

# Adam A. Dura

---

## Zagadnienia globalizacji a etyka prostomyślności : zarys problemu

---

Folia Philosophica 21, 89-120

---

2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

## Globalizacja – kontekst kulturowo-cywilizacyjny

Kondycja człowieka współczesnego jak nigdy dotąd uwikłana jest w uwarunkowania, jakie wynikają z konfliktu między kulturą a cywilizacją, przy czym przyjmuje się rozdział interesujących nas terminów. Pod pojęciem *kultura* rozumiemy wyższą egzystencję człowieka, która obejmuje fakty duchowe, artystyczne i religijne. Kultura odwołuje się wprost do sfery wewnętrznej ludzkiego bytu. Spójność tej sfery z własnymi dokonaniem stanowi powód dumy i satysfakcji; przyczynia się do budowania poczucia własnej wartości. Kultura dostarcza całego bogactwa wartości, z którego mogą czerpać jednostki w niej zakorzenione. Funkcją kultury jest determinacja sposobu życia danej społeczności. Z kolei w zakresie *cywilizacji* wchodzi osiągnięcia techniczne, których zadaniem jest ułatwienie ludzkiej egzystencji. Cywilizacja obejmuje jedynie zewnętrzne aspekty ludzkiego bytu. Zapewnia osiągnięcia zewnętrzne, stanowiące rezultat powtarzania procesów przez ludzi określonej kultury. W cywilizacji możemy mówić o postępie, którego celem jest podnoszenie poziomu życia danej grupy społecznej. Z cywilizacją wiążemy rozwój techniki, ekonomii, systemów organizacji itp. Aktualnie żyjemy w cywilizacji, którą J. Bańka nazywa *diafroniczną*. Opiera się ona na dominacji czynnika racjonalnego, z uwagi na kierowanie się zasadą poznania logicznego i abstrakcyjnego. Podstawą cywilizacji diafronicznej jest przymus ekonomiczny, co w praktyce oznacza, że instynkt zastąpiono organizacją, a przymus fizyczny – rygorami techniki.<sup>1</sup>



ADAM A. DURA

Zagadnienia globalizacji  
a etyka prostomyślności  
Zarys problemu



<sup>1</sup> Por.: J. Bańka: *Wstęp do filozofii. Filozofia w świetle własnej historii i u progu nowej epoki systemów*. Katowice 2001, s. 412–417.

W tym kontekście sytuują się zagadnienia globalizacji. „Globalny” – to „obliczony ogólnie”, „ogólny”, „całkowity”, „ujmowany w całości, jako całość”. Taką definicję podaje *Mały słownik języka polskiego* pod redakcją S. Skorupki. Zatem globalny pogląd, zjawisko, religia, proces obejmują cały glob.

Swego czasu wybitny kanadyjski myśliciel Marshall McLuhan wysunął utopijną wizję świata jako homogenicznej „wioski globalnej”. Był to postulat zbudowania zgodnie z regułami cywilizacji, globalnej społeczności, która by miała zastąpić wspólnoty naturalne. „Wioska globalna” rozwijała się – trudno powiedzieć, czy w zamierzonym kształcie – ale procesowi temu towarzyszyła ingerencja świata polityki i kapitału. Dziś sama globalizacja – jak słusznie podkreśla Z. Bauman – jest zjawiskiem niezwykle pojemnym. Terminem tym operują wszyscy: od czołowych ekonomistów i polityków świata, świata biznesu po przywódców wielkich religii, socjologów, filozofów, etyków i moralistów. Globalizacja bywa opisywana, prognozowana, diagnozowana, apoteozowana, ale też potępiana (antyglobaliści), przy czym – jak się zaraz okaże – jest zjawiskiem funkcjonującym na różnych poziomach; postrzegana i wartościowana odmiennie, z różnych punktów widzenia. Stosunek do globalizacji zmienia się na naszych oczach i ma coraz wyraźniej charakter ambiwalentny. Teoretycy zarówno cywilizacji, jak i kultury podkreślają, iż fenomen globalizacji tyleż jednoczy świat, co jest przyczyną pogłębiania podziałów. Globalizacja urosła u schyłku XX wieku do rangi zasadniczego problemu ludzkości.

Nasuują się zasadnicze pytania: Co jest tego przyczyną i dlaczego globalizacja staje się zasadniczym wyzwaniem u progu trzeciego tysiąclecia? W jaki kontekst kulturowy wnikł jest człowiek, którego życie, chcąc nie chcąc, wpisane jest w antynomie globalizacji? Pierwsze pytanie będzie, niczym cień, przypominało o sobie do końca tych rozważań. Drugie przynagła do przytoczenia dość powszechnych terminów – pojęć, którymi określa się współczesną epokę. Chodzi przede wszystkim o „ponowoczesność”, „postmodernizm” i „postmoderne”, choć bywa też używany termin „postponowoczesność”<sup>2</sup>. Jak zauważa znawca problemu Profesor Stefan Morawski, w tym obszarze niejednorodności zawsze będziemy skazani raczej na arbitralność i wybór niż na precyzję merytoryczną<sup>3</sup>. Dlatego pod pojęciem *ponowoczesność* rozumiemy aspekt przeobrażeń socjokulturowych czasów, w który żyjemy. Dokładniej zaś chodzić będzie o aspekt epokowo-formacyjny. *Postmodernizm* z kolei to uwypuklenie subiektywnego aspektu tychże przeobrażeń, zwłaszcza w filozofii i w sztuce. Termin „postmoder-

<sup>2</sup> Por.: B. Smart: *Postmodernizm*. Tłum. M. Wasilewski. Poznań 1998, s. 9–49.

<sup>3</sup> Por.: S. Morawski: *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie [izmie] i kryzysie kultury*. Toruń 1999.

nizm” będzie wskazywać na „świadome swego epokowego usytuowania projekty artystyczne i filozoficzne”. Postmodernizm wreszcie będzie terminem, który charakteryzuje zarówno uwarunkowania działań kulturowych, jak i ich teoretyczne wsparcie<sup>4</sup>.

Już Husserl podkreślał, że największym niebezpieczeństwem, jakie zagraża Europie, jest zmęczenie. Niewątpliwie zmęczenie to pogłębia postmodernizm, zwłaszcza filozoficzny. Ma swych „klasyków” i komentatorów. Ma też swych oponentów. „Różnica przeciw tożsamości; wielość przeciw jedności, która grozi totalnością; partykularyzm (a nawet »parafianizm«) przeciw uniwersalności; parafraza, *dyssens* i ironia przeciw klasycznemu dyskursowi i metanarracjom. Dla jednych to oznaki wyzwolenia, dla innych – głębokiego kryzysu tradycyjnych paradygmatów myślenia.”<sup>5</sup> Dla nas natomiast – przede wszystkim teoretyczne uwikłanie dylematów globalizacji. Trudno sobie bowiem wyobrazić postmodernistyczne projekty filozoficzne, które pomagałyby stawiać skuteczne diagnozy antynomii jawnych bądź też ukrytych w procesach globalizacji, tym bardziej, że są postrzegane z różnych perspektyw i oceniane surowo. „Moim zdaniem – pisze Z. Piątek – rozprawianie o zaniku wielkich narracji we współczesnej nauce jest nieporozumieniem. Śledząc rozwój nauk w ostatnim stuleciu, można zaobserwować, że zarówno w naukach przyrodniczych, jak i humanistycznych dominuje jedna wielka narracja, narracja ewolucyjna i odpowiadający jej ewolucyjny Logos. [...] Również rozparcelowanie rozumu na wiele różnorodnych racjonalności nie oznacza zaniku rozumu ani wątpienia w obiektywny porządek świata. [...] To prawda, że Derrida czy Lyotard oraz inni filozofowie z kawiarni przy bulwarze Saint Germain dokonują dekonstrukcji rozumu i twierdzą, że [...] prawda jest narracją. Ale obok Saint Germain jest Instytut Pasteura, tam ewolucja jest nie tylko narracją, ale także Logosem. [...] Przyczytałam ten przykład – czytamy dalej – żeby pokazać, iż duch nauki nożożytnej nie zanikł całkowicie w epoce ponowoczesnej, został tylko zdominowany przez irracjonalne idee, które jak szumowiny unoszą się na powierzchni, gdyż są dużo łatwiejsze w popularyzacji.”<sup>6</sup> A jak jest w samej filozofii, zwłaszcza zaś w etyce?

Jeszcze wiek XIX (Nietzsche i Kierkegaard) i wiek XX (zwłaszcza Heidegger), stanowią (bez)kres kwestionowania wszystkiego, co nadawało się na materiał do budowania oryginalnych systemów filozoficznych. Pozostaje

<sup>4</sup> Por.: A. Zeidler-Janiszewska, R. Kubicki: *Uporządkowana postmoderna. Wprowadzenie do koncepcji Wolfganga Welscha*. W: W. Welsch: *Nasza postmodernistyczna moderna*. Warszawa 1998, s. IX–XI.

<sup>5</sup> A.A. Dura: *Etyka prostomyślności: sumienie a rzeczywistość ponowoczesna*. W: „ARCHEUS. Studia z Bioetyki i Antropologii Filozoficznej”. Nr 1. Białystok 2001.

<sup>6</sup> Z. Piątek: *Człowiek wobec dylematów techniki, czyli pytanie o kondycję człowieka w kontekście nieprzejrzystości świata*. „Kwartalnik Filozoficzny” 2001, nr 4, s. 157–158.

puszka postmodernizmu lub też filozofowanie zgodne z systemem, którego twórcą jest ktoś inny. „Można odnieść wrażenie, że filozofia współczesna trochę się pogubiła i zazdrośnie spogląda na reprezentantów nauk konkretnych – pisze J. Bańka. Stąd zapewne poczucie wyższości u reprezentantów tzw. filozofii nauki.”<sup>7</sup> Ale ciągle aktualne pozostaje pytanie: Jakiej filozofii potrzebuje wiek XXI? Jaka etyka jest potrzebna i możliwa, zwłaszcza wobec paraliżu metodologicznego etyki XX wieku<sup>8</sup>? A ujmując inaczej: Co jest możliwe w etyce współczesnej w kontekście neopozytywistycznego, emotywnistycznego i postmodernistycznego zakwestionowania prawomocności jej treści normatywnych?

Filozofowie są na ogół zgodni: w kontekście procesów globalizacyjnych należy na nowo postawić pytanie o samego człowieka. „Co znaczy dzisiaj jego podmiotowość czy racjonalność jego działań i decyzji. Współczesne przemiany cywilizacyjne, społeczne i kulturowe mają także ostatecznie swoje ludzkie konsekwencje. Wpływają one bowiem w istotny sposób na kondycję współczesnego człowieka, a nawet więcej, zaczynają dzisiaj często dotykać granic jego tożsamości.”<sup>9</sup> Co do samej filozofii, która by adekwatnie wyjaśniała rzeczywistość „tutaj-teraz-bycia” człowieka jednopojawieniowego, stoimy przed następującym wyborem: powrót do epoki budowania systemów albo skazanie na postmodernistyczną tezę o końcu filozofii (tezę, która nie jest taka oczywista), albo też degradacja wielkich systemów przez interpretację (jałowa hermeneutyka)<sup>10</sup>. I jeżeli J. Hartman postuluje uporządkowanie materiału, zebranie rozproszonego myślenia filozoficznego i przygotowanie do nowej syntezy – systemu na miarę przełomów, które czynili Kant i Hegel, to J. Bańka już proponuje nowy, holistyczny paradygmat myślenia. Jest to reentywizm – system filozoficzny, który którego *archè* jest czas antropologiczny – *tempus recens*, czyli *recens* odniesione do konkretnego „ja-teraz”. W aspekcie etycznym reentywizm (etyka prostomyślności) sprowadza się tu do postulatu panowania człowieka nad własnym czasem terazniejszym.

Natomiast co do pytania, czy, a jeśli tak, to jakiej etyki współcześnie potrzebujemy, to wbrew tezie Z. Baumana, iż nowoczesność była Wiekiem Etyki, a ponowoczesność, „to wiek moralności bez etyki”, przyjmujemy: – etyki potrzebują ludzie młodzi;

<sup>7</sup> J. Bańka: *Stan filozofii przed powstaniem reentywizmu i po jego sformułowaniu*. W: *Filozofia po tej i tamtej stronie wieku*. Red. J. Bańka. Katowice 2000, s. 14.

<sup>8</sup> Por.: L. Żuk-Łapińska: *Paraliż metodologiczny etyki XX wieku*. W: *Kryzys kultury europejskiej?* Red. L. Żuk-Łapińska. Rzeszów 1997, s. 47–64.

<sup>9</sup> A. Kiepas: *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki*. Katowice 2000, s. 155.

<sup>10</sup> Por.: J. Bańka: *Filozofia – system czy hermeneutyka*. W: *Przeszłość i przyszłość filozofii*. Red. R. Kozłowski, P. Juchacz. Poznań 1999, s. 197–217; por. też: J. Hartman: *Przyszłość filozofii*. W: *Przeszłość i przyszłość...*, s. 219–224.

