

# Sonia Bukowska

---

## Przyczynek do antynomii uniwersalizmu i indywidualizmu w etyce współczesnej

---

Folia Philosophica 10, 131-145

---

1992

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Wstęp

Etyka współczesna w jej filozoficznym kształcie stawia sobie trzy ważne pytania:

1. Czy możliwy jest rozwój wartości moralnych i jakim podlega on prawidłowościom ogólnym?

2. Czy wartości podlegające rozwojowi mogą mieć charakter uniwersalny?

3. Czy wartości uniwersalne mogą podlegać indywidualizacji?

Odpowiedź na te trzy pytania interesuje nas w tym artykule nie tyle w aspekcie czysto teoretycznym, ile praktycznym, tj. z punktu widzenia możliwości znalezienia systemów etycznych, które na postawione pytania odpowiadają przecząco lub twierdząco. Wybraliśmy do analizy trzy propozycje filozoficzne z XX wieku i, jak się zdaje, na tyle aktualne, by podjąć dyskusję współcześnie. Pierwszą propozycję w tym względzie stanowi system Maxa Schelera, w którym zawarta jest koncepcja uniwersalizmu wartości moralnych z zaprzeczeniem możliwości ich rozwoju. Propozycja druga — pochodząca od Feliksa Konecznego — zakłada kategorię rozwoju, ale zasadniczo uniwersalizm wartości wyklucza. I propozycja trzecia — współczesnego filozofa, Józefa Bańki — zmierza do zbudowania etyki opartej na wartościach uniwersalnych, które w swym rozwoju podlegają właśnie indywidualizacji.

Tak ogólne określenie przedmiotu analiz tego artykułu wymaga uszczegółowienia i uściślenia, które będzie wszakże możliwe dopiero w trakcie dalszych wywodów. Jeśli jednak przyjąć, że współczesne dyskusje etyczne — bardzo często zmierzające w kierunku metaetyki — problemom tym nie poświęcają zbyt wiele miejsca, dobrze się stanie, gdy zaproponowany tok wywodów poddamy pod pręgierz przyjętych tu założeń. Sądzę,

SONIA BUKOWSKA

Przyczynek do antynomii  
uniwersalizmu i indywidualizmu  
w etyce współczesnej



że wyłożenie już na wstępie tak ostrych kryteriów ułatwi czytelnikowi zapoznanie się z właściwym tokiem narracji tego artykułu.

### Etos moralny i zemsta na wartościach

Rozważania nasze zaczniemy od klasycznej już pozycji Maxa Schelera (1874—1928) w filozofii moralnej XX wieku. Scheler, począwszy od książki *Formalismus in der Ethik* (1913—1916), wiązał omawiane problemy z aktualnymi sprawami swego czasu, toteż jego prace najlepiej nadają się do zestawienia w omawianej kwestii z autorami, którym poświęcone są następne partie tekstu tego artykułu. Żyjąc w czasach wielkich przemian, filozof ten, stojąc na stanowisku obiektywizmu aksjologicznego, wyraża przekonanie, że wartości jako takie nie ulegają zmianom, a niezmiennosc ta odnosi się nie tylko do nich samych, lecz także do ich hierarchicznego uporządkowania. Nie popełni więc błędu ktoś, kto Schelerowski, obiektywny, niezmienny i zhierarchizowany świat wartości przyrówna do harmonii Platońskiego świata idei. Tak więc — zdaniem Schelera — należy odróżniać wartości obiektywne od świadomości tych wartości, czyli od ich poznania i realizacji w życiu praktycznym. Obiektywny świat wartości bowiem jest jeden i niezmienny, tak jak jeden i nienaruszalny jest również obiektywny porządek aksjologiczny. Porządek ten, w konkretnym poznaniu ludzkim, bywa różnie odbierany, ponieważ w trakcie dziejów zmianie ulegały zasady preferowania wartości, zmieniali się ich nosiciele, a niektóre rodzaje wartości zdobywały okresowo uprzywilejowaną pozycję. Zmienność ta, bynajmniej, nie uprawnia do poglądu, że wszystko, co dotyczy wartości, jest zarazem względne i subiektywne. Nie przyjmuje więc Scheler stanowiska relatywizmu aksjologicznego, uznając jedynie zmienność naszego obrazu wartości, a odrzucając zmienność ich istoty<sup>1</sup>. Historycznie uwarunkowane wyobrażenia o wartościach odsłaniają tylko w sposób niedoskonały i niepełny, czasem nawet załamany, prawdziwe uniwersum wartości obiektywnych. Każde konkretne odzwierciedlenie tego uniwersum, czyli „struktura przeżywania wartości i jej immanentne reguły preferencji”<sup>2</sup>, zyskuje miano etosu. Wspomniana już świadomość aksjologiczna obrazuje więc zmienny etos, który nie ma jednak żadnego wpływu na sferę wartości obiektywnych, odwiecznie niezmiennych, a co za tym idzie — niezależnych od ludzkich wyobrażeń i wartościowań. Poprzedzają one wprawdzie wszelką świadomość aksjologiczną, ale ta nigdy ich w pełni nie będzie zdolna

<sup>1</sup> A. Węgrzecki: *Scheler*. Warszawa 1975, s. 58; J. Mariański: *Wprowadzenie do socjologii moralności*. Lublin 1989, s. 28—29.

<sup>2</sup> M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. W: A. Węgrzecki: *Scheler...*, s. 181.

ogarnąć, może się tylko coraz bardziej do nich zbliżać. Chcąc zaś wyjaśnić, od jakich ewentualnie czynników zależy stopień tego zbliżenia, Scheler odwołuje się do uczuć, gdyż — według niego — właśnie uczucia, a szczególnie dwa spośród nich: miłość i nienawiść, wyznaczają granice dostępnego nam świata wartości. Nienawiść przede wszystkim go zawęża, miłość zaś decyduje o jego rozwoju.

Przemiany etosów przebiegają — zdaniem Schelera — w dwóch kierunkach: pozytywnym i negatywnym<sup>3</sup>. W wyniku przeobrażeń niektóre etosy przybierają postać bardziej adekwatną od obiektywnego świata wartości, w innych pogłębiają się natomiast uproszczenia i zafalszowania. Za zmiannami pozytywnymi stoi zwykle jakaś wybitna jednostka, jak mówi Scheler, „geniusz moralny”. Dzięki sile swej miłości dokonuje on odkrycia w sferze wartości, wybiegając poza to, co mieści się w ramach etosu powszechnie akceptowanego, ale mimo iż jego postępowanie jest „moralnie dobre” — gdyż za takie uważa Scheler postępowanie, w którym „urzeczywistniamy lub usiłujemy urzeczywistnić wartość uchwyconą jako wyższą w akcie przenoszenia jej nad inne”<sup>4</sup> — często nie może on liczyć na akceptację otoczenia. Zmiany etosów w kierunku negatywnym są z kolei wynikiem zakłóceń w sferze emocjonalnej. Te ostatnie bowiem powodują zaburzenia w samym akcie poznawania wartości, ponieważ przenoszą nas najczęściej w świat iluzji. Najpoważniejszym ze wszystkich złudzeń jest — zdaniem Schelera — *ressentiment*<sup>5</sup>, którego podłoże stanowi naturalna skłonność ludzka do porównywania siebie z innymi. Człowiek „szlachetny” — powiada filozof — wychodzi z takiego porównania zwycięsko, natomiast człowiek „pospolity”, widzący siebie przede wszystkim poprzez pryzmat cudzych wartości, zaczyna przeżywać uczucie silnego napięcia wewnętrznego. Jeżeli równocześnie pojawiły się u niego impulsy zemsty, zazdrości, złośliwości lub nienawiści i jeśli nie zostały one moralnie przewyciężone bądź rozładowane, to wtedy najczęściej rodzi się *ressentiment*. Tak więc podlegający temu uczuciu człowiek, nie mogąc zdobyć wartości posiadanych przez innych, iluzorycznie obniża ich znaczenie, a wysoką ocenę i uznanie zaczynają u niego zyskiwać teraz wartości pozorne. Podnosi do rzędu cnót nawet to, co nie jest w swej istocie dobrem, np. cierpienie. W ten sposób, dotknięty przez *ressentiment*, dokonuje swoistej „zemsty” na wartościach, które wywoływały w nim ustawiczne napięcie wewnętrzne<sup>6</sup>. Przemiany etosów spowodowane tym właśnie zjawiskiem Scheler uważa za szczególnie niekorzystne, ponieważ uniemożli-

<sup>3</sup> Ibidem, s. 59.

<sup>4</sup> M. Scheler: *O zjawisku tragiczności*. Kraków 1981, s. 20.

<sup>5</sup> Scheler nie był pierwszym filozofem, który zwrócił uwagę na zjawisko *ressentiment*. Por.: F. Nietzsche: *Z genealogii moralności*. Warszawa 1905, s. 31.

<sup>6</sup> Szerzej zjawisko to zostało omówione w pracy M. Schelera: *Resentyment a moralność*. Warszawa 1977.

wiąją dotarcie do podstaŵy aksjologicznej bytu, podstaŵy trwałej i niezmiennej, oferując w zamian jedynie mniej lub bardziej zniekształcony obraz jego oryginału.

Wspomniałam juŵ, ŵe koncepcja etyczna Maxa Schelera oparta jest na załoŵeniu niezmiennosci nie tyle treœci wartoœci, ile ich porzãdka hierarchicznego. Właœnie ów hierarchiczny porzãdek ma decydowaæ o tzw. powinnoœciach moralnych, wynikajãcych z preferencji wartoœci pozytywnych wobec negatywnych czy teŵ wartoœci wyŵszego rzãdu wobec wartoœci niŵszych. Wedlug Schelera przedstawia siã ów hierarchiczny porzãdek nastãpujãco: „Wartoœci tego, co szlachetne i tego, co pospolite, sã rzãdem wartoœci wyŵszym od wartoœci tego, co przyjemne i tego, co nieprzyjemne; wartoœci duchowe sã rzãdem wartoœci wyŵszym od wartoœci witalnych; wartoœci tego, co œwiãte, sã rzãdem wartoœci wyŵszym od wartoœci duchowych.”<sup>7</sup> Jak z tego wynika, najwyŵzej w tej hierarchii postawione sã wartoœci religijne. Trzeba przy tym zaznaczyæ, iŵ Schelerowi — w swoim czasie mocno solidaryzujãcemu siã z doktrynã katolickã — chodzi głoŵnie o moralnoœæ chrczejcijañskã, choæ i tej nie traktuje bezkrytycznie. Uznajãc jej przewagã nad innymi rodzajami moralnoœci, zarzuca jej jednoczeœnie łatwe uleganie przewartoœciowaniu w duchu *ressentiment*. Dodaje tylko, iŵ rdzeñ etyki chrczejcijañskiej nie wyrósł na gruncie krytykowanego przez niego zjawiska<sup>8</sup>.

Sãdŵ, ŵe przedstawiony zarys poglãdów etycznych Maxa Schelera pozwala juŵ na sformułowanie pewnych wniosków w kwestii, która stanowi temat niniejszego artykułu. Chodzi o to, jaka jest istota rozwoju moralnoœci, skoro Scheler uwaŵa wartoœci etyczne za obiektywne, trwałe i niezmienne. Jak siã wydaje, pytanie o rozwój ma sens jedynie wówczas, gdy wyraŵnie rozgraniczymy moralnoœæ jako takã od etosu moralnego. Istota moralnoœci, zgodnie z koncepcjã Schelerowskã, pozostaje bowiem nie zmieniona, ale róŵnicuje siã jej obraz uwarunkowany wzglãdami historycznymi, społeczными, a nawet jednostkowymi. Rozwój moralnoœci rozumiany jako rozwój etosu moralnego polegałby wiãc na podnoszeniu stopnia adekwatnoœci etosu do obiektywnego œwiata wartoœci etycznych. Innymi słoŵy — im wiãkszy zakres œwiata wartoœci zostałby objãty przez naszã œwiadomoœæ aksjologicznã, tym wyŵszy poziom rozwoju osiãgnãłaby nasza moralnoœæ.

Etyka Schelera zmierza wiãc do spełnienia zasady uniwersalizmu, którą z jednej strony gwarantuje niezmiennosci wartoœci etycznych, z drugiej zaœ — poszerzanie œwiadomoœci aksjologicznej, majãcej objãæ œwiat wartoœci w całej jego pełni.

<sup>7</sup> Cyt. za J. Mariañski: *Wprowadzenie...*, s. 30.

<sup>8</sup> A. Wãgrzecki: *Scheler...*, s. 65.

Budowaniu etyki na tak uniwersalnych podstawach zdaje się przeczyć propozycja polskiego filozofa Feliksa Konecznego (1862—1949), ujmującego w swej historiozofii dzieje jako układ ścierających się „cywilizacji”. Uznając, iż najwartościowszym elementem cywilizacji jest moralność katolicka, Koneczny ograniczył samo pojęcie moralności, a postulat uniwersalizmu wbudował w „katolickość” jako kategorię społeczną.

### Wielość etyk i ograniczenie uniwersalizmu

W artykule tym zajmiemy się Feliksem Konecznym tylko z tej racji, że jest on polskim autorem obszernego dzieła, poświęconego wyłącznie zagadnieniom rozwoju moralności<sup>9</sup>. Jego koncepcja stanowi swoistą postać intelektualizmu czy też ściślej — racjonalizmu etycznego, ponieważ oparta jest na założeniu, że etyka pozostaje sprawą rozumu. Koneczny twierdzi wręcz, iż „rozum bez moralności byłby kalectwem, moralność bez rozumu niedorozwojem.”<sup>10</sup> Skoro zaś moralność jest sprawą wyrozumowaną, można się jej uczyć podobnie, jak każdej innej nauki, słowem — można się w jej zakresie kształcić. Wykształcenie to polega — zdaniem Konecznego — „na dostrzeganiu związków etycznych pośród spraw.”<sup>11</sup> Im bardziej ktoś jest pod tym względem wykształcony, tym więcej spraw ujmuje z punktu widzenia etycznego, zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym. Główne cechy tak rozumianego wykształcenia to: poczucie i rozumienie hierarchii obowiązków (człowiek obowiązkowy, lecz bez wykształcenia etycznego spełnia obowiązki bez wyboru, stawiając wszystkie na jednym poziomie) oraz dbanie o postęp w etyce zawodowej (Koneczny powołuje się tu na Arystotelesa, który dowodził, iż „cnota pewnej istoty polega na doskonałym spełnianiu zadania, które jest jej właściwym”)<sup>12</sup> Wykształcenie etyczne Koneczny ściśle wiąże z kategorią sumienia i uważa, że odzywa się ono w człowieku tym częściej i wyraźniej, im większą wiedzę moralną on posiada. W tej kwestii wypowiada się kategorycznie: „[...] umieć samemu sobie rozmierzyć sprawiedliwie dobro i zło, zasługę i winę, rozmiary ich i doniosłość — to doprawdy już szczyt wykształcenia etycznego.”<sup>13</sup>

Z dotychczasowych rozważań wynika, że wykształcenie etyczne jest podstawowym warunkiem odkrywania nowych wartości moralnych. A ponieważ coraz więcej przejawów życia trzeba poddawać osądowi etycznemu, ilość tych wartości byłaby praktycznie nieograniczona. Koneczny zastanawia się jednak,

<sup>9</sup> F. Koneczny: *Rozwój moralności*. Lublin 1938.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 4.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 68.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 84—85.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 89.

czy z wielości etyk da się wyodrębnić coś wspólnego im wszystkim, i dochodzi do wniosku, że nie istnieją wprawdzie żadne uniwersalne normy moralne, obiektywne i niezmienne, ale istnieją pewne abstrakcyjne pojęcia, które stanowią tzw. generalia etyk. Na ich podstawie można określić rodzaj oraz szczebel danej etyki. Na generalia składają się następujące pojęcia: obowiązek, bezinteresowność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, sumienie, stosunek do czasu i do pracy<sup>14</sup>. W różnych stronach świata wysnuwa się z nich odmienne wnioski i wiele spraw traktuje się w każdej cywilizacji inaczej, chociaż stale z etycznego stanowiska. Koneczny uważa, że skoro zachodzą różnice już w poglądach na godziwość i niegodziwość, to tym bardziej nie może być zgodności co do tego, co jest sprawiedliwością, a co niesprawiedliwością. W rozważaniu generalii chodzi jednak o to, czy rozróżnienie takie w ogóle funkcjonuje w danym zreszeniu, bo jeśli tak, to tym samym stwierdza się w nim zawiązki etyki. Spośród generalii największe znaczenie przypisuje Koneczny sumieniu i uważa, iż pełni ono podwójną funkcję: narzędzia etyki i jej strażnika. Stanowi ono syntezę czterech wcześniejszych generalii, czyli obowiązku, bezinteresowności, odpowiedzialności i sprawiedliwości. Sumienie musi te generalia uwzględniać zawsze i wszędzie, to bowiem właśnie one składają się na ideał wszelkiego dobra. „Zawisł ten ideał od cywilizacji — podkreśla Koneczny — ale zawsze mieści się w granicach generalnych rzędnych etyki.”<sup>15</sup> Wyjaśnienia wymagają przy tym dwa ostatnie generalia, a mianowicie stosunek człowieka do pracy i do czasu, choć mogłoby się wydawać, iż z moralnością mają one niewiele wspólnego. Koneczny zwraca uwagę zwłaszcza na dalekosiężne skutki różnych poglądów na pracę, które wprawdzie tylko pośrednio, ale jednak wiążą się z poglądami etycznymi. Pogarda dla pracy doprowadziła między innymi do powstania systemu niewolnictwa, z kolei szacunek dla niej, a zwłaszcza jednakowe uznanie dla zajęć fizycznych i umysłowych, pozwolił odkryć wiele nowych, nie znanych przedtem, wartości moralnych. Analogiczne znaczenie ma dla etyki stosunek do czasu. Zdaniem Konecznego społeczeństwo osiąga tym wyższy poziom, im więcej jest w nim osób panujących nad czasem, ponieważ w imię oszczędzania czasu człowiek nabiera takich cech, jak pilność, zapobiegliwość, myśli o dalszej przyszłości, a także uczy się poczucia obowiązku względem następnego pokolenia, wreszcie wykazuje skłonność do poświęceń na rzecz osób bliskich.

Dla zagadnienia postępu moralności wpływałby stąd wniosek, że „komu brak któregoś z tych generalii, u tego moralność niekompletna, defektywna”<sup>16</sup>. Koneczny dodaje jednak, iż w praktyce czynniki te są nieodłączne, można tylko jedną z wymienionych zalet osiągnąć w stopniu wyższym, inną zaś

<sup>14</sup> Ibidem, s. 33—64.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 56.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 63.

w niższym, ale w człowieku o wrażliwym sumieniu zrodzi się zawsze tendencja do usunięcia tych nierówności i właśnie na tym polega postęp moralności. Uznanie możliwości postępu nie oznacza wszakże dla Konecznego uznania istnienia jakiegoś generalnego środka na postęp moralności, bez względu na czas i miejsce. Uważa on bowiem, że skoro nie istnieje jedna, powszechna, obowiązująca od początku dziejów ludzkich etyka, nie może być mowy o jakichkolwiek powszechnych prawach rozwoju moralności. „Postęp zawsze być może, lecz nigdy nie musi, a również może zachodzić cofnięcie, upadek. Każdy lud ma swoją drabinę etyczną, odmienną od innych [...]. Postęp musi być wykazany na tym samym miejscu.”<sup>17</sup>

Generalnie Feliks Koneczny dzieli etyki na naturalne, sztuczne i religijne. Etyki naturalne, powstające historycznie, są — według niego — zawsze i wszędzie etykami rodowymi. W związku z tym, iż stawiają one „swoich” (członków rodu) na pozycji uprzywilejowanej, już w samej ich istocie tkwi pewna dwoistość. Etyki sztuczne, zwane również autonomicznymi, to wytwór umysłu uczonych. Zdaniem Konecznego popularność zyskują tylko te spośród nich, które charakteryzują się tendencjami antyreligijnymi. Za najbardziej jednak wartościowe uznaje on etyki religijne; odnosząc wszelkie wartości do wartości najwyższej, wskazują na stałe kryterium moralne. Nie wszystkie wszakże tego rodzaju etyki mają jednakowe znaczenie, ujawnia się wśród nich niepodważalna wyższość etyki katolickiej. Katolicyzm jest silniejszy od cywilizacji i tylko on potrafi narzucić jej swą etykę. Etykę katolicką cechuje uniwersalność, z nią także wiąże się „najogólniejsza, a zarazem najszczytniejsza formuła etyczna, jako człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boże.”<sup>18</sup> Prowadzi to do określonych konsekwencji w pojmowaniu istoty rozwoju moralności, o czym świadczą następujące słowa Konecznego: „Postęp moralności polega przede wszystkim na postępie w osiągnięciu przymiotów, czyniących nas istotami na obraz i podobieństwo Boże.”<sup>19</sup> Nie jest to jeszcze ostateczna konkluzja, do jakiej dochodzi Koneczny, analizując problem rozwoju moralności. Dzieliąc etykę na bierną i czynną, wyjaśnia, że chodzi mu wyłącznie o ustalenie warunków „stanu czynnego” w rozwoju moralności. Koneczny uważa, iż „szczęście na czynach polega [...] i wartość życia w czynach się rozstrzyga. Wie o tym katolik, że martwa jest wiara bez uczynków.”<sup>20</sup> Nie mogą to być jednak czyny nieobliczalne, bezmyślne, lecz swoiście rozumiana kultura czynu, którą Koneczny definiuje jako „zdatność ustaloną do czynów moralnych i rozumnych.”<sup>21</sup> Od jej poziomu uzależniona jest efekcie poziom moralności. Ukoronowaniem rozważań Konecznego jest

<sup>17</sup> Ibidem, s. 19—20.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 198.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 189.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 375.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 376.



teza, że „postęp moralności poznaje się po wyższym stopniu kultury czynu.”<sup>22</sup> Nie jest to prawdopodobnie rozwiązanie, które mogłoby nas w pełni satysfakcjonować, ale też nie sposób odmówić mu pewnej oryginalności. Bardzo wyraźny wpływ osobistych przekonań religijnych Konecznego na cały tok wywodów powoduje, że jego koncepcja rozwoju etyki pozbawiona jest, jak się wydaje, nieodzownego statusu uniwersalności.

Takiego zarzutu z pewnością nie możemy postawić rozstrzygnięciom wypracowanym przez etykę prostomyślności, które spróbują przedstawić w ostatniej części artykułu.

### Od *phronesis* do *thymos*

Józef Bańka, twórca nowej dyscypliny humanistycznej — eutyfroniki, stworzył na gruncie tej nauki własną koncepcję etyczną, opartą na idei prostomyślności. Sam termin „eutyfronika” został zaczerpnięty z języka greckiego, gdzie *euthyphron* znaczy „prostomyślny”. Józef Bańka nadaje temu słowu głębszą treść filozoficzną, wyróżniając w nim, jako składowe, dwa elementy: *thymos* i *phronesis*. Oto, co pisze na ten temat: „W szerokim rozumieniu *thymos* obejmuje uczucia i wyraża tzw. miękkie zagadnienia etyczne, natomiast *phronesis* oznacza czynnik racjonalny, nakierowany na tzw. twarde zagadnienia naukowe.”<sup>23</sup> Pod pojęciem etyki prostomyślności rozumie się tu etykę „problemów małych”, apelującą „do uczuć i wzruszeń podmiotu”, preferującą myślenie elementarne, czyli „prostomyślne.”<sup>24</sup> Jej podstawową kategorią jest poręczenie moralne, które właśnie dzięki uczuciom i wzruszeniom podmiotu nadaje status indywidualności wartościom uniwersalnym. Wartości poręczone moralnie zyskują subiektywnie największe znaczenie, a w rezultacie stają się wartościami osobistymi. Jak z tego wynika, poręczenie moralne wiąże się ściśle ze sferą emocji, jej ograniczenia ze strony intelektu muszą się zatem wydać niekorzystne z etycznego punktu widzenia. Bańka twierdzi wręcz, że dominacja sfery *phronesis*, która staje się szczególnie widoczna w cywilizacji technicznej, prowadzi do zrodzenia postawy „łęczłowieka”, czyli człowieka zakłamanego wewnątrz, nieczułego na wartości. Eutyfronika ma wskazać, jak chronić się przed ewolucją człowieka prostomyślnego w kierunku łęczłowieka, jak usunąć sprzeczność między jego stroną emocjonalną a intelektualną, między *thymos* a *phronesis*<sup>25</sup>. Zadanie to nie należy

<sup>22</sup> Ibidem, s. 375.

<sup>23</sup> J. Bańka: *Filozofia cywilizacji*. T. 1. Katowice 1986, s. 19.

<sup>24</sup> Idem: *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*. Katowice 1988, s. 12. Zob. A. L. Zachariasz: *Etyka prostomyślności a człowiek i technika*. „Edukacja Filozoficzna” 1989, nr 9.

<sup>25</sup> J. Bańka: *Świat poręczenia...*, s. 41—42.

do łatwych, ponieważ — zdaniem J. Bańki — zarówno środowisko rodzinne, szkoła, jak i środki masowego przekazu wyrabiają w nas właśnie tę niepożądaną postawę, która idzie w parze ze standaryzacją i uniformizacją myślenia i odczuwania. Z pozoru jest to postawa bardzo wygodna, nie wymaga bowiem osobistego zaangażowania w wybór takiej czy innej wartości, ale niesie ona z sobą nudę i monotonię wynikające z czysto racjonalnego podejścia do świata, co w ostateczności prowadzi do tego, że „żyć łatwo, ale żyć nie warto”<sup>26</sup>. Bezpośrednie poczucie wartości i sensu życia gwarantuje jedynie prostomyślność — podkreśla J. Bańka. Racjonalność ludzka, z reguły przejawiająca się w nadkomplikacji sensu, powoduje rozterkę między obecnym w każdym z nas człowiekiem prostomyślnym a łęczłowiekiem i staje się przyczyną jednej z największych niepewności oraz cierpień człowieka — braku poręczenia moralnego wartości, które uznaje. Prostomyślność — zdaniem J. Bańki — jest również gwarantem postępowania moralnego, gdyż jej podstawowa zasada głosi, „człowiek postępuje etycznie, jeżeli przejawia gotowość podejmowania decyzji zgodnie z uznawanymi przez siebie wartościami, nie zaś przeciwnie — jak w wypadku łęczłowieka — zgodnie z dostępnymi mu informacjami.”<sup>27</sup> Człowiek etyczny zatem to taki, który nie tylko posiadał wiedzę dobra, ale również poręcza je moralnie. Etyka prostomyślności uzupełnia więc formułę etyczną Sokratesa o kategorię *thymos*. Józef Bańka uważa, że formuła ta winna brzmieć następująco: [...] „wiedzieć, czym jest dobro i przejawiać wolę jego czynienia, jest dopiero cnotą”<sup>28</sup>, przy czym wola nie mogłaby być ograniczona jakimikolwiek przeszkodami zewnętrznymi (i w tym sensie byłaby wolna), ale jedynie atrakcją określonego przez poręczenie moralne dobra. W tej sytuacji nieprostomyślność łęczłowieka przejawiałaby się w braku możliwości przejścia od posiadanej przez człowieka wiedzy do prostomyślnego poręczenia zawartych w niej wartości. Innymi słowy — według J. Bańki — w procesie czynienia dobra mniej jesteśmy poddani władzy inteligencji (rozumieniu, czym jest dobro), a bardziej — gotowości postępowania zgodnie z tym dobrem.<sup>29</sup>

Skąd jednakże mielibyśmy czerpać pewność, że poręczamy moralnie wartości właściwe, co mogłoby stanowić gwarancję ich niezawodności aksjologicznej? Otóż Józef Bańka sądzi, że pewność taką daje nam panująca wśród ludzi „zgodność elementarna w zakresie odczuwania wartości prostych, do których odnoszą się wskazania ciepłe, apelujące do wzruszeń podmiotu.”<sup>30</sup> Chodzi tu mianowicie o nakazy prawa naturalnego, które co prawda podlegają

<sup>26</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 28.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 39. Por. też. idem: „Etyka bez geometrii”, czyli próba zbudowania etyki prostomyślności opartej na założeniach eutyfroniki. W: Etyka prostomyślności a tradycje kultury. Red. J. Bańka. Katowice 1986.

<sup>29</sup> Idem: Świat poręczenia..., s. 69—70.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 54.

pewnym zmianom, ale dotyczy to wyłącznie ich treści drugorzędnych, natomiast istota tych nakazów pozostaje nienaruszona. Co więcej — jednostka dba o utrzymanie owego *status quo*, ponieważ daje jej to rękojmię wzajemności ze strony innych jednostek. Pozostaje jeszcze pytanie: Jakie wartości zaliczamy do wartości prostych? Otóż J. Bańka wymienia ponad sześćdziesiąt tych najbardziej podstawowych, zalicza do nich między innymi dobroć, uczciwość, wierność, szczerłość, sprawiedliwość, umiejętność wybaczenia krzywd, czyste sumienie, ogólnie zaś pod ich pojęciem kryje się to, co „składa się na wyposażenie ekologiczne, inteligencję osobniczą, napęd motywacyjny i reaktywność emocjonalną człowieka”<sup>31</sup>. Do „wskazań ciepłych” należą natomiast imperatywy w rodzaju: dbaj o swoje dzieci, pomagaj kolegom, nie rzucaj oszczerstw, itp.<sup>32</sup>

Uznanie pewnych wartości za niezienne nie oznacza jednak uznania ich przez etykę prostomyślności za całkowicie niezależne od podmiotu, gdyż stanowiłoby to zaprzeczenie całej koncepcji, której podstawą jest przecież kategoria poręczenia moralnego. Etyka prostomