

ANDRZEJ L. ZACHARIASZ

## ETYKA PROSTOMYŚLNOŚCI A CZŁOWIEK I TECHNIKA

J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*. Katowice, Uniwersytet Śląski, 1988, 272 s.

*Żyjemy w czasach, które za najlepszą formę zaufania uznały wzajemną nieufność ludzi wobec siebie* (s. 11) — tym pesymistycznym stwierdzeniem rozpoczyna J. Bańka swoją kolejną — wydaną nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego — książkę. Kolejną, jako że w jego dorobku znajduje się wiele pozycji książkowych, przy czym w znacznej mierze są to dzieła, które ze względu na podejmowaną w nich problematykę, proponowane rozstrzygnięcia jak i objętość można by określić jako monumentalne. Należałoby tutaj wymienić choćby takie pozycje jak: *Filozofia techniki. Człowiek wobec odkrycia naukowego i technicznego* (1980), *Ja — Teraz. U źródeł człowieka współczesnego* (1983), a przede wszystkim — zaplanowane jako kilkutomowe — dzieło z zakresu filozofii dziejów pt. *Filozofia cywilizacji*, którego dwa pierwsze tomy już ukazały się (t. I — 1986, t. II — 1987).

J. Bańka jest niewątpliwie jednym z najbardziej intelektualnie produktywnych spośród polskich filozofów. W ostatnich latach prawie każdego roku publikuje nową książkę. Przy tym należy podkreślić, że z zasady nie są to dzieła poświęcone historii filozofii, czy też omawianiu idei głoszonych przez innych. Autor ich reprezentuje własne, teoretyczne stanowisko. Jest więc myślicielem twórczym i w swej twórczości oryginalnym. Stanowisko teoretyczne, które formułuje i propaguje, określa jako *recentywizm*. W jego ramach podjął także próbę sformułowania koncepcji, która stawiałaby sobie za zadanie nie tylko analizę i wyjaśnienie bytu i jego poznania, ale również określenie miejsca człowieka we współczesnym świecie rozwiniętej techniki, koncepcję stanowiącą przede wszystkim intelektualną podstawę działań, mających na celu ochronę człowieka przed zagrożeniami, jakie niesie świat cywilizacji technicznej. Etyka prostomyślności, która jest przedmiotem rozważań przedstawionej tutaj książki, byłaby natomiast jedną z form kon-

kretyzacji eutyfroniki. Dokładne jej omówienie, a zwłaszcza analiza zawartych w niej twierdzeń i wynikających z nich konsekwencji, musiałaby jednak w znaczny sposób przekraczać ramy wyznaczone dla tego rodzaju publikacji. Ideę etyki prostomyślności należałoby bowiem badać w kontekście całości myśli jej autora, a oznacza to rozważania nad systemem filozoficznym, który jest przez niego formułowany. Nie stawiamy sobie tutaj także zadania przedstawienia treści książki. Tę ostatnią funkcję niewątpliwie najlepiej spełni jej lektura. Ograniczymy się jedynie do tych uwag, które wydają się nam szczególnie istotne dla zasygnalizowania samej idei tej etyki. Nim jednak przejdziemy do jej analizy, podejmiemy próbę choćby naszkicowania stanowiska recentywistycznego.

Czym jest zatem recentywizm? Same pojęcie autor wprowadził odwołując się do łacińskiego słowa *recens* — *teraźniejszy*. Stąd też recentywizm byłby taką formułą myślenia, w której kategoria teraźniejszości (*recens*) określałaby zarówno rozważania o charakterze ontologicznym, jak i epistemologicznym, ale również aksjologicznym czy też szeroko rozumiane rozważania nad kulturą i dziejami człowieka. Sam autor tak definiuje swoje stanowisko: *Recentywizm — pogląd, który wyklucza możliwość, że jakiegokolwiek doświadczenie, zdarzenie, dzieło lub uczucie jest dane i powtarzalne, możliwe i przewidywalne: wszystko pojawia się jako pierworzalne, świeżo kreowane, tak, iż niczego nie można rozpoznać, że było, lub przewidzieć, że będzie; można tylko poznawać po raz pierwszy, że jest teraz. W teorii poznania: pogląd, że opis jakiegoś zjawiska nie jest możliwy we wszystkich czasach, tylko w czasie teraźniejszym. Veri cognitio a recentorii in nobis oritur! W ontologii: pogląd, że wszelki byt istnieje w czasie teraźniejszym: Ens et recens conventuntur! To, co w koncepcji recentywizmu tworzy tzw. perspektywę historiozoficzną, to po prostu teraźniejsze trwanie przeszłości i przyszłe trwanie teraźniejszości* (s. 267). Można by więc utrzymywać, że recentywizm to pogląd, który absolutyzuje kategorię teraźniejszości. Jest to — jeszcze inaczej mówiąc — myślenie, które proponuje rozpatrywanie wszelkiej rzeczywistości w perspektywie każdorazowego *teraz*.

