacyjnych (nieskażonej natury) byłoby to utożsamienie tożsamości z lojalnością. Tymczasem jednak niezmiennie mamy do czynienia zarówno z łęczłowiekiem, jak i z nieprostomyślnością struktur organizacji bytu społecznego. Poręczenie moralne jawi się jako mechanizm regulatywny, który każdorazowo od nowa, reentywistycznie umożliwia osobie zachowanie tożsamości i lojalności. Samo-realizacja osoby wymaga obecności jednego i drugiego elementu, materia zaś jest niezwykle delikatna, natomiast granice, które bardzo łatwo przekroczyć. kruche i na dodatek umieszczone w samym człowieku.

Naruszenie równowagi niesie z sobą zwykle konflikt psychologiczny, czasem towarzyszy mu konflikt moralny, a bywa, że również konflikt społeczny. W każdym razie w przypadkach skrajnych przybiera to formę odrzucenia przez grupę społeczną albo też przekreślenia własnej tożsamości (prostomyślności indywidualnej) i przejścia na pozycję łęczłowieka.

Pożądana społecznie lojalność zaliczana jest jednak do „zimnych” czynników znaczących obecność jednostki w grupie. Dlatego norma prostomyślności postuluje wzmocnienie czynnikiem emocjonalnym, czyli poręczeniem moralnym, który tutaj nazwano *miłością społeczną*. Mamy jakościowo odmienną sytuację, polegającą na zamianie aktu lojalności w akt tożsamości z grupą i to jest najbardziej pożądana sytuacja. Nie jest ani narzucona zewnętrznym, ani podyktowana jakąkolwiek interesownością – ma swoje

źródło w prostomyślnej naturze człowieka. Jeśli jednak używamy pojęcia „miłość”, to – wskazuje J. Bańka – w innym sensie: nie tyle w odniesieniu do jednostek, ile do życia społecznego. „Miłość społeczna” jest terminem określającym zasadę stosunków międzyludzkich, która kształtuje ład moralny we wszystkich jego przejawach – zarówno w zbiorowych, jak i indywidualnych. W treści oznacza zamianę przez jednostkę (akt prostomyślny) lojalności na akt tożsamości z grupą.

„Miłość społeczna jest treścią prostomyślności społecznej i w tym sensie poręczeniem moralnym wszelkich obowiązkowych i dobrowolnych aktów współdziałania z ludźmi wszędzie tam, gdzie akty te posiadają charakter ogólnoeuropejski.”²⁸ Prostomyślność społeczna uzasadnia miłość ojczyzny i miłość do narodu. Natomiast tożsamość społeczna w ramach gatunku *homo recens*, jako konsekwencja intersubiektywnie pojmowanej natury, uzasadnia idee humanizmu wraz z całym kulturowym dziedzictwem.

Zachwianie równowagi między poczuciem tożsamości i lojalności, a dokładniej – tożsamości z grupą, gdy osoba rezygnuje z możliwości poręczenia moralnego lub jest go pozbawiona, oznacza przyjęcie biernej postawy wobec grupy społecznej (i wartości). Z kolei im silniejsze poczucie tożsamości jednostki, tym większa zdolność do moralnego poręczenia, a zarazem większe poczucie tożsamości z grupą. Na tym również opiera się poczucie siły tożsamości społecznej. W przeciwnym przypadku zamiana prostomyślności na przystosowanie społeczne powoduje unicestwienie prostomyślności indywidualnej. Ale jednocześnie społeczność staje się zbiorem jednostek okaleczonych psychicznie i moralnie zdegenerowanych. W takiej społeczności nie zapanuje etyka szczerości i autentyczności, ale etyka poszukiwania szczerości.

Norma prostomyślności zakłada dynamiczną obecność jednostki w grupie społecznej. Dynamikę ten wyznacza relacja: osoba – wartość. Odpowiedzialność za dynamizowanie tej obecności niechybnie spoczywa na jednostce. Jak uczy bowiem doświadczenie, struktury społeczne mogą oddziaływać alternatywnie: tworzyć już to lobby humanistyczne, już to „zimne”, bezosobowe struktury wymagające przystosowania. Ma słuszność Krishna-murti, gdy pisze: „Rozszczepiliśmy świat na części, a jeśli my sami jesteśmy rozbici, pokawałkowani, to również nasze stosunki ze światem są porozbijane. Natomiast gdy działając, działamy całkowicie, wówczas nasze stosunki ze światem ogarnie rewolucja. W końcu każdy ruch, który jest coś wart, każde działanie mające głębokie znaczenie muszą się zacząć w każdym z nas.”²⁹ I to jest realny stan współczesnej rzeczywistości, w którym może się narodzić *homo euthyphronicus*. Będzie się to jednak zawsze dzia-

²⁸ Ibidem, s. 114.

²⁹ J. Krishnamurti: *Wolność od znanego...*, s. 108.

ło w cieniu wątpliwości i pytań: O jednostkę – czy zawsze możemy liczyć na jej dostateczną świadomość (życie nieświadome nie jest warte, by je przeżyć), siłę wewnętrzną i „przebudzenie”? Także o wynik konfrontacji – bo niewątpliwie jest to ważna konfrontacja przełomu drugiego i trzeciego tysiąclecia – prostomyślności i łęcz człowieka?

Zarysowana dotąd relacja: jednostka – grupa społeczna, zgodnie z przesłankami zawartymi w normie prostomyślności, oddaje niezmiennie klimat zatroskania o prostomyślność indywidualną, tj. o poszanowanie godności, podmiotowości i niepowtarzalności jednostki. Norma prostomyślności zakłada również prawo państwa do prostomyślności obywatelskiej, tzn. do tego, aby jednostka podejmująca powinności publiczne udzielała im moralnego poręczenia. Postulat ten stanowi poniekąd – jak przyjmuje J. Bańka – odpowiedź na pragnienia jednostki, aby decydować o życiu publicznym. Jest jeszcze jedna racja, dla której społeczeństwo ma prawo wymagać od osoby moralnego poręczenia. Otóż świata, w którym żyjemy, nie zdołamy objąć indywidualną prostomyślnością. I choć zbudowany jest z systemów o dużym stopniu złożoności, brak w nim podstaw pewności i zaufania. Poza wycuciem oraz odwołaniem się do postulowanej prostomyślności obywatelskiej jednostka niczym innym nie dysponuje. Może jedynie założyć prostomyślność drugiego w systemach. Jeśli potrafię zaufać drugiemu, w pewnym sensie zaufałem ludzkości. Mam prawo sądzić, że natura jednoczy nas solidarnie wobec krzywdy i niesprawiedliwości. I zwykle tak bywa. Owo milczące zaufanie może zburzyć tragedia, a wtedy zaczynam wątpić.

Istota prostomyślności obywatelskiej sprowadza się do żądania, aby każda podejmowana przez jednostkę funkcja publiczna (społeczna, polityczna, gospodarcza) była moralnie poręczona. Sensem tego działania jest kreowanie rzeczywistości bezpiecznej i przyjaznej człowiekowi, sprzyjającej zachowaniu i rozwijaniu prostomyślności indywidualnej, czyli warunków samo-realizacji i poczucia szczęścia. Prostomyślność obywatelska w takim ujęciu wynika z prostomyślności społecznej, można powiedzieć – jest jej rodzajem. Poręczenie moralne funkcji publicznych jest równocześnie normą, która daje prawo jednostce do korzystania z innych praw. W tym także zawiera się sens życia społeczeństwa jako całości.

Warunek obecności prostomyślności obywatelskiej stanowi uprzednia identyfikacja jednostki z państwem, czyli prostomyślna akceptacja prawodawcy (państwa), co do wartości proponowanych jako płaszczyzna współpracy i współistnienia. Otwiera się wtedy możliwość, by prawa ekonomiczne, społeczne, kulturowe znajdowały wsparcie w prostomyślności obywatelskiej, czyli w poręczeniu moralnym jednostek. Umacnia się tym samym funkcjonowanie państwa, zwłaszcza w aspekcie realizacji dóbr. Jednostka natomiast zyskuje dodatkową motywację ujednolicenia swoich postaw

moralnych. Przed pokusami totalitaryzmu i nacjonalizmu miałyby ją chronić mechanizm identyfikacji kulturowej³⁰. Jeśli natomiast jednostka nie wesprze w dostatecznym stopniu moralnym poręczeniem celów ekonomicznych, społecznych i politycznych, ich realizacja będzie zagrożona. Gdyby natomiast odmówiła zupełnie poręczenia moralnego, realne byłoby zagrożenie już to totalitaryzmem, już to anarchią.

Podsumowanie

Przedstawiliśmy niewątpliwie zaledwie zarys formalny budowania w drodze etycznej społeczeństwa prostomyślnego. Taki też charakter ma sama norma prostomyślności. Bez wątpienia, możliwy jest, a nawet konieczny namysł nad innymi aspektami zagrożenia prostomyślności indywidualnej funkcjonowaniem struktur społecznych. Burzliwy rozwój techniki – jak pokazały doświadczenia ostatnich lat, a nic nie wskazuje, że będzie inaczej – stawia jednostkę w obliczu konieczności godnej reakcji. Otwarta formuła normy prostomyślności postuluje obecność osobową, bezpośrednią, poręczoną moralnie, od której zależy ład w naszym życiu. Obecność osobowa polega w istocie na ujawnieniu siebie wobec innego w spontanicznej wzajemności. Jej początkiem jest odkrywanie nowego, głębszego sensu przedmiotów i informacji. Do tego niezbędna okazuje się jednak prostomyślność semantyczna, która nie tylko stanowi ochronę przed nadużywaniem chorych słów (jest ich sporo, np. „godność”, „miłość”, „odpowiedzialność”)³¹, ale otwiera na komunikację znacznie bogatszą i bardziej odpowiedzialną niż tzw. ircowanie w Internecie (bezosobowa dyskusja). Być może nie brakuje zwolenników kontaktów, dla których IRC (Internet Realy Chat) okaże się atrakcją. Może zapoczątkują one „internetowe” – o już czym głośno – małżeństwa. Być może... A w takim razie czekamy na pierwszy „internetowy” rozwód.

Łatwo przychodzi sugestywnie zarysować sytuację łęczłowieka i „zimne”, pozbawione poręczenia moralnego społeczeństwo. Jest to poniekąd jeden ze stałych elementów doświadczenia współczesności. Czujemy jednak potrzebę zapytania o sens życia człowieka prostomyślnego zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i wspólnotowym. Inaczej mówiąc – czy można oczekiwać, nazwijmy to niezbyt elegancko, gratyfikacji za decyzje moralnie poręczone? Arystoteles przewidywał, iż za doskonałe działanie natura w nagrodę obdarza człowieka przyjemnością w drodze do eudajmonii. Zgodnie z normą prostomyślności można mówić o dwóch perspektywach: życie

³⁰ Por.: J. Bańka: *Świat poręczenia...*, s. 218–220; Idem: *Rap metafizyczny...*, s. 258–260.

³¹ Por.: Idem: *Rap metafizyczny...*, s. 248–288.

moralnie poręczone otwiera jednostce drogę do indywidualizacji przeżywania szczęścia i prowadzi do budowania Społeczeństwa Prostomyślnego.

Pierwsze zagadnienie wymaga wnikliwszej analizy, stanowi bowiem o sensie normy prostomyślności. Skupimy uwagę na drugiej perspektywie, która zdaje się mieć wydźwięk nieco idealistyczny, tym bardziej że we wcześniejszych publikacjach Józef Bańka pisze następująco: „Wraz ze zniknięciem łęczłowieka poręczenie moralne (a więc i sama moralność), po odegraniu swej roli regulatywnej, stanie się niepotrzebne. Gdy nie będzie innych wartości jak tylko prostomyślne, nie będzie już potrzeby ich poręczenia ze strony moralności. Roszczenie moralne ustąpi moralności bezroszczeniowej, a więc swego rodzaju moralności bez moralności.”³² W *Rapie metafizycznym...* można dostrzec pogłębienie perspektywy, która zdaje się nabierać jeszcze wyrazistszej wymowy. Społeczeństwo, którego pożądamy – pisze J. Bańka – „to nie sztuczna konstrukcja myślowa, to wspólnota losu, która od czasów Hiroshimy i Czarnobyli jest także potencjalną wspólnotą zagłady. Istota Społeczeństwa Prostomyślnego kryje się w tym, że groźba unicestwienia stwarza niepowtarzalną szansę, by Ludzkość jako abstrakcyjna idea przyobekła się na trwałe w realny kształt.”³³

Już M. Scheler podzielał przekonanie, że ludzkość niesie w sobie nieograniczoną liczbę linii rozwojowych, bardziej tajemniczych i wspanialszych, niż się sądzi. Pisał też, że nie jest możliwa idea człowieka uniwersalnego w sensie absolutnym, ale w każdej epoce – w naszej też – może się pojawić „maksimum człowieczeństwa uniwersalnego”, jakie jest nam dostępne³⁴. Być może *homo euthyphronicus* i Prostomyślne Społeczeństwo – to na pozór wizja utopijna w swej wymowie, może dostępna jedynie niektórym. Jednak tworzona jest nie na jutro, tworzona jest na dziś (*recens*). Nikt bowiem swojego życia nie może przełożyć na jutro – przeżywa je właśnie dzisiaj. Problem w tym, żeby do swojego dzisiaj prostomyślnie, czyli zgodnie z sumieniem, dojrzywać do własnego „maksimum w człowieczeństwie”.

