

Lech Radzioch

Doświadczenie potoczne jako element sytuacji zachowania etycznego : przyczynek do dyskusji nad etyką prostomyślności

Folia Philosophica 3, 55-74

1986

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Zadanie, jakie sobie tu postawiliśmy, polega na przedyskutowaniu wybranych elementów sytuacji zachowania etycznego w nawiązaniu do sformułowanej przez Józefa Bańkę koncepcji etyki prostomyślności¹. Koncepcja ta jest jak dotąd tylko uzupełnieniem szeroko zakrojonych poszukiwań antropologicznych tego autora. Jej dalszy rozwój zależy będzie w dużej mierze od szczegółowego opracowania przesłanek, na których się opiera, a które w obecnej postaci zostały zaledwie wstępnie zarysowane. Być może zresztą, mamy tylko częściowo rację, wypowiadając to stwierdzenie. Przyjęliśmy bowiem wstępnie, iż rzeczywistą szansę stania się strukturą niezależną ma etyka prostomyślności dopiero wówczas, gdy jej punktem wyjścia stanie się — możliwie wszechstronnie wykorzystane — pojęcie p o t o c z n o ś c i doświadczenia, czego dotąd nie zrealizowano. Chcemy zatem przedstawić tutaj jedną z możliwości interpretacji postulatu etycznego, wysuniętego przez Bańkę — zmieniając w pewien sposób jego pierwotny kontekst.

Rozważając możliwości wzbogacenia naszkicowanej przez Bańkę sytuacji zachowań prostomyślnych, mieliśmy na uwadze trzy szczególnie naszym zdaniem rzucające się w oczy trudności oryginału. Pierwszą z nich określić można jako dysproporcję, zachodzącą pomiędzy przedmiotowymi i podmiotowymi składnikami sytuacji etycznej, w której jednostka zmuszona jest działać. Polega ona na tym, że z jednej strony ma-



LECH RADZIOCH

**Doświadczenie potoczne
jako element sytuacji
zachowania etycznego
Przyczynek do dyskusji
nad etyką prostomyślności**



¹ Por. J. Bańka: *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Katowice 1983, s. 299—402.

my do czynienia z przytłaczającym, poniekąd uniwersalnym stereotypem rozwoju na podstawie uprzedmiotowionej (w rzeczach i instytucjach) racjonalności techniki, z drugiej zaś — z jednostronnie uwikłanym w ten (rzekomo całkowicie zewnętrznym) stereotyp indywidualnym doświadczeniem ludzkim. Jednostronność, o której wspomniano, daje się tu zaobserwować zarówno w negatywnym, jak i pozytywnym aspekcie. Podmiot zachowania etycznego traci stopniowo — zdaniem autora koncepcji — zdolność prostomyślnego zachowania, albowiem racjonalność procesów technicznych, w której nie obowiązują prostomyślne standardy, zaczyna przenikać do sfery bezpośredniości jego przeżyć². Równocześnie — jak gdyby na przeciw tej zewnętrznej penetracji — wychodzi znamienna skłonność wewnętrzna człowieka, którą Bańka nazywa „transcendencją w kierunku perspektywiczności”³. Oznacza to mniej więcej samorzutną tendencję współczesnego człowieka do rzutowania własnego doświadczenia w przyszłość i chęć podporządkowania nowej utopii bieżących wartości życia. W rezultacie, ów zagrożony nieprostomyślnością człowiek nie powinien właściwie — w kontekście takich założeń — odczuwać zbytnio konfliktu, o jakim nieustannie przypomina autor. Skoro bowiem najsilniejszym, podmiotowym dążeniem miałyby być wspomniana „perspektywiczność” jako typ samowiedzy jednostkowej, to znajdowałaby ona w technicznej racjonalizacji zewnętrznego świata najlepsze z możliwych, przedmiotowych dopełnień. W związku z tym przejść możemy do drugiej z uderzających nas niekonsekwencji teorii: do pytania o *petitio principii* w założeniach ontologicznych koncepcji.

Zarzut ten, co należy mocno podkreślić, mógłby dotyczyć jednego tylko aspektu w założeniach etyki prostomyślności, nie zaś jej istoty. Tym niemniej chodzi o ważny aspekt konfliktowości dwóch światów człowieka: „naturalnego” i technicznego, w odniesieniu do którego sformułowany został postulat prostomyślności.

Najkrócej mówiąc, chodzi o to, by uniknąć paradoksalnej odpowiedniości, jaka wydaje się zachodzić pomiędzy negatywnie ocenianym „doświadczeniem technicznym” (na poziomie obiektywnym zdarzeń), i tym szczególnym rodzajem zachowania jednostki, który określony został jako „nieprostomyślność”. Słowem, by jedna negatywność nie implikowała drugiej, i to w obiegu zamkniętym. Jednostka bowiem dysponuje tutaj jak gdyby „naturalną” możliwością kopiowania tego, co w zewnętrznym świecie obiektywizuje się społecznie — „pochłaniania” własnej terażniejszości za pomocą racjonalnej symboliki przyszłości. Dość łatwo — jak to pokażą nasze dalsze rozważania — znaleźć będzie można

² Ibid.

³ Ibid., s. 152, 201, 219.

w teorii zobiektywizowane substraty owej „transcendencji prospektywnej”, o której mówi Bańka. W takim zaś razie upada cała główna antynomia człowiek — technika. Ontologicznie fundujący wszelkie doświadczenie indywidualne byt społeczny (i przyrodniczy) człowieka produkuje — by się tak wyrazić — w sposób logicznie konieczny odzwierciedlające go postacią jednostkową. Chodzi wszakże o to, by zachować autonomię subiektywnego podmiotu zachowań prostomyślnych, „zobaczyć” cały ów problem konfliktu nie w perspektywie ogólnych, abstrakcyjnie prawdziwych formuł, lecz w środowisku subiektywnie przetworzonym, opracowanym w sposób pozwalający na rzeczywiste rozpoznanie w nim przesłanek postępowań moralnych. Zagadnienie to będzie w dalszym ciągu tych rozważań szczególnym przedmiotem naszej uwagi, w związku z wprowadzonym na wstępie pojęciem potoczności.

O ile dwie pierwsze z przedstawionych przez nas w skrócony sposób trudności były ściśle z sobą powiązane, to trzecia z nich ma odmienny charakter. Stanowi ona — wzięta z osobna — typowy problem z zakresu psychologii wartości, który w naszej interpretacji staramy się pozbyć psychologicznej treści. Streszcza się on w pytaniu o wartość wewnętrznego przeżycia jako elementu prostomyślności. Nie uważamy bowiem, a kwestia ta nie jest w oryginale dostatecznie opracowana, iż samo przeżywanie czegokolwiek, a nawet przeżywanie wartości w sposób opisany przez emotywistów (np. A. Meinong, Ch. Ehrenfels) wyczerpuje zachowania prostomyślne jako ich cecha specyficzna. To samo pytanie należałoby tu zresztą poszerzyć o całą problematykę „ja-tymicznego” (głębokiego), zwłaszcza zaś o możliwości uprawomocnienia się zewnętrznego pewnych postaci doświadczenia, mogących być skuteczną przeciwwagą zewnętrznych wytworów technicznie wykorzystanej nauki. Emotywistyczna teoria wartości, a ściślej, sam akt wewnętrznego przeżycia, będącego wyrazem przywiązania do określonego systemu wartości, nie daje gwarancji praktycznej możliwości zmiany niekorzystnego dla jednostki stanu rzeczy. W sytuacji, gdy interesy społeczne przestają stopniowo określać kierunek postępu technicznego i jako takie „nie są poddane refleksji ani konfrontowane z deklarowanym samorozumieniem politycznych grup społecznych”⁴, obiektywne przesłanki zachowań nieprostomyślnych wydają się nie do przewyciężenia.