Absolutyzacja teraźniejszości przy równoczesnej negacji przeszłości i przyszłości nasuwa przede wszystkim skojarzenia o charakterze metafizycznym, a nawet teistycznym. Wydaje się ona bowiem łączyć z pojęciem wieczności, czyli tzw. *czystego trwania*. W takim trwaniu natomiast — jak wskazuje tradycja filozofii antycznej (Platon — idee, Arystoteles — *primus motor*), jak i chrześcijańskiej — mógł pozostać tylko byt o charakterze absolutnym. Czołowy przedstawiciel myśli chrześcijańskiej, św. Augustyn, pisał między innymi: *Teraźniejszy zaś, gdyby zawsze był teraźniejszym i nie przechodził w prze-*

szły, nie byłby już czasem, lecz wiecznością<sup>1</sup>. Dla autora *Wyznań* jest to perspektywa Boga. Bóg bowiem jest wiecznością. Można by zatem zapytać, czy oznacza to, iż J. Bańka stawia człowieka w miejscu Boga, a czas ludzkiego bytowania sprowadza do wieczności?

Problem ten, choć nie sposób wykluczyć tutaj pewnych analogii, przynajmniej w naszym przekonaniu, w przypadku myśli filozofa z Katowic wydaje się być jednak inaczej pojmowany i rozwiązywany. Stwierdza on bowiem, i w tym' twierdzeniu jest bardziej radykalny niż św. Augustyn, że nie tylko Bóg (o ile jego istnienie można założyć w myśli J. Bańki), ale wszelki byt istnieje w czasie terażniejszym. Ale równocześnie dodajmy, że autor *Świata poręczenia moralnego* nie wydaje się negować czasu, a zwłaszcza zachodzących w świecie zmian, a więc i przydatności takich kategorii jak przeszłość i przyszłość. Czy zatem — należałoby zapytać — oznacza to brak konsekwencji, immanentną niespójność myśli? Sądzę, że nie. Należy bowiem zauważyć, że w omawianym systemie myślowym na perspektywę ogólnej ontologii i sformułowanych w jej ramach twierdzeń nakłada się, czy też pozostaje u jej podstaw, perspektywa antropologiczna. W rezultacie, twórca recentywizmu wydaje się przede wszystkim przyjmować, iż człowiek w każdym momencie swojego istnienia jest i funkcjonuje w ciągłym *teraz*. A oznacza to także, że stwierdza on nie tylko swoje własne istnienie w perspektywie *każdorazowego teraz*, ale iż uznanie wszystkich innych form istnienia także dokonuje się zawsze w *teraz*. Recentywizm więc to stanowisko teoretyczne, w ramach którego zostaje uświadomiona zależność statusu tez teoretycznych (a zwłaszcza filozoficznych) od sposobu przeżywania przez człowieka *czasowości* jego własnego jestestwa i otaczającego go świata. Uwzględniając takie odczytanie myśli autora recenzowanej książki, można by zauważyć, że nie jest to teistyczna i metafizyczna, ale antropologiczna — a przez to także i ontologiczna — perspektywa pojmowania czasu. Niewątpliwie fundująca to stanowisko teza wydaje się być przekonująca. Człowiek bowiem zawsze przeżywa swoje jestestwo oraz doświadczenie rzeczywistości w *każdorazowym teraz*. Niejako wyrazem podkreślenia antropologicznej perspektywy w omawianym systemie myślowym jest choćby tytuł wspomnianej już wyżej książki J. B a ń k i: *Ja — Teraz*. Dodajmy w związku z sformułowaną tutaj tezą, że tenże przywołany już św. Augustyn wskazuje na aporie, pojawiające się w związku z pojmowaniem czasu na jego ontologicznym poziomie (choć być może należałoby powiedzieć: ontycznym). Píše on: *Jeśli bowiem są czasy przeszłe i przyszłe, chcę wiedzieć, gdzie są. A chociaż jeszcze tego wiedzieć nie mogę, wiem jednak, że*

<sup>1</sup> Sw. Augustyn: *Wyznania* (przekład ks. J. C z u j). Warszawa 1949, s. 321.

gdziekolwiek są, to nie są tam przyszłymi, albo przeszłymi, lecz terażniejszymi. Bo jeśli i tam są jako przyszłe, to jeszcze ich tam nie ma; jeśli zaś są jako przeszłe, to ich już tam nie ma. Gdziekolwiek zatem są, jakkolwiek są, nie są inaczej, lecz jako terażniejsze<sup>2</sup>.

Powracając do książki J. Bańki zauważmy, że zawarte w niej medytacje, pozostając w zgodzie z formułowaną przez niego tezą recentywizmu, stanowią zarazem jego teoretyczne rozwinięcie w dziedzinie moralności. Przy czym należałoby dodać, że nie jest to pierwsza publikacja tego autora dotycząca problematyki moralności. Między innymi w roku 1986 nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego, pod jego redakcją ukazała się książka pt. *Etyka prostomyślności a tradycje kulturowe*, w której zamieścił on dwie rozprawy poświęcone tej problematyce. Są to: *Etyka bez geometrii, czyli próba zbudowania etyki prostomyślnej opartej na założeniach eutyfroniki* oraz *Antropologia różniczkowa, czyli recentywizm jako źródło etyki prostomyślności*. Idea tej etyki sformułowana została jednak przez niego znacznie wcześniej i znalazła swój wyraz już w dziele *Ja — Teraz*. Tam także widział ją w ramach eutyfroniki, czyli jako przeciwwagę, czy też nawet środek przeciwko chorobie naszego stulecia, którą określał mianem *technosis*. A więc etyka została tutaj podporządkowana człowiekowi, czy też, inaczej mówiąc: jest rozpatrywana w ramach myśli filozoficznej, która wydaje się podzielać stanowisko współczesnej antropologii filozoficznej, która w antropologii widzi podstawową dyscyplinę filozoficzną, a w ramach formułowanej koncepcji człowieka rozpatruje wszystkie inne zagadnienia. W jej ramach także J. Bańka przedstawił koncepcję moralności, którą określił właśnie jako *etykę prostomyślności*.

Do tradycyjnie pojmowanej antropologii filozoficznej myśliciel z Katowic dodaje jeszcze jeden, jak sądzę, istotny moment, sytuujący jego filozofię w odmiennej niż scjentyistyczna opcji teoretycznej. Nie ogranicza się on bowiem tylko do opisu i analizy bytu ludzkiego i z tej perspektywy do teoretycznego ujęcia rzeczywistości, ale nadaje jej również wymiar praktyczno-powinnościowy. U podstaw jego rozwiązań teoretycznych leży zasada, czy też należałoby powiedzieć *norma*, iż filozofia (a zwłaszcza etyka) winna chronić człowieka przed czyhającymi na niego zagrożeniami. Dodajmy jednak, aby uniknąć ewentualnych nieporozumień, że nie chodzi tutaj o jakąś *abstrakcję*, ale o osobowość konkretnego człowieka, o jego bycie sobą, czy też bycie w zgodzie z sobą.

J. Bańka rozważa człowieka przede wszystkim w relacji do jego własnych wywrotów i wynikających stąd dla niego niebezpieczeństw. W przypadku tych ostatnich, jak już zauważyliśmy, szczególną wagę

<sup>2</sup> Ibidem, s. 324 i n.

przywiązuje do techniki. Należy stwierdzić, iż technika, jej zaawansowanie i różnorodność, a także nasycenie nią życia społecznego, a nawet osobistego, a w konsekwencji ukształtowanie się tzw. cywilizacji technicznej, rzeczywiście postawiło człowieka w zupełnie nowej sytuacji. Technika wydaje się oplatać i determinować człowieka niemalże w każdym momencie jego życia. Zrozumienie zatem zjawiska techniki, a zwłaszcza relacji, jakie zachodzą między nią i człowiekiem (jak wpływa ona na kształtowanie się nie tylko jego materialnych warunków bytowania, ale także na jego osobowość) wydaje się być szczególnie istotne. Uznając zasadność tego sądu, można także przyznać, że autor *Filozofii techniki* (1981 r. ) podjął zagadnienie doniosłe dla racjonalizacji rzeczywistości, w której przyszło żyć współczesnemu człowiekowi.

Eutyfronika więc, a w jej ramach etyka prostomyślności w swoich wielu wymiarach i intencjach miałyby pełnić funkcję doktryny humanizującej indywidualne i społeczne życie współczesnego człowieka. O przedmiocie omawianej, tutaj książki jej autor pisze między innymi: *Będzie to próba odpowiedzi na pytanie: jak zachować ciepło życia w zimnej cywilizacji technicznej?* (s. 15). Odpowiedź na to pytanie wymaga jednak wiedzy na temat mechanizmów kształtowania się rzeczywistości ludzkiej.

Za podstawowe dla tego procesu J. Bańka uznaje dwa czynniki, a mianowicie: *phronesis* i *thymos*. Pierwszy z nich to racjonalność. Jako równoznaczny z *ratio* i odpowiadającym mu porządkiem może on, jak sądzę, być utożsamiany z wyróżnionym przez F. Nietzschego apollinińskim pierwiastkiem kultury. Autor *Świata poręczenia moralnego* pisze, że wyraża on „wartości twarde”, rozumowe, dostępne operacjom logicznym i podatne na organizowane w strukturę racjonalną (s. 265). Działania oparte na tego rodzaju wartościach w swoim uporządkowaniu są także z góry zaplanowane, a nawet — należałoby tutaj użyć wyrażenia — *wyrachowane*. Wyrażają one męski pierwiastek kultury, określany przez autora także mianem *ironicznego*. Przeciwną *phronesis*, a zatem pozostającą na przeciwnym biegunie męskiego elementu kultury, jest *thymos*. Ta utożsamiona jest z dionizejską spontanicznością, pełniąc życia a nawet z irracjonalnością. W załączonym do recenzowanej książki słowniczku funkcjonujących w niej terminów autor pisze: *Thymos — wartości proste, nie wymagające uzasadnienia. Pierwiastek miękki, żeński, występujący w kulturze jako dopełnienie pierwiastka ironicznego — męskiego* (s. 269). Wartości thymiczne J. Bańka łączy w tzw. *thymosferę*, którą utożsamia z treściami egzystencjalnymi bytu ludzkiego. Jest to, jeszcze inaczej mówiąc, sfera kultury, moralności i obyczajów.

Dualizm w pojmowaniu kulturowej rzeczywistości znajduje wyraz w filozofii J. Bańki nie tylko w przypadku *phronesis* i *thymos*. Prze-

ciwstawienie to, które niekiedy wydaje się przyjmować charakter manichejskiego dualizmu, ma miejsce także w relacjach między innymi kategoriami. I tak opozycje takie znajduje on również między kulturą i cywilizacją, rozumem i uczuciem, techniką i nauką a moralnością i obyczajowością, a przede wszystkim między najważniejszymi kategoriami dla samej idei moralności, tj. między pojęciem *człowieka prostomyślnego* a tzw. *łęczłowiekiem*. Szkicuje on zatem filozoficzny obraz rzeczywistości barwami wyraźnymi, kontradyktoryjnymi. Są to jednak tylko dwie barwy: biała i czarna. Twórca recentywizmu nie toleruje *pośredniczości*, czy też należałoby powiedzieć: *przeciętności*. Stąd też, zgodnie ze stosowaną przez niego kwalifikacją moralną, ktoś może być bądź to człowiekiem *prostomyślnym*, bądź też *łęczłowiekiem*. Analogicznie kultura, której podstawę stanowią wartości thymiczne, jest oceniana pozytywnie, technika natomiast i rozum rodzą *zło*, którego ucieleśnieniem, a właściwie produktem jest *łęczłowiek*. Tego rodzaju skala wartości wydaje się więc potwierdzać wspomnianą wyżej zasadę manichejskiego dualizmu. Można by w związku z tym zapytać autora *Świata poręczenia moralnego*, dlaczego brak w jego obrazie barw stonowanych? Przecież w otaczającej nas rzeczywistości wydaje się być ich najwięcej. I czy wobec tego w jego koncepcji brak jest miejsca na postawy i postępowanie obojętne moralnie? Być może bowiem jest tak, że konkretny człowiek w swej codzienności nie spełnia ani ideału *prostomyślności*, ani też nie zasługuje na miano *łęczłowieka*, a w swoim zachowaniu jest kimś *po- między*? Oczywiście, autor omawianej książki może stwierdzić, że etyka niejako ze swej zasady winna określać normy *bycia moralnym*, jak i *nemoralnym*. I choć z tym sądem należy się zgodzić, można jednak zauważyć, że tok wywodów autora niejednokrotnie sprawia wrażenie, iż wspomniana kwalifikacja funkcjonuje tu nie tylko na poziomie ustaleń postulatywno-oceniających, ale również rozważań o charakterze analityczno-opisowym — a tutaj jest ona niewystarczająca.

Proponowanej przez siebie moralności J. Bańka nadaje formułę: *Przyjmuj tylko te zasady ogólne, które chciałbyś uczynić regułą twojego postępowania osobistego. Jeśli ktoś nie jest gotów postępować według tej wykładni, normy naczelnej, zasługuje na miano łęczłowieka* (s. 56). Sformułowanie tej normy przypomina formułę imperatywu kategorycznego Kanta. Przy tym sankcja, która w Katowskim ujęciu sprowadza się do możliwości regresu, czyli zastosowania wynikającego z niej postępowania wobec jej zwolennika, znajduje tutaj wyraz już w samej *ogólnej, przyjętej zasadzie postępowania*. Tym samym autor unika indywidualizmu i subiektywizmu, którego konsekwencją byłby skrajny relatywizm moralny. Nie oznacza to jednak, że norma ta wyklucza możliwość akceptacji ogólnych zasad, funkcjonujących w różnych syste-

mach aksjologicznych. Dodajmy, iż tego typu akceptacja nie wydaje się oznaczać postulowania jakiegoś eklektyzmu; w naszym przekonaniu jest ona raczej wyrazem sądu autora, iż są to nie tylko zasady ogólne, ale i ogólnoludzkie.

Etyka J. Bańki — podobnie także jak Kaniowska etyka imperatywu kategorycznego — w swoim podstawowym sformułowaniu jest moralnością jednej normy. Autor dąży tutaj do maksymalnie prostego sformułowania. Innym jej wyrazem jest nakaz: *bądź w swoim postępowaniu prostomyślny*. W tym kształcie leży ona także u podstaw idei eutyfroniki. Jest także postulowaną zasadą postępowania teoretycznego, a tym samym kryterium nie tylko wartości moralnych, ale i teoretycznych. Już ta okoliczność wskazuje, że może ona, w zależności od dziedziny, w której funkcjonuje, przybierać różne treści. Ale dodajmy, że także w przypadku moralności — mimo intencji autora do jej ujednoznaczenia — ma ona różne odcienie znaczeniowe.

Prostomyślność więc to przede wszystkim *uczciwość wobec samego siebie*, ale także brak wyrachowania w działaniu. W tym ostatnim przypadku jest równoznaczna z odrzuceniem postępowania interesownego jako moralnego. Autor podkreśla natomiast rolę uczuć i wartości o charakterze *thymicznym*, czyli miękkich, a w rzeczy samej irracjonalnych. Wydaje się on tutaj bazować na przekonaniu, że uczucia każdorazowo są autentyczne. Inaczej mówiąc, nie sposób ich programować, reżyserować itp. Kocha się, nienawidzi, bądź też ma stosunek obojętny. Stąd też oparcie na uczuciu miałyby niejako działaniom ludzkim gwarantować każdorazowo ich autentyczność. Zauważmy, że kwestia ta nie wydaje się oczywista, zwłaszcza gdy uwzględni się możliwość funkcjonowania — na co zwrócił uwagę F. Nietzsche — uczuć opartych na resentymentach. Można by w tym kontekście również wyrazić obiekcję pod adresem samego terminu *prostomyślność*. W swoim źródłosłowie odwołuje się on bowiem przecież do *myślenia*, a nie do *uczucia*. Pojawia się więc pytanie, czy prostomyślność być winna — używając terminów J. Bańki — wiązana nie ze sferą *thymos*, ale *phronesis* — i jako taka być utożsamiana z uczciwością intelektualną?

Etyka to przede wszystkim problem wartości i tego, co bywa określane mianem *dobra*. Filozof z Katowic pisze w związku z tym między innymi: *Wartość oznacza cechę rzeczy traktowanej jako pewien obiekt pożądań* (s. 11); a dalej: *To, co ludzie cenią, to są właśnie wartości* (s. 13). Pierwsze z tych zdań wydaje się łączyć wartości z rzeczami, a tym samym nadawać wartościom charakter obiektywistyczny; drugi natomiast z tych sądów wiąże je, czy też umieszcza w sferze subiektywności i tym samym nadaje im podmiotowy status. Można by zatem zapytać, czy nie oznacza to niekoherentności myśli autora? Sądzę, że nie. Zresztą bliższa

analiza tych dwóch stwierdzeń pozwala przyjąć, że wzajem się dopełniają. Oznaczają one bowiem, że to rzeczy posiadają własności, które ze względu na pewne predyspozycje podmiotu są obiektem pożądań i jako takie konstytuują się jako wartości. Można by więc powiedzieć, że wartości mają tutaj charakter relacyjny. Przy tym należy zwrócić uwagę, iż w konstytucji wartości podkreślony zostaje przede wszystkim element indywidualistyczny, czy też osobowy bytu ludzkiego. J. Bańka pisze: *Nie dlatego coś jest dobrem, że wszyscy tego pożądają, ale dlatego, że ja tego pożądam, i że wolno mi tego pożądać* (s. 27). Podstawę, czy też kryterium rozstrzygające o tym, co wolno, znajduje on w *thymos*, a zatem w irracjonalnej sferze bytu ludzkiego. Pisze w związku z tym: *Owo „wolno mi” nie należy do sfery phronesis (rozum), lecz do thymos (woli) i jest przedmiotem poręczenia moralnego* (s. 27). Powstaje tu jednak pytanie, czy takie rozwiązanie, które wydaje się wyczerpywać znamiona stanowiska subiektywistyczno-indywidualistycznego nie komplikuje, jeśli wręcz nie wyklucza możliwości ustalenia jakiegokolwiek apodyktycznie obowiązującego, hierarchicznego systemu wartości, a tym samym i systemu wartości uniwersalnych? Negatywna odpowiedź na to pytanie pozostawiałaby także pod znakiem zapytania możliwość ufundowania moralności, której normy mogłyby rościć sobie pretensje do powszechności. A więc poddać w wątpliwość naczelną normę moralności, jako że i ona sama i akceptowane na jej podstawie *ogólne zasady* pozbawione byłyby uzasadnienia.

Rozwiązanie, które proponuje filozof z Katowic, odbiega od konwencjonalnych w tym względzie propozycji. Z jednej strony bowiem, jak już pisaliśmy wyżej, nie neguje on uniwersalności, a tym samym wartości i norm uniwersalnych, choć równocześnie w przypadku konstytucji moralności nie w nich tylko widzi jej ufundowanie. Pisze w związku z pierwszą częścią tego stwierdzenia: *Wartości, które uzyskują poręczenie moralne, tracą status uniwersalny* (podr. moje — A. L. Z. ), *a otrzymują status indywidualny* (s. 13). Możliwości ufundowania wartości uniwersalnych w analizowanej myśli można by dopatrywać się w przyjmowanej *implicite* w rozważaniach o moralności idei *natury ludzkiej*, czy też — używając innego pojęcia wyrażającego to, co ogólne w bycie ludzkim — w idei *człowieczeństwa*. Stąd też przytoczony już sąd: *To, co ludzie cenią, to są właśnie wartości*, mogłyby być interpretowany nie tylko jako wyraz indywidualnych wyborów, ale także wyborów, które swoje ufundowanie znajdują w uniwersalnych predyspozycjach właściwych gatunkowi ludzkiemu, czy też ludzkości. Taki status wydaje się mieć także zasada prostomyślności. J. Bańka pojmuje ją bowiem także jako predyspozycję pozwalającą na *odróżnienie dobra od zła* (s. 19), ukształtowaną w rozwoju gatunku ludzkiego. Jest ona ro-



dzajem wykształconego przez naturę *sumienia*. Tak pojmowana prostomyślność stanowiłaby również uniwersalną podstawę klasyfikacji postępowania jako moralnego. Przypomnijmy też, że J. Bańka równocześnie podkreśla, że wielką rolę w konstytucji moralności odgrywa opowiedzenie się za pewnymi wartościami. Wybór bowiem, który zachowuje regułę prostomyślności, jest nie tylko opowiedzeniem się za pewnym postępowaniem, ale zarazem niejako jego ukonstytuowaniem jako moralnego, a to poprzez poręczenie go swoją własną osobą. Powstaje tutaj jednak pytanie, czy poręczenie własną osobą — nawet przy założeniu prostomyślności — może być uznane za wystarczające dla uznania pewnego postępowania za moralne. Pomijając bowiem już fakt, że z zasady przyjmuje się, iż to podporządkowanie się ogólnym normom, uznany za moralne, czyni pewne postępowanie moralnym; należy też zauważyć, że prostomyślność, która w konkretnym przypadku będzie sprowadzać się do oczywistości immanentnego odczucia uczciwości podmiotu, powstaje każdorazowo w ramach pewnych przekonań determinujących jego (tj. podmiotu) sposób przeżywania świata. A zatem na jej ukształtowanie składają się — a trzeba to uznać nawet wtedy, gdy przyjmie się ideę *natury ludzkiej* — zarówno osobiste predyspozycje konkretnego człowieka, jak i kontekst kulturowy, w którym przyszło mu funkcjonować. Stąd też zasada prostomyślności, choć w swoim formalnym wymiarze jest niewątpliwie uniwersalna, to jednak w swoich konkretyzacjach treściowych okazuje się funkcjonować jako kryterium uzasadniające różne wybory aksjologiczne, a tym samym i postawy moralne.

Pisaliśmy, że J. Bańka etykę prostomyślności pragnie oprzeć na wartościach, które określał jako *thymiczne*. Przypomnijmy, że są to dla niego wartości wyrażające żeński pierwiastek kulturowy. *Phronesis* natomiast — wyrażająca racjonalność, czyli męski czynnik kultury — jeśli nie prowadzi do *zła*, to co najmniej wydaje się być pojmowana jako obojętna, a w każdym razie nie konstytuująca dóbr moralnych. Autor pisze: *Byt jest dobry z chwilą, gdy ze sfery phronesis przechodzi w sferę thymos i sferę tę kształtuje* (s. 27). Z tego też powodu nie wyznaje on intelektualizmu Sokratesa. Nie wystarczy wiedzieć, aby już postępować moralnie: wiedza, rozum nie są tutaj wystarczające. Konieczna jest wola takiego postępowania. A ta w przekonaniu J. Bańki, jak już pisaliśmy, swoją podstawę znajduje w uczuciach, czyli tzw. sferze *thymicznej*. Uzupełniając zatem sokratejską dewizę, autor stwierdza: *Wiedzieć czym jest dobro i przejawiać wolę jego czynienia, jest dopiero cnotą* (s. 39).

Dotychczasowe uwagi pozwalają na postawienie pytania, czy aby J. Bańka w swojej etyce prostomyślności nie postuluje postępowania, które można by określić jako *naiwne*? Inaczej mówiąc: czy prosto-

myślność nie jest w tym przypadku równoznaczna z naiwnością? Jeśli nawet jest to naiwność, to należałoby jednak podkreślić, że nie jest ona, w przekonaniu autora, równoznaczna z *ignorancją*. Powołując się na S. Schumana pisze o niej jako o tzw. *wtórnej naiwności*, różnej od prymitywnej. Sprowadzałyby się ona do rezygnacji, jak już pisaliśmy, w postępowaniu z *postawy wyrachowania*, czyli odrzucenia *łęczłowieka*. Ta *naiwna moralność* miałaby także pozwolić człowiekowi na powrót do życia w harmonii z jego pierwotną rzeczywistością (por. s. 51). Dodajmy, że jeśli za *pierwotną rzeczywistość człowieka* uznać stan zgodny z jakąś *założoną pierwotną naturą człowieka*, nieskażoną przez cywilizację, to można by mówić także i w tym punkcie o pewnych analogiach między przedstawioną myślą a ideami filozofii J. J. Rousseau.

Jednym z wielu problemów, które J. B a ń k a podejmuje w swojej etyce prostomyślności, jest kwestia sensu życia, a zwłaszcza wyznaczającego go światopoglądu. Autor podkreśla rolę tego ostatniego, zauważając nie bez racji, że współczesna cywilizacja kwestię tę czyni szczególnie aktualną. W wyniku rozwoju nauki i techniki nastąpiło bowiem rozejście się jednolitego systemu przeżyciowo-myślowego człowieka na dwa, tj. kulturowy (*resp.* — duchowy) i techniczny (*resp.* — cywilizacyjny). Co więcej, ten drugi zaczął dominować nad pierwszym. Nie zaspokaja on jednak, w przekonaniu autora *świata poręczenia moralnego*, egzystencjalnych potrzeb bytu ludzkiego. Technika i nauka odpowiadają jedynie na pytanie: *z czego żyć?* czy też: *po co żyć?* Zadań tych nie spełnia także światopogląd scjentyistyczny. W tego rodzaju obrazie świata J. Bańka widzi przedłużenie myślenia naukowo-technicznego, czyli skonstruowany zgodnie z wymogami tego myślenia plan biegu życia i jego celu. Tego rodzaju konstrukcja jest dla J. Bańki równoznaczna z postawą właściwą dla *łęczłowieka*. Jest ona wyrazem odrzucanej przez niego postawy *wyrachowania*, w tym przypadku zgodnej z wymogami techniki i nauki. Żyjący zgodnie z tym modelem człowiek zatracą spontaniczność i ciepło życia. A tym samym — można by dodać — i jego piękno. Również światopogląd religijny autor uznaje za wyrażający postawę *łęczłowieka*, jako że obliczony on jest na nagrodę za określone postępowanie. Preferuje natomiast — zgodnie z tezami recentyzmu i normą prostomyślności — postawę, w której znajduje wyraz każdorazowe odczucie i przeżycie autentyczności bytu ludzkiego. A więc światopogląd odwołujący się do *thymos* — do sfery uczuć i przeżyć. Na marginesie tych stwierdzeń, można by zauważyć że autor *Świata poręczenia moralnego* nawiązuje do idei, które pragną pogodzić *moralność* — *cieplem życia*, a więc i przyjemnością bycia człowiekiem. Niewątpliwie jest to jedna z trudniejszych nie tylko teoretycznie, ale i prak-

tycznie kwestii, zwłaszcza gdy zważy się, iż tradycyjnie moralność kojarzy się zazwyczaj z systemem zakazów i ograniczeń. Są to — dodajmy — również ograniczenia *przyjemności życia*.

Konkludując możemy stwierdzić, że J. B a n k a w książce *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności* zaoferował nie tylko oryginalną, ale i wewnętrznie koherentną koncepcję etyki. Odwołując się do kondycji bytu ludzkiego — przy założeniu formalnie jednoznacznej zasady, jaką jest reguła prostomyślności — próbuje on uzasadniać postępowanie, które równocześnie mogłoby pretendować do miana powszechnie ważnej moralności. W rezultacie Czytelnik otrzymał interesującą i zobowiązującą do rozważań nad problemami książkę, a polska literatura filozoficzna wzbogaciła się nie tylko o cenną pozycję, ale także oryginalną doktrynę etyczną. To ostatnie wymaga tym bardziej podkreślenia, jako że autor nie ograniczył się do badań o charakterze analityczno-opisowym, ale podjął próbę sformułowania etyki normatywnej, a tego rodzaju przedsięwzięcia są w polskiej etyce niezwykle rzadkie.