

W chwili gdy ujmiesz coś w ramy pojęcia
– przestaje być płynne, staje się statyczne, martwe.
Zamarznięta fala nie jest już falą.
Istotą fali jest ruch, jeśli ją zatrzymać,
przestaje być falą.

Anthony de Mello: *Przebudzenie*

Problem moralności otwartej

Zacznijmy od wykluczenia. Współcześnie pytanie o otwartość, chcąc nie chcąc, musi mieć kontekst postmodernistyczny. Otwartość – jak pisze L. Kołakowski – być może jest nawet cnotą postmodernizmu. Ale tam „otwartość” zdaje się sprowadzać do odrzucenia wszelkich „wykluczeń”. Tymczasem „otwartość rozumiana jako odmowa wszelkiej identyfikacji jest albo absurdalna, albo wyraża akt mistycznego uniesienia”¹. Ponieważ postmodernizm, zdaje się, wyklucza to drugie, pozostaje uznać rozumienie pierwsze. Dlatego też pytając o otwartość systemu etycznego, wykluczamy współczesne, postmodernistyczne konotacje terminu „otwartość”. Dalecy będziemy również od odmowy wszelkiej identyfikacji w sensie aktu mistycznego. Pytanie zatem: Czym będzie dla nas otwartość w płaszczyźnie moralnej, bo ta ogniskuje naszą uwagę?

Człowiek współczesny nie lubi, gdy mu się coś nakazuje bądź czegoś zakazuje. Niekoniecznie jednak trzeba to odczytać jako dążenie do relatywizmu albo nihilizmu moralnego. Jak bowiem mawiał J. Tischner, wartości absolutne istnieją bez wątpienia, ale z pewnością nie wszystkie nam dostępne zasługują na miano absolutnych. Dlatego błędem byłoby, gdyby ktoś war-



ADAM A. DURA

Etyka prostomyślności –
moralność otwarta –
chrześcijaństwo



¹ L. Kołakowski: *Głos bardzo krótki i nieoświecony do postmodernistycznej debaty*. „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 14 (2700), s. 10.

tości chciał relatywizować, ale błędem jest też absolutyzacja wszystkich wartości. Z tym większą uwagą wsłuchujemy się w konstatację Gombrowicza, który w *Dzienniku*... pisze: „Skąd we mnie ta niechęć w stosunku do wszelkiej moralności zamkniętej w system? [...] Chcę mieć moralność luźną, moralność mojej natury. Kiedy na horyzoncie moim ukazuje się moralista współczesny typu Sartre’a – czytamy dalej – mam wrażenie, że to nurek wynurzający się z głębin, ale zapomniał zdjąć skafandra. Okropna maska, obliczona na nieludzkie ciśnienie, przykleiła mu się do twarzy.”² Niezależnie od trafnych (lub nietrafnych) animozji, kierowanych pod adresem Sartre’a, chciałoby się zapytać: Jaka powinna być moralność, aby nie stała się dodatkiem do życia, ciasnym gorsetem, który nie pozwala na radość, odczucie satysfakcji i rozwój duchowy?

W tym miejscu można – jak się wydaje – postawić dwa kolejne pytania: Co obejmujemy terminem „moralność otwarta”, ewentualnie – „moralność zamknięta”? – to pytanie pierwsze. I drugie: Dlaczego do moralności otwartej przywiązujemy – o czym wspomina też Gombrowicz – tak wielką wagę? Problemy te stawiamy w kontekście autonomicznej etyki prostomyślności. Nie miejsce tu, by przedstawiać pełną strukturę etyki prostomyślności, niemniej jednak o niektórych elementach napisać trzeba.

Jest to – po pierwsze – etyka, w której akcent, postawiony na wartość wewnętrzną życia (*thymos*), jest nieporównywalnie ważniejszy od aktywności racjonalnej (*phronesis*) samej w sobie. Dlatego działać prostomyślnie to dokonywać nieustannej praktycznej syntezy *thymos* i *phronesis* (*euthyphron* – „prostomyślny”)³. Po drugie: jeśli jest to etyka oparta na kategorii prostomyślności, to nie wolno zapomnieć, iż – jak pisze sam jej twórca – „prostomyślność jest faktem wewnętrznym, który przy refleksji nad nim traci ów prostomyślny charakter dzięki wiedzy symbolicznej, nadającej mu kształt racjonalny”⁴.

Mimo tych trudności wolno uznać, że etykę J. Bańki oddaje norma prostomyślności, którą można wyrazić następująco: Jej „istotą i sensem jest poręczenie moralne wartości. Działać zgodnie z tą normą to udzielać gwarancji (czyli moralnego poręczenia) określonym wartościom.”⁵ W systemach teoretycznych normę można by sprowadzić do działania zgodnego z własnym

² W. Gombrowicz: *Dziennik 1953–1956*. Kraków 1989, s. 300.

³ Por. J. Bańka: *Intelektualizm etyczny Spinozy a etyka prostomyślności*. Poznań 2000, s. 376.

⁴ Idem: *Główne zasady etyki prostomyślności*. Poznań 2000, s. 97; por. też Idem: *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*. Katowice 1988, s. 225; *Rap metafizyczny, czyli Odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców*. Ułożył i objaśnieniami w postaci postyll opatrzył Józef Bańka. Katowice 1999, s. 267.

⁵ A. A. Dura: *Obecność normy prostomyślności w etyce chrześcijańskiej*. Katowice 2000, s. 46.

sumieniem. Wreszcie gwoili pełniejszej systematyzacji należy przypomnieć, że kryterium wartościowania stanowi wyprowadzony z natury ludzkiej zmysł prostomyślności moralnej, który ma charakter intersubiektywny. Normą naczelną byłoby w takim razie poręczenie moralne poszanowania szczęścia osobistego. Można w nim uczestniczyć jedynie w drodze empatii. Natomiast dyrektywa naczelną w ujęciu J. Bańki przyjmuje brzmienie: „Szczanuj w drugim te wartości, którymi on jest ożywiony i które przeżywa jako swoje wartości osobiste, mające dla niego największe subiektywne znaczenie.”⁶

Zarówno w historii etyki, jak i współcześnie nie brakuje propozycji systemów, które kreują i moralność otwartą, i zamkniętą. Może to być np. Z. Baumana moralność bez etyki albo etyka neotomistyczna w wersji T. Ślipki. Nie chodzi jednak o to, by moralność odrzucać. Ale też nie idzie o nałożenie „ciasnych gorsetów” w moralności. Chcemy jednakże mieć rozeznanie, co stanowić może o moralności otwartej, bo o nią tutaj idzie.

Warunek wstępny i konieczny moralności otwartej winien być odpowiednio sformułowany w ramach antropologii filozoficznej. W przypadku etyki prostomyślności można uznać, że spełnia wymogi teza J. Bańki o indywidualnym i twórczym postrzeganiu rzeczywistości przez człowieka. Zostało w niej podkreślone zarówno znaczenie własnej projekcji, jak i wykorzystanie cech podmiotu, które umożliwiają poręczenie moralne wartości. Antropologiczny postulat twórczego stosunku do świata to nie tyle dążenie do obiektywizacji, ile zdolność do zajęcia postawy moralnej, która manifestuje się poręczeniem moralnym. Przejdźmy zatem na płaszczyznę moralną.

Sięgając do H. Bergsona, czytamy: „Znaczna część naszej moralności zawiera obowiązki, których przymusowy charakter wyraża się przez nacisk społeczeństwa na jednostkę [...]; pozostała część moralności wyraża pewien stan emocjonalny, który nie ulega naciskowi, lecz upodobaniu.”⁷ Moralność otwarta, czyli moralność upodobania, pragnienia zawiera – zdaniem filozofa – *implicite* odczucie postępu. Z kolei moralność zamknięta, czyli moralność nacisku, ma na celu zachowanie samego społeczeństwa. Mimo że trudno natrafić na wyróżnione rodzaje moralności w stanie czystym, można próbować określić, jaką moralność preferuje przedstawiany system etyczny.

Jeśli założyć, że celem etyki jest doprowadzenie jednostki do pełni osobowego bytu, to trzeba starać się uchwycić, jakie środki proponuje moralność zamknięta, a jakie moralność otwarta. I tak, pierwsza preferuje drogę nakazów i zakazów, które wywodzą się zarówno ze sfery świadomej, jak i nieświadomej. Zaistniałą sytuację również chrześcijańscy moralisci (S. Rosik) określają moralnością bojaźni. „Strach to jeden z największych

⁶ J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego...*, s. 15.

⁷ H. Bergson: *Dwa źródła moralności i religii*. Tłum. P. Kostyło i K. Skorulski. Kraków 1993, s. 54–55.

problemów w życiu. Umysł ogarnięty strachem – pisze Krishnamurti – żyje w zamęcie i konflikcie. [...] Nie śmie odejść od swych schematów myślenia. Rodzi się w nim obłuda. Dopóki się nie wyzwolimy od strachu, choćbyśmy wspięli się na najwyższą górę i odkryli wszystkich bogów, dopóty będziemy pozostawać w ciemności.”⁸ Mocne słowa. Cóż jednak robić, gdy przez moralność zamkniętą formowane bywają jednostki niedojrzałe, często niezdolne do ujęcia sensu nakazów, cechujące się osłabionym poczuciem odpowiedzialności, przeciętne, przeniknięte formalizmem i minimalizmem. Człowiek formowany przez system autorytatywnych nakazów i zakazów, których nie zinternalizował albo – zgodnie z normą prostomyślności – nie zaakceptował prostomyślnie, to najczęściej zaprzeczenie rozwoju osobowego i zaprzeczenie samej moralności. Moralność zamknięta nie jest w stanie wyzwolić człowieka z jego współczesnej jaskini.