To zapewne truizm, ale najłatwiej połączyć Spenglera z Apokalipsą. I jeśli już nic, to niechby przynajmniej pojawiła się „milenijna pluskwa”. Ale ona zjawia się bądź nie. Tymczasem własne niepowtarzalne życie staje się dzień po dniu w każdym *teraz*, które jeśli minie, a z pewnością mija, ontologicznie jest zamknięte na jakiekolwiek stawanie. Dlatego norma prostomyślności mogłaby być postrzegana jako sposobność konkretyzacji etycznej, którą może weryfikować autonomiczne sumienie. Możliwość ta daje dostęp do za-

³² Idem: *Świat poręczenia...*, s. 14–15 i 264.

³³ Idem: *Rap metafizyczny...*, s. 171.

³⁴ Por.: M. Scheler: *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw*. W: Idem: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Tłum. S. Czerniak i A. Węgrzecki. Warszawa 1987, s. 203.

poznanej prawdy moralnej w nowych warunkach, choć sama przynależy do sfery idei³⁵. Mija moda na racjonalizm w etycznej literaturze światowej, która w kwestii sumienia z rzadka dopuszczała do głosu tak istotną tradycję Hume'owską³⁶. Intelktualne koncepcje sumienia nie sprawdzają się w warunkach technopolu, czyli totalnej technokracji, która staje się naszą rzeczywistością (N. Postman). Dlatego należałoby postulować wypracowanie nowych kierunków kształtowania sumienia pewnego; w szerszym niż dotąd zakresie uwzględnić znaczenie czynników wolicjonalnego i uczuciowego. Ponadto nie trzeba tracić z pola widzenia faktu, iż współczesne transformacje struktur społecznych z reguły o kilka rzędów wyprzedzają działania etyków i zwykle jednostka zostaje z codziennymi problemami sama³⁷. Norma prostomyślności mogłaby stać się załączkiem zmiany jej sytuacji.

³⁵ Por.: H. Jonas: *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*. Tłum. M. Klimowicz. Kraków 1996, s. 61–70.

³⁶ Por.: J. Górnicka-Kalinowska: *Idea sumienia w filozofii moralnej*. Warszawa 1999, s. 6.

³⁷ Por.: A. Dura: *Technopol a etyka chrześcijańska. Funkcjonowanie sumienia*. W: *Doświadczenie moralne i filozofia człowieka. Esperienza morale e teoria sull'uomo*. Red. I. Światała. Częstochowa 1999, s. 255–264.

Adam Dura

AN INDIVIDUAL AND COMMUNITY IN THE LIGHT OF THE NORM OF STRAIGHTFORWARDNESS

Summary

The article presents J. Bańka's conception of ethics in the light of the recent publication titled *The Metaphysical Rap; or a Plea of a Lunatic from Opatów to Other Madmen* (*Rap metafizyczny, czyli odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców*). It also takes into consideration N. Postman's thesis concerning the triumph of technology over culture (*technopol*) as well as the postmodernist meanders of normative ethics. The norm of straightforwardness, derived from human nature, is the evidence of trust to the individual who is conscious, mature, "awakened". The author argues that this norm constitutes the actual alternative to the civilisation structures which deprive the individual of dignity and the possibility of self-realisation. This proposition can be situated on the principle of the counterpoint to H. Jonas's ethics of responsibility. On the one hand this proposition accentuates the necessity of the prognostic knowledge about the possible threats and a kind of *education sentimentale* as the preliminary conditions of ethics while on the other hand – an appeal to conscience and to the simplest feelings constitutive of the straightforward attitude of an individual to values.

Adam Dura

EINZELWESEN UND GESELLSCHAFT ANGESICHTS
DER AUFRICHTIGKEITSNORM

Zusammenfassung

Der Artikel stellt die ethische Konzeption von J. Bańka angesichts seiner neuesten wissenschaftlichen Publikation *Metaphysischer Rap* dar. Er berücksichtigt dabei die These von N. Postman über den Sieg der Technik über die Kultur (*techno*) und postmodernistische Mäander der normativen Ethik. Die von der menschlichen Natur abgeleitete Aufrichtigkeitsnorm zeugt vom Vertrauen zu einem: bewußten, reifen und „erwachten“ Einzelwesen. Der Autor überzeugt uns, die Norm ist eine wirkliche Alternative für die Zivilisationsstrukturen, die dem Individuum seine Würde und Selbstrealisierbarkeit entziehen. Der Vorschlag kann als ein Kontrapunkt zur Verantwortlichkeitsethik von H. Jonas betrachtet werden. Wir haben hier zu tun: einerseits mit der Notwendigkeit der prognostischen Kenntnisse über mögliche Gefährdungen und mit spezifischer *education sentimentale* als Vorbedingungen der Ethik; andererseits dagegen mit Appellieren an das Gewissen und an einfachste Gefühle, die über ein aufrichtiges Verhältnis des Individuums den Werten gegenüber entscheiden.