- ostatecznie społeczeństwo jako całość potrzebuje etyki, choć nie do końca jest jasne, w jakim sensie i jakiej etyki potrzebuje;
- potrzeba etyki wynika z potrzeby światopoglądu, jaką odczuwa człowiek;
- akademickie spory o wartości etyczne, o normy i ich uprawomocnienie świadczą o potrzebie refleksji moralnej<sup>11</sup>.

Pozostają natomiast pytania: Jakiej etyki współcześnie potrzebujemy w obliczu problemów, którymi wpisują się procesy globalizacji? Na czym – w zarysie – polegają moralne problemy globalizacji? To są pytania, które wyznaczają kierunek rozważań. Potwierdzają, że globalizacja ma wymiar moralny, *ergo* – potrzebuje adekwatnej etyki. Nie bardzo widać, by radziły sobie z zagadnieniem wielkie tradycje etyczne. Tym bardziej trudno optymistycznych symptomów oczekiwać ze strony etyki ponowoczesnej. W ujęciu Z. Baumana akceptuje ona ambiwalencję i wieloznaczność samej moralności, która z istoty jest irracjonalna i nie daje się upowszechnić. Jest przy tym „nieuleczalnie aporeotyczna”. Otwiera pole aktywności autonomicznej „jaźni moralnej”, jest poddawana społecznej manipulacji. Jeśli dodać pogląd Baumana o względności zjawisk moralnych i przekonanie, iż moralność ogólnoludzka (etykę wszak odrzuca) jawi się jako odległa, utopijna wizja „emancypacji autonomicznej jaźni moralnej i rewindykacji moralnej odpowiedzialności”<sup>12</sup>, to bez wątpienia stoimy przed koniecznością wskazania nowej, adekwatnej etyki

Stawiamy zatem tezę, że autonomiczna etyka prostomyślności J. Bańki jest w stanie, przynajmniej w pewnym zakresie, na pytania związane z problemami globalizacji odpowiedzieć. Powstała bowiem w zgodzie z zasadami eutyroniki, filozofii człowieka współczesnego uwikłanego w procesy cywilizacyjne. Jako system normatywny, odwołuje się do wpisanego w naturę, intersubiektywnego zmysłu prostomyślności moralnej. Stawia sobie za zadanie ochronę intymnej i prywatnej sfery jednostki w cywilizacji diafronicznej, która ekspozuje racjonalność (sfera *phronesis*), kosztem sfery tymicznej (podmiotowość i indywidualność). Zaczniemy jednak od przyjrzenia się niektórym aspektom globalizacji.

---

<sup>11</sup> R. Wiśniewski: *Jakiej etyki potrzebujemy? W sprawie uproszczeń postmodernistycznej krytyki etyki*. W: *Moralność i etyka w ponowoczesności*. Red. Z. Saręło. Warszawa 1996, s. 80–83.

<sup>12</sup> Por.: Z. Bauman: *Etyka ponowoczesna*. Warszawa 1996, s. 17–24; zob. także: W. Zieliński: *Status etyki w kulturze ponowoczesnej. Analiza propozycji Zygmunta Baumana*. Toruń 2001.

### Kilka uwag o obliczach globalizacji

Należy zdać sobie sprawę z faktu, że obraz globalizacji będzie inny w opisie polityków; inaczej będą rzecz ujmować socjologowie; inne będzie ujęcie teologiczno-religijne (np. H. Kunga); inne politologów, a jeszcze inne filozofów, w tym zainteresowanych filozofią moralności. Nas najbardziej interesują diagnozy filozoficzne, tudzież aspekty etyczno-moralne problemu. A i tu będziemy obserwować zróżnicowania, które można by oddać przybliżeniem dwóch poglądów. Postmodernizm filozoficzny, choćby na przykładzie Baudrillarda, postrzega procesy globalizacji bardzo radykalnie i, zwłaszcza po ataku na Pentagon i World Trade Center, sprowadza je do zagrożenia określanego mianem czwartej wojny światowej (trzecia wojna – to tzw. zimna wojna, która położyła kres komunistycznemu totalitaryzmowi). Tym razem chodzi o zbudowanie totalnej hegemonii kultury zachodniej, z którą świat nie bardzo chce się pogodzić. Kultura ta wykluczyła ze swego kręgu śmierć i niczym innym, bo właśnie śmiercią – przekonuje Baudrillard – posłużono się jako bronią, łącząc śmierć z kultem ofiary. Są to jednak opinie formułowane w obliczu symbolu klęski, której nie był w stanie przewidzieć hegemon globalizacji.

Inne spojrzenie prezentują myśliciele tej miary, co K.-O. Apel, J. Bańka, K. Baynes (profesor filozofii polityki, USA), M.P. Eboh (profesor filozofii, Nigeria), M. Fritzhand, S. Jedynek, H. Kung, J. Lipiec, H. Skolimowski, M. Szyszkowska czy G. Valin (filozof orientalista, Francja)<sup>13</sup>. Podejmują oni próby diagnozowania, opisywania i etycznego przeciwdziałania tym procesom globalizacji, które postrzegane w długofalowym wymiarze, nabierają kształtów realnego zagrożenia globalnego i są rozciągnięte w czasie. Naturalnie, moralno-etyczne aspekty będą nam najbliższe, jednak nie chcemy rezygnować zbyt łatwo z innych opisów, diagnoz i stanowisk, które pozwolą dostrzec wielorakie aspekty negatywnych skutków globalizacji. Zaczniemy od stwierdzeń polityków.

W przemówieniu na otwarciu Konferencji Ogólnej UNESCO 15 października 2001 roku Jacques Chirac mówił: „Globalizacja jest przedstawiana jako nowa forma kolonizacji mająca na celu ustanowienie wszędzie identycznego stosunku czy też braku stosunków do historii, ludzi i bogów. Rzeczywistość jest bardziej skomplikowana. Jeśli nawet można byłoby określić globalizację jako *dobrą* lub *złą* (co nadaje jej wymiar moralny, intencjonalny i podmiotowy, podczas gdy jest ona jedynie przedmiotowa), faktem jest, że z globalizacji można zrobić dobry lub zły użytek.” („XXI wiek – wspólna misja”). Dobry – dzięki kształtowaniu świadomości opartej na wiedzy, informacji, postępie, zrozumieniu, wspólnych wartościach czy podziale dóbr.

<sup>13</sup> Por.: *Idea etyczności globalnej*. Red. I. Sekuła. Siedlce 1999.

Zły – jeśli synonimem globalizacji stają się: unifromacja, standaryzacja, supremacja praw rynku, odcięcie od kultury, pogłębianie procesów nierówności w podziale dóbr. Nieco inną figurą retoryczną posłużył się B. Clinton na konferencji Forum 2000, która odbyła się w czeskiej Pradze. Zdaniem prezydenta, gdyby zapytać o cztery najważniejsze zjawiska XXI wieku, to odpowiedzi zależałyby od usytuowania rozmówcy. Jeśli pochodzi z kraju zamożnego i cechuje go optymizm, prawdopodobnie wymieni:

- rozwój gospodarki światowej (w ciągu ostatnich 20 lat więcej ludzi wyrwało się z ubóstwa niż kiedykolwiek wcześniej);
- rewolucję w informatyce (w 1993 roku założonych było jedynie 50 stron internetowych, a w osiem lat później – 350 mln);
- rewolucję naukową (lada moment – według Clintona – będziemy wiedzieli, jaka jest zawartość czarnych dziur, a zsekwencjonalizowanie ludzkiego genomu wydłuży ludzkie życie do 90 lat);
- rozpowszechnienie demokracji i różnorodności (ostatnio ponad połowa ludności globu mogła wybierać swe władze).

Gdy natomiast odpowiadający pochodzi z kraju rozwijającego się (czytaj: ubogiego) i cechuje go pesymizm, odpowiedzi są inne. Te same fakty nabierają innego wymiaru, za którym stoi ludzkie cierpienie, sens lub bezsens życia, a czasem poczucie krzywdy i bunt:

- rozwój gospodarki światowej i rewolucja naukowa są – w tym ujęciu – problematyczne (ponad połowa ludzkości żyje za dolara dziennie, a następny miliard za 2 dolary; co minutę umiera w świecie jedna kobieta w połogu; 1,5 mld ludzi nie ma dostępu do czystej wody pitnej; jedną czwartą wszystkich zgonów powodują malaria, AIDS, gruźlica, zakaźne biegunki);
- kryzys ekologiczny (jeśli przez 50 lat klimat będziemy ocieplali w tempie, jak przez ostatnie 10 lat, stracimy nie tylko całe atole na Pacyfiku, część Manhattanu (!), ale dziesiątki milionów ludzi zaczną uciekać przed głodem, rozpowszechni się przemoc i terror);
- szybko dopadną ludzkość epidemie (w świecie upadają systemy opieki zdrowotnej; 36 mln ludzi choruje na AIDS, jeśli nie odwrócimy tendencji, to za 4 lata będzie to już 100 mln i być może ludzkość stanie w obliczu katastrofy podobnej do epidemii czarnej ospy, która w wieku XIV w Europie zabrała jedną czwartą ludzkości);
- wreszcie terroryzm (nasili się w powiązaniu z eksplozją demograficzną w krajach biednych, w połączeniu starych konfliktów religijnych i plemiennych z nowoczesnymi narzędziami zagłady).

Politycy – mają – jak widać wyraźną świadomość, że współzależność wszystkiego, co się dzieje w świecie, osiągnęła tak wysoki stopień, jak nigdy jeszcze dotąd. Świadomość ambiwalencji procesów globalizacji, którą niosą choćby przedstawione analizy, jest aż zanadto wyraźna. Ambiwalencja jest faktem groźnym w skali globalnej. Mimo to działania polityczne za-



trzymywały się, jak dotąd, na poziomie deklaracji. Dla przykładu: 30 lat temu kraje rozwinięte uchwaliły przekazywanie 1% PBK na pomoc najbardziej-szym, co nie doczekało się realizacji. W ostatnich 20 latach przemysł farmaceutyczny wprowadził 14 tysięcy nowych leków, z tego jedynie 14 na choroby tropikalne, a w tym klimacie żyje 2/3 ludzkości. Prowadzi to sformułowania tezy o ostrym kryzysie myśli humanitarnej. Kolejny problem: oto 20 lat temu ruch państw niezaangażowanych wysuwał postulaty globalne, które kończyły się fiaskiem. Współcześnie mieszkańcy Trzeciego Świata zaczęli penetrować świat rozwinięty. Pogłębiające się nierówności mogą być i bywają konfliktogenne. Postulat poszukiwania adekwatnych rozwiązań w zakresie etyki staje się więc tym istotniejszy.

Filozof i teolog niemiecki H. Küng wyraził to dobitnie: „Nie ma globalnego porządku, bez globalnej etyki.”<sup>14</sup> Wymienione zjawiska znajdują swe odzwierciedlenie antropologiczno-moralne. Wpływają na sposób odczuwania i konceptualizowania indywidualnego losu jednostki. Z jednej zatem strony ludzie czekają na nową etykę, która będzie zdolna unieść ciężar ambiwalencji globalnych wyzwań; a z drugiej strony należy postulować etykę, która pozwoli jednostce zachować twórczy i kreatywny stosunek do rzeczywistości, odczuwać sens egzystencji i zdolność do przeżywania szczęścia na własną, indywidualną miarę. W istocie można też zgodzić się z Z. Baumanem, gdy twierdzi, iż potrzebujemy dwóch strategii moralnych: mikro- i makromoralności<sup>15</sup>. Może raczej potrzeba nam dwóch strategii etycznych? A przecież to zaledwie zarys dylematów globalizacji, dylematów społeczno-politycznych, które niekoniecznie można będzie sprowadzić do poziomu etyczno-moralnego i na tym poziomie rozwiązać.

### Poziomy globalizacji a społeczeństwo planetarne

Już M. McLuhan ze swą tezą o „wiosce globalnej” spotkał się z ostrą krytyką, także w Polsce. W 1984 roku L. Kołakowski pisał: „Wioska globalna – wieś monstrum, którą wykreowała cywilizacja w miejsce wspólnoty plemiennej, różni się również od dawnej wsi. Ów cywilizacyjny twór jest sztuczny, wyimaginowany, nierealny, utopijny, z rytmami zawrotnego życia, które się mają nijak do naturalnych cykli choćby wiejskiego życia, wznieca tylko tęsknotę za wsią prawdziwą.”<sup>16</sup> Prestrogi humanistów niekoniecznie

<sup>14</sup> Por.: H. Küng: *Pokój na świecie – światowe religie – światowy etos*. Tłum. M. Filipiak. W: *Idea etyczności...*, s. 32–49.

<sup>15</sup> Por.: Z. Bauman: *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*. Warszawa 1995, s. 302.