Przeciwnie moralność otwarta, która charakteryzuje się dynamizmem. Wychodzi ona od realistycznej zasady *agere sequitur esse* – natura bytu stanowi kryterium moralnych wyborów mających na celu umożliwić pełnię rozwoju osobowego. Moralność ta – podkreśla chrześcijański moralista S. Rosik – nie eksponuje nakazów i zakazów, lecz otwiera się na postęp, na przekształcenie człowieka indywidualnie i zbiorowo, siłą miłości i wolnej akceptacji ideału nie narzuconego presją zewnętrznego przymusu.

Można by też przypuszczać, że o moralności zamkniętej lub otwartej może niekiedy stanowić – oprócz właściwości samego systemu etycznego – błędny stosunek do wartości. System może być w pełni otwarty, jeśli jednak jednostka się pogubi w płaszczyźnie wyborów aksjologicznych, może mieć różne subiektywne, ale uprawnione odczucie moralności statycznej (oczywiście niezależnie od innych skutków takiej sytuacji). Dietrich von Hildebrand nazwie problem błędnymi interpretacjami udziału człowieka w wartościach⁹.

Wróćmy jeszcze na moment do Bergsona, który za klasyczny przykład, wzór moralności otwartej uznawał moralność kreowaną w błogosławieństwach z *Kazania na Górze* św. Mateusza. „Akt, w którym dusza się otwiera – pisze filozof – doprowadza do poszerzenia i wyniesienia moralności uwięzionej i zmateralizowanej w formułach na poziom czystej duchowości. Ta moralność, w odniesieniu do innej, staje się czymś w rodzaju fotografii, na której ruch zostaje zatrzymany. Taki jest głęboki sens przeciwstawień, które następują po sobie w *Kazaniu na Górze* [...]. Z jednej strony jest to, co zamknięte, z drugiej to, co otwarte. Aktualnie obowiązująca moralność nie zostaje zniesiona, lecz przedstawiona jako jeden moment w długim procesie postępu.”¹⁰ Konstatacja Bergsona staje się źródłem inspiracji, aby

⁸ J. Krishnamurti: *Wolność od znanego*. Tłum. F. Urbańczyk. Poznań 1994, s. 37.

⁹ Por. A. Siemianowski: *Człowiek a świat wartości*. Gniezno 1993, s. 106–121.

¹⁰ H. Bergson: *Dwa źródła moralności...*, s. 64.

w dalszej kolejności także zbadać otwartość etyki prostomyślności wobec etyki chrześcijańskiej, dla której źródłem są właśnie błogosławieństwa. To „zderzenie” moralności autonomicznej z heteronomiczną w interesującym nas aspekcie może być ciekawe.

Otwartość etyki prostomyślności albo o moralności dynamicznej

Przedstawione w innym miejscu wywody, zwłaszcza te, które uwypuklały wartość i znaczenie prostomyślności indywidualnej, w tym autonomię moralną jednostki oraz model *homo euthyphronicus*, pozwalają postawić następującą tezę: Moralność postulowaną przez etykę prostomyślności należy umieścić w obszarze moralności otwartej¹¹. Warto jednak dokonać zestawienia przynajmniej niektórych argumentów. Jako pierwszy nasuwa się przedsystemowe usytuowanie normy prostomyślności i wyprowadzenie jej z natury człowieka niezależnie od sposobu jej definiowania. To z kolei uwalnia człowieka od konieczności uprzedniej znajomości założeń teoretycznych, zarówno filozoficznych, jak i religijnych, systemu etycznego. Założenia te w praktyce życiowej niekiedy przybierają postać ideologii, swoistego wymogu całkowitego przyporządkowania jednostki systemowi. Ale wtedy tym bardziej trudno mówić o integralnym i autonomicznym rozwoju, w tym – także o kształtowaniu moralności otwartej. Etyka prostomyślności chroni podmiot moralny przed podobnym niebezpieczeństwem.

Zwróćmy też uwagę na inne implikacje zachodzące w etyce prostomyślności. Należą do nich: funkcja i znaczenie odrębnej, naturalnej i intersubiektywnej sprawności człowieka, jaką jest prostomyślność moralna; usytuowanie sumienia, postulat ochrony prostomyślności indywidualnej, zwłaszcza przez chronienie sfery intymnej i prywatnej człowieka oraz prymat jednostki przed społeczeństwem; założenie o twórczym podejściu do rzeczywistości; odpowiedzialność za poręczenie moralne życia społecznego. Gdyby jednak dalej nasuwały się wątpliwości, można sięgnąć po inne argumenty. Jest wśród nich prawo do indywidualizacji szczęścia oraz spontaniczność w tworzeniu dobra moralnego jako warunek konieczny, by w ogóle mówić o prostomyślności podmiotu. Wreszcie do bardziej przekonujących należy swoistość relacji człowiek prostomyślny – wartości ludzkie (proste).

Mamy zatem uzasadnione powody, by twierdzić ogólniej: Etyka prostomyślności ma wystarczające podstawy, aby kształtować jednostki wolne, autonomiczne, otwarte na rzeczywistość, zindywidualizowany rozwój i pełnię życia. „Żyjemy w okresie aktywizmu, pod obstrzałem propagandy, która stara się w nas wmówić – pisał J.M. Bocheński – że dobre, wielkie

¹¹ Por. A.A. Dąbka: *Obecność normy prostomyślności...*, s. 77–114.

i piękne jest tylko działanie, że człowiek powinien bez przestanku ku czemuś dążyć, pędzić naprzód bez chwili odpoczynku, żyć w ruchu i dążeniu, że niedziałanie jest czymś złym, marnym, »społecznym«, pogardy godnym. W takim położeniu niełatwo jest zrozumieć wartość, znaczenie używania chwili, życia w teraźniejszości, a tym bardziej nauczyć się z tej chwili korzystać. [...] Stąd formułuje regułę moralną – Umiej żyć w chwili obecnej i używać jej!”¹²

Niekoniecznie zatem trwanie w chwili obecnej trzeba wiązać z hedonistyczną postawą *carpe diem*. W tym miejscu należy się raczej powołać na pewien typ Bergsonowskiej intuicji: „[...] ciągłości i przenikania się części, czasu psychologicznego, nieprzewidzianego i nowego, aktywności, indywidualności i konkretności zjawiska”¹³. Dlatego też inne treści będzie mieścić cywilizacyjne zawężenie egzystencji człowieka do teraźniejszości (pozbawienie transcendencji). Inne etyka prostomyślności ze swoją otwartością wobec *recens*, która już bardziej przywodzi na myśl Krishnamurtiego, iż koncentracja umysłu na działaniu „teraz” umożliwia wyzwolenie witalnej energii (żarliwości). Dla człowieka prostomyślnego zaangażowanie w *recens* staje się warunkiem realizacji wartości prostych, przeszłość bowiem jest ontologicznie już zamknięta, a przyszłość otwarta. Dlatego kto odbiera człowiekowi chwilę, odbiera mu wieczność, ponieważ właściwą jego wiecznością jest właśnie rzeczywista chwila. Inaczej – jak mówił Gombrowicz – człowiek może się stać owym wielkim NIC, rozpisany na kilkaset milionów sekund.

Moralność, którą kreuje etyka prostomyślności, to w wyższym stopniu problem sumienia jednostki niż jej światopoglądu, elementarnej i nieskażonej uczciwości niż deklarowanej hierarchii wartości. Wszak ludzie o różnych orientacjach ontologicznych mogą się w moralnych ocenach zgadzać, a nawet – w sytuacjach elementarnych – muszą się zgadzać. A to już wystarcza, aby podkreślić, że analizowana etyka nie tylko postuluje moralność otwartą, ale jej zasadniczy element – norma prostomyślności – jest również możliwa do pomyślenia w systemach teoretycznych. J. Bańka stwierdza to również *explicite*. Wobec tego trzeba zapytać: Jakie warunki musi spełniać system, aby to było możliwe? Na co w systemie należy zwrócić szczególną uwagę, gdy ktoś chciałby dokonać analizy obecności normy prostomyślności np. w etyce chrześcijańskiej? Jakie niebezpieczeństwa i trudności niesie z sobą system teoretyczny?

¹² J.M. Bocheński: *Sens życia. I inne eseje*. Kraków 1993, s. 14.

¹³ J. Bańka: *Intuicjonizm Henryka Bergsona*. Katowice 1985, s. 12.

Etyka (norma) prostomyślności a systemy teoretyczne

Etyka prostomyślności stanowi jasno: zarówno przedsystemowe, jak i systemowe funkcjonowanie normy prostomyślności związane jest z pewnym przeżytym doświadczeniem. Chodzi głównie o występujące w sferze uczuć doświadczenie własnej prostomyślności. Zanim bliżej przyjrzymy się problemom, które zostały zasygnalizowane w postawionych pytaniach, winniśmy przypomnieć dwie konstatacje. Po pierwsze: J. Bańka zakłada, że wokół pojęcia prostomyślności można zbudować – jak sam to określa – „program życia, projekt etyczny, konstytucję świata wartości”; program, który mógłby się stać fundamentem odnowy moralnej. Po drugie: aspiracje te potwierdza w autonomicznej etyce prostomyślności¹⁴. Jej podstawowy czynnik strukturalny – norma prostomyślności, która funkcjonuje w porządku praktycznym, podlega badaniu *ex post* i staje się podstawą systemu etycznego. Mamy prawo sądzić, że etyka prostomyślności jest tym systemem teoretycznym, w którym funkcjonowanie normy prostomyślności manifestuje się w sposób najpełniejszy. Stanowi jego podstawę.