II

Nietrudno zauważyć, że wszystkie zasadnicze elementy empirycznych sytuacji, w których może dojść do skutku postulowane zachowanie pro-

⁴ J. Habermas: *Postęp techniczny i społeczny świata*. W: idem: *Teoria i praktyka*. Warszawa 1983, s. 367—8.

stomyślne, dadzą się zamknąć w obszarze doświadczenia potocznego. Konieczne jest jednak pewne przeformułowanie tego terminu, pod kątem uczynienia zeń rzeczywistej przesłanki etyki prostomyślności. Idea tego zabiegu jest następująca: należy zinterpretować doświadczenie potoczne w dynamicznym aspekcie tworzenia, subiektywnego wysiłku przeobrażania bezpośredniego otoczenia do bieżących potrzeb życia. Oznacza to jednocześnie odejście od funkcjonalno-przedmiotowej konotacji potoczności, dokonanej w epistemologicznym układzie odniesienia i odnoszącej się do określonych grup ludzkich.

Doświadczenie potoczne jako przedmiot materialny etyki prostomyślności oznaczać musi coś więcej niż pewien rodzaj poznania, aczkolwiek aspekt poznawczy odgrywa tutaj również swoją rolę. W utartym rozumieniu określenie to jest synonimem poznania niewyspecjalizowanego, nawet spontanicznego i naiwnego. Gdybyśmy jednak rozszerzyli je o elementy pozapercepcyjne, możliwe do podciągnięcia pod pojęcie *z a c h o w a n i a* — trudno byłoby już rozumieć je w ten sposób. Zachowanie „niewyspecjalizowane” bowiem to tyle co zachowanie „naturalne”, proste, najściślej związane z biologiczną i społeczną naturą człowieka. Nie można sensownie abstrahować od niego ani też go wydzielać, przeciwstawiając innym rodzajom zachowania. Jest ono faktycznie nieusuwalnym składnikiem indywidualnego życia ludzkiego, składnikiem ontologicznie pierwotnym wobec wszystkich innych, wykształconych w procesie życia umiejętności i nawyków.

Wymieńmy konstytutywne dla tego doświadczenia cechy: *b e z p o s r e d n i o ś ć* w obcowaniu z przedmiotem *u p r a s z c z a j ą c a* przedmiot *a k t y w n o ś ć* samowiedzy, *p a m i ę ć* o doświadczeniach przeszłości, nadająca aktualnemu zachowaniu znaczenie wykraczające poza terażniejszość wykonywanych czynności. Jego istotą jest (w różnym stopniu zreflektowane) subiektywne dążenie do wypracowania „prywatnego” niejako świata, zrozumiałego i przyjaznego w kategoriach indywidualnych doświadczeń życiowych. Właśnie w tym *i n d y w i d u a l n y m c h a r a k t e r z e p o t o c z n o ś c i* wyraża się najsilniej różnica w rozumieniu tego pojęcia, dzieląca nas od utartej tradycji. Każdy w odpowiedni dla siebie sposób wytwarza własną potoczność, zewnątrznie z trudem dostrzegalną pod zasłoną szerzej zakrojonych struktur racjonalnych. Wytwarzając ją, z konieczności nie może pominąć i tego aspektu, który wyraża istotę prostomyślności: „gotowości do podejmowania zachowań zgodnie z uznawanymi wartościami”.

Odrębnym zagadnieniem, które możemy tutaj jedynie zasygnalizować, jest zagadnienie przedmiotowego, zewnętrznego odpowiednika tak rozumianej potoczności doświadczenia. Ma to pewne znaczenie z punktu widzenia badań etycznych, albowiem zmusza do ujawnienia (bądź zaprze-

czenia) natury zobiektywizowanego postępu w kierunku bardziej adekwatnej samowiedzy społeczeństwa, wypracowującego określone stereotypy zachowań. Bańka niewiele mówi na ten temat, przyjmując pozycję raczej zewnętrznego rejestratora pewnych postaci racjonalności, utrwalonych w strukturach współczesnej organizacji pracy, obiegu informacji i instytucjach biurokratycznych. Tymczasem istnieją dość liczne konstrukcje antropologiczne, usiłujące wyjaśnić fakt twórczej penetracji jednostki w środowisku materialno-przedmiotowym ruchem działania zbiorowego. Przykładowo, dla G. Lukacsa takim zobiektywizowanym odpowiednikiem racjonalnej operacji poznawczej była produkcja społeczna, jako swego rodzaju „moment idealny” (teleologiczne założenie) w pozbawionej samowiedzy przyrodzie⁵. Ta „nieuświadomiana teleologia” zbiorowego wysiłku pracy zaowocować miała ostatecznie pojawieniem się inteligentnych jednostek, zdolnych do indywidualnego zreflektowania stopniowo coraz większych obszarów własnego doświadczenia, aż do całkowitego, symbolicznego oderwania się od bieżących realiów. Dla odmiany, C. Levi-Strauss i tradycja strukturalizmu w antropologii akcentuje niedostępny zazwyczaj jednostkowemu życiu świat dynamicznych symboli, zawierających — poprzez idealne struktury — całość znaczących doświadczeń gatunku. Zobiektywizowany ludzki rozum posiada własne, przedindywidualne racje, będąc — według słynnego określenia tego badacza — „totalizacją nierefleksyjną”, nie mieszczącą się w „konstytuującą dialektykę jednostkowej praktyki”⁶. Można bez trudu mnożyć podobne koncepcje rzeczywistości społecznej, mogące stanowić materię spekulacji etycznej — głoszących pochodzenie sensu od systemu obiektywnego. Inaczej mówiąc, wskazywać naturalne, ontologiczne i antropologiczne przesłanki komplikowania się życia zewnętrznego, które w warunkach cywilizacji technicznej znalazły ostatecznie wyraz ekstremalnie zracjonalizowany⁷.

Nam chodzi jednak ciągle o pokazanie jakieś formy autonomicznych zachowań jednostek, w której postulowane zachowanie prostomyślne nie byłoby jedynie ucieczką „do wewnątrz” przed zewnętrznym naporem czynników zagrożenia. Powiedzieliśmy już, iż naturalna, na wpół nieświadoma aktywność sensotwórcza podmiotu w obrębie doświadczenia potocznego jest aktywnością upraszczania. Także wartości do których odwołuje się etyka prostomyślności, są określane mianem „wartości prostych”⁸, które — nie przesądzając w tym miejscu niczego o ich naturze

⁵ Por. G. Lukacs: *Przyczynek do ontologii momentu idealnego*. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Warszawa 1978, s. 122—171.

⁶ C. Levi-Strauss: *Myśl nieoswojona*. Warszawa 1969, s. 378.

⁷ J. Habermas: *Postęp techniczny...*, s. 346.

⁸ J. Bańka: *Ja teraz...*, s. 316.

— w ten czy inny sposób muszą być obecne w procesie subiektywnego wypracowywania sensu w granicach potoczności doświadczenia.