<sup>16</sup> L. Kołakowski: *Wież utracona*. W: *Idem: Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn 1984, s. 25–28.

były uwzględniane przy podejmowaniu decyzji społeczno-politycznych i gospodarczych. Czy, a jeśli tak, to w jakim zakresie wizja M. McLuhana jest realizowana? Wreszcie, dlaczego stanowi problem etyczny (i nie tylko)? Oto pytania, które będą otwierać drogi poszukiwań. U progu XXI wieku procesy globalizacji zaszły tak daleko, iż przybrały formy wręcz konfliktogenne, i to w wymiarze globalnym.

Bez wątpienia globalizacja miała i ma swych apologetów, także entuzjastów, którzy wiązali z nią wielkie, choć nie do końca jasne perspektywy. Czy po latach można powiedzieć, że wszystko układa się zgodnie z zamierzeniami? Otóż nie. Zachód i Ameryka mają coraz większą świadomość, że globalizacja stała się dla nich swoistą pułapką<sup>17</sup>. Co decyduje o takich ocenach? Otóż globalizacja postrzegana jest jako zjawisko nakierowane na uniformizację i jednolitość, jednakże funkcjonuje – jak słusznie zauważył znany publicysta R. Kapuściński – przynajmniej na trzech poziomach.

1. Poziom oficjalny to: swobodny przepływ kapitału, dostęp do wolnego rynku, komunikacja elektroniczna, ponadnarodowe firmy i korporacje, masowa kultura, masowe towary i konsumpcja.

2. Poziom dezintegrujący, negatywny, to: globalizacja świata przestępczego, mafii, narkobiznesu, masowego handlu bronią, pranie brudnych pieniędzy, oszustwa finansowe i podatkowe. Na tym poziomie korzysta się ze wszystkich dobrodziejstw poziomu oficjalnego, przy czym nawet kontrola państwa jest trudna, ponieważ globalizacja osłabia państwo.

3. Trzeci poziom globalizacji może obejmować formy życia społecznego, międzynarodowe organizacje pozarządowe, ruchy i sekty, ponieważ w strukturach typu: naród, państwo, kościół, ludzie nie znajdują odpowiedzi na nękające ich problemy.

Z reguły nie bierze się pod uwagę zjawisk drugiego i trzeciego poziomu globalizacji. I to jest pierwsze spostrzeżenie, które może prowadzić do postulatu ponownego przemyślenia problemu globalizacji u progu XXI wieku. Warto zapytać, czy zdołano wypracować pojęcia i narzędzia, które pozwolą zjawiska i procesy klasyfikować, diagnozować? Wprawdzie „los Ziemi jest przypieczętowany. W miarę starzenia się Słońce będzie coraz jaśniejsze. Za jakieś miliard lat oceany zaczną szybko parować i klimat wpadnie w uciezkowy efekt cieplarniany. Ziemia i Wenus powstały jako prawie identyczne bliźnięta, których drogi później rozeszły się, ale kiedyś obie planety mogą znów upodobnić się.”<sup>18</sup> Antynomie globalizacji w najszerszej perspektywie nie sprowadzają się – jak zauważa A.L. Zachariasz – do wyboru między

<sup>17</sup> Por.: H.-P. Martin, H. Schuman: *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*. Tłum. M. Zubyrą. Warszawa 1998; J. Gimpel: *U kresu przyszłości. Technologia i schyłek Zachodu*. Tłum. B. Panek. Wrocław 1999.

<sup>18</sup> M.A. Bullock, D.H. Grinspoon: *Globalna zmiana klimatu na Wenus*. Tłum. A. Pieńkowski. „Świat Nauki” 1999, nr 5 (93), s. 33.

bytem lub niebytem. „W sytuacji bowiem, gdy niebyt jest przesądzony, trudno byłoby mówić o jakimkolwiek wyborze. Problem [...] w tym, że odpowiedzi na to pytanie nie można dać za innych, a zwłaszcza za ludzi (istoty inteligentne) żyjących w przyszłości. Tak jak każdy człowiek z osobna może postawić to pytanie, tak także może je stawiać i udzielać na nie odpowiedzi każde kolejne pokolenie.”<sup>19</sup>

Warto zatem i trzeba stawiać problem: W którym punkcie znalazł się współczesny świat? Na płaszczyźnie etyki i antropologii mogłoby się to sprowadzić do pytania: W którym punkcie świata znajduje się współcześnie człowiek-*teraz*?<sup>20</sup> To pytanie stale będzie obecne w prowadzonej refleksji. Oto bowiem, na czym z grubsza polega „pułapka globalizacji”. Najpierw doprowadziła – być może, mimo przeciwnych intencji – do pogłębienia podziałów między bogatą Północą a biednym Południem. Co jednak ważne, nigdy dotąd ludzkość nie słyszała i nie widziała tak wiele na temat reszty świata. Po raz pierwszy też zaświtała ludzkości wizja wspólnego bytu. Jednakże – jak to określił niegdyś krytyk społeczny Ivan Illich – wizja ta sprowadzana była do transformacji osobistych pragnień w potrzebę picia coca-coli. Można by to określić problemem zewnętrznym procesu globalizacji (kraje biedne).

Szybko też okazało się, że są inne trudności – wewnętrzne. W krajach rozwiniętych wystarczy obecnie tylko 20% zdolnej do pracy populacji, aby utrzymać tendencje rozwojowe światowej gospodarki. Oznacza to, i tu wypracowany został nawet specjalny termin: *tittytaninment*, że pozostałe 80% sfrustrowanego społeczeństwa należy utrzymać w ryzach za pomocą odurzającej rozrywki i wystarczającej ilości pożywienia<sup>21</sup>. Globalizacja znalazła się w pułapce własnych założeń. Zgodnie z postulatem noblisty Milтона Friedmana, dyrektywą gospodarczego działania stało się zaufanie do wolnego rynku. W świecie turbokapitalizmu (E. Luttwale) liczy się tylko walka o wolność dla kapitału. Nic nie ma prawa istnieć poza zasadą podaży i popytu. W ten sposób zaczął się demontaż podstaw sprawnie funkcjonującego państwa i demokratycznej stabilności. Wyłoniły się problemy, które przekraczają możliwości jednego państwa, np.: ustanowienie sprawiedliwości społecznej, ograniczenie potęgi mediów, walka z przestępczością międzynarodową, z terroryzmem. To jedno. A drugie – to fakt, że główną treścią proponowanej kultury stała się masowa rozrywka. Ponieważ konsumpcja i rozrywka wymagają spokoju, media zadbały o usunięcie z emitowanych programów problemów nędzy, głodu, chorób – w tym problemu umierania.

<sup>19</sup> A.L. Zachariasz: *Filozofia wobec wyzwań współczesności. O potrzebie etyki odpowiedzialności. W: Filozofia po tej i tamtej stronie wieku...*, s. 81.

<sup>20</sup> Por.: A.A. Dura: *Obecność normy prostomyślności w etyce chrześcijańskiej*. Katowice 2000.

<sup>21</sup> Por.: H.-P. Martin, H. Schuman: *Pułapka globalizacji...*, s. 8–9.

W konsekwencji obserwujemy co najmniej dwa zjawiska. Pierwsze obejmuje rozgoryczenie ludzi już nie tylko biednych, lecz odczuwających go-rycz marginalizacji; ludzi, którzy żywią wewnętrzną urazę, są sfrustrowani, bo nie ma dla nich miejsca w wyścigu produkcji i konsumpcji. Drugie ma wymiar polityczny: globalizacja – podkreślają badacze – staje się pułapką dla demokracji. Z jednej strony tylko naiwni teoretycy lub krótkowzroczni politycy sądzą, że można rok w rok pozbawiać pracy i socjalnego bezpieczeństwa miliony ludzi, nie płacąc za to rachunku politycznego. Z drugiej strony „nie ulega kwestii, że gdyby ludzkość musiała dzisiaj głosować nad jakimś światowym stylem życia, to mogłaby to uczynić. Ponad 500 czynnych satelitów bombarduje ziemię radiowymi sygnałami nowoczesności. Te same obrazy na miliardzie ekranów telewizyjnych karmią te same (?) tęsknoty nad Amurem, Jangcy, Amazonką, Gangesem i Nilem. Także i w pozabawionych prądu okolicach, choćby zachodnioafrykańskim Nigerze, anteny satelitarne i kolektory słoneczne »wypchnęły miliony ludzi z ich wiejskiego życia w wymiar planetarny«, jak to sformułował Bernard Schneider, sekretarz generalny Klubu Rzymskiego.”<sup>22</sup> Tym sposobem mówimy już nie tylko o społeczeństwie globalnym, które zawiodło bądź spełniło jakąś część nadziei, lecz o społeczeństwie planetarnym. Składają się na to następujące czynniki:

- Po pierwsze, kryzys współczesnego państwa. Nacisk wielkich korporacji i banków, które funkcjonują ponad granicami i nie liczą się z interesem państwa, a od wewnątrz państwa osłabiają etnonacjonalizmy, regionalizmy. Są trudności z demokratyzacją państw wielonarodowych, bo grozi to odłączeniu i separacji.
- Po drugie, żyjemy w świecie wielokulturowym. To nie jest odkrycie, lecz nigdy dotąd nie było tak powszechnej świadomości (telewizja, telefon, Internet). Przy czym warto też przypomnieć tezę B. Malinowskiego z 1912 roku, że kultury są równorzędne, tzn. w swych ramach zaspokajają potrzeby duchowe, społeczne, materialne człowieka. Znajduje to swe odbicie np. w Afryce i Azji, gdzie kultury rodzime odzyskują swą tożsamość.

Niepokojący w istocie jest fakt, że globalizacji (także społeczeństwu planetarnemu) nie towarzyszy żadna hierarchizacja wartości, żaden ład, żadna światowa władza. Społeczeństwo planetarne w kształcie, w którym się wyłania, nie ma nad sobą siły nadrzędnej. Oznacza to, że kilku miliardom ludzi nikt nie może niczego polecić, nakazać. To nowa jakościowo sytuacja w dziejach ludzkości. Wymaga przemyślenia i zrozumienia. Polegać by to prawdopodobnie miało na przyjęciu tezy, że problemów nie można definitywnie rozwiązać. Nie ma chyba takiej możliwości, by w pełni zabezpieczyć się przed konfliktami, ale można siebie lepiej rozumieć, a dzięki temu egzystować w bardziej przejrzystym świecie.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 19–20.

Globalizacja i procesy tworzące społeczeństwo planetarne są chyba nieodwracalne. Zatem albo zacznijemy się nienawidzić i zwalczać, postrzegając drugiego jako wroga swej grupy, kultury czy religii, albo poszukamy sposobu zrozumienia, wzajemnego poznania i poszanowania. A to już niechybnie zadanie między innymi dla etyków. Jest prawdą, że – jak pisze A. Kiepas – „krótkowzroczność tradycyjnej etyki i jej koncentrowanie się tylko na bezpośrednich następstwach gubiło w konsekwencji z pola widzenia to, co dzisiaj dla oceny moralnej tych działań [globalnych lub planetarnych – A.A.D.] wydaje się [...] konieczne i niezbędne, choć zarazem trudne do wykonania.”<sup>23</sup>

Dylematów globalizacji, a tym bardziej społeczeństwa planetarnego nie da się rozwiązać li tylko za pomocą środków etycznych, i to ani w skali makro-, ani też mikromoralnej. Wydaje się konieczne zaangażowanie wszystkich środków humanistycznych, ale także świata polityki, gospodarki i finansów.

### **Postawy antropologiczno-moralne wobec dylematów globalizacji**

W obliczu przemian, do jakich prowadzi współczesny splot procesów cywilizacyjnych (od nich zależy kształt stosunków społeczno-gospodarczych i politycznych), przeciętny człowiek najczęściej staje bezradny. Korzysta z ułatwień, jakie podsuwają mu te procesy, niekoniecznie rozumiejąc same przemiany, ich skutki i następstwa, w tym następstwa negatywne dla niego samego. Żyjemy – zauważa J. Bańka – w świecie, który swą absurdalnością przewyższa tragedię antyczną. Spróbujmy wyróżnić przynajmniej niektóre charakterystyczne postawy, najpierw z perspektywy postmodernistycznej.

Myśl ponowoczesna we wspólnocie globalnej dostrzega upowszechnienie czterech typów człowieka:

- typ spacerowicza,
- typ włóczęgi,
- typ turysty,
- typ gracza.

Pierwszy typ człowieka – spacerowicz – ma nieco gotówki, trochę czasu i jest troskliwie prowadzonym za rękę aktorem w wielkim spektaklu nabywania towarów, choć wydaje mu się, iż to on sam wybiera. Typ włóczęgi – to człowiek, który z marginesu nowoczesności wchodzi do głównego nurtu ponowoczesności. O ile jednak przedtem był pielgrzymem, teraz znajduje się nieustannie w drodze. To jest jego stan ducha. Nie bardzo wie przy tym, dokąd wędruje, ale z reguły wie, od czego ucieka. Jego życie to cmentarzyśko niespełnionych nadziei. Typ turysty z kolei – to człowiek, który opusz-

<sup>23</sup> A. Kiepas: *Człowiek wobec wyzwań dylematów cywilizacji...*, s. 97.

cza swój dom w poszukiwaniu nowych wrażeń. Turysta, w przeciwieństwie do włóczęgi, podróżować nie musi. I jeszcze jedno: gdy włóczęga z reguły kłania się tubylcom, turysta raczej oczekuje ukłonów. Istnieje wreszcie – jak chce Z. Bauman – typ gracza, który postrzega życie jako hazard. W rzeczywistości, w której nie ma pewnych i niezmiennych reguł, trudno odróżnić konieczność od przypadku. Proces życiowy można zatem sprowadzić do serii gier, w której zamiast pewności mamy ryzyko, a hazard zastępuje zasadę postępowania sensownego<sup>24</sup>.