Nie powinno to jednak niczego zamykać, gdyż prostomyślność nie jest sprawą jedynie jednej koncepcji etycznej, lecz cechą intersubiektywnej natury człowieka. A skoro tak, to można powiedzieć, że otwartość etyki prostomyślności bodaj najpełniej wyraża się w fakcie, że główny jej czynnik – norma prostomyślności – może i *de facto* funkcjonuje w innych etycznych systemach. Można i trzeba pytać o kryteria, które o tym stanowią, ale to dalszy problem. Tutaj ważne jest, że prostomyślność jako doświadczenie moralne została dostrzeżona dużo wcześniej niż dopiero w filozofii współczesnej¹⁵. Zatem spróbujmy ustalić warunki obecności normy prostomyślności w systemie.

Spójrzmy bowiem: podstawowy i konieczny warunek funkcjonowania normy prostomyślności w systemie etycznym stanowi związanie dobra z sumieniem człowieka i obecność poręczenia moralnego. To jest konieczność, od której nie można się uchylić. Ponadto norma w systemie dlatego jest prostomyślna, że zawiera moment rekomendacji i stwarza bodźce do aktywnej postawy wobec działania. Istnieje różnica między sytuacją, w której robi się coś na rozkaz, a sytuacją, w której działanie ma charakter dobrowolny. I taka odpowiedź mogłaby stanowić punkt wyjścia współczesnych poszukiwań etycznego programu¹⁶. Zawsze jednak należy mieć na uwadze niebez-

¹⁴ Por. A. Dura: *Przyczynek do „chrześcijańskiej postaci etyki prostomyślności”*. W: „Folia Philosophica”. Red. J. Bańka. T. 18. Katowice 2000, s. 257 i nast.

¹⁵ Por. F. Donocik: *Problematyka prostomyślności w teoriach kultury*. W: *Etyka prostomyślności a tradycje kultury*. Red. J. Bańka. Katowice 1986, s. 56–94.

¹⁶ Por. M. Michalik: *W poszukiwaniu programu etycznego*. „Res Humana” 2001, nr 1 (50), s. 40–47.

pieczeństwo, że system stanie się czymś w rodzaju parawanu, który uniemożliwi bezpośredni kontakt człowieka z wartościami. Dlatego norma prostomyślności, a tym samym etyka J. Bańki, eksponuje bezpośredniość i spontaniczność. Poprawny system etyczny winien się opierać na wartościach moralnie poręczonych oraz na obecności *explicite* wyrażonej normy: żyj zgodnie z sumieniem.

Jeśli o postępowaniu człowieka decyduje informacja zamiast wartości moralnie poręczonych, to w takiej perspektywie każda etyka ułożona w system funkcjonuje poza prostomyślnością dobra i zła. Dobro wpisane jest wówczas w system, a nie w sumienie i tylko od konstrukcji systemu będzie zależeć, jak człowiek zinterpretuje konkretne działanie. Ale zachodzi obawa, że dokonamy oceny systemu, a nie samego podmiotu moralnego. A przecież nie sposób ustanowić (szczegółowych) praw zabraniających wszystkich złych czynów¹⁷. Co więcej, ocenia się wtedy podmiot przez pryzmat przyjętego systemu etycznego zamiast przez pryzmat czynów, które realizuje w życiu. Mamy więc do czynienia z potępieniem człowieka za jego poglądy. Nietknięte pozostaje natomiast zło.

Jest jeszcze przynajmniej jeden – nierzadko pomijany – problem. Etyki teoretyczne, które zawierają ogólny model dyrektyw oraz ustaloną hierarchię wartości, wzorują się nie tyle na systemach filozoficznych, ile na hipotetycznych uogólnieniach naukowych. Jeśli mówi się, że filozofia nie spełnia pokładanych nadziei, bo systemy jedne po drugich upadają, to obserwowane tęsknoty za unaukowieniem etyki nie tylko nie zdają egzaminu, ale pozostawiają człowieka z nie rozwiązanymi problemami egzystencjalnymi. Czyż bowiem doktryna etyczna nie wymaga rozumienia systemu teoretycznego i dedukowania zdań normatywnych o charakterze moralnym, co bywa niekiedy skomplikowane i trudne? Dlatego w koncepcji J. Bańki o moralności decydować będzie to, co prostomyślnie przylega do umysłu człowieka na zasadzie jego najprostszych, elementarnych typów motywacji. To dlatego w etyce prostomyślności kładzie się nacisk na wpisanie dobra w sumienie człowieka. A kontynuując tok myślenia – norma prostomyślności, obecna w systemie, bliższa jest łańskiemu *cogito*. *Cogito* jednak ma związek z *ego*, co nie jest możliwe bez odwołania do moralnego poręczenia i do instancji sumienia.

Nie są to zapewne wszystkie trudności, jakich nastęcza problem otwartości normy prostomyślności na funkcjonowanie w systemach etycznych. Można jednak uznać, że dostateczną perspektywę badawczą zdołaliśmy sobie zapewnić.

Gdy uwzględnimy podstawowe konieczności, nie można zlekceważyć niebezpieczeństwa zastępowania prostomyślności moralnej w systemie

¹⁷ Por. L. Janssens: *Wolność sumienia i wolność religijna*. Tłum. E. Czerny. Warszawa 1970, s. 109.

faktem słownym. Jest ono zawsze realne, gdy w system wprowadza się symbole słowne w celu wyrażenia słowem tego, co praktyczne. Tendencję systemów teoretycznych do odzwierciedlenia moralności w symbolach słownych M. Ossowska określa „orientacją radarową”, a J. Bańka – orientacją „łęczłowieka”. Od słownych symbolów systemy uchylić się nie mogą. Należy jednak mieć świadomość, iż niekiedy stają się one źródłem wewnętrznego zakłamania. Słowem bowiem oddajemy treść wartości, zakazów, norm, również treść moralnego poręczenia. Gdy jednak w miejsce własnego wczuwania się wyeksponujemy rozumienie sytuacji moralnej przez innych, niechybnie uczynimy wiele, by doszło do załamania moralnego poręczenia. Słowa – same pozbawione moralnego poręczenia – wprowadzane do sygnału-informacji doprawdy trudno zweryfikować. Dlatego być może najpierw należałoby pytać o prostomyślność semantyczną przekazu, czyli o poręczenie moralne języka, jakim chcemy mówić o systemie etycznym.

Systemy teoretyczne cechuje dążenie do obiektywizacji świata, co również może być przyczyną tworzenia norm bez poręczenia moralnego oraz sygnalizowanej wcześniej nieprostomyślności semantycznej. To z kolei rodzi możliwość nieautentycznego życia. Tworzenie masek przynależy do stanów nieprostomyślnych. Identyfikacja jednostki z wzorcem systemu może przyczynić się do zagubienia własnej tożsamości. Tymczasem jeśli zachwieje się tożsamość i indywidualność, podważone zostaną podstawowe funkcje normy prostomyślności, *ergo* – etyki prostomyślności. Trudno wreszcie wyeliminować pewną dozę nieufności wobec etyki teoretycznej. Dotyczy to między innymi zdolności rozwiązywania niektórych problemów egzystencjalnych, np. cierpienia. To samo można powiedzieć o ograniczeniu zaufania do racjonalnych sposobów uzasadniania zasad moralnych. Wszak świadomość moralna budzi się wraz z pewnością o słuszności postępowania, a nie z rozumieniem procesów poznawczych, do których przymuszają systemy teoretyczne. Niewątpliwie są to sugestie i uwagi, które nie mogą nam zniknąć z pola widzenia w zasadniczej analizie.

Podobnie ma się rzecz z kreowaniem sensu życia zgodnie z zasadami systemu, w którym ma być obecna norma prostomyślności. Mamy podstawy przyjąć, że sens jest poręczony moralnie. Gwarancję życia sensownego stanowi zatem wierna realizacja proponowanych przez system wartości. Byłoby jednak najlepiej, gdyby te rzeczywiście odpowiadały predyspozycjom, potrzebom, aspiracjom jednostki i uwarunkowaniom jej egzystencji, przy czym ocena działania winna zależeć od sumienia człowieka, czyli od moralnego poręczenia, a nie od konstrukcji systemu. W ten sposób powracamy do podstawowego i koniecznego uwarunkowania: bez odwołania się do sumienia, w rozumieniu *norma normans*, trudno mówić o normie prostomyślności w systemie.

Prostomyślność, aczkolwiek źródłowo wyprowadzona z natury, znajduje właściwe sobie miejsce w płaszczyźnie kultury. Analizy filozoficzne wskazują na jej otwartość wobec wzorców kulturowych, co dla nas okaże się faktem o znaczeniu podstawowym. Otwartość normy wobec systemów etycznych określa mechanizm identyfikacji kulturowej, który jest bodaj najważniejszy dla oznaczenia związków normy prostomyślności i kultury. Za jego pomocą wyjaśnia się procesy korzystania jednostki z wzorców wartości uniwersalnych. W psychice człowieka istnieją „miejsca niedomknięte”, które są podatne na działanie mechanizmu identyfikacji kulturowej. W wyniku tego wartości kulturowe tracą swój status uniwersalny, stając się konkretnie i jednostkowo urzeczywistniane przez podmiot. Spróbujemy to bliżej przedstawić.

W tej płaszczyźnie funkcjonują takie terminy, jak: „kultura” („człowiek wielopojawieniowy”), „identyfikacja kulturowa”, „identyfikacja kulturowa moralna” oraz wspomniany „mechanizm identyfikacji kulturowej”. Wyjdźmy od pary pojęć „kultura” – „człowiek wielopojawieniowy”. Bywa, że są one używane zamiennie. Przypomnijmy, że kultura – w rozumieniu J. Bańki – obejmuje wewnętrzną sferę człowieka – *thymos* i odnosi się do faktów duchowych, artystycznych oraz religijnych. W takim ujęciu kultury uwypuklone zostały wyższe formy bytowania człowieka, determinujące sposoby życia grupy społecznej, dostarczając wzorów moralnych zachowań. Odpowiednio moralnie poręczone wytwory konkretnych ludzi ulegały, ze względu na wartość i uniwersalność, obiektywizacji i utrwaleniu, zostały włączone w dorobek ogólny ludzkości (kultura) i zyskały status wartości w życiu społecznym. Ale mechanizm identyfikacji kulturowej polega również na tym, że wybrane wartości uniwersalne, które oferuje dana kultura, jednostka przyjmuje i uznaje za własne. Jednostka cieszy się niezależnością w doborze wartości akceptowanych. „Znaczenie tego mechanizmu – pisze J. Bańka – zależy od sposobu, w jaki określona zostanie sama identyfikacja (tzn. czy jest to identyfikacja materialna, formalna, teokratyczna itp.). Mechanizm ten określa włączenie tego, co indywidualne, do całości.”¹⁸ Rzec dotyczy wartości etycznych, przetransponowanych na wartości osobiste (moralne), mechanizm ten jest selektywny i nazywany czasem mechanizmem identyfikacji etycznej. W tym świetle łatwo można sobie wyobrazić możliwość mechanizmu identyfikacji religijnej¹⁹.

Raz jeszcze uściślijmy, co kryje się pod pojęciem mechanizmu identyfikacji kulturowej. Otóż stanowi on o przyjęciu przez jednostkę lub grupę społeczną systemu idei, osiągnięć cywilizacyjnych, faktów duchowych, religijnych, a także zwyczajów i obyczajów, które decydują o przynależno-

¹⁸ J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego...*, s. 264.

¹⁹ Por. A.A. Dura: *Obecność normy prostomyślności...*, s. 126.

ści do danego kręgu kulturowego. Gdyby to odnieść do kultury chrześcijańskiej, identyfikacja kulturowa oznaczać będzie utożsamienie jednostki z chrześcijańskim kręgiem kulturowym. Używa się ponadto jeszcze jednego terminu – identyfikacja kulturowa moralna, która wchodzi w zakres identyfikacji kulturowej. Określa ona utożsamienie się jednostki (albo grupy) z konkretnym systemem norm moralnych. Warto zwrócić uwagę, że „mechanizm ten jest wysoce selektywny, co sprawia, że nie od razu i nie cała treść podstawowego nakazu moralnego staje się własnością jednostki. Jednostka zachowuje się selektywnie wówczas, gdy czerpie ze wzoru kulturowego, przeżywa stan identyfikacji z bogactwem kultury i stara się wybierać to, co jej najbardziej odpowiada. [...] [Jednostka – A.A. D.] Staje wobec wartości, które nie zawierają nic istotnego poza poręczeniem moralnym, pochodzącym właśnie od innej jednostki, a nie samych treści kulturowych. Jednocześnie ta sama jednostka staje się ekspansywna z chwilą, kiedy sama coś tworzy i przeżywa stan projekcji, rzutując swoje własne wartości na ekran zastanej już kultury.”²⁰

Przedstawione wywody upoważniają do twierdzenia, że człowiek prostomyślny ma możliwość – dzięki normie prostomyślności – pełnego otwarcia wobec akceptowanego przez siebie kręgu kulturowego wraz z właściwym sobie wzorcem wartości. I to jest konstatacja mająca kapitalne znaczenie dla naszych rozważań o etyce prostomyślności i moralności otwartej. Norma prostomyślności jest otwarta na funkcjonowanie w systemach teoretycznych przy uwzględnieniu podstawowych warunków (kryteriów) oraz przedstawionych trudności i zagrożeń. Wpływają one na obecność normy w systemie, a już na pewno na charakter moralności. Jedynie bowiem moralność otwarta jest właściwa normie prostomyślności. Inaczej: etyka prostomyślności i jej naczelną zasadą – norma prostomyślności – kreują moralność otwartą. I tylko w systemach opartych na moralności otwartej można doszukiwać się cech prostomyślności.

Otwartość wobec systemu – etyka chrześcijańska

W ten sposób otwarła się przed nami interesująca możliwość przykładowego rozważenia otwarcia normy prostomyślności wobec systemu – tutaj: wobec etyki chrześcijańskiej.

W etycznych rozważaniach J. Bańki odnajdujemy treści, które *explicite* dotyczą związków normy prostomyślności i chrześcijaństwa. Najmocniejszym argumentem jest stwierdzenie możliwości zaistnienia religijnej – „chrześci-

²⁰ Rap metafizyczny..., s. 29.

jańskiej postaci etyki prostomyślności”²¹. Można by też przyjąć, że istnieje taka postać etyki chrześcijańskiej, która – z perspektywy etyki (normy) prostomyślności – spełnia kryterium poprawności systemu. Chodzi o obecność poręczenia moralnego oraz wpisanie dobra w sumienie człowieka. Za drugi ważki argument przyjdzie uznać odwołanie do tekstu błogosławieństw z *Kazania na Górze* (Mt 5, 1–9). Zdaniem J. Bańki jest to najwspanialszy wykład etyki prostomyślności w dziejach filozofii człowieka. Aspiracje odnowy moralnej opartej na etyce prostomyślności można by urzeczywistnić, za podstawę przyjmując błogosławieństwa. Stają się one realną perspektywą rozwoju ludzkości, która zechciałaby pogodzić postęp z rozwojem duchowym człowieka, uznając prostomyślność za generalną zasadę stosunków międzyludzkich. W myśli chrześcijańskiej odnajdujemy prostomyślną interpretację, w myśl której błogosławieństwa są przede wszystkim próbą pojednania człowieka z nim samym. „Człowiek nie ma zmieniać stosunku do Boga, ale do samego siebie. Wtedy – twierdzi J. Tischner – zmieni się i to pierwsze.”

Kolejnym argumentem podkreślającym otwartość etyki prostomyślności wobec religii, w tym wobec chrześcijaństwa, jest stanowisko J. Bańki w sprawie ochrony sfery intymnej i prywatnej człowieka. Ochrona obu sfer stanowi wartość tak ważną, że nie odsłania się jej bez odczucia wstydu i zażenowania nawet przed najbliższymi. Z jednym wyjątkiem: można się odsłonić przed Bogiem i swoim kapłanem. Skoro sferę intymną bez uszczerbku można powierzyć religii i Kościołowi, zostaje przewyciężona, być może najpoważniejsza, trudność. Wreszcie, by zakończyć pewien typ argumentacji, przypomnijmy, że religia chrześcijańska jest w stanie zaproponować człowiekowi środki sprzyjające prostomyślności, prostomyślność rodząca. I to w zakresie pozwalającym uznać, że mamy do czynienia z niepowtarzalnym źródłem odradzania mocy duchowej człowieka (źródło prostomyślności).

„Istnieją [...] [natomiast – A.A. D.] przesłanki, które pozwalają na wprowadzenie dwóch nowych pojęć: »prostomyślność religijna« i »prostomyślność chrześcijańska«. Byłyby to terminy odwołujące się do mechanizmu identyfikacji kulturowej. Przypomnijmy, że istnieje możliwość nadania mu znaczenia w zależności od sposobu dookreślenia samej »identyfikacji«. Religia – tutaj: chrześcijaństwo – jako integralna część kultury upoważnia, aby mówić o mechanizmie identyfikacji religijnej i – konsekwentnie – o mechanizmie identyfikacji chrześcijańskiej. Możliwe jest też określenie funkcji mechanizmów. Można to uczynić przez analogię z funkcją mechanizmu

²¹ Por. J. Bańka: *Filozofia prawa a etyka prostomyślności*. W: *Etyka XX wieku*. Red. S. Jedynak. T. 2. Lublin 1991, s. 40; zob. także: A. Dura: *Kategoria prostomyślności a sumienie w etyce chrześcijańskiej*. W: *Filozofia jako sposób odczuwania i konceptualizacji ludzkiego losu*. Red. J. Bańka. Katowice 1999, s. 108.

identyfikacji kulturowej, czyli będzie to przyjęcie odpowiednich idei, wartości, zwyczajów stanowiących o utożsamieniu jednostki (grupy) z religią, w tym – z chrześcijaństwem. Oznacza to przyjęcie i akceptację religijnego systemu doktrynalnego. Warto sobie uświadomić, że w przypadku chrześcijaństwa człowiek otwiera się na proponowaną mu Transcendencję. I tę właśnie konstrukcję, która umożliwia jednostce (lub grupie) utożsamieć się z akceptowaną religią (tutaj: z chrześcijaństwem), a dalej – konsekwentnie zinternalizować odpowiadający jej zespół zasad moralnych, będziemy nazywać odpowiednio: prostomyślnością religijną i prostomyślnością chrześcijańską.”²²

Muszą one wchodzić w zakres prostomyślności społecznej, dlatego podczas ustalania zasad funkcjonowania obu nowych kategorii można by się odwołać do prostomyślności obywatelskiej. Czynniki instytucjonalny religii miałyby prawo wymagać, aby jednostka – wyznawca moralnie poręczał swoją przynależność do wybranej prostomyślnie religii. Winien też uwierzytelniać akty religijne i moralne, jakie przewiduje religia. To samo dotyczy sfery moralnej: na żądanie „kapłana swojego Kościoła” jednostka winna moralnie poręczyć wartości, które wcześniej uznała za osobiste. Etyka prostomyślności zakłada zawsze i wobec każdego gotowość urzeczywistnienia takich właśnie wartości.

Zgodnie zatem z prostomyślnością religijną (i z prostomyślnością chrześcijańską), religię można przyjąć lub odrzucić. Jednakże jedno lub drugie winno być autentyczne, pełne i szczere, czyli prostomyślne. Prostomyślność religijna odrzuca postawę „półwyznawcy”, albo też – używając pojęć wczesnego chrześcijaństwa – postawę „letniości” (Ap 3, 15–16).

Reasumując: przyjęcie terminów „prostomyślność religijna” i „prostomyślność chrześcijańska” w istocie jest formalnym otwarciem etyki prostomyślności na religię chrześcijańską i chrześcijańską doktrynę moralną, przy czym w żadnej mierze nie może być mowy o orzekaniu prostomyślności lub nieprostomyślności religii. Jest to zgoła obce duchowi etyki prostomyślności, podobnie jak nie ma podstaw do weryfikowania prostomyślności lub nieprostomyślności światopoglądu.

Sama norma prostomyślności, choć przedsystemowa, nie tylko może funkcjonować w systemach teoretycznych, ale – jak udało się wykazać – jest otwarta na treści chrześcijańskie. Zyskano przy tym solidne podstawy do poszukiwań obecności normy prostomyślności w etyce chrześcijańskiej. Takie poszukiwania już zresztą podjęto²³. Tutaj natomiast możemy powiedzieć o granicach otwartości moralnej, jaką generuje etyka J. Bańki. Granicą negatywną byłaby nieprostomyślność moralna. Natomiast konsekwencję

²² A.A. Dura: *Obecność normy prostomyślności...*, s. 128.

²³ Por. ibidem.

i szczyt otwartości w aspekcie pozytywnym wyraża model etyczny *homo euthyphronicus*. Omówimy je kolejno.

Nieprostomyślność moralna, czyli o moralności otwartej – aspekt negatywny

Z reguły każde rozważania moralne muszą dotyczyć problemu zła zarówno w wymiarze społecznym, jak i indywidualnym. Nie należy jednak ulegać złudzeniom: wobec zła możemy jedynie postawić pytanie: dlaczego? Bez nadziei jednak, że ktoś udzieli wyczerpującej odpowiedzi. Być może przyczyną tego jest fakt, że zło ma zawsze charakter recentywistyczny, a nasze próby wyjaśnień lokują się z reguły poza perspektywą *tempus recens*²⁴. Przeciętny człowiek raczej nie prowadzi skomplikowanych rozważań; dla niego ważniejszym jest fakt, że zło go dotyka, co przybiera czasem formę bolesnego zdarzenia egzystencjalnego. Dla człowieka prostomyślnego zło moralne jest uchybieniem normie prostomyślności. A ujmując to inaczej: zło wynika z decyzji sprzecznej z sumieniem; ma związek z sytuacją, w której odmawiamy moralnego poręczenia wartościom prostym (ludzkim). Kiedy mówić będziemy o doświadczeniu zła, przydatne okaże się określenie „nieprostomyślność”. (Nieprostomyślność w koncepcji J. Bańki występuje także w znaczeniu ontologicznym i wtedy oznacza nicość).

Generalnie można stwierdzić, że z nieprostomyślnością mamy do czynienia wówczas, gdy jedna część naszego doświadczenia w jakiś sposób przesłania inne komponenty naszej świadomości²⁵. Powiemy wtedy: nieprostomyślna postawa, nieprostomyślny czyn, wreszcie nieprostomyślny człowiek, czyli łezczłowiek. Norma prostomyślności, której istotę stanowi moralne poręczenie, jako rzeczywista zasada moralnego postępowania wyznacza w działaniu człowieka pewien obszar. Można by założyć, że zawiera się on między stanem nieprostomyślności moralnej a realizacją ideału *homo euthyphronicus*. Nieprostomyślność moralna jest negatywną granicą moralności, jaką postuluje etyka prostomyślności. Jest to też granica otwartości systemu. Nasze rozważania poprowadzimy – jak przyjęliśmy wcześniej – w dwóch kierunkach. Pierwszy obejmie *mysterium iniquitatis*, czyli obszar pozbawiony moralnego poręczenia, drugi – etyczny model *homo euthyphronicus*.

W koncepcji J. Bańki rozróżnia się kilka rodzajów nieprostomyślności: nieprostomyślność aksjologiczną, intelektualną, semantyczną i moralną oraz nieprostomyślność obronną lub chorobliwą. „Największa z nich – jak czytamy – to obojętność na los człowieka, brak zainteresowania tym, co dzieje

²⁴ Por. *Rap metafizyczny...*, s. 213.

²⁵ Por. J. Bańka: *Główne zasady etyki...*, s. 125.

się w nim. W ten sposób tworzy się nieprostomyślne środowisko, nieprostomyślne społeczeństwo, w którym słowa nie pokrywają się z odczuciami, nazwy z pojęciami. Żadne zaś działanie nie jest moralnie poręczone.”²⁶ Możemy wtedy mówić o nieprostomyślnym systemie filozoficznym, nieprostomyślnej wierze czy też o nieprostomyślnym społeczeństwie. Jako przykład pierwszego podaje się filozofię społeczeństwa konsumpcyjnego H. Marcusego. Nie możemy się dziwić, skoro wolność myśli, słowa i sumienia zostały – zdaniem katowickiego filozofa – zinstytucjonalizowane, a jeżeli chcemy o nich rozprawiać, to w kategoriach konwencji. Nieprostomyślność wiary religijnej staje się faktem, gdy człowiek zgadza się przyjąć wiarę swojego duchownego, zamiast pozwolić, by wiara narodziła się w nim. Wreszcie nieprostomyślne społeczeństwo powstaje choćby wtedy, gdy dochodzi do zamiany odpowiedzialności osobistej na odpowiedzialność zbiorową, instytucjonalną. Nie można oczekiwać obecności moralnego poręczenia przez tłum, toteż z reguły większość społecznych haseł jest pozbawiona poręczenia, czyli w gruncie rzeczy to puste hasła. Źródłem i przyczyną takiego stanu rzeczy jest moralna nieprostomyślność jednostki. Oznacza to, że człowiek w swoim działaniu kieruje się nie wartościami odczuwanymi w sferze *thymos*, ale informacjami dostępnymi w sferze *phronesis*, czyli postępuje niezgodnie z własnym sumieniem.

Sytuacja, w której jednostka sama siebie skazuje na egzystencję (bądź wybiera egzystencję) według zasad bezosobowej cywilizacji, została określona jako chorobliwa nieprostomyślność. Nieprostomyślność obronna jest filogenetycznie zaprogramowana i np. w świecie zwierząt służy do obrony własnego życia. Nieprostomyślność chorobliwa to sprawa charakteru człowieka, który może być wypaczony przez środowisko. Cywilizacja bowiem jest w stanie dostarczyć środków, by jednostka lub grupa społeczna zyskała przewagę nad kimś innym. Ale wtedy już naturalne mechanizmy obronne nie wystarczają: nieprostomyślność obronna przekształca w chorobliwą nieprostomyślność.

O ile pojedynczy czyn sprzeczny ze zmysłem prostomyślności moralnej nie powoduje utraty zdolności człowieka do moralnego poręczenia, o tyle odmiennie jest w sytuacji chorobliwej nieprostomyślności. W pierwszym wypadku bowiem, choć nie ma mowy o szczerości i spontaniczności dobra, możemy jeszcze mówić o poszukiwaniu takiej szczerości. Drugi wypadek natomiast oznacza stan moralny, w którym jednostka rezygnuje (mniej lub bardziej świadomie) z bycia człowiekiem sumienia, a daje zgodę na uprzedmiotowienie. Prowadzi to do sytuacji, w której czyn pozbawiony moralnego poręczenia traktowany jest jako czyn dobry. A to już oznacza, że mamy przed sobą „człowieka makiawelicznego” albo łęczłowieka, czyli osobę w istocie

²⁶ Idem: *Świa poręczenia moralnego...*, s. 129.

swej zakłamaną, nieczułą na wartości. „Skutkiem tego rodzaju postawy »łęcz człowieka« jest nuda, maskowana często nadgorliwością, pozorną aktywnością, która kończy się psychicznym wyczerpaniem.”²⁷

Łęcz człowiek zrezygnował ze swojej sfery wewnętrznej, z własnej indywidualności, z sumienia, zgodził się natomiast na egzystencję kształtowaną przez sferę *phronesis*. Ta zaś obejmuje zaledwie – jak to nazywa J. Bańka – „powierzchnię ludzkiego bytu”, usuwając w cień jego najgłębsze pragnienia. Powiemy: będzie to życie pozbawione głębszej świadomości istnienia, wyzute z subtelnych marzeń, ideałów i projektów. W tej perspektywie łęcz człowiek nie wybiera, on jest wybierany.

Współczesność nie zawsze jest prosta albo też jednoznaczna. Możliwe są sytuacje lub stany, w których człowiek jedynie mówi o wartościach i życiu moralnym, lecz nie kieruje się wartościami. Nieprostomyślność aksjologiczna, bo o niej mowa, może prowadzić i faktycznie prowadzi do podwójnego wartościowania w życiu człowieka. Zjawisko częste. Być może jest to symbol naszej epoki. Co prawda, zjawisko nie jest naszym odkryciem, ale w tej epoce zostało – jak się zdaje – doprowadzone do perfekcji. Chyba nigdy tak po mistrzowsku i z taką wprawą człowiek sam siebie nie oszukiwał. Ale to przecież nie koniec smętnego obrazu. Przeciętny człowiek zdaje się nie rozumieć rzeczywistości, w której przychodzi mu żyć²⁸. Z jednej strony może chodzić o granicę dostępnych informacji, a z drugiej – o niewiedzę, która wynika z ograniczoności ludzkiego rozumu. Całość zaś zjawiska nazywana jest nieprostomyślnością intelektualną.

Z uwagi na skończoną liczbę komórek mózgowych oraz skończoną liczbę połączeń między nimi, trzeba uznać, że równie skończona jest liczba kombinacji myślowych dostępnych człowiekowi. Określony wobec tego jest również poziom abstrakcji, którego przekroczyć nie będzie w stanie. Realne staje się zatem istnienie takich systemów informatycznych (np. „hodowla programów”), które w kolejnej generacji nie będą zrozumiałe, chociaż można z nich będzie korzystać w rozwiązywaniu problemów²⁹.

Współczesność jest wypełniana i wypełniona słowem. Słowa docierają wszędzie. Zdaniem J. Bańki, można by sobie wyobrazić Generalnego Dystrybutora Słowa. Jeśli nie produkuje sam, to sam decyduje o dystrybucji i o ruchu, całym ciągu ruchów. Obecność owego dystrybutora sprawia, że ten ruch będzie nabierał mocy, prędkości. Znajdziemy w słowach wszystko, prawie wszystko. Można się spotkać w nowoczesnych świątyniach słowa i nie

²⁷ Idem: *Intelektualizm etyczny Spinozy...*, s. 401.

²⁸ Por. J. Gimpel: *U kresu przyszłości. Technologia i schyłek Zachodu*. Tłum. B. Panek. Wrocław 1999, s. 25–45.

²⁹ Por. J. Bańka: *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Katowice 1983, s. 228; *Rap metafizyczny...*, s. 200–202.

mieć poczucia, że któreś jest do nas skierowane. I usłyszymy zimne, nic nie znaczące dla mnie, czasem chore słowa, którym odebrano znaczenie. Słowo, za które „odpowiada” maszyna, czyli nikt. Konieczność posługiwania się słowem pozbawionym moralnego poręczenia (w naszej epoce) nazwana zostaje nieprostomyślnością semantyczną. To nowe, niepozorne, a nawet subtelne źródło – płaszczyzna moralnego niepokoju. Źródło tym bardziej niebezpieczne, że toksyczne, a człowiek współczesny do tej sytuacji się przyzwyczaił.

Nieprostomyślność semantyczna wskazuje na brak odpowiedzialności, gdy człowiek posługuje się nazwami odstającymi od swojego znaczenia. Dlatego wraca problem „chorych” słów. „Chore słowa” to już nie tylko problem rozumienia bądź niezrozumienia rzeczywistości; to również nieadekwatność języka, która powoduje kolejne deformacje środowiska człowieka. Jak w takim razie rozumieć siebie, skoro zewnętrzne punkty odniesienia zawodzą? A człowiek chciałby rozumieć. Jeśli nie wszystko, to przynajmniej wiele, a już na pewno procesy i zjawiska, które stanowią o jego egzystencji, niekiedy dotkniętej złem i cierpieniem. Nawet wtedy, gdy nie może spodziewać się zadowalających rozstrzygnięć, chciałby ośwoić rzeczywistość za pomocą struktury kategorii związanych z prostomyślnością, w sensie: wiedzieć, skąd płyną zagrożenia indywidualnej prostomyślności; gdzie jest granica tego, co moralnie dobre. Etyka prostomyślności stanowi jasno. Poza poręczeniem moralnym kończy się granica tego, co moralnie dobre, oraz tego, co w moralności nazywamy za Bergsonem otwartością.

Ujęcie rzeczywistości w kategoriach prostomyślności bądź też nieprostomyślności daje jednostce punkty odniesienia co do oceny moralnej swoich aktów. Jeśli trzeba podejmować działanie w sytuacji niejasnej, bez wątpienia zachodzi potrzeba zwiększonej czujności, pogłębienia świadomości moralnej. Rozróżnienie na płaszczyźnie etycznej różnych rodzajów nieprostomyślności ma na celu – jak wolno sądzić – wskazanie zjawisk i procesów życia społecznego najczęściej zagrażających prostomyślności indywidualnej, czyli intymnej i prywatnej sferze jednostki. Każdy rodzaj nieprostomyślności jest granicą dla tego, co otwarte w etyce J. Bańki. Niektóre z zagrożeń wywodzą się z praktyki moralnej nieprostomyślnego społeczeństwa (np. nieprostomyślność semantyczna albo aksjologiczna). Inne związane są bezpośrednio z kierunkami i tendencjami rozwojowymi, które niejako wymusza cywilizacja współczesna. Istota każdej nieprostomyślności sprowadza się do braku obecności poręczenia moralnego w określonym zakresie. Nieprostomyślność aksjologiczna, intelektualna i semantyczna mogą prowadzić do nieprostomyślności moralnej. Ta z kolei może się przekształcić w stan nieprostomyślności chorobliwej, tj. w stan, w którym człowiek zniszczył w sobie możliwość poręczenia moralnego. Inaczej: jest to sytuacja, w której człowiek zniszczył własne sumienie.

Nieprostomyślność stanowi – jak widać wyraźnie – dość czytelną negatywną granicę w moralności postulowanej przez normę prostomyślności. Przekroczenie tej moralnej granicy okazuje się z jednej strony jednoznaczne z pozbawieniem siebie możliwości życia na miarę najgłębszych aspiracji ludzkiego ducha. A z drugiej strony jest zgodą na egzystencję, w której zabezpiecza się jedynie potrzeby najprostsze – biologiczne i gatunkowe. Granica uznania czynu za moralny lub niemoralny winna być dla wszystkich wspólna: wyznacza ją prostomyślność. Kto przekracza granicę prostomyślności, ten przekracza granicę moralności; granicą otwartości zatem jest dobro moralne, a w systemie prostomyślnym – zgodność działania z sumieniem.

Warto jednak postawić jeszcze inne pytanie: Czy możliwe jest wyznaczenie „minimum” w prostomyślności? Odpowiedź sprowadza się do rozważenia możliwości harmonijnego zaspokajania potrzeb pierwotnych, a zwłaszcza psychicznych i społecznych. Zgodnie z normą prostomyślności, „o harmonijnym i integralnym zaspokojeniu potrzeb psychicznych i społecznych, a tym samym o zachowaniu własnej podmiotowości i odczuciu godności decyduje sam *homo euthyphronicus* i nikt nie może tego za niego orzekać. Nikt – poza zainteresowanym – nie może stwierdzić jego prostomyślności bądź postawy łęczłowieka. Granica psychologicznego minimum, które decyduje o prostomyślności [...], ma charakter wewnętrzny i indywidualny. Pociąga to za sobą ogromną odpowiedzialność, z którą wiąże się »ochrona człowieka w człowieku«.”³⁰ Za zewnętrzny znak zachowania owego wewnętrznego „minimum” prostomyślności można uznać symptomy przeżywanego szczęścia³¹. Zasadniczo jednak tylko we własnym sumieniu da się rozstrząsać, czy decyzje i wybory, a w końcu cała egzystencja są moralnie poręcone.

Etyczny model *homo euthyphronicus*, czyli o moralności otwartej – aspekt pozytywny

Z etycznego punktu widzenia potrafimy rozróżnić człowieka prostomyślnego i łęczłowieka, choć granica bezsprzecznie jest faktem wewnętrznym i w trakcie refleksji nad nią traci prostomyślny charakter. Jednakże „o ile [...] nie możemy – pisze J. Bańka – komuś innemu przekazać swego doświadczenia (swego »ja« fronicznego), o tyle możemy dostarczyć innym poczucie bezpieczeństwa, szacunku i miłości, a więc uczynić innych uczestnikami naszego »ja« tymicznego”³². Warto w tym miejscu przypomnieć motto

³⁰ Por. A. Dura: *Homo euthyphronicus albo o możliwości przetrwania w technopolu*. W: „Folia Philosophica” Red. J. Bańka. T. 15. Katowice 1997, s. 98.

³¹ Por. S. Weil: *Myśli*. Warszawa 1985, s. 143.

³² J. Bańka: *Intelektualizm etyczny Spinozy...*, s. 400.

tych rozważań: „W chwili gdy ujmiesz coś w ramy pojęcia – przestaje być płynne, staje się statyczne, martwe. Zamarznięta fala nie jest już falą. Istotą fali jest ruch; jeśli ją zatrzymać, przestaje być falą. Pojęcia są zawsze zamarznięte. Rzeczywistość jest płynna.”³³ Nie inaczej jest z samą prostomyślnością, a w pewnym sensie i z etyką, która opiera się na prostomyślności i kreuje etyczny model człowieka, nazywany *homo euthyphronicus*. Na pojęcia zostaliśmy jednak skazani. Spróbujmy zatem.

Model *homo euthyphronicus* niechybnie tworzą określone moralne zalety, z tym że – jak pamiętamy – sama możliwość kierowania się w życiu etyką prostomyślności wymaga spełnienia warunków wstępnych, już to antropologicznych, już to moralnych. Niezbędne będzie ich przypomnienie.

Podstawą życia prostomyślnego jest dojrzała i zintegrowana osobowość, a dalej – pogłębiona świadomość i kreatywny stosunek do świata. Zakładamy, że tak ukształtowana osobowość zawiera zdolność do empatii, naturalne dążenie do ideałów (albo do przekraczania siebie) i wrażliwość aksjologiczną. Świadomość natomiast winna obejmować procesy zachodzące na zewnątrz, wobec niepowtarzalności i wartości własnego indywiduum, przy uwzględnieniu istnienia zmysłu prostomyślności moralnej (naturalnego kryterium rozróżnienia dobra i zła). Dopiero akceptacja tego ostatniego w prostomyślnym akcie powoduje, iż zmysł prostomyślności moralnej traktowany jest jako *norma normans*. W sensie moralnym oznacza to zdolność do moralnego poręczenia wartości.

Model *homo euthyphronicus*, który kreuje moralność otwartą, nie może być oderwany od eutyfroniki, czyli filozofii człowieka prostomyślnego. Zwłaszcza gdy rzecz dotyczy problemu samodzielnego kształtowania przez podmiot sfery *phronesis* (kody orientacji), która pośrednio wpływa na formowanie sfery *thymos* (wzory godności), oraz zachowania prostomyślności semantycznej, czyli zaufania do słowa, za którym stoi moralne poręczenie. Może wygląda to nieco skomplikowanie. W istocie okazuje się proste, bo pomyślane jako terapia człowieka w warunkach uwikłania przez współczesną cywilizację. Wszak można sobie wyobrazić jednostkę w „stanie naturalnym”, kierującą się w życiu prostomyślnością. Natomiast w systemach etycznych należy zawsze pytać o sumienie.

Analizowany model sytuuje się w perspektywie prostomyślności przyrodniczej. Zakorzenienie człowieka w obiektywnym bycie przyrodniczym znajduje wyraz również w tym, że *homo naturalis* – dla przypomnienia naturalistycznego rodowodu – postrzegany jest jako naturalny substytut *homo euthyphronicus*. Warunkiem *sine qua non* jego realizacji jest zdolność podmiotu do moralnego poręczenia. Chodzi o takiego człowieka, który potrafiłby ochronić prostomyślność indywidualną, a jeszcze inaczej: sferę intym-

³³ A. de Mello: *Przebudzenie*. Tłum. B. Moderska, T. Zysk. Poznań 1992, s. 131.

ną i prywatną jednostki przed zawłaszczeniem (uprzedmiotowieniem). Zewnętrzne stwierdzenie tego jest trudne. Możemy jedynie zaufać intuicyjnemu odczuciu autora czynu. Jakimś znakiem zewnętrznym może być spontanicznie urzeczywistniane dobro. W późniejszych rozważaniach J. Bańki znajdujemy tezę, że poza spontanicznością w realizacji dobra moralnego trudno mówić o moralnej prostomyślności podmiotu. Tak więc, w obrębie etyki prostomyślności nie może być mowy o moralności formowanej za pomocą nakazów lub zakazów.

Prawo do wszechstronnego rozwoju wpisane w człowieka prostomyślnego, pozostaje w opozycji wobec niektórych tendencji dominujących we współczesnej rzeczywistości. Należą do nich: standaryzacja, synchronizacja, koncentracja, maksymalizacja oraz centralizacja. Przeciwwstawia się im odpowiednio: prawo i zasadę poręczenia moralnego każdej decyzji; wolność jednostki w sprawach drobnych (w sprawach wielkich bowiem człowiek ma i tak zobowiązania moralne, którym musi być wierny); prawo do własnego sposobu kształtowania życia, prawo do zachowania prywatności i intymności; propozycję „ludzkiej” skali wrażliwości w odniesieniu do kultury, estetyki, przedmiotów użytkowych oraz uwolnienie jednostki od jednostronności i pomyłek, którym mogłaby ulegać ludzkość jako gatunek.

Ideał człowieka, jaki postuluje etyka prostomyślności, wymaga otwartości na realizację określonych wartości moralnych (wartości prostych) oraz określonych wartości osobowych. Te pierwsze, definiowane jako dobro w obrębie obiektywnych norm prawa naturalnego, tworzone są w odniesieniu do głównego imperatywu *scire quod malum est vitandum et bonum est faciendum*. Znajdujemy również próbę ich katalogowania: dobroć, uczynność, śmiałość, chęć posiadania rodziny, pracowitość, uczciwość, poczucie humoru, przyjazny stosunek do ludzi, altruizm, szlachetność, bezinteresowność, życzliwość, wdzięczność, bezkompromisowość, pragnienie bycia ojcem, matką, słowność, wspaniałomyślność, wierność, wiara w ideały, uprzejmość, wzajemne zrozumienie, grzeczność, gotowość pomocy, poczucie dumy, godność, czystość duchowa, szczerość, żądza wiedzy, serdeczność, czystość moralna, męstwo, czułość, towarzyskość, niezadowolenie z tego, co się osiągnęło, urok, odwaga, otwartość, praktyczność, romantyzm, sprawiedliwość, przebaczenie, wytrwałość itp. U Gombrowicza znajdujemy wskazówkę, „że do nich nie ma żadnej drogi, gdyż każdy nosi je w sobie”³⁴, problem zaś w tym, czy osoba potrafi je odczuwać. I niezmiernie ważne spostrzeżenie drugie: zarysowany katalog nie tylko jest propozycją otwartą, ale jednostka ma prawo do zindywidualizowanego wyboru wartości, a spośród wybranych – maksymalizacji tej, która jej daje poczucie największego szczęścia.

³⁴ W. Gombrowicz: *Dziennik 1953–1956...*, s. 106.

Jednocześnie model *homo euthyphronicus* zawiera pewien zespół (również otwarty) cnót ujętych abstrakcyjnie. Są to: ekspresja miłości i ciepła życia, niezależnienie od pełnionej roli społecznej, pogoda i spokój wewnętrzny, poczucie wewnętrznej siły i możliwości oddziaływania na innych, otwartość na doświadczenia życiowe drugiego, otwartość wobec rzeczywistości, uznanie wzajemnej zależności (*homo socialis*), umiejętność cieszenia się cudzą radością, pełne przeżywanie danego czasu (*recens*), wiara w siebie i w innych, spontaniczność działania, jasność komunikacji z otoczeniem, umiejętność przeżywania głębokiego bólu i smutku bez obarczania nimi otoczenia, umiejętność szukania i przyjmowania pomocy bez poczucia utraty godności, umiejętność przetrwania samotności itp.³⁵

Nie ma powodu, by zaprzeczyć, że zarysowany model człowieka to jednostka renesansowa z ducha, mocno zakorzeniona w tradycji moralnej Zachodu, której nie są obce egzystencjalne doświadczenia i która w radykalny sposób postawiła na rozwój duchowy oparty na wartościach prostych³⁶. Jej moralna autonomia spełnia się w bezinteresownej afirmacji wartości, w kształtowaniu odpowiednich cech moralnych (cnoty), co z kolei ma być źródłem satysfakcji wynikającej z samorealizacji. Ideał człowieka, jaki postuluje etyka prostomyślności, uwzględnia najistotniejsze potrzeby i pragnienia jednostki – począwszy od potrzeb aktualizacji i rozwoju, zachowania, zmiany i przystosowania, po potrzeby transcendowania, sensu i dopełniania. Człowiek prostomyślny to jednostka zaangażowana w *tempus recens*, ale nakierowana na coś więcej niż samozachowanie, związane z wymianą między indywiduum a środowiskiem. To człowiek, który sięga w najgłębsze wymiary istnienia, dotykający tego, czy wręcz prowokujący – jak to określa współczesna antropologia filozoficzna – to, co niezwykle w codzienności, a nawet poza codziennością³⁷.

To wreszcie człowiek zafascynowany starożytnymi ideałami Dobra, Prawdy i Piękna; jednostka samodzielna, świadoma własnych możliwości i swojego miejsca w świecie; zbliżona do stoickiego mędrca, otwartego na świat i życie, inteligentnego, który zdołał zgromadzić ogromną wiedzę, ale też zachować pewną dozę sceptycyzmu. Może to rezultat świadomości, że nicość musi nastąpić. Rzecz jednak w tym, aby jej nie przyspieszać, a nade wszystko – aby na nicość nie zasłużyć. Cóż bowiem mogłoby być bardziej przygnębiającego niż nicość sprawiona samemu sobie?

W etyce prostomyślności znajdujemy zatem propozycję modelu człowieka odpowiedzialnego, kierującego się własnym sumieniem; model jednostki duchowo samodzielnej, która potrafi przekształcać w pełne wartości to, co

³⁵ Por. J. Bańka: *Ja teraz...*, s. 340.

³⁶ Por. Idem: *Świat poręczenia moralnego...*, s. 21.

³⁷ Por. L. Ostas z: *Byt ludzki. Antropologia filozoficzna*. Kraków 1994, s. 65–70.

kultura daje zdawkowo i bez ożywczej treści. Móc dojrzałe decydować zarówno o koncepcji, jak i o celu życia, bez determinanty światopoglądowej czy też ideologicznej – oto życie! Jest w nim rozwój podług własnej miary i możliwości, jest otwartość i zaproszenie zarówno do kreowania siebie samego, jak i do ubogacania skarbcza kultury. Jest wreszcie duma ze swojego losu i poczucie godności, nawet w zetknięciu własnej niedoskonałości z bogactwem, jakie daje wolność. I nie ma znaczenia świadomość, że nie mamy wpływu na ogólny bieg wydarzeń. „Jest oczywiście prawdą – pisze J. Bańka – że jednostka nie może zmienić ogólnego kierunku wydarzeń, ale jest też prawdą, że taki »ogólny bieg wydarzeń« nie istnieje, lecz jest konstrukcją teoretyczną historyków, którzy badają tzw. »długie trwanie« (Braudelowskie *la duree longue*).”³⁸ Jest za to coś innego: wolność w kształtowaniu każdego jednostkowego *recens* w drodze udzielenia bądź odmowy moralnego poręczenia.

Model *homo euthyphronicus* zarysowany został w pięknych barwach. Mówi się niekiedy: coś jest zbyt piękne, by mogło być prawdziwe albo realne. A nasz model? Gdy przypomnieć, że sama prostomyślność jest faktem wewnętrznym człowieka, natomiast każda racjonalizacja stanowi zagrożenie charakteru prostomyślności, konsekwentnie skupiamy uwagę na konkretnym człowieku, usytuowanym w takich a nie innych warunkach. I cóż wtedy widzimy? Dopiero wówczas dostrzegamy, że *homo euthyphronicus* spoza renesansowych cech swojej struktury odślania konieczność nieustannego zmagania się z wewnętrzną antynomią łęcz człowieka i człowieka prostomyślnego. J. Bańka nie waha się powiedzieć mocniej: trzeba zaakceptować fakt, że w każdym z nas trwa nie tylko zmaganie, ale toczy się wojna. Akceptacja ma być początkiem odnowy moralnej, która dokonuje się dzięki moralnemu poręczeniu najpierw wartości osobistych. Owo przewycięzanie wewnętrznej antynomii w każdym człowieku to uwolnienie nie uświadomionej osobowości, tak by mogła ona przekształcić się w uświadomiony aspekt życia, a łęcz człowiek – żyjący w każdym – w człowieka prostomyślnego. Ujmując zaś antropologicznie: to tutaj następuje otwarcie na „drżące istnienie chwili” (*nynosekunda*), która jedynie i aż dana jest człowiekowi.

Norma prostomyślności przynosi zapoznany wymiar moralności: konieczność osobistego wysiłku człowieka. Jednakże „szczerzy dialog – choćby wewnętrzny – o osobistych wartościach, może się okazać bolesny. Nie każdego na to stać.”³⁹ To nie jest popularna konstatacja w etyce współczesnej. Tym bardziej nie będzie to popularna konstatacja w obliczu łatwości, jaką propaguje cywilizacja. Jeśli jednak założymy uprzywilejowaną rolę wartości duchowych, a tym samym wykluczymy postawę łęcz człowieka, to *homo*

³⁸ Por. J. Bańka: *Intelektualizm etyczny Spinozy...*, s. 434.

³⁹ Por. A. Dura: *Zaproszenie do metafizycznego rapu*. „Śląsk” 2001, nr 3 (65), s. 52.

euthyphronicus – jak to pięknie powiedziano – jakby „tworzy powieść życia” pisaną przez dwóch narratorów. Pierwszy („ja” wewnętrzne) snuje wątek wartości duchowych (godność), drugi („ja” zewnętrzne) zdaje zwracać się ku rzeczywistości, którą tworzy „totalna technokracja”, czyli technopol (kody orientacji)⁴⁰, i przekształcać ją w lobby humanistyczne, tzn. wytwarzać pewien stosunek do wartości moralnych. Wyraża się on w tendencji, by dobro moralne realizowała coraz większa liczba jednostek⁴¹.

Możliwość przyjęcia postawy łęcz człowieka bez wątpienia istnieje, choćby w efekcie zaprzeczenia, że zdarzyło się być autorem czynów nie przynoszących chluby. Dwie postawy – postawa prostomyślna i postawa zakłamaną. Jak to się dzieje, że człowiek niekiedy rezygnuje z własnej prostomyślności i staje się łęcz człowiekiem? Jakie procesy poznawcze i motywacyjne skłaniają ku jednej bądź ku drugiej postawie? Ważkie pytania, które kierują naszą uwagę w stronę nauk psychologicznych.

*
*
*

Podsumujmy. Poszukiwania prowadzone w zamierzonym przez nas zakresie mogłyby się – jak przypuszczamy – okazać pomocne w uświadomieniu, że *homo euthyphronicus* to nie kolejny twór teoretyczny, lecz bogactwo i piękno natury człowieka, który potrafi i chce sięgać do własnej głębi i który umie z naturą współpracować. Zaufanie, czerpiące moc z własnej prostomyślności, znajduje swoje odzwierciedlenie w spontanicznym i afirmującym sposobie kontaktu z drugim człowiekiem, z otoczeniem, wreszcie – z głębią życia. Nie byłoby to jednak możliwe przy moralności zamkniętej.

Analiza etyki prostomyślności w aspekcie szeroko pojmowanej otwartości systemu daje prawo do następujących konstatacji:

1. Możemy stwierdzić, iż etyka prostomyślności nie tylko postuluje moralność otwartą, ale jest otwarta – zwłaszcza norma prostomyślności – na funkcjonowanie w innych systemach teoretycznych. Wykazano tę możliwość na przykładzie etyki chrześcijańskiej. Zarówno bowiem *homo euthyphronicus*, jak i etyka chrześcijańska odwołują się do tekstu błogosławieństw z *Kazania na Górze z Ewangelii św. Mateusza*. Jest to jednocześnie otwartość moralności w znaczeniu Bergsonowskim. (Filozof ten również przywołuje wymieniony tekst jako przykład generowania moralności otwartej).

2. Sama etyka prostomyślności w rezultacie działania mechanizmu identyfikacji kulturowej pozostaje otwarta na wzorce kulturowe. Daje przy tym jednostce prawo do indywidualizacji wyboru wartości, zgodnie z intuicyjnym

⁴⁰ Por. Idem: *Technopol a etyka chrześcijańska. Funkcjonowanie sumienia*. W: *Doświadczenie moralne i filozofia człowieka. Esperienza morale e teoria sull'uomo*. Red. I. Światała. Częstochowa 1999, s. 256.

⁴¹ Por. J. Bańk.: *Intelektualizm etyczny Spinozy...*, s. 397.

zmysłem prostomyślności moralnej. Indywidualizacja ta niesie w sobie także prawo do poszanowania szczęścia opartego na wartościach, odczuwanych osobiście.

3. Fundamentem otwartości systemu jest zmysł prostomyślności moralnej, czyli intersubiektywne kryterium rozróżnienia dobra i zła, wyprowadzone z natury człowieka niezależnie od sposobu jej określania; przy czym J. Bańka – co ważne – przyjmuje, że prawo naturalne ma charakter obiektywny. W ten sposób etyka prostomyślności uwalnia człowieka od tego, co uprzednio znał – od założeń filozoficznych lub religijnych systemu etycznego.

4. W rezultacie stajemy wobec moralności opartej na sumieniu (w systemie) oraz elementarnej, nieskażonej uczciwości i prawości. Etyka J. Bańki eksponuje moralność spontaniczną, która prowadzi jednostkę do życia dynamicznego, bezpośredniego, autentycznego, kreatywnego i szczęśliwego.

5. Ideał *homo euthyphronicus* to człowiek opierający się na zespole zalet moralnych, otwarty wobec wartości prostych; to jednostka autonomiczna, świadoma siebie. W konsekwencji otrzymujemy postulat samorealizacji jednostki przebiegającej – jak mamy prawo stwierdzić – zgodnie z niezależnym systemem etycznym; wolnym od zakazów i nakazów, ale świadomym odpowiedzialności za siebie i zinternalizowanie wartości uznawanych za osobiste.

6. Tak jak prostomyślność moralna stanowi „granicę” otwartości w aspekcie pozytywnym, tak nieprostomyślność moralna (czyli sprzeczność z sumieniem) wyznacza granicę w aspekcie negatywnym. O jednym i drugim orzekać może jedynie zainteresowana jednostka. Nic bowiem nie jest człowiekowi bliższe niż własne sumienie, twierdzi J. Tischner. I nic nie jest mu równie bliskie, jak zmysł prostomyślności moralnej.

7. Niewątpliwie trudnością, jaka się jawi, jest racjonalizacja samego pojęcia „prostomyślność”, które już przy próbie ujęcia pojęciowego traci prostomyślny charakter. Jednakże na pojęcia jesteśmy skazani, będąc jednocześnie świadomi, iż niekoniecznie oddają w pełni bogactwo życia, natury człowieka, jego dynamikę. I – jak by to określił Gombrowicz – jego wiecznie odradzającą się młodość ducha.

Tylko przyjęcie takich uwarunkowań czyni możliwą realizację funkcji, jaką przypisuje J. Bańka (i nie tylko on) jednostce w epokach przełomowych. Wówczas czego nie może zrobić człowiek, tego również nie może uczynić ludzkość. Ale nie każdy człowiek, lecz jedynie taki, który – zgodnie z etyką prostomyślności – odwołując się do własnej głębi (*thymos*), doświadcza mocy moralnego poręczenia wartości. Zgodnie z założeniem etyki prostomyślności, stanowi ono siłę napędową ewolucji moralnej społeczeństwa ku prostomyślności, czyli ku tak pożądanej syntezie owego rozdarcia, które „zrodziło się z męskiego egoizmu”, a które nazwane zostało konfliktem między kulturą a cywilizacją (*phronesis*).

Adam A. Dura

THE ETHICS OF RIGHT-MINDEDNESS – OPEN MORALITY – CHRISTIANITY

Summary

Each ethical system produces its morality: either open or closed, static or dynamic, and it leaves man less and less of free space. It happens that it demands from us only that our life should become fitted into a straitjacket of rules. The present article contains reflections on the open morality a possibility of which is included in J. Bańka's independent ethics, the ethics of right-mindedness. The problem is in fact much more complex because it is based on the assumption of the openness of this kind ethics towards other systems of moral philosophy, and, particularly, towards Christian ethics. The dynamic and open morality generated by the ethics of right-mindedness is crowned by the model of *homo eutyphronicus*. In this way, the modern man receives an independent and autonomous ethical system which, in exceptionally unfavourable conditions (connected with Post-modernism), allows us to keep our individuality and creative outlook on life.

Adam A. Dura

AUFRICHTIGKEITSETHIK – OFFENE SITTlichkeit – CHRISTENTUM

Zusammenfassung

Jede Ethik kreiert eine Sittlichkeit: offene oder geschlossene, statische oder dynamische. Sie hinterlässt dem Menschen wenigeres oder mehreres Freigebiet. Es sei, sie verlangt nur von dem Menschen, das er sein eigenes Leben in enges Korsett von Regeln einträgt. Der vorliegende Artikel ist eine Erwägung über die offene Sittlichkeit, deren Grundzüge die unabhängige Ethik von J. Bańka, die Ethik der Aufrichtigkeit enthält. Das ganze Problem stützt auf die Offenheit der Ethik den anderen moralphilosophischen Systemen (v.a. der christlichen Ethik) gegenüber. Die Bekrönung der dynamischen und offenen, von der Ethik der Aufrichtigkeit erzeugten Sittlichkeit dagegen ist *homo eutyphronicus*. Auf diese Weise bekommt der heutige Mensch eine unabhängige autonome Ethik, die ihm in besonders ungünstigen Verhältnissen (Postmodernismus) erlaubt, seine Individualität und eine schöpfende Verhältnis zum Leben zu erhalten.