III

W sytuacji zachowania etycznego, przedstawionej przez autora *Filozofii techniki*, technika powoduje w subiektywnej sferze przeżyć przerost racjonalnej komplikacji w stosunku jednostki do świata. Istotą tej komplikacji można, jak się zdaje, przedstawić w kategoriach mechanicznych w postaci labiryntu niekończących się szeregów racjonalnych celu i środka⁹. Z drugiej jednak strony Bańka wyraźnie podkreśla fakt ułatwiania życia ludzkiego przez technikę. Czy więc technika, wytwarzająca środki ułatwiające życie codzienne, komplikuje je tym samym? Jak dotąd, w obiegowym rozumieniu tego pojęcia, ułatwienie oznacza najczęściej uproszczenie czegoś dla kogoś, aczkolwiek należy przyznać, iż są to pojęcia obciążone wieloznacznością. Sytuacja złożona, wymagająca reakcji prostomyślniej, jest określeniem odnoszącym się nie do racjonalnej, lecz psychicznej struktury doświadczenia jednostkowego i wyłącznie po tamtej stronie należałoby szukać wyznaczników owej złożoności¹⁰. Co by się jednak stało, gdybyśmy, przynajmniej częściowo, zrezygnowali z czysto psychologicznej obserwacji (zresztą także dalece niejednoznacznej w pracach specjalistycznych), próbując szukać przesłanek prostomyślności również w innych, bardziej dynamicznych aspektach doświadczenia potocznego? Otóż mogłoby się okazać, że takie odejście jest konieczne, ponieważ dziedzina empirycznych nauk o człowieku tylko pozornie odgrywać może rolę rezerwuaru argumentów przeciw technice.

Jest rzeczą bezsporną, iż techniczna organizacja życia społecznego jest z punktu widzenia intelektu organizacją zapewniającą najwyższy „komfort” myślenia o sprawach społeczeństwa. Jako szczytowe osiągnięcie zabezpieczenia powtarzalności tego, co umożliwia biologiczne przetrwanie i kontrolowany postęp ilościowy, technizacja wyraża obiektywną tendencję do usunięcia wieloznaczności tego, co tradycyjnie zwykło się nazywać interesem społecznym. Nie oznacza to jednak próby wyeliminowania, lecz raczej zredukowania tej płynnej struktury do przejrzystej postaci zespołu funkcji, wydzielonych i z osobna eksploatowanych w sposób techniczny (przemysłowy)¹¹. Wspomniane nauki empiryczne o człowieku, w których wypracowano wspólnie wiele

⁹ Por. J. Habermas: *Technika i nauka jako „ideologia”*. W: idem: *Czy kryzys socjologii*. Warszawa 1977, s. 342—395.

¹⁰ Por. J. Bańka: *Ja teraz...*, s. 321.

¹¹ J. Habermas: *Technika i nauka...*, s. 354.

operatywnych kategorii dotyczących osobniczego i społecznego życia człowieka, występują w tej sytuacji w roli „kodyfikatora sensownego działania”, że posłużymy się w tym miejscu znanym określeniem Bergsona¹². Nie podejmując wnikliwszych rozważań na ten interesujący temat, zwracamy tylko uwagę na niebezpieczeństwa płynące z nazbyt biologizującego i psychologizującego rozumienia empirycznych przesłanek prostomyślności. Ostateczne podstawy wiedzy o świecie w sensie, jaki nadaje im naturalistyczna tradycja (uobecnia ją m.in. K. Lorenz i jego liczni zwolennicy), nie stanowią „elementarnych jednostek sensu” w obszarze doświadczenia potocznego. Subiektywny „światoobraz” (określenie Lorenza)¹³, którego istotnym składnikiem jest zachowanie prostomyślne, podobnie jak tworzone pod kątem pewnej empatii obiektywistyczne teorie „samoustanawiającego się gatunku” (określenie Habermasa), nie ujawniają żadnej „czystej” postaci biologicznych powiązań jednostki ze światem, z istoty swej irracjonalnych. Odślaniają raczej obszary możliwej racjonalnej aktywności twórczej, w której obrębie powstają dzieła niemożliwe do wydedukowania z biologicznych funkcji organizmu, w tym także wartości¹⁴.

Co oznaczać mają zatem owe „sytuacje elementarne”¹⁵, o których mówi autor koncepcji, używając tego określenia zamiennie z określeniem „wartości wspólnotowych”¹⁶. Otóż wprowadzenie w tym miejscu pojęcia potoczności znakomicie ułatwia integrację różnych pojęć pochodzących z dzieł cytowanych autorów. Okazuje się bowiem, po pierwsze, że świat przeżyć wewnętrznych (i struktura zewnętrzna) w sytuacji doświadczenia potocznego jest również czymś złożonym, po drugie, że zawdzięcza on tę właściwość (abstrahując od ściśle indywidualnych, osobniczych predyspozycji) z e w n ę t r z n e j z ł o ż o n o ś c i życia społecznego. Różne typy komplikacji, przedmiotowo-podmiotowej złożoności stosunków człowieka ze światem muszą być zatem traktowane jako naturalne cechy życia.

W kontekście antywitalistycznie ukierunkowanej techniki, w jakim Bańka konstruuje sytuację zachowania prostomyślnego, określenie „myślenie elementarne” implikuje znowu pewne trudności. W swym oryginalnym znaczeniu, nadanym mu przez Schweitzera¹⁷, odnosiło się ono do subiektywnego przeżycia solidarności ze wszystkimi żyjącymi stworzeniami. Przeżycie to uznane zostało jednocześnie za podstawowy

¹² Por. H. Bergson: *Ewolucja twórcza*. Warszawa 1957.

¹³ Por. K. Lorenz: *Odwrotna strona zwierciadła*. Warszawa 1978.

¹⁴ Por. R. Linton: *The Cultural Background of Personality*. London 1945.

¹⁵ J. Lazari-Pawłowska: *Schweitzer*. Warszawa 1976, s. 38 i nast.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

fakt moralny. Tymczasem etyka prostomyślności nie zakłada podobnego punktu wyjścia zachowania moralnego. Jej uniwersalną maksymą jest zasadniczo wierność sobie (wartościom uznawanym, sankcjonującym działanie), subiektywne zaangażowanie się w działanie uwzględniające związek z wartościami. Jak pisze Bańka: „Decyzja staje się prostomyślną, gdy uwzględnia określoną hierarchię wartości, w ramach której zostaje dokonany wybór, tj. decyzja kierowania się daną informacją.”¹⁸ I właśnie w tym momencie nasuwa się podejrzenie, iż tak sformułowana, skrajnie indywidualistyczna, a nawet relatywistyczna maksyma etyki prostomyślności niekoniecznie musi być powiązana z inwentarzem „naturalnych” przeżyć i zachowań. Autentyczność zachowania się jednostki może być bowiem oceniana niezależnie od wykorzystanych w niej składników, o ile tylko zachodzi fakt wspomnianej wewnętrznej harmonii pomiędzy wartością a spełnionym aktem.

Okazuje się zatem, że podkreślany na wstępie naszych rozważań związek między zewnętrzną sytuacją kryzysową życia społecznego a etycznym zachowaniem się jednostki nie jest tak jednoznaczny, jak mogłoby się to wydawać. Zewnętrzny nacisk techniki, jako nowy element zagrożenia, wpływa przede wszystkim dyscyplinująco na świadomość, skierowując jej uwagę na samą siebie. Nie wystarcza to jednak do skonstruowania tzw. faktu etycznego, mającego być punktem wyjścia praktycznych postępowań moralnych. Zasada, że natura stanowi podstawę norm etycznego postępowania, nie należy do zdań samych w sobie oczywistych¹⁹. Również technika, wraz z całokształtem zjawisk społecznych przez nią penetrowanych — tworząca na gruncie koncepcji prostomyślnych zachowań w pewnym sensie hermetyczne uniwersum życia człowieka — nie stanowi sama w sobie takiej podstawy. Jako specyficzny rodzaj środowiska, przedstawia ona co najwyżej zadanie, pole potencjalnych możliwości doskonalenia etycznego. Można bowiem zauważyć znamienne paralele między światem przyrody i światem techniki, ocenianych jako ontologiczna podstawa działania, zmierzającego do osiągnięcia ludzkiego poczucia „pełni” i sensowności życia. Zarówno w jednym, jak i w drugim obszarze panują reguły bezwzględnie obiektywne i dopiero świadomy wysiłek ludzki może tę bezwzględność uchylić, pozyskując z niej coś wartościowego dla zachowania własnej autonomii. Schweitzer, podobnie zresztą jak Freud czy Mumford — by wymienić tylko przypadkowo nasuwające się nazwiska wybitnych naturalistów²⁰ — przestrzegali przed utopijnymi wyobrażeniami „natury” (zewnętrz-

¹⁸ J. Bańka: *Ja teraz...*, s. 300.

¹⁹ T. Slipko: *Zarys etyki ogólnej*. Kraków 1984, s. 27.

²⁰ Por. Z. Freud: *Poza zasadą przyjemności*. Warszawa 1975; L. Mumford: *Interpretations and Forecast: 1922—1972*. New York 1973, rozdz. 36.

nej oraz wewnętrznej), dostrzegając grozę jej irracjonalności. Mumford wręcz stwierdzał doskonałą komplementarność racjonalnego ładu technicznego i najprostszych ludzkich popędów, widząc tu i tam ekstremalne dążenie do nieograniczonej niczym ekspansji, naznaczonej piętnem samozagłady²¹. Z punktu widzenia indywidualnej potoczności doświadczenia, którą uznaliśmy tutaj za właściwe środowisko rodzenia się postawy prostomyślniej, są to już tylko abstrakcyjne wizje „całości”, mogące wzmacniać lub osłabiać rzeczy bezpośrednio przeżywane. Ich wartość perswazyjna może być oczywiście różna, w zależności od konkretnych doświadczeń życiowych jednostki, tym niemniej, jako gotowe struktury myślowe mogą być one zaliczane do wyróżnionego w etyce prostomyślności poziomu „informacji”.

IV

Obok „gotowego” rezerwuaru argumentów, dostarczanych samowiedzy w trybie informacji o wynikach badań szczegółowych nauk o człowieku, istnieje jeszcze jedno źródło postulowanych zachowań prostomyślnych. Jest nim doświadczenie wewnętrzne jako nieusuwalny składnik potoczności, który na poziomie teorii etycznej przybiera postać opisu doświadczenia mistycznego. Można też powiedzieć inaczej, biorąc pod uwagę cel naszych rozważań, że chodzi tu o sposób, w jaki w jednostkowej świadomości mogą zakorzeniać się przeświadczenia o „autentycznej” naturze obiektywnej rzeczywistości, stające się następnie materialnym wyrazem uznawanego systemu wartości. Subiektywne przeżycie autentyczności życia w ogóle i dokonywane na podstawie tego przeżycia wartościowanie wytworów celowo-racjonalnej działalności ludzkiej rozważamy tutaj z wykorzystaniem dwóch podstawowych kategorii antropologicznych Bańki: „ja tymicznego” i „ja fronicznego”²².

Zgodnie z intencjami autora tych pojęć, „ja tymiczne” — którym zajmujemy się najpierw — określa także typ ontologicznie pierwotnej, naturalnej więzi ze światem zewnętrznym. Można od razu zaznaczyć, iż stopień oddalenia od codziennej, potocznej praktyki życia nie jest w tym wypadku zbyt duży. Bańka najwyraźniej stara się nie separować za nadto wewnętrznego świata człowieka od jego środowiska zewnętrznego, sytuując swoje rozumienie zachowania etycznego w realiach tego ostatniego. Faktycznie jednak „ja tymiczne” reprezentuje w człowieku to, co stanowi pomost do czysto irracjonalnej strony życia. Sytuacja przed-

²¹ L. Mumford: *The Condition of Man*. London 1944, s. 396, 398, 408.

²² J. Bańka: *Ja teraz...*, s. 135—137, 83.

stawia się zatem następująco: siłę napędową swoich poczynań etycznych czerpać ma indywiduum zasadniczo z własnego wnętrza, którego bogactwo i niespożytą energię gwarantuje „natura”, ukryta w strukturze jego ciała, złożonych węń funkcjach i zdolnościach ich spełniania. Z zewnątrz atakuje natomiast demon uprzedmiotowionej racjonalności, której źródła nie znajdują się już bezpośrednio w przyrodzie, lecz w zakumulowanym dziedzictwie pokoleń, w kulturze. Jej zewnętrzna racjonalność, przenikająca w obręb praktycznego życia człowieka, zmienia stopniowo materialną i duchową postać tego życia. „Nowe umiejętności wnikają niespodziewanie w istniejące formy praktyki życiowej, ujawniając dysproporcję między wynikami ekstremalnej racjonalności a nie poddanymi refleksji celami, skostniałymi systemami wartości i zmurszałymi ideologiami.”²³

Niektóre z tych zmian — o czym wiemy już dzisiaj na pewno — mają charakter nieodwracalny. Przepuszczalnie podobne procesy zachodzić będą w przyszłości ze wzrastającym natężeniem. Możliwych źródeł odnowy nie można, rozumując logicznie, upatrywać w próbach przywrócenia materialnego *status quo* sprzed okresu technizacji. To sam człowiek zmuszony jest przystosować się do nowej sytuacji, nie tyle może do tej konkretnej formy technizacji, jaka obecnie przeważa, ile raczej do warunków racjonalnego sterowania procesami życia w ogóle. Ale postuluje się przystosowanie aktywne, twórcze. W obrębie intymnej potoczności zdarzeń, w której wypracowywany jest stopniowo sens życia indywidualnego, jakaś forma racjonalności była zawsze obecna. Współcześnie — a nie jest to już tylko możliwością, lecz koniecznością istniejącego stanu rzeczy — jednostka może we właściwy sposób korzystać z wypełniającej jej praktyczne życie racjonalności na wszystkich poziomach doświadczenia i działać w ten sposób niejako „wyprzedzająco” z własnych pozycji. Sytuacja działania prostomyślnego, w której opisany został kapitalny wręcz aspekt subiektywnego powiązania spełnianych czynności (także myślowych) z refleksją aksjologiczną, z natury rzeczy wymagającą odwołania się do odpowiednio wpływowej sankcji moralnej — stanowi w istocie jeden z głównych czynników przemiany.

Powróćmy jednak do doświadczenia wewnętrznego jako możliwego źródła zachowań prostomyślnych. Istnieją dzieła filozoficzne, głoszące programowo bezwzględna wartość głębokiego wniknięcia w siebie. Jak już wspomnieliśmy przy okazji przytoczonego poglądu Mumforda — także w tekstach poświęconych bezpośrednio rozwojowi techniki problem odnalezienia drogi do „autentycznego” świata zajmuje sporo uwagi. Nie

²³ J. Habermas: *Postęp techniczny...*, s. 368.

pretendując do przedstawienia choćby najbardziej uproszczonej klasyfikacji stanowisk, zauważamy jedynie zupełnie prowizorycznie celowość ich pogrupowania ze względu na pozostanie bądź nie w obszarze doświadczenia ludzkiego. Inaczej mówiąc, czy rzeczywistość „dostrzeżona” przez pryzmat psychiki jest rzeczywistością człowieka (ewentualnie człowieka gatunkowego, „człowieczeństwa” w świecie), czy też mamy obraz rzeczywistości kosmicznej²⁴.

Rozróżnienie to nie jest przypadkowe, z punktu widzenia rozważań przez nas kwestii faktu etycznego. W każdym bowiem przypadku obowiązuje inna proporcja między potocznym a teoretycznym składnikiem koncepcji, inne też mogą być etyczne cele tworzonych na podstawie tych doświadczeń norm. Tam, gdzie dominuje sfera osobowości ludzkiej, gdzie uwaga koncentruje się na właściwościach ciała i świadomości — będziemy mieli zwykle do czynienia z wielostronnie naświetlonym doświadczeniem potocznym, wzbogaconym, być może, o techniki analitycznego wglądu w strukturę biologiczną, np. psychoanalizę²⁵. Odwrotnie, gdy rzecz przedstawia w istocie filozoficzne uogólnienia wyników nauk empirycznych, tam również rzeczywistość wewnętrzna ukazana zostaje w kategoriach obiektywizujących, choćby nawet jej teoria została skonstruowana jako antyteza teorii istniejących. W sztandarym wydaniu takiego połączenia erudycji i mistyki — w dziele Bergsona²⁶ — spod zasłony tworów racjonalnych życia codziennego wyłania się świat „autentyczny”, nieprzedmiotowy i obdarzony cechami psychiki²⁷. Znając niepospolitą erudycję i mistyczny geniusz Bergsona, nie można się przecież oprzeć myśli dość przewrotnej, iż zarówno sposób, jak i osiągnięty „przedmiot” spychologizowany portret kosmosu, absolutnie nie przydatny w bieżącej praktyce życia, ma niewielki walor perswazyjny. Co więcej, decydujący tutaj o treści przeżycia wysiłek mistyczny prowadzi do podobnych odkryć ciągłości, spontaniczności twórczej czy niezniszczalności jakości (proces rozwoju przyrody jako analogon pamięci zachowującej w każdym momencie całość obecnych w niej treści), na innym zasadniczo, niż naukowy, „materiale”. Świadczy o tym dobitnie historia filozofii, a z przytoczonych wcześniej nazwisk Schweitzer i jego wyznania²⁸.

²⁴ Por. M. Kępczyńska: *Alienacja „cogito”. O zadaniach psychologii u Bergsona i Junga*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1979, nr 26, s. 217—243.

²⁵ Ten motyw antropologiczny poszukiwania danych o historycznej przeszłości człowieka w morfologii jego ciała i w strukturze psychicznej znaleźć można m.in. w cytowanej pracy M u m f o r d a: *Interpretations...*

²⁶ Por. B. Skarga: *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*. Warszawa 1982.

²⁷ Ibid.

²⁸ Por. J. Lazari-Pawłowska: *Schweitzer...*, s. 40 i nast.

Nie zamierzamy oczywiście w najmniejszym stopniu dezawuować inspirującej twórczości Bergsona, jak i innych, podobnych mu badaczy wewnętrznej istoty bytu. Podkreślamy tylko fakt, iż genezy zachowań prostomyślnych nie można upatrywać w gotowych systemach myślowych o rzeczywistości, tych nawet, które obliczone są na pewien wysiłek „wczuwania się” odbiorcy w referowane zagadnienia. Subiektywne „ja tymiczne” oplata siecią swych mentalnych i emocjonalnych odniesień przedmioty będące w jej polu działania. Każde z tych odniesień wyrażać może jakąś wartość „prostą”, o ile uobecnia się w nim (niekoniecznie nawet zreflektowany w danym momencie) moment tworzenia, czyli jakiegoś cząstkowego harmonizowania (w świadomości) zdarzeń w sensowną całość. Obiektywizujący moment wysłowienia nie wydaje się nawet konieczny dla tej subiektywnej konstrukcji sensu, tworzonej z przypadkowej w znacznej mierze „materii” zewnętrznego świata.

Podkreślmy raz jeszcze intencję wypowiedzianych tutaj twierdzeń. Chodzi nam o znalezienie jakiegoś przybliżenia do sytuacji znanych każdemu człowiekowi bezpośrednio, które mogą być punktem wyjścia prototypowych wartości „prostych”. Prostota jest dla nas (zgodnie zresztą z niektórymi jej określeniami znajduwanymi w tekstach Bańki) synonimem naturalności, nie tej wszakże, którą zwykło się definiować substancjalnie przez wskazanie określonej cechy lub cech wyróżniających. W naszym rozumieniu oznacza ona tutaj ten charakterystyczny rodzaj funkcjonalnego uwikłania w otaczające go struktury życia, który nazwaliśmy potocznością doświadczenia. Etyka prostomyślności operuje pojęciem „przeżycia” jako koniecznego elementu pełnowartościowego (z punktu widzenia swego postulat) sposobu zachowania. My natomiast chcielibyśmy przeformułować nieco ów emotywistyczny pogląd na naturę wartości prostych, aby uniknąć wspomnianego już zarzutu indywidualizmu, a ponadto także intuicjonizmu w etyce. Wartości powstające na tyle subtelnym, ile pozbawionym praktycznie poważniejszej mocy oddziaływania „tworzywie” stanów emocjonalnych, osłabiają ogólną wymowę postulat prostomyślności, podniesionego w konkretnej sytuacji zagrożenia. Ponadto wobec oczywistej niemożności zakorzenienia się w świadomości wielu ludzi identycznego psychicznego wyobrażenia o autentycznej naturze bytu „przyjaznego” *ex definitione* wewnętrznej strukturze przeżyć i percepcji — brak faktycznie jakiegokolwiek (poza indywidualnym) kryterium prawdziwej etycznej. Intuicjonizm zacieśnia bowiem to kryterium do przekonania podmiotu, orzekającego o prawdziwości własnego sądu na podstawie posiadanej przez siebie, specjalnej zdolności bezpośredniego

oglądu rzeczywistości²⁹. Należałoby zatem wskazać jakieś równie bezpośrednie przeżycie (współkonstyтуujące wartość „prostą”) etyczne, pozbawione jednak piętna mistycznego solipsyzmu i jednocześnie konieczne, będące udziałem każdego z nas. Aby to jednak uczynić, musimy odwołać się do drugiego z wymienionych na początku tego rozdziału pojęć: do wyrażającego intelektualny aspekt potoczności „ja fronicznego”.

V

Dotąd zajmowaliśmy się przede wszystkim tymi składnikami sytuacji zachowania etycznego, które można było w różny sposób przeciwstawić zobiektywizowanej (zewnętrzno-przedmiotowej) racjonalności technicznej. Obecnie przedmiotem naszej uwagi będzie intelektualny aspekt subiektywnego doświadczenia ludzkiego, ów podmiotowy składnik wychodzący jak gdyby „na przeciw” zewnętrznym przeobrażeniom życia przez swą zdolność rozpoznawania przedmiotowych wartości prostych.

Aby stwierdzić, jak w istocie mdłe i himeryczne są zarzuty wysuwane wobec całej formacji technicznej w procesie ludzkiego rozwoju, wystarczy uświadomić sobie genetyczną właściwość myślenia, które legło u podstaw rozwoju tej formacji. Bergson skupiający się na negatywnej jego zdaniem pracy mózgu człowieka, dostarcza wszakże wielu trafnych intuicji odnośnie do pozytywnego rozumienia funkcji myślenia, obiektywizującej się w kulturze. Pozwólmy sobie na nieco dłuższy komentarz C. D. Broada: „Powinniśmy zwrócić baczniejszą niż dotąd uwagę na teorię głoszoną przez Bergsona dotyczącą pamięci i postrzegania. Sugeruje on, że mózg oraz system nerwowy i organy zmysłowe pełnią zasadniczo funkcję eliminującą [podkr. — L.R.], a nie twórczą. Każdy człowiek jest w stanie pamiętać o wszystkim, co kiedykolwiek mu się przydarzyło i jest zdolny do postrzegania wszystkiego, co dzieje się gdziekolwiek we wszechświecie. Funkcja mózgu oraz układu nerwowego polega na chronieniu nas przez bezwładnym zalewem masy bezużytecznych i nieistotnych zazwyczaj informacji. Mózg eliminuje większość tego, co byśmy w przeciwnym razie przez cały czas postrzegali i pamiętali; pozostawia jedynie niewielki wybór informacji, które mogą być dla nas praktycznie użyteczne.”³⁰ Identyczną argumentację, służącą jednak afirmacji, a nie negacji intelektualnej funkcji móz-

²⁹ T. Slipko: *Zasady etyki ogólnej...*, s. 26.

³⁰ Por. A. Huxley: *Bramy percepcji, (fragmenty)*. „Pismo” 1984, nr 7—8 —9, s. 138.

gu, znaleźć można u wspomnianego przez nas w tych rozważaniach Mumforda³¹. Zanegowanie roli racjonalnego myślenia byłoby więc faktycznie zanegowaniem specyfiki ludzkiego bytu jako bytu świadomego, co samo w sobie jest absurdem. Także z punktu widzenia rozważanych tutaj elementów sytuacji zachowań prostomyślnych, negatywna funkcja myślenia stanowi naturalną bazę innego, niż wymieniane poprzednio, rodzaju wartości prostych.

Antypsychiczne i antyspołeczne konsekwencje rozwoju technicznego mogą być bez trudu rozpoznane — niejako na zasadzie analogii — jako wynik udanych realizacji pewnych wartości, nieobcych także subiektywnej sferze przeżyć. Co więcej, wartości tych nie można traktować w oderwaniu od ich biologicznego i społecznego podłoża, przypisując im wyłącznie techniczną genezę. Idee doskonałości wykonania (perfekcjonizm), powtarzalności czy pełnej kontroli przedmiotu wydobyć można z zasadniczo nietechnicznych zjawisk i doświadczeń. Jak podkreślają antropologowie³² — abstrakcyjna symbolika rzeczywistości, przenoszona w procesie rozwoju kultury w obręb zautonomizowanych procesów „sztucznych”, tkwiła od zarania dziejów zarówno w biologicznej (morfologia organizmu), jak i społecznej (rytuał i instytucja) strukturze życia człowieka. Proces wychowawczy rozumiany być może jako nieustanne „kodowanie” w formującej się osobie ludzkiej niezliczonej ilości sekwencji racjonalnych, bez których jednostka nie mogłaby przystosować się do zewnętrznych warunków życia.

Mamy tu zatem ontologiczne przesłanki przeciwcłonu wartości w etycznej koncepcji Bańki — informacji. Jako substytut wartości informacja oceniona jest tu negatywnie i z tym oczywiście należałoby się zgodzić. Nie chodzi tu bowiem o przedmiotową „milczącą moralność rzeczy”, usprawiedliwiająca ich istnienie³³, ale o podmiotowy akt zachowania moralnego, uwikłany w praktyczne czynności ciągłego zdobywania na nowo owych „usprawiedliwień”. Intencjonalność stanowi niezbywalny składnik zachowania etycznego w przeciwieństwie do mechanicznie spełnianych czynności „manipulacyjnych”. Rzecz w tym jednak, że aby uniknąć banału, należałoby powiedzieć coś więcej o specyfice zachowań prostomyślnych, zwłaszcza zaś o momentach tkwiącej w nich konieczności.

³¹ Por. L. Mumford: *Interpretations...*, s. 419.

³² Czyni to np. A. Gehlen: *Antropologische Ansicht der Technik*. In: *Technik im technischen Zeitalter*. 1965. Cytat z rozprawy J. Habermasa: *Technika i nauka...*, s. 349.

³³ Por. A. Gouldner: *Co się zdarzyło w socjologii?*. W: J. Habermas: *Czy kryzys socjologii...*, s. 192.

Nasze intencje szły nieodmiennie w kierunku wykazania tej cechy prostomyślności poprzez rozluźnienie jej związków z abstrakcyjnymi pojęciami „naturalności” (organiczności) z jednej, a równie oderwanymi, uniwersalistycznymi wyobrażeniami „techniki” z drugiej strony. Obiektywna konieczność zachowań prostomyślnych da się wyprowadzić jedynie z właściwego im (w empirycznym porządku rzeczy) kręgu potoczności doświadczenia. Indywidualne tworzenie struktury sensu jako niezbywalny aspekt doświadczenia życiowego człowieka jest działaniem na wskroś prostomyślnym, organizującym w jedną całość tak przeżyciowo-wolicjonalne, jak i przedmiotowo-racjonalne składniki tego doświadczenia. Jest to działalność aktywna, choć nie zawsze poddana refleksji, tej szczególnej umiejętności ludzkiej wydobywania z nieświadomości wartościowych dla życia treści i przekształcania ich tym samym w „informację”. W coś, co jednak powraca wkrótce do emotywniej sfery „ja tymicznego”, ale wzbogacone nowym doświadczeniem. Wartości proste — czego etyka prostomyślności nie może ignorować — nie są złożone (czy też z a ł o ż o n e) w jakiejś hipotetycznej dziedzinie „natury”, oczekując na sprzyjający moment przedmiotowego uzewnętrznienia. Ich przesłanki tkwią potencjalnie w k a ż d e j sytuacji ludzkiego zachowania, w rzeczywistości społecznej, będącej dziełem człowieka. Prosty zabieg przesłedzenia wynurzeń, skądinąd bardzo różniących się od siebie twórców systemów etycznych, przekonuje dobitnie o trafności tego stwierdzenia. Przekonuje o tym również osobiste doświadczenie każdego z nas, zmuszonego do autentyczności zachowania przez niepowtarzalny układ czynników, które tylko my sami jesteśmy w stanie zidentyfikować jako konstytutywne elementy naszego świata. Technologiczne (a także wszelkie inne) standardy „informacji”, implikujące równie standardowe zachowania naszego dnia codziennego są — paradoksalnie — przewyciężane właśnie w tym pozornie najslabszym, „niewyspecjalizowanym” obszarze potoczności.

VI

Proces subiektywnego przekształcania zewnętrznych sytuacji „trudnych” w sytuacje „łatwe”, z których wyeliminowane zostały momenty przymusu i ryzyka, jest przede wszystkim mechanizmem intelektualnego zapośredniczenia rzeczywistości. Nie chodzi przy tym o rzeczywiste, obiektywne (na poziomie naukowej wiedzy o przedmiotach) przystosowanie otoczenia do wymagań subiekta, lecz o wypracowanie określonego wyobrażenia o rzeczywistości, która sama w sobie może pozostawać „nieoswojona” i wroga dla człowieka, jak choćby wła-

sne nałogi. Wprowadzenie adekwatnej wiedzy o świecie do kręgu potoczności doświadczenia dokonuje się rzecz jasna stopniowo, w miarę upowszechniania osiągnięć nauki i techniki tak w formie informacyjnej, jak i poprzez materialne instytucje życia zbiorowego. Wszakże standardy nauki, jej wyłączna racjonalność gwarantowana empirycznym porządkiem przyczyn i skutków — stanowi zespół twierdzeń i dyrektyw postępowania, który nigdy nie będzie mógł zastąpić indywidualnej potoczności doświadczenia świata. Nauka jako całość — pomijamy w tym miejscu kwestię, czy można w ogóle traktować ją w ten sposób w obecnym stadium rozwoju — podobnie jak inne systemy zobiektywizowane, nie posiada podmiotowego substratu psychicznego, tej nieusuwalnej cechy ludzkiej potoczności życia. Jest dla niej mniej lub bardziej formą, czymś, w czym się uczestniczy w sposób przypadkowy zarówno materialnie (jako wyobrażalny przedmiot różnych procedur badawczych), jak i formalnie (mentalnie), występując w roli ucznia i twórcy nauki.

Potoczność doświadczenia przezwykacza zatem sztywność zewnętrznych standardów w ten sposób, iż najpierw stara się je zrozumieć (w ich mniej lub bardziej adekwatnie wyobrażanym statusie zjawisk obiektywnych), następnie zaś — intencjonalnie zespolić z przyswojonymi już trwale elementami własnego świata. W tym stadium wchodzi w grę organizujące doświadczenie jednostki wartości „proste”, związane bezpośrednio z indywidualnym przeżywaniem i percepcją, nie wykluczając jednak intelektualnego trybu przyswajania sobie konkretnych pojęć i wyobrażeń etycznych. Uczestniczy „się” w wartościach, podobnie, jak uczestniczy „się” w zobiektywizowanej strukturze języka³⁴, ze świadomością wszakże oryginalności tego uczestnictwa, wynikającej z indywidualnej potoczności życia. Prostomyślny udział w realizacji wartości (których uniwersalność bywa dla subiektywa zagwarantowana zwykle jakoś „z zewnątrz”) — to świadomość czynnego zaangażowania się w tworzenie sensowności własnego świata. Nieprostomyślność w tym względzie oznacza bierność, nawet pewną inercję w przyjmowaniu nowości niesionych przez życie. Można bez trudu zauważyć, iż absolutna nieprostomyślność w takim rozumieniu wydaje się wręcz niemożliwa.

Te pozornie tylko banalne ustalenia — cały czas dotykamy niezwykle subtelnej sfery zjawisk, zdając sobie sprawę, iż pewne z nich wymagałyby niemal artystycznej formy wyrazu — prowadzą nas do ostatniej już próby ustalenia granicy, na której styku dochodzi do bezpośredniej interferencji dwóch rodzajów aksjologicznej „materii”. Tego,

³⁴ Por. J. Metallmann: *Problemat struktury i jego dominujące stanowisko w nauce współczesnej*. 1933, XI, „Kwartalnik Filozoficzny” s. 332—352.

wywodzącego się z emotywniej, podmiotowej sfery jednostki, i tego, uprzedmiotowionego w zewnętrznych systemach techniki.

Powiedzieliśmy już iż każda z tych dziedzin życia da się określić przez pryzmat określonych wartości „prostych” (homeostazie biologicznej odpowiada ultrastabilność systemu techniki), przy czym jednak jedynym zastrzeżonym dla subiektu fenomenem jest psychiczna otoczka zachowań, współkonstituująca wartość. I chociaż bywa nieraz, iż „uczucie zapanować może nad człowiekiem”, to jednak człowiek zapanować może nad swoim środowiskiem wyłącznie poprzez rozum. Jedność ludzkiego obrazu świata jest mozolnie i jak dotąd niezadowolająco odtwarzana w obiektywnym wymiarze rzeczywistości. Podkreślamy — jest odtwarzana idea zreflektowanej podmiotowości indywidualnej w rozmaitych postaciach ideologii społecznej, zawierającej pojęcie *zbiorowego podmiotu*, nie zaś po prostu konkretne, jednostkowe doświadczenie ludzkie z intencją celowego wykorzystania jego ograniczonego potencjału w ramach odpowiedniej organizacji zbiorowości w system. Tymczasem chodzi właśnie o coś przeciwnego, o odnalezienie w uniwersalnej przedmiotowości zjawisk społecznych takiej postaci „dotykanej” obiektywności, w której tradycyjne pomieszanie przeżyciowo-wolicjonalnych i intelektualnych (poznawczych) aspektów będzie raz na zawsze zlikwidowane.

Nie możemy w tym miejscu powracać w szerszym zakresie do zasygnalizowanego już w tych rozważaniach wątku *dyscyplinowania* indywidualnej potoczności przeżyć przez utrwalone instytucjonalnie formy technicznej racjonalności życia. Stwierdzamy jedynie, iż w każdym zamyśle idealnej organizacji życia społecznego czai się, rzadko tylko brane pod uwagę, niebezpieczeństwo ostatecznego wyeliminowania w trakcie realizacji powziętych decyzji wielu podstawowych składników „wyjściowego” poczucia sensowności, spełniającego funkcję stymulatora całego procesu przemian. Można by nazwać to zjawisko efektem czasowej uniformizacji potoczności, kiedy wartościowe jej składniki zamierają, a indywidualne poczucie sensu (wypracowane ze świadomością pewnego wysiłku i oryginalności komponentów) ustępuje wobec przytłaczającego wpływu racjonalności powszechnej, do której utrwalenia jednostka czynnie się przyczynia.

W warunkach współczesnej cywilizacji ten powszechnie obowiązujący schemat osiągnął — jak się wydaje — swą ostateczną postać, stając tym samym pod znakiem zapytania wszelkie wyobrażalne hipotezy rozwoju, korzystające z doświadczenia przeszłości. Otóż zarówno racjonalność podmiotu zbiorowego, jak i indywidualna samowiedza człowieka wykształconego zostają tu jak gdyby oddzielone od swego pod-

miotowego substratu, realizując — każda na swój sposób — cele zbieżne. Stało się to możliwe dzięki temu, iż zbiorowy podmiot dziejów (gattung, społeczeństwo) w coraz większym stopniu pozbywa się tego nieracjonalnego balastu, który nazywano dotąd „interese społecznym”, i którego wyobrażenia — choć niekiedy krańcowo odmienne — przenoszone były przez kolejne generacje ludzi w procesie historycznym³⁵. Wyobrażenia te zawierały w sobie nieodmiennie nadzieję adekwatnego rozpoznania własnej sytuacji człowieka i ustalenia tym samym ostatecznych przesłanek racjonalnej obiektywności biegu wydarzeń. Problemem było znalezienie czynników mistyfikujących „czystą” racjonalność świata, której domagał się krytyczny rozum, a której — nawet po sprecyzowaniu ścisłego programu działania — nie udawało się w zadowalającym stopniu osiągnąć w życiu praktycznym. Idea pozostawała wszakże obiecująca a rozważania o „fałszywej świadomości epoki, zakorzenionej w instytucjach fałszywego społeczeństwa”³⁶ — zajmowały sporo uwagi najwybitniejszych umysłów.

Jednakże wszystkie te projekty nowego porządku obarczone były tą samą słabością, co krytykowane instytucje życia zbiorowego. Ich „obiektywność” była w znacznej mierze produktem kojarzonych w wyobraźni doświadczeń różnego typu, próbą niejako świadomego przeniesienia do „zewnątrznego” porządku gotowych obrazów rzeczywistości, w których mesjanizm subiektywnej odkrywczości szedł o lepsze z precyzją naukowych ustaleń. Indywidualne zaangażowanie badacza, jego nadzieje i wrażliwość na ludzką niedolę, wreszcie odnaleziona tożsamość własna — a więc to wszystko, co stanowi treść doświadczenia potocznego — usiłowano przemycić pod przykrywką obiektywistycznego opisu w obręb zbiorowego podmiotu dziejów, czyniąc zeń wyobraźalny podmiot uczuć i zamiarów. Słowem, podmiot ów miał być również podmiotem „duchowym”, syntetyzującym bogactwo indywidualnego tworzenia, miał być nie tylko immanentną rozumnością, ale także „psychiką” gatunku.

Zadanie to jednak nie mogło być zadowalająco wykonane z uwagi na nieusuwalny element indywidualnego „samorozumienia” świata: konkretność i ograniczającą niepowtarzalność sensu w ten sposób wytworzonego. Historia zbiorowości — o ile w ogóle w sposób uświadomiony bywa obiektywizowana w instytucjach społecznego procesu wytwarzania — jest w sposób oczywisty czymś innym niż powiększona w przestrzeni i czasie indywidualna historia człowieka, doświadczenie synchronicznie zamknięte między narodzinami i śmiercią żyjącej istoty. Tutaj

³⁵ Por. J. Habermas: *Dogmatyzm, rozum i decyzja — teoria i praktyka w cywilizacji naukowej*. W: *Teoria i praktyka...*, s. 379 i nast.

³⁶ *Ibid.*, s. 373.

rola pamięci i podporządkowanie doraźnym celom praktycznym, tam — utrwalone instytucjonalnie interesy zbiorowości, wykazujące znaczny stopień naturalnej inercyjności, zmieniające swą postać w sposób względnie niezależny od jednostkowej woli. Efektywność zbiorowego podmiotu, kiedy jest on rozpatrywany pod kątem analizy materialnych działań (a więc z uwzględnieniem tych wszystkich aspektów, które w jakiejś mierze dają się porównać z całokształtem zachowań jednostki) wydaje się zatem czymś zupełnie zewnętrznym w stosunku do potoczności jednostkowej. Jest jej naturalnym środowiskiem, drugim obok przyrodniczego — polem możliwości rozwoju, niemożliwym jednak do uchwycenia bez ustalenia precyzyjnych wyznaczników. Nie może w związku z tym istnieć inaczej niż metaforycznie linia bezpośredniego starcia pomiędzy uprzedmiotowioną racjonalnością techniki i naturalną, nieuzbrojoną *thymos* jednostki. Właściwa linia konfliktu przebiega natomiast między dwoma typami racjonalności: potoczną i zobiektywizowaną. Każda z nich zawiera mniej lub bardziej nieostre, by nie powiedzieć „nieracjonalne” składniki, których synteza (tak w samowiedzy, jak i w kulturze) „racjonalna” dotąd nie może pominąć.

Można powiedzieć więcej. Idea racjonalności, tak zniewalająco uprzedmiotowiona w technice, zdaje się już dzisiaj heurystycznie wyjałowiona. Nie istnieje już bowiem wyobrazalny, „wyższy” stopień syntetyzującej refleksji, służącej odwiecznej idei uwolnienia społeczeństwa od materialnego niedostatku niż technologiczna utopia wzrostu. To zaś oznacza nieodwołalne zamknięcie tego kierunku analizy, mogącej co najwyżej jeszcze produkować coraz to bardziej wysublimowane schematy zależności między technicznym i organicznym światem człowieka. Szczególna sytuacja zagrożenia, pobudzająca wyobraźnię etyczną do wysuwania postulatu prostomyślności, nie może być rodzajem teoretycznego utrwalenia przejściowego obrazu współczesnej rzeczywistości. Przeciwnie, biorąc pod uwagę subiektywną zdolność za pośredniczenia tej rzeczywistości, etyka prostomyślności powinna starać się o taką perspektywę widzenia interesujących ją problemów, jaką coraz częściej daje się zauważyć w rozprawach poświęconych samej cywilizacji technicznej³⁷. O perspektywę eliminującą w maksymalnym stopniu formalizm wyobrażeń (zarówno o „naturze”, jak i o „technice”) na rzecz praktycznych doświadczeń człowieka, który mocą swych przyrodzonych umiejętności i mocą swojej kultury jest w stanie sprowadzić do „ludzkich” wymiarów najbardziej nawet nieludzkie „zrealizowane utopie”.

³⁷ Rzecz tę można prześledzić na przykładzie ostatnich rozpraw Habermasa w nawiązaniu do prac H. Marcusego. Por. H. Marcuse: *One-dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston 1964. Szerzej o teorii krytycznej społeczeństwa pisze J. Waserman: *Krytyczna teoria społeczeństwa Herberta Marcusego*. Warszawa 1979.

Лех Радзиох

ПОВСЕДНЕВНЫЙ ОПЫТ КАК ЭЛЕМЕНТ СИТУАЦИИ ЭТИЧЕСКОГО
ПОВЕДЕНИЯ. ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЙ МАТЕРИАЛ К ДИСКУССИИ ОБ ЭТИКЕ
ПРЯМОМЫШЛЕНИЯ

Резюме

В своей статье автор пытается интерпретировать некоторые предпосылки (онтологические и антропологические) предложенной Ю. Банькой этики прямо-мышления. Вводя новое понимание „повседневности” человеческого опыта, автор старается обосновать необходимость этого понятия в рассматриваемой этической концепции. Подчеркнут момент активного участия личности в процессе создания разумной действительности, в которое по необходимости должно быть вовлечено каждое возможное „прямомышленное” поведение. Одновременно автор предлагает отойти от некоторых способов доказательства в этике, обращающихся в абстрактным (для непосредственного опыта и обычной перцепции) понятиям „естественной” и „механической” (технической) среды, считая, что единственной реальной средой для образования ценностей является практика повседневной жизни. Выступая против иррациональных и интуитивских критериев оценки „простых” ценностей, автор обращает внимание на ту специфическую, субъективную рациональность образа мира, которая вырабатывается в кругу повседневности опыта.

Lech Radziach

**Every-day experience as an element of ethical behaviour
A contribution to the discussion on the ethics of simple-mindedness**

Summary

The author attempts to interpret some premises (ontological and anthropological) of the ethics of simple-mindedness proposed by Józef Bańka. Introducing a new term of „the frequent occurrence” of a human experience, the author endeavours to supply justification for the untransferability of this notion in the ethical conception under discussion. In particular the author emphasizes the active commitment of an individual to the forming process of the rational reality involving every simple-minded behaviour. The author also postulates to desist from some ways of arguing, adopted in ethics, referring to the abstract (for the direct experience and every-day perception) notions of the „natural” and „mechanical” (technological) habitat, stating that the only real habitat where values come into being is every-day practice. Opposing against the irrational and intuitional criteria of the „simple” values evaluation, he exposes the specific subjective reality of the world image, which is elaborated within the frames of every-day experience.