Proponowane ujęcie jest ciekawe. Czy jednak można je uznać za wyczerpujące? Czy nie jest to ujęcie przez pryzmat jakiejś nie ujawnionej tezy, której możemy się później domyślać? Czy przystając na diagnozę typów ludzkich postaw w ponowoczesności (procesy globalizacji), nie wyrażamy zgody na niezmienną paradygmatu myślenia: najpierw o samej globalizacji, zjawisku nieodwracalnie zdeterminowanym, a później – o samym człowieku, który może się zdobyć na reakcje jedynie w określonych ramach? Trudno kwestionować, że w globalnym albo planetarnym społeczeństwie wymienione typy ludzkie są obecne. Jednakże oprócz tego, że nie wyczerpują panoramy postaw antropologiczno-moralnych, niosą z sobą pewne niebezpieczeństwo: zamknięcie na możliwość zmiany, na możliwość kształtowania – jeśli już nie warunków globalnych, to przynajmniej godnego kształtowania życia jednostki.

Dlatego uwagę skierujemy raczej ku eutyfronice i ku postulatam etyki prostomyślności, która rodziła się niemal jako reakcja filozofa etyka i antropologa filozoficznego, uwrażliwionego na przemiany czasu. Tego czasu, który mieści w sobie negatywne skutki cywilizacji aż po procesy globalizacji oraz ideę społeczeństwa planetarnego; tym bardziej, że etyce ponowoczesnej słusznie zarzuca się brak ugruntowania swych propozycji teoretycznych. Przy czym chodzi nie tyle o potrzebę pewnych i niewzruszalnych fundamentów, na których można by oprzeć decyzje (uniwersalizacja), ile o potrzebę „nieograniczonej perspektywy wspólnotowej”, w której możliwe by było, bez względu na dzielące różnice, aby podmioty działania moralnego konfrontowały się wzajemnie. Jeśli uprzywilejowany jest w dyskursie etycznym język różnicy i tylko różnicy, to zapewne godzi ona w etyczny fundamentalizm, ale też nie bardzo wiadomo, jak w takim przypadku chronić się przed skrajnym indywidualizmem, albo wręcz anarchią<sup>25</sup>.

W związku z tym, w nawiązaniu do tradycji etycznej, można by w uproszczeniu wyróżnić kilka innych postaw w społeczności globalnej. Oto one.

1. Postawa nieświadomości zachodzących procesów, w których jednostka partycypuje, i to w sposób zasadniczo bierny. Może to polegać na bier-

<sup>24</sup> Por.: Z. Bauman: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa 1994.

<sup>25</sup> Por.: A. Bielik-Robson: *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*. Kraków 2000, s. 225–232.

nym poddaniu się łatwości, jaką proponuje cywilizacja, bądź też na mniej lub bardziej świadomym przyporządkowaniu życia idolom ponowoczesnego świata.

2. Postawa świadomej, lecz wymuszonej bierności wobec procesów globalizacji. Można tu mówić o kilku aspektach: o biernej ucieczce np. w rzeczywistość wirtualną; o bierności wymuszonej lokalnością: globalny i mobilny jest kapitał, lokalność skazana jest na wymuszone przezeń warunki i prawa.

3. Postawa działania w skali mikro- i makroetycznej. Pierwsza przywołuje przeświadczenie H. Hessego, iż wartości „życiowo ważne można kultywować nawet na najmniejszym poletku”. Druga wynika z przeświadczenia, iż nie wszystko jest zdeterminowane, choć ograniczone są działania w skali makro.

4. Może to być postawa buntu już nie tylko jednostek, ale całych społeczności lokalnych, które poczują się jako obywatele drugiej albo trzeciej kategorii. W tym być może, tkwi źródło aktów desperacji połączonych z fundamentalizmem.

5. Można by wreszcie wyróżnić jeszcze jedną postawę: kultura europejska ma w sobie zadziwiająca moc odradzania, na co zwraca się powszechnie uwagę. Nie jest zatem wykluczone przedstawianie nowych idei w filozofii, etyce, tudzież w całej kulturze przez jednostki świadome wykraczające poza swą epokę, poza swe „tutaj-teraz-bycie” II<sup>26</sup>.

W spokojnym czasie rozwoju kultury osobowość jednostki znajduje silną ochronę w kanonie kulturowym. Autentyczność wartości kanonu kultury nie budzi wątpliwości. Wartości te znajdują żywy, uczuciowy oddźwięk najgłębszych warstw psychiki ludzkiej. W epokach przełomowych, w czasach kryzysu kanonu kultury – a taki przeżywamy – jednostka traci ochronę kanonu. Zostaje wystawiona na wszystkie niebezpieczeństwa związane z bezpośrednim doświadczeniem, a tym samym nie ma zabezpieczenia w żadnej konwencji<sup>27</sup>.

J. Bańka w swej propozycji etyki prostomyślności wpisuje się w tradycję słusznych, a zarazem ważnych spostrzeżeń, iż w epokach spokojniejszych dominował typ człowieka cechującego się słabo wyodrębnionym „ja”. Natomiast w epokach przełomowych jednostka sama w sobie musiała szukać poręczenia moralnego odpowiedzi na pytania, których nie była w stanie udzielić ideologia łęczłowieka<sup>28</sup>. Bez wątpienia globalizacja, a tym bardziej społeczeństwo planetarne stawiają człowieka w takich sytuacjach.

<sup>26</sup> Por.: J. Bańka: *Prolegomena do historiozofii. Spór historyzmu z recentywnizmem o koncepcję dziejów*. Poznań 2001.

<sup>27</sup> Por.: E. Neumann: *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. Zürich 1949.

<sup>28</sup> Por.: J. Bańka: *Rap metafizyczny, czyli Odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców*. Ułożył i objaśnieniami w postaci postyll opatrzył ... Katowice 1999, s. 210.

Procesy globalizacji wymuszają na człowieku, by zmierzył się ze strukturami i z faktami, które prowadzą do określonych skutków negatywnych. Wymagają one rozpoznawania, opisywania i diagnozowania nie tylko przez antropologię filozoficzną, teoretyków cywilizacji i kultury, socjologię, psychologię, prawo czy też politologię. Wymagają zjednoczenia wieloaspektowych wysiłków humanistów na rzecz zahamowania niepokojących trendów. Można je w uproszczeniu sprowadzić do dwóch aspektów:

- zachwiania homeostazy duchowej jednostki,
- wymienianych licznych zagrożeń globalnych.

Do pierwszego aspektu nawiązuje wprost antropologiczno-etyczny projekt J. Bańki. Chodzi tu o działania nie tylko moralne, choć rozważania do tego właśnie aspektu celowo zostały zawężone. Nie jest to bowiem aspekt jedyny i wystarczający do rozwiązywania kumulujących się problemów, mimo że jego etyczna rola jest nie do przecenienia.

J. Bańka proponuje kształtowanie nowego typu człowieka oparte na nowym typie refleksji – na tzw. antropologii unikatowej. Na pierwszy plan wysuwa się tu „nagłość bytu” (*subitum entis*), gdyż dla recentywisty termin ten zawiera moc rozstrzygającą, która likwiduje słabości intelektualne filozofii każdej epoki. „Jak wiadomo, filozofia – na równi z jej pomyłkami i błędami – należy do tej grupy gier językowych, które już w punkcie wyjścia implikują pojęcie wyniku. I wówczas jedyną kategorią unieważniającą ten wynik *a limine*, a zarazem przerywającą ciągłość absurdałnej odtąd gry człowieka z przyrodą [tu: z procesami globalizacji – A.A.D.], staje się Szekspirowska nagłość bytu [...], zmiatająca, niczym ruch ręki zdesperowanego szachisty, wszystkie pionki poukładane przemyślnie na szachownicy. Istota recentywizmu jako ewentyzmu unikatowego polega na afirmacji nagłości [...]. I dalej, czas życia nie jest – jak sądzą naiwni postmoderniści – niepowtarzalnym wycinkiem wiecznego trwania, ale odpryskiem unikatowej chwili. Co więcej, nagłość [...] oznacza źródło katastrofy ontologicznej, mianowicie nieprzewidywalność określonego sposobu reagowania na rzeczywistość, który względnie często występuje w procesach stawania się (*fieri*) i może wywierać zdecydowanie określający wpływ na to, czy ustawione na szachownicy pionki – czytamy dalej – (kontynuuję tu podjętą metaforę) oprą się ruchowi szachisty, czy też rozpięzną się w bezładzie.”<sup>29</sup> A może – jeśliby kontynuować ową metaforę – szachista podda się bezwiednie układowi na globalnej (planetarnej) szachownicy? A może znajdzie się taki projekt etyczno-moralny, który pozwoli ukształtować odpowiedni i pożądany ład, nie tylko zapewniający homeostazę jednostki, lecz także zdolny minimalizować zagrożenia globalne?

<sup>29</sup> Idem: *Nagłość jako metafizyczna skłonność bytu*. W: „Folia Philosophica”. Red. J. Bańka. T. 19. Katowice 2001, s. 8.



## Badanie możliwości działań etycznych w skali makro

Próby takie są podejmowane. Należy tu wymienić choćby *Manifest humanistyczny 2000*, w którym apeluje się już nie tylko o nowe programy globalne (bezpieczeństwo, rozwój społeczny, sprawiedliwość społeczną, prawo międzynarodowe, ochronę środowiska naturalnego, ochronę przed ponadnarodowymi korporacjami), ale także dostrzega się konieczność utworzenia nowych instytucji globalnych (między innymi: powołanie skutecznego Parlamentu Światowego, zbudowanie funkcjonalnego systemu bezpieczeństwa, działania Trybunału Światowego, powstanie agend ochrony środowiska, wprowadzenie międzynarodowego systemu podatkowego)<sup>30</sup>. Z kolei w 1993 roku w Chicago uchwalono *Deklarację parlamentu religii świata: W kierunku światowego systemu moralnego*. Leonard Swidler, profesor Temple University w USA, wystąpił z propozycją powszechnej deklaracji etyki globalnej.

W Polsce z propozycją dekalogu etyki uniwersalnej, która byłaby zarazem etyką globalną, wystąpił J. Lipiec. Wartości, które winny dominować – zdaniem filozofa – to: tolerancja, bezpieczeństwo, wolność, sprawiedliwość, godność, praca, solidarność, piękno, prawda i miłość. Ten zestaw podstawowych i uniwersalnych wartości powinien być przekształcony w system dyrektyw szczegółowych. Idea koniecznej etyki w aspekcie globalnym to sztuka kompromisu „(A) pomiędzy indywidualizmem, charakterystycznym dla dziedzictwa klasycznej myśli śródziemnomorskiej, a socjocentryzmem niektórych etyk wschodnich, (B) między poddaniem człowieka prawom natury (charakterystycznym dla nowożytnej kultury euroamerykańskiej) a umieszczeniem go w porządku boskiego absolutyzmu (co dominuje w religijnych koncepcjach Bliskiego Wschodu – od judaizmu po islam), (C) między odwołaniem się do idei personalnego perfekcjonizmu (w buddyzmie, konfucjonizmie, w niektórych prądach w chrześcijaństwie) a koncepcją rywalizacji, charakterystyczną dla *kwantytatywnej* koncepcji ładu, projektowanego przez nowoczesne cywilizacje technologiczne”<sup>31</sup>. Są to postulaty, którym przyglądamy się z uwagą. Zarysowuje się jednakże przynajmniej jeszcze jeden problem. Otóż prerogatywy najlepszych propozycji etycznych kończą się, niestety, tam, gdzie zaczyna się świat sterylnie czystych technologii, zunifikowanego życia społecznego, interesów kapitału połączonego z decyzjami polityków. „Etyka – pisał R. Jadczyk – stała się przysłowiowym kwiatkiem do kożucha. Można go przypinać, ale w najważniejszych momentach – kiedy decydują się interesy – zostawia się go wraz z owym kożuchem na wieszaku w przed-

<sup>30</sup> Por.: *Manifest humanistyczny 2000. Apel o nowy, globalny humanizm* (cz. II). „Bez dogmatu” 2000, nr 44, s. 17–22; część I *Manifestu...* zamieszcza nr 43 „Bez dogmatu”.

<sup>31</sup> J. Lipiec: *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*. Kraków 2001, s. 240.

pokoju. Komunikuje się etykom ustalenia, które oni tak naprawdę mają tylko potwierdzić, uzasadnić, usprawiedliwić lub wytłumaczyć. [...] Gra się wartościami, normami, ocenami.”<sup>32</sup>

Mimo to podstawowym i słusznym postulatem jest wypracowanie – zgodnie z ukształtowanym w sposób prawy sumieniem – światowego etosu. To jest pierwszy kierunek humanistycznej reakcji. Nie jest to kierunek działania wolny od wątpliwości i pytań. Postawił je między innymi H. Küng: „Czy wypracowanie takiego etosu jest w ogóle możliwe? Czy jest realne? – to są pytania! [...] W tym usiłowaniu zbudowania światowego etosu nie chodzi [...] o sztuczne »globalizowanie« problemu ani też o propagowanie »idei uniwersalności« jako konkurencyjnej dla »idei regionalności«. [...] W tym żądaniu i pragnieniu ogólnego światowego etosu [...] chodzi [...] bowiem przede wszystkim o propagowanie *relatywnego uniwersalizmu* (Wolfgang Hubert), który potrafi, mimo całego zróżnicowania kulturowego i religijnego świata, dostrzec w nim to, co wspólne wszystkim kulturom i religiom, i wyeksponować te, głęboko przenikające je, wspólne, podstawowe *principia*. A dokładniej mówiąc, chodzi o przygotowanie takiego *stanu świadomości* [...] ludzi, by była to świadomość *gotowości do wspólnoty*, realizowanej pomiędzy różnymi religiami, kulturami”<sup>33</sup> w warunkach procesów globalizacji czy też społeczeństwa planetarnego.

Pytanie, czy można dostrzec choćby oznaki tego, iż jakiś sukces w tym pragnieniu, wysiłku i poszukiwaniu jest możliwy. Przywoływany H. Küng upatruje takiego pozytywnego znaku w *Oświadczeniu religii światowych w sprawie światowego etosu* – dokumencie wydanym z okazji 100-lecia Parlamentu Światowych Religii w 1993 roku w Chicago. Dokument ten akcentuje dwa zagadnienia: przekonanie o słuszności idei poszukiwań w tym zakresie oraz ich sens i rezultaty, zwłaszcza w obliczu destrukcyjnego aspektu globalizacji. Toteż zapewne ma rację S.P. Huntington, gdy pisze: „[...] przetrwanie Zachodu zależy od tego, czy Amerykanie potwierdzą na nowo swoją zachodnią tożsamość, ludzie Zachodu pogodzą się z tym, że ich cywilizacja jest jedyna w swoim rodzaju, ale nie uniwersalna [...]. Od tego, czy przywódcom świata uda się zaakceptować wielocywilizacyjny charakter polityki globalnej.”<sup>34</sup>

Są to działania pożądane, godne uwagi; działania, których nie wolno zaniedbać. Mają one charakter długofalowy, są trudne, wymagają cierpliwości. Tymczasem – jak przypomina J. Bańka – życie ludzkie jest ważne tu i teraz, a nie jako środek do osiągnięcia czegoś w przyszłości. W tym kontekście jego propozycja jest nastawiona na jednostkę. Wynika to także z prze-

<sup>32</sup> R. Jadczyk: *Czy zmierch etyki? (Kilka uwag o kondycji etyki końca wieku)*. W: *Spór o etykę*. Red. J. Pawlica. Kraków 1999, s. 130.

<sup>33</sup> H. Küng: *Pokój na świecie...*, s. 45.

<sup>34</sup> S.P. Huntington: *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Warszawa 1998, s. 15.

świadczenia, że czego nie może zrobić człowiek, tego nie może też zdziałać ludzkość<sup>35</sup>.

### Człowiek prostomyślny w społeczeństwie globalnym (planetarnym)

Kryzys cywilizacji, zwłaszcza w jej wymiarze globalnym i planetarnym, bywa sprowadzany do kryzysu duchowości, przede wszystkim w jej sferze moralnej. Tezę o konieczności adekwatnej etyki, „nowej etyki” niełatwo zatem podważyć. W teże płaszczyźnie, w skali mikro, sytuuje się etyka prostomyślności. Jednakże „*nowa etyka*” bywa formułowana na zasadzie odrzucenia wprost etyki klasycznej (postmodernizm) lub na zasadzie formułowania jakiegoś jej nowego założenia podstawowego – np. etyka dyskursu, etyka spotkania, etyka odpowiedzialności, kompromisu czy etyka humanistyczna. (W Polsce wcześniej etyka niezależna T. Kotarbińskiego). Etyka prostomyślności jest [...] jedną z takich współczesnych propozycji programu etycznego, wpisaną wszakże w tło klasycznych konstrukcji.”<sup>36</sup> Jej oryginalność polega na tym, że stanowi antytezę intelektualizmu etycznego, powstałą w wyniku dopełnienia zasadą moralnego poręczenia wartości uznawanych za (sfera *phronesis*) i odczuwanych jako (sfera *thymos*) oczywiste.

Trudno wymagać, by etyka prostomyślności rozwiązała narastające problemy globalne. Jednakże w sytuacji dość powolnych (często z konieczności) propozycji działania w skali makromoralnej, wobec postmodernistycznego zakwestionowania natury ludzkiej oraz poszukiwań antropologicznych „nowej podmiotowości” i analiz ludzkiej kondycji jest ona powrotem do stanowisk greckich. Opierały się one jednakże na zaufaniu do natury, która w stanie przedcywilizacyjnym była prostomyślna, tj. nacechowana synchronizacją czynnika *thymos* i *phronesis*<sup>37</sup>.

W jakiej perspektywie wyjściowej sytuują dalsze rozważania? Jak jest postrzegana sytuacja? Oto kilka refleksji natury ogólniejszej.

1. Procesy zachodzące zarówno w „wiosce globalnej”, jak i w społeczeństwie planetarnym podlegają wartościowaniu w skali makro- i mikromoralnej. Prawdą jest, że współczesne konflikty społeczeństwa globalnego bądź planetarnego są wieloaspektowe, toteż wymagają wieloaspektowych przeciwdziałań. Konflikt ten rozgrywa się na poziomie, którego przeciętnie człowiek nie jest sobie w stanie wyobrazić. Natomiast eksper-

<sup>35</sup> Por.: A.A. Dura: *Jednostka a społeczeństwo w świetle normy prostomyślności*. W: „Folia Philosophica”. Red. J. Bańka. T. 19. Katowice 2001, s. 52–55.

<sup>36</sup> M. Michalik: *W poszukiwaniu programu etycznego*. „Res Humana” 2001, nr 1/50 (styczeń–luty), s. 42.

<sup>37</sup> Por.: J. Bańka: *Filozofia cywilizacji*. T. 1: *Cywilizacja diatymiczna, czyli świat jako strach i lęk*. Katowice 1986.

ci, być może też antyglobaliści, kierują się tą samą dobrą wolą, lecz uwiłkani w śmiertelne sprzeczności, dotyczą prawdy o możliwości nieuchronnego końca całej cywilizacji. Czy świadomość tego zdoła uruchomić kulturowe mechanizmy obronne społeczności? Globalizacja funkcjonuje przynajmniej na trzech poziomach. Już na poziomie oficjalnego przepływu kapitału i wolnego rynku dochodzi do konfliktów o wymiarze globalnym, a nawet w obrębie zachodniej cywilizacji (groźba rozwarstwienia społeczeństwa w proporcjach 20 : 80). Dlatego globalny porządek wymaga etyki na globalną skalę (H. Küng). Globalizacja na poziomach drugim (globalizacja świata przestępczego) oraz trzecim (powstanie nowych form międzynarodowego życia społecznego: pozarządowe organizacje, ruchy i sekty) wymagają raczej sprawnego działania prawa i wzmocnienia – być może w tym zakresie – funkcji państwa. Postulatem wysuwanym wobec politologów, socjologów, demografów, polityków jest zdiagnozowanie i ocena procesów globalizacji.

2. Postulatem wysuwanym z kolei wobec filozofii kultury byłaby analiza stanu kryzysu kultury, w jaki niechybnie wprowadzają nas uwarunkowania III tysiąclecia, a postulatem wobec antropologii filozoficznej mogłoby być ponowienie pytania o miejsce człowieka we współczesnej rzeczywistości.

3. Z jednej strony postulatem wobec etyki, nowej etyki byłoby zbudowanie zasad, zdolnych unieść ciężar ambiwalencji globalnych wyzwań. Z drugiej strony można by oczekiwać takiej etyki, która pozwoli jednostce zachować prawo do samorealizacji, harmonijnego rozwoju, wolnego kształtowania własnego życia, zdolności do przekraczania siebie. Odczuwania sensu egzystencji oraz przynajmniej szansy na przeżycie choćby „małego szczęścia” w życiu, którego nie można „przełożyć na jutro”.

Czy problemy te są w stanie nie tylko poruszyć świadomość i wyobraźnię ludzi decydujących o globalnym rozwoju i przemianach? Oto pytanie, na które poznamy nieprędko, a być może nigdy nie poznamy odpowiedzi. Dlatego, nie pomijając wysiłków o charakterze społeczno-politycznym i uniwersalno-kulturowym, uwagę koncentrujemy na etyce prostomyślności, która przyjmuje prymat jednostki przed społecznością, a ponadto już teraz pozwala realnie myśleć o ochronie sfery duchowej człowieka. Podkreślić bowiem trzeba raz jeszcze: życie ludzkie jest ważne tu i teraz. Człowiek *hic et nunc* przeżywa swe szczęście lub nieszczęście, swe sukcesy lub porażki; *hic et nunc* zyskuje lub traci miłość. Jego dramat zaś polega na tym, że nie może własnego życia „przełożyć” na jutro, na przyszłość, gdy ludzkość upora się z problemami globalnymi czy już z planetarnymi. Jeśli bowiem przyjąć, że kultura kroczy od stanów wykazujących najwyższy wskaźnik prostomyślności do stanów cechujących się wskaźnikiem najniższym; jeśli proces ów negatywnie wpływa na psychikę i podmiotowość jednostki, to kierunki działania rysują się jako oczywiste.

Doceniając wagę wszystkich wymienionych aspektów, etyka prostomyślności podnosi przede wszystkim ostatnią część postulatów etycznych. Skoro działania etyków są spóźnione co najmniej o kilka rzędów w stosunku do procesów globalizacji, ważnym byłoby dać jednostce już teraz (*recens*) instrumentarium, które pozwoli jej zachować intymność i prywatność w zimnej cywilizacji. Etykę prostomyślności przedstawiamy tu jako próbę teoretyczną, dodajmy: udaną i ugruntowaną próbę podmiotowej obecności człowieka w strukturach, w których dominuje przedmiotowość. Kolejne etapy rozważań będą odśłaniać możliwości zachowania prostomyślnego stanu jednostki. Wchodzimy tym samym w obszar zagadnień, które J. Bańka określa jako współczesne idole: chodzi o naukową organizację życia i społeczeństwa. Etyka prostomyślności, którą proponujemy w obliczu globalizacji, zakłada zmianę sposobu wartościowania cywilizacji. Z jednej strony naukowa determinacja życia człowieka – wykazuje eutyfronika – nie jest żadną koniecznością. Jej postulat wyjściowy sprowadza się do uwolnienia się od determinizmu technologicznego i cywilizacyjnego. Z drugiej jednak strony nie wolno zapomnieć, że kiedy przekroczymy pewien krytyczny punkt technologicznej komplikacji, powstaną problemy niezależne od kontroli i najlepszych intencji człowieka<sup>38</sup>.

Obecność człowieka w procesach globalizacji J. Bańka opiera na eutyfronicznej analizie podmiotowości sfery *thymos* w człowieku. Jeśli dzięki *thymos* człowiek chce, dzięki *phronesis* – myśli, a dzięki *techne* – wytwarza, to rysuje się następująca sytuacja. To, co ma teoretyczną potencjalność w sferze *phronesis*, natomiast wolicjonalną potencjalność w sferze *thymos*, staje się przedmiotem wytwórczej *techne*. Rzecz w tym, aby to, co w *thymos*, która jest źródłem zamysłu wewnętrznego, oraz w *phronesis* – źródle zamysłu zewnętrznego, zyskiwało w *techne* nie tylko status technologicznego zaistnienia, lecz również manifestowało się stanem prostomyślności, czyli akceptacji eutyfronicznej przedmiotu technicznego. Jeśli natomiast oderwiemy *phronesis* i *techne* od *thymos*, zachodzi zależność samej *techne* od *phronesis*. Tym samym powstaje rzeczywistość cywilizacji technicznej, sztucznego świata, który jest może barwny i pociągający, jednakże pozbawiony moralnego poręczenia (akceptacji sfery *thymos*), co powoduje narażenie jednostki na „choroby cywilizacyjne” (*technosis*)<sup>39</sup>. W uproszczeniu: świat ten daje człowiekowi łatwość i rozrywkę, jednakże odbiera poczucie podmiotowości. Gdy zaś idzie o procesy globalizacji i formułę społeczeństwa 20 : 80, to oczywisty staje się ostry jego podział.

Jeśli będziemy mówić o frustracji i zaniku poczucia podmiotowości, to na czym innym będą one polegały w obrębie grupy pierwszej (20%), a z in-

<sup>38</sup> Por.: I d e m: *Idea etyki globalnej a etyka prostomyślności. W: Idea etyczności globalnej...*, s. 107.

<sup>39</sup> Por.: I d e m: *Wstęp do filozofii...*, s. 336–340.

nych powodów dotkną one grupę drugą (80%). Trzeba przy tym zaznaczyć, że dochodzi nieuchronnie do konfliktu między grupami wewnątrz danej cywilizacji. Ale też – jeśli formułę społeczeństwa 20 : 80 odnieść do społeczeństwa planetarnego, mamy niechybnie do czynienia z konfliktem na skalę globalną, którego nie rozwiążą propozycje etyki indywidualistycznej, jaką jest etyka prostomyślności. Jednakże etyka ta może dzięki swym dyrektywom nie tylko ułatwić jednostce zachowanie podmiotowości w niesprzyjającej rzeczywistości, ale także – w późniejszym wymiarze – podjąć próbę przekształcenia stosunków technologicznych na relacje prostomyślne (idea społeczeństwa prostomyślnego).

### **Globalizacja – mit – stan prostomyślności moralnej**

Nie ma możliwości usytuowania się poza procesami globalizacji, których zmiany technologiczno-cywilizacyjne stanowią zaledwie część zagadnienia. Trudno też mówić o szansach, nawet przy trafnym zdiagnozowaniu i opisie procesów, na to, aby już teraz znalazły się dostateczne środki hamujące przynajmniej, jeśli już nie odwracające niekorzystne zjawiska i procesy. Trudno też się oprzeć na środkach przeciwdziałania o wymiarze globalnym.

Spójrzmy na ten fakt przez pryzmat wybranego aspektu globalizacji w interpretacji Z. Baumana. Rzecz w tym, że współcześnie wszyscy, chcąc nie chcąc, znajdujemy się w ruchu. Nawet jeśli człowiek nie rusza się z domu, może podróżować w sieci. Warto zauważyć, że przestrzeń i czas tracą pierwotne znaczenie. Przestrzeń przestaje być problemem, ale tym samym obserwujemy niwelowanie wpływu czasu, przy czym nie dla wszystkich uczestników globalizacji stan ów oznacza w odbiorze to samo. Bauman mówi o przynajmniej dwóch światach. W „świecie pierwszym” jednostka jest totalnie mobilna. Łatwo jej przekraczać przestrzeń zarówno realnie, jak i wirtualnie. Żyje ona niczym nomada, w ciągłej terażniejszości, bez korzeni, bez odczuwania przeszłości i przyszłości, ale za to z poczuciem, że jej czas jest wypełniony po brzegi. To pierwszy świat, świat aktywnych w procesie produkcji i konsumpcji. Jest jednak jeszcze „inny świat” – świat ludzi skrupowanych „więzami lokalnymi”. Ci muszą biernie godzić się ze zmianami, jakie zachodzą w miejscu ich zamieszkania. Ich rzeczywista przestrzeń jest zamknięta w lokalności. Mogą się czuć ograniczeni lokalnością; tym bardziej, że media nieustannie pokazują „podbój” przestrzeni, wirtualną możliwość „przekraczania rzeczywistości”, która w świecie realnym jest nie do pokonania. Są jednak przytłoczeni nadmiarem czasu. W lokalnym świecie niewiele się zdarza, dlatego tym mocniej odczuwa się ciężar nadmiaru czasu.

Oto dla mieszkańców pierwszego świata czas, przestrzeń nie mają znaczenia. J. Baudrillard powie o „hiperrzeczywistości”, w której to, co wirtu-

alne, zlewa się z tym, co realne. Świat drugi nosi znamiona przede wszystkim przestrzeni, która wiąże czas. Trudno tu sprawować kontrolę nad czasem. Pierwszy świat staje się „coraz bardziej kosmopolityczny, eksterytorialny świat ludzi globalnego biznesu, menadżerów globalnej kultury czy pracowników wyższych uczelni i akademii naukowych – granice państwowe równa się z ziemią, podobnie jak zanikają one dla towarów o zasięgu globalnym, kapitałów i środków finansowych. Dla mieszkańców drugiego ze światów piętrzą się coraz wyżej mury kontroli imigracyjnej, prawa stałego pobytu, polityki »czystych ulic« i »zerowej tolerancji«. Fosy oddzielające ich od upragnionych miejsc i wysnionego zbawienia stają się coraz głębsze – zauważa Z. Bauman – a wszystkie mosty już przy pierwszej próbie ich przekroczenia okazują się zwodzone.”<sup>40</sup>

Wobec takich konstatacji rodzi się pytanie: Do którego ze światów mogą być kierowane dyrektywy etyki prostomyślności? Jeśli do świata pierwszego, to – po pierwsze – pomijamy 80% populacji; a po drugie – czy ci ludzie czują potrzebę jakiejś nowej etyki? Jeśli do świata drugiego, to etykę prostomyślności sprowadzimy do systemu kojącego sfrustrowanie, gorycz odrzucenia itp. A takiej funkcji etyka prostomyślności zdecydowanie nie jest w stanie pełnić. Jednakże w obu tak bardzo podzielonych światach egzystuje taki sam z natury człowiek, który podobnie jak przed wiekami, w zróżnicowanych warunkach, tak samo pragnie, tęskni, traci i zyskuje, pragnie kochać i nienawidzi; podobnie szuka sensu i celu w życiu. Można mówić o specyficznej ludzkiej naturze, można się do niej – zgodnie z intencją twórcy etyki prostomyślności – odwołać. Natura ludzka istnieje w sensie określonej potencjalności. „Ludzka natura – jak postrzega M.J. Adler – jest konstytuowana przez wszystkie potencjalności, które są specyficzno-rodzajowymi własnościami wspólnymi wszystkich członków rodzaju ludzkiego. Istotą każdej potencjalności jest zdolność do szerokiej gamy różnych aktualizacji.”<sup>41</sup>

Z. Bauman zaproponował, zapewne nie pozbawioną racji, pewną perspektywę ujmowania procesów globalizacji. Inna to sprawa, czy zawsze tak musi być. Czy rzeczywistość lokalna, poza przywiązaniem do przestrzeni, nic nie jest w stanie zaproponować człowiekowi? A jeśli tak, to co, aby nie czuł się gorszy i sfrustrowany w konfrontacji ze światem pierwszym? Nie jest to na pewno problem li tylko etyczny. Złożoność procesów warto mieć na uwadze. Jaką funkcję w takim razie przypisać etyce? Jakiego typu rozwiązania podsuwa proponowana etyka prostomyślności?

Konfrontacja każdej etyki z rzeczywistością trudną do opisu i diagnozowania może wywołać złudzenie „łatwej propozycji naprawiania świata”, takiego moralizatorstwa itp. Powiedzmy to wyraźnie: konfrontacja etyki pro-

<sup>40</sup> Por.: Z. Bauman: *Globalizacja. I co z tego wynika*. Warszawa 2000, s. 92–120.

<sup>41</sup> M.J. Adler: *Dziesięć błędów filozoficznych*. Warszawa 1995, s. 143.

stomyślności z globalnymi zagrożeniami współczesności nie chce być i nie jest taką propozycją. Etyka prostomyślności wskazuje, jak nie zagubić walorów podmiotowości (*thymos*); inaczej: jak żyć zgodnie z sobą w niesprzyjającym środowisku społeczeństwa planetarnego. Etyka zawsze jest pewną propozycją teoretyczną, uwzględnia uwarunkowania zewnętrzne, możliwości człowieka itp. Etyka prostomyślności tym bardziej postuluje ochronę indywidualności, przy czym teoretycznie postulaty te może spełniać jednostka świadoma siebie, o zintegrowanej osobowości, inteligentna. A i tak wobec najlepszej nawet propozycji etycznej człowiek zostaje prostomyślnie sam – wolny. Gdyby to ująć inaczej: zostaje sam z imperatywem własnego sumienia. Tak więc zarysowana próba nie tyle będzie miała na celu naprawę struktury rzeczywistości, ile ochronę indywidualności i niepowtarzalności ludzkiego życia. Tego życia, które – po pascalowsku ujmując – zdarza się właśnie tu i teraz, a nie wtedy i gdzie indziej.

Co zatem postuluje etyka prostomyślności?

Jak już podkreślaliśmy, ochronę sfery intymnej i prywatnej człowieka. Celowość technologiczna oparta jedynie na *phronesis* w oderwaniu od *thymos* korzysta z logiki i jej algorytmów, a tym samym powiększa sferę instrumentalną rzeczywistości. Podmiotowa (i podświadoma) *thymos* zostaje wtłoczona – jak to ujmuje J. Bańka – w zaufki analitycznej *phronesis*. W rezultacie człowiek nie żyje w zgodzie z sobą, a dokładniej: jest odcięty od odczuć płynących ze sfery własnych odczuć, której nie da się do końca zracjonalizować. W tym sensie eutyfronika i jej część normatywna – etyka prostomyślności „staje się sposobem terapii, polegającej na uaktywnieniu sfery *thymos* – wskrzesza bowiem do życia pytania metafizyczne, określające duchową samowiedzę człowieka. [...] to, do czego odsyła *thymos*, czyli mit, pozwala wierzyć, iż wartości kumulują się w byt personalny wiecznej Transcendencji. Mit przekracza człowieka, ale przekraczając go, pociąga za sobą. Stąd jego sensotwórcza siła: pozwala na umiejscowienie człowieka w nieczasowej konstrukcji.”<sup>42</sup>

Mamy nową sytuację. Oto w warunki globalizacji, w których egzystuje współczesny człowiek, zostaje wprowadzona nowa, a raczej zapoznana jakość – mit; przy czym mit ten nie jest narzucany przez system, lecz wiązany, czy też wyprowadzany z *thymos* jednostki. Jest to próba nowego znalezienia się w społeczeństwie planetarnym. Mit jako korelat kultury fazy archaicznej mógłby zostać uznany za formę ucieczki od rzeczywistości. Tymczasem – jak podkreślał P. Ricoeur – w naszej epoce archaizm nie jest ucieczką, lecz przeciwnie – jest sposobem bycia w naszych czasach i przyjęciem za nie całkowitej odpowiedzialności.

<sup>42</sup> J. Bańka: *Wstęp do filozofii...*, s. 352 i 350.



J. Bańka pisze, że zadanie kultury polega na tworzeniu płaszczyzny sensotwórczej, niezależnej od czasowych struktur istnienia jednostki; a dalej – na wkomponowaniu ludzkiego bytu w ponadczasową strukturę świata pozaludzkiego, przyrodniczego. „Związek między *thymos* i *phronesis* wynika z faktu, że świadomość mityczna *thymos* zakorzenia się w racjach *phronesis*.” Z przywrócenia człowiekowi mitu i odwołania do natury ludzkiej – związania mitu z *thymos*, człowiek czerpie moc kształtowania egzystencji zgodnej z własną podmiotowością. Do utrzymania mitu konieczna jest trwała świadomość ludzkiej *thymos* także w warunkach globalizacji. Oznacza to, po pierwsze, takie całościowe ujmowanie rzeczywistości, aby losowi jednostki nadać sens ogólny. Po drugie, takie przeżywanie świata, aby sens ogólny można było odnieść *a recentiori* do siebie, a tym samym znaleźć go w poszukiwaniu utraconego „ja”. I po trzecie, celowe pojmowanie zjawisk, by zarówno sens ogólny, jak i indywidualne przeżycie sensu stawały się nie tylko impulsem do podejmowania działania, lecz także stanowiło kryterium jego wartościowania, gdy zawiodą kryteria technologiczne. Dlatego podstawowym postulatem eutyfroniki, a celem etyki prostomyślności jest efunkcjonalne skójarzenie sfery *thymos* i *phronesis* w człowieku, co określamy jako stan prostomyślności. Nie oznacza on bezwzględnie trwałą równowagę, znajduje się raczej w stanie nieustannego *in statu nascendi*. Natomiast stanowi o dalszych konsekwencjach już to antropologiczno-egzystencjalnych, już to etyczno-moralnych, czy wreszcie w sferze wytwórczej, określanej jako *techne*. W aspekcie pierwszym pozwala jednostce kształtować własne życie zgodnie z odczuwaniem celu i sensu, zgodnie z pragnieniem indywidualnego szczęścia. W aspekcie etycznym stanowi zawsze wezwanie do wyborów zgodnych ze zmysłem prostomyślności moralnej, który jest intuicyjnie niezawodny, a wiedzie człowieka ku idealnym postaciom życia i bytu. W aspekcie wytwórczym, miast tworzenia rzeczywistości nieprostomyślnej, mamy do czynienia z moralnym poręczeniem czynności wytwórczej *techne*, ponieważ impuls wolicjonalny *thymos*, znajduje swe odzwierciedlenie w zamyśle teoretycznym *phronesis*, a to z kolei urzeczywistnia się w *techne*. Nie wszystko w tym przypadku będzie urzeczywistniane, jak w sytuacji, gdy *techne* było powiązane jedynie z *phronesis*, a oderwane od *thymos*.

Aby jednakże zarysowana teoretyczna możliwość moralnego poręczenia działania człowieka, każdego działania – także wytwórczego *techne*, nie była li tylko konstruktem teoretycznym, słabo dającym się przełożyć na sferę *praxis*, trzeba powrócić do możliwości ochrony intymnej i prywatnej sfery jednostki w warunkach globalizacji i społeczeństwa planetarnego.

## Postulat ochrony intymnej i prywatnej sfery jednostki

Postulatowi ochrony intymnej i prywatnej sfery jednostki służyć będzie już sama struktura etyki prostomyślności, a zwłaszcza kryterium rozróżniania dobra i zła moralnego, czyli wpisany w naturę ludzką zmysł prostomyślności moralnej, który jest intuicyjnie niezawodny i odnosi się do wartości prostych dostępnych empatii (*thymos*), a przyjmowanych za oczywiste w sferze *phronesis*. Prócz tego zaś – do wartości prostych definiowanych jako dobro w obrębie obiektywnego prawa naturalnego. Chodzi o wartości ludzkie, które ujawniają się w sferze *thymos* w postaci pytań ostatecznych, odbieranych przez człowieka jako proste i w tym sensie trwałe, bo wracają, ilekroć człowiek zwraca się ku nim, celem rozstrzygnięcia głęboko ludzkich spraw. Mają one charakter osobowy, ponieważ cechują się prostomyślnością, czyli zdolnością odpowiedzi na nurtujące człowieka pytania. Utrwalają się w swym bycie, gdy odnoszą się do wiecznego mitu. „Warunek ciągłości wartości osobowych – pisze J. Bańka – tkwiących w człowieku, to uznanie układu odniesienia tych wartości poza człowiekiem – w Transcendencji, co ujawnia się we współuczestnictwie w idei.”<sup>43</sup> Warunki wstępne dopełnione zostaną: postulatem ochrony prostomyślności moralnej, czyli zdolności do poręczenia moralnego wartości i podejmowanych działań; wartością naczelną etyki, tzn. moralnym poręczeniem prawa do szczęścia osobistego, które opiera się na odczuciach najprostszych, dostępnych jedynie empatii, oraz dyrektywą naczelną (poszanowaniem w drugim tych wartości, którymi jest on ożywiony i które przeżywa jako wartości osobiste, mające dla niego największe subiektywne znaczenie).

Postulat ochrony intymnej i prywatnej sfery jednostki winien być dopełniony koniecznością poszanowania trzech zasad:

- prawa człowieka do ochrony indywidualnej prostomyślności; nie można mu narzucić ideologii czy światopoglądu, gdyż on sam odpowiada za autonomiczne kreowanie sensu życia;
- prawa do prostomyślności w relacjach interpersonalnych; prostomyślność byłaby podstawą relacji i sensu życia w grupie społecznej;
- prawa do tego, aby państwo mogło – zgodnie z prostomyślnością obywatelską – wymagać od człowieka moralnego poręczenia obowiązków publicznych, które mocą swej decyzji podejmuje.

J. Bańka w prezentowanej etyce przyjmuje prymat jednostki przed społeczeństwem. Niemniej jednak docenia znaczenie bytu społecznego. Osoba nie mogłaby się wewnętrznie rozwijać i ubogacać bez kontaktu z innymi ludźmi. „Nastawienie człowieka do życia zbiorowego – czytamy w *Rapie metafizycznym...* – wyrasta z tego samego wewnętrznego uzdolnienia (*homo*

<sup>43</sup> Ibidem, s. 349.

*est animal rationale*), leżącego w najgłębszych pokładach psychiki ludzkiej, z którego czerpią swą moc obowiązującą normy prawa naturalnego.”<sup>44</sup>

W kontekście procesów globalizacji i społeczeństwa planetarnego interesuje nas możliwość ochrony intymnej i prywatnej sfery jednostki. Teoretyczne wykazanie takiej możliwości miałyby podstawowe znaczenie dla tych rozważań. W praktyce bowiem oznacza to zaproszenie jednostki do zabiegania o indywidualność, podmiotowość, niepowtarzalność, o prawo do przeżywania szczęścia i kreowania sensu życia w sposób autonomiczny, niezależny od wielkich procesów, w których chcąc nie chcąc i tak uczestniczy. Co zatem oznacza i na czym polega możliwość ochrony tych sfer w myśl etyki prostomyślności?

Sytuacje społeczne w społeczeństwie globalnym są niezwykle zróżnicowane. Z reguły jednostka ma do czynienia wręcz z jawnymi procesami nieprostomyślnymi, czyli mówiąc prościej: takimi, które odbierają jej podmiotowość (sfera *thymos*), przy czym niekoniecznie mają one charakter bezpośredni. Psychologia powie o toksycznej rzeczywistości. Tak, społeczeństwo planetarne jest rzeczywistością toksyczną. Nasuwa się pytanie: W jakim stopniu jednostka może chronić własną indywidualną prostomyślność w tych warunkach? Warto sobie zdać sprawę z faktu, że nawet w globalizacji na poziomie podstawowym pewne akty nieprostomyślne dokonują się na granicy nie tylko moralności, ale i prawa. Aby pytania o możliwość życia prostomyślnego nie sprowadzić tylko do konstrukcji teoretycznej, zapytajmy: Jakiej granicy nigdy nie mogą przekroczyć żadne procesy i struktury bytu społecznego, a tym bardziej społeczeństwo globalne? Jakie możliwości ochrony jednostki przewiduje w tym wypadku etyka prostomyślności?

Autonomiczna etyka J. Bańki wprowadza tzw. sita aksjologiczne, czyli kryteria humanistyczne. Mają one na celu osłaniać jednostkę w sytuacjach nacisku i dominacji struktur, które zmierzają do obiektywizacji rzeczywistości, włączając w to sferę *thymos* człowieka. Sita aksjologiczne mogą pełnić funkcję ochronną wobec każdego przejawu nieprostomyślności, także w warunkach globalizacji. Ludzka natura – źródło prostomyślności – poddana analizie, pozwala na wyrażenie przekonania, iż w człowieku istnieje taka sfera, która żadną miarą nie może podlegać uogólnieniom czy też obiektywizacji, mianowicie sfera stanowiąca o indywidualności człowieka. Nie jest to tendencja odosobniona. Gwoli przykładu, literatura prawnicza podkreśla prawo jednostki do prywatności. W etyce natomiast sformułowany postulat ochrony prostomyślności indywidualnej implikuje rozróżnienie trzech sfer ludzkiego bytu: sfery powszechnej dostępności, sfery prywatności i sfery intymnej. Problem polega na charakterystyce wyróżnionych sfer oraz sposobie ich ochrony.

<sup>44</sup> Idem: *Rap metafizyczny...*, s. 59.

Podstawowym sitem aksjologicznym chroniącym jednostkę jest norma ochrony prostomyślności, która umożliwi kształtowanie własnego życia zgodnie z wewnętrznym przekonaniem (podmiotowa *thymos*). Albo ujmując tę kwestię inaczej – zgodnie z sumieniem. Naruszenie podstawowego prawa do moralnego poręczenia wartości odczuwanych jako osobiste sprowadza się w istocie do zakwestionowania indywidualnej prostomyślności, poczucia godności i prawa do autonomicznego kreowania sensu życia. Idzie zatem o sprawy egzystencjalnie najważniejsze. Takie zagrożenie ze strony świata zewnętrznego istniało zawsze, a tym wyraziściej zaznacza się w procesach globalizacji. Konstatacja druga odnosi się do relacji: „ja” – świat zewnętrzny, ujmowanej w aspekcie podmiotu prostomyślnego. Sfera *thymos* człowieka, która nie podlega racjonalizacji, nie może zostać „poświęcona” na usługi żadnej idei czy też ideologii. W uproszczeniu: jeśli rzeczywistość stanowi sferę zewnętrzną w stosunku do *thymos*, to jednostka – jak uczy doświadczenie społeczeństwa planetarnego – poddawana jest naciskom struktur pozbawionych moralnego poręczenia, które wręcz wymuszają postawy łęczłowieka. Dlatego etyka prostomyślności postuluje wytworzenie sfery ochronnej albo sfery buforowej. Jej zadanie polegałoby na zapewnieniu podmiotowi prostomyślnemu ciągłości odczuwania własnej tożsamości. Spróbujmy to uszczegółwić.

Ochrona prostomyślności indywidualnej znajduje wyraz w respektowaniu prawa osoby do poszanowania intymności oraz prywatności w każdej sytuacji i przez każdą strukturę bytu społecznego, i to tym bardziej wówczas, gdy w procesach globalizacji prawo to, jak nigdy dotąd, bywa naruszane, pomijane albo przemilczane. Nie można mieć złudzeń i nie należy szukać sprzymierzeńców w obszarze zagrożeń nieprostomyślniej globalizacji. Jednostka tam jest zdana na siebie. Dlatego musi mieć świadomość, że ochrona granicy sfery intymnej ma znaczenie kluczowe. Jej bezwzględne poszanowanie stanowi o wewnętrznym poczuciu bezpieczeństwa osoby. Faktów i przeżyć sfery intymnej nie udostępniamy – według J. Bańki – w zasadzie nikomu, nawet najbliższemu. Jeśli zasada ta ulegnie naruszeniu, doświadczamy poczucia wstydu, zażenowania, czasem poniżenia i poczucia narażenia godności osobistej. Sfera intymna w człowieku domaga się zawsze i bezwarunkowo poręczenia moralnego ze strony innych, nie może być naruszana. W przeciwnym razie doprowadzimy do okaleczenia moralnego i psychicznego jednostek, które będą tworzyć pasywne, bliskie degeneracji społeczeństwo na usługach procesów społeczeństwa planetarnego. W takim kontekście można by zaryzykować stwierdzenie, iż ochrona sfery intymnej stanowi – być może – jedno z istotniejszych wyzwań przełomu drugiego i trzeciego tysiąclecia. Jest to wyzwanie antropologiczne oraz etyczno-moralne. Ale nie tylko. Można sobie wyobrazić, a nawet trzeba, iż stanie się treścią zmagania i zadaniem całej humanistyki.

Nie ma przy tym znaczenia, czy własnej intymności człowiek wyrzeka się sam, czy też struktury odbiorą mu ją gwałtem lub nieświadomie, w drodze subtelnej manipulacji (globalizacja jest toksyczna). Skutki zawsze będą takie same: redukcja człowieczeństwa (godności) do biologii, a bytu biologicznego – do nicości. Naruszenie sfery intymnej niechybnie prowadzi do nihilizmu, do poczucia pogardy do siebie samego; pogardy, którą Sartre określił jako *la nausee*<sup>45</sup>. Ujawnia się przy tym problem oceny antropologiczno-etycznej nowej niewątpliwie mody, jaką jest wspólne podglądanie intymności drugich. Doprawdy repertuar propozycji w procesach globalizacji, które dokonują głębokich przemian antropologiczno-obyczajowych, jest ogromny. Warto zdać sobie z tego sprawę, ponieważ jest to podstawa wyboru prostomyślnego zgodnego z sobą (z *thymos*). Jeśli bowiem człowiek wszystko zaproponuje innym, może się szybko okazać, że jemu samemu nic nie pozostanie. Etyka prostomyślności stan ów, czy sytuację, określa stanem łęczłowieka. Istnieje jednak w tym pewien wyjątek. Sferę intymną osoba może odsłonić przed „swoim Bogiem i jego kapłanem”. To jedyna sytuacja, w której człowiek, bez poczucia utraty godności, aktem moralnie poręczonym odsłania własną intymność.

Nie wszystko jednak podlega w człowieku tak zasadniczej ochronie. Sferą bardziej dostępną jest sfera prywatna. Zaliczamy do niej życie rodzinne, stosunki sąsiedzkie, przyjaźń oraz relacje zawodowe. Sfera ta mieści w sobie konieczność relacji z innymi, ze światem zewnętrznym. Osoba potrzebuje kontaktu z innymi dla samorealizacji, w celu wypowiedzenia siebie bądź podjęcia działań publicznych, zgodnie z własnymi pragnieniami i potrzebami społeczności. Nie należy jednak sądzić, że prywatność jest całkowicie otwarta na innych. Jeśli jednostka się otwiera, to nie może mieć poczucia okradania z wartości, sama chciałaby decydować, co i komu daje. Niemniej jednak sfera prywatna stanowi o tym, że część życia jednostki jest dostępna innym; w tym dostępna strukturom instytucjonalnym.

Nie wszystko wszakże, co dostępne, usprawiedliwia zainteresowanie. Doświadczenie uczy, że możliwe są w tym zakresie nadużycia, zwłaszcza wówczas, gdy funkcjonuje nieprecyzyjne prawo. Etyka prostomyślności jako „miękki” środek oddziaływania pozwala myśleć o ochronie przed łęczłowiekiem, także przed wyborami właściwymi łęczłowiekowi. Trudniej już rzecz się ma ze społeczeństwem globalnym lub planetarnym, którego struktury wdzierają się w prywatność i intymność, zachowując przy tym anonimowość systemową – rozmywają odpowiedzialność i stają się przyczyną rozdarcia w człowieku, które można wyrazić jako powrót do dualizmu antropologicznego w wersji kartezjańskiej; rozdarcia, któremu dają początek *Medytacji o pierwszej filozofii (res cogitans i res extensa)*. Człowiek w ujęciu

<sup>45</sup> Por. ibidem, s. 245–247.

etyki prostomyślności stanowi natomiast jedność *thymos* i *phronesis*. Globalizacja niesie z sobą często działania toksyczne, niezależne od jednostki, pozostające poza jej wyborami. Oto dla przykładu Z. Bauman pisze: „Globalny wymiar wyborów dokonywanych przez inwestorów, w zestawieniu ze ściśle lokalnymi ograniczeniami wyborów, które są udziałem »dostawców pracy«, powoduje asymetrię, która leży u podstaw dominacji tych pierwszych nad drugimi. Swoboda przemieszczania się lub jej brak określają nową, późnowoczesną czy też ponowoczesną polaryzację warunków społecznych. Wierzchołek nowej hierarchii nie jest związany z żadnym konkretnym miejscem; im niższy szczebel drabiny, tym silniejsze stają się przestrzenne ograniczenia, a stojący najniżej są praktycznie »przypisani do ziemi.«”<sup>46</sup> Na naszych oczach rodzi się nowa, globalna (lub planetarna) elita. Zyskuje ona przewagę nad lokalnością, gdyż porządek i prawo mają charakter lokalny, a wolny rynek i nanotechnologia – charakter pozalokalny. Lokalność wiąże się z przestrzenią, elity globalne są mobilne.

To prawda, że *techne* egzystencjalna wkracza w sferę intymności i prywatności, w sferę podmiotu „ja” i powoduje zaskakujące skutki. Ale właśnie dlatego filozofia reentywistyczna podkreśla znaczenie motywacji jednostki na poziomie psychologicznym. Ma ono związek z wyższymi potrzebami podmiotowości człowieka, np. z potrzebą uznania, samoaktualizacji, oddźwięku emocjonalnego.<sup>47</sup> Rzecz w tym, aby – jak to określa J. Bańka – człowiek mógł sprostać konieczności zapanowania nad swym czasem terażniejszym. Postulat niezwykle ważny, by człowiek był świadomy rzeczywistości w „teraz”, spełnia wymóg koniecznej syntezy sfery tymicznej i fronicznej. Zmaganie dotyka ochrony prawa do prostomyślności indywidualnej, do moralnego poręczania wyborów, do odczuwania stanu prostomyślności, czyli ciągłego dążenia do syntezy *thymos* i *phronesis* (stan prostomyślności).

W warunkach globalizacji etyka prostomyślności zwraca uwagę na sferę powszechnej dostępności w człowieku. Tworzą ją dwa aspekty: pierwszy – to fakty dostępne ze sfery prywatnej, drugi – fakty z życia jednostki możliwe do upowszechnienia za pośrednictwem środków masowego przekazu, bez wprowadzania rozdźwięku między *thymos* a *phronesis*. Jest to problem zrówno etyczny, jak i prawny, który wymaga nieustannych dyskusji. Jesteśmy bowiem z reguły bez zgody zainteresowanych biernymi świadkami ich bólu, cierpienia, radości. Bywa, że oni sami nadają wymiar publiczny sferze ogólnodostępnej, a nawet prywatnej i intymnej. Czym to może się skończyć dla jednostki, niech służy odwołanie się do faktu załamania psychicznego jednego z uczestników programu *Big Brother*. Jesteśmy biernymi uczestnikami „nieprzyzwoitej obecności” kamery telewizyjnej w czyjejs tragedii, klęsce, rozpacz i itp. To zaś oznacza

<sup>46</sup> Z. Bauman: *Globalizacja...*, s. 124.

<sup>47</sup> Por.: J. Bańka: *Prolegomena...*, s. 12–14.

podwójne naruszenie prawa do godności: cierpiącego oraz odbierającego wizję, ponieważ nie może godnie reagować emocjonalnie. Gubi się w tym rzecz ważna: bezpośredniość. A przecież to nie wszystko: współcześnie można dotrzeć do tajemnic osoby bez jej wiedzy. Ochrona okazuje się niezwykle trudna. Tym bardziej, że w USA po tragedii wrześniowej ludzie zdają się godzić na ingerencję odpowiednich struktur państwa w celu podniesienia poziomu bezpieczeństwa. I tak oto świat globalny znalazł się w swoistej pułapce.

Tym ważniejsze staje się odchodzenie od podstawowego pytania w formie abstrakcyjnej: Kim jest człowiek? – i zmierzanie ku postaci konkretnej, którą od dawna proponuje filozofia człowieka prostomyślnego: „Kim jest człowiek teraz”?

### Podsumowanie

Globalizacja bądź też wizja społeczeństwa planetarnego wraz z wolnym rynkiem, wolnym kapitałem, globalizacją procesów nanotechnologii i komunikacji znajdują odzwierciedlenie w procesach społecznych. Te ostatnie można wyrazić przykładowo w ostro pogłębiającym się podziale na społeczeństwo formuły 20 : 80.

Spoleczne procesy globalizacji charakteryzują się też ogromną dynamiką. Jest w nią wpisany rozwój możliwości człowieka (wybranych ludzi), są wpisane pogłębiające się różnice i rosące z taką samą siłą zagrożenia globalne. W badania naukowców po rewolucji kwantowej włączona została rewolucja biomolekularna i komputerowa. Jednakże – według zapowiedzi fizyka i futurologa Michia Kaku, profesora w City College i w Graduate Center City University of New York – prawo Moora przestanie obowiązywać około 2020 roku, ponieważ mikroprocesory krzemowe nie dadzą się bardziej zminiaturyzować. Mówi się jednak o prawdopodobieństwie powstania komputerów kwantowych, a nawet opartych na molekułach DNA. Można się przychylić do opinii, że współcześnie ludzkość dokonuje być może najbardziej niebezpiecznego przejścia. Z jednej wszak strony zaledwie kilka stuleci dzieli ją od życia w lasach i na bagnach, a z drugiej strony zdobywa niedostępne dotąd możliwości kreowania świata i samego człowieka. W to wszystko niebezpiecznie wpisują się rozdarcia i konflikty już o skali globalnej. Trzeba i można im przeciwdziałać środkami kulturowymi, w tym etycznymi, które odsuwają niebezpieczeństwo Apokalipsy. Istnieje wszak pojęcie prostomyślności obywatelskiej, tj. prawo do tego, aby jednostka poręczała moralnie społeczne obszary jej działania.

W tej sytuacji – jak się wydaje – niezbywalne miejsce może mieć etyka prostomyślności, stawiająca na jednostkę, indywidualium, które swego życia nie może przełożyć na „jutro”. Teraz chodzi jej o poczucie sensu i satysfakcji z życia, o możliwość postawy pozbawionej lęku i niepewności wobec otaczają-

cej, a często niezrozumiałej rzeczywistości. Gdy ów lęk przenosimy na płaszczyznę racjonalizacji, otrzymujemy zamiast komunikacji – dezinformację; a potem – sztuczny ład i złudę stabilizacji. Jeśli przystosowanie racjonalne zostaje zaakceptowane, dochodzi do przekłamań w psychice ludzkiej<sup>48</sup>. Mamy wtedy do czynienia z lżeczłowiekiem, istotą nieautentyczną, zakłamaną. Cały problem w tym, by w jakże niesprzyjających uwarunkowaniach odczuć w sobie podmiotową *thymos* i zmierzyć się z zadaniem nieustannej syntezy (wprowadzania równowagi) *thymos* i *phronesis* w prostomyślnie przeżywanym *recens*. Stan prostomyślności, o którym mowa, to nie jeszcze jeden odległy konstrukt teoretyczny, ale możliwość tkwiąca w naturze człowieka. Człowiek ten tak samo pragnie, tęskni, kocha, poszukuje sensu i choćby małej satysfakcji z życia.

Jaka droga wiedzie do takiego odczuwania i przeżywania świata i siebie? Można w uproszczeniu powiedzieć o dwóch warunkach: po pierwsze, dać sobie prawo do odczuwania i rozumienia bogactwa całej swej natury. A po drugie, podjąć – jak to określa J. Bańka – trud „wartościowania na przekór”. To z kolei oznacza życie zgodne „z sobą”, ze swym sumieniem. Ale czy to możliwe? Czego nie może zrobić człowiek, tego też nie może podjąć się ludzkość. A bez prostomyślnej jednostki trudno oczekiwać prostomyślnego społeczeństwa. Tylko wtedy rysuje się możliwość przejścia od diafronicznego modelu cywilizacji do modelu eutyfronicznego. Propozycja J. Bańki zatem nie zakłada moralizatorstwa. Jest teoretycznym postulatem kierowanym do człowieka, który odczuwa tragiczny splot procesów globalizacji, a chce zachować podmiotowość.

Mamy zatem podstawy twierdzić, że postawiona na wstępie teza, iż etyka prostomyślności może w określonym zakresie łagodzić negatywne skutki oddziaływania procesów globalizacji i społeczeństwa planetarnego na jednostkę, została w stopniu wystarczającym uzasadniona w toku niniejszych rozważań. Wartość propozycji polega między innymi na tym, że może być realizowana natychmiast, bez oglądania się na rezultaty działań w skali makro.

Niewątpliwie, etyka prostomyślności nie rozwiąże problemów globalnych. Ale godny szczegółowej analizy jest postulat prostomyślności społecznej, zwłaszcza wobec faktu, że globalizacja odsłania obszary, nad którymi nikt nie ma kontroli (także państwo). Pojawia się zatem problem poszukiwania zasady odpowiedzialności. Wreszcie sam recentywizm otwiera dalsze możliwości. Historiozofia według filozofii *a recentiori* prowadzi do postulatu budowania prognoz społecznych („nie-tutaj-teraz-być” II) opartych na dyrektywie historyzmu, która uwzględnia zasadę recentywizmu (cokolwiek jest, jest teraz).

<sup>48</sup> Por.: I d e m: *Intelektualizm etyczny Spinozy a etyka prostomyślności*. Poznań 2000, s. 367–380.



Adam A. Dura

THE DILEMMAS OF GLOBALISATION VS. THE ETHICS OF RIGHT-MINDED THINKING  
AN OUTLINE OF THE PROBLEM

Summary

The article deals with the anthropological and ethical aspect of one of the most urgent contemporary problems i.e. globalisation and planetary society. Through the course of analysis the author presents the selected dilemmas of globalisation and then forms a statement that according to the ethics of the right-minded thinking it is theoretically possible to reduce the ambivalence of the above-mentioned processes. Human life is important in 'here-now-being' and no human being can put off indefinitely resolving his or her acute problems, including the possibility of experiencing happiness. Such a possibility has been presented here in the context of the ethical postulate of the protection of the spheres of privacy and intimacy, irrespective of other macro scale activities.

Although the above is not the only or sufficient level of activity, nevertheless it is valuable being ready for use almost right away, *a recentiori*. What is also necessary are the solutions on a macro-ethical scale. Recentivism itself offers new possibilities like recentivist philosophy of history which leads to the postulate of creating the optimal social prognoses based on properly formulated directive of historicism, and in keeping with the principle of recentivism: whatever is, is now.

Adam A. Dura

GLOBALISIERUNGSDILEMMATA CONTRA AUFRICHTIGKEITSETHIK  
HAUPTZÜGE DES PROBLEMS

Zusammenfassung

Im vorliegenden Artikel befasst sich sein Autor mit anthropologisch-ethischen Aspekten der heute so lebendigen Probleme wie: Globalisierung und planetarische Gesellschaft. Anhand vieler Analysen präsentiert er ausgewählte Globalisierungsdilemmata und stellt die These auf, dass sich die Ambivalenz der oben genannten Prozesse in Anlehnung an die Aufrichtigkeitsethik theoretisch entschärfen lässt. Das menschliche Leben ist wichtig in dem „hier-jetzt-Dasein“ und der Mensch kann die Befriedigung seiner lebendigen Bedürfnisse, darunter Glückserleben, nicht auf die Zukunft verschieben. In der durch die Ethik erhobenen Forderung, die intime, private Lebenssphäre des Menschen unabhängig von anderer auf der Makroebene unternommenen Tätigkeit zu schützen, ist diese Möglichkeit schon berücksichtigt worden.

Das ist nicht nur die einzige Tätigkeitsebene. Ihre Bedeutung beruht aber darauf, dass sie ab sofort, *a recentiori* verwirklicht werden kann. Außerdem sind jedoch makroethische Lösungen nötig; der Rezentivismus selbst gibt noch weitere Möglichkeiten. Zum Beispiel die rezentivistische Geschichtsphilosophie fordert, bestmögliche soziale Prognosen zu bauen, die auf richtig formulierter historistischer Direktive beruhen und das rezentivistische Prinzip: *was es auch immer gibt, gibt es jetzt* berücksichtigen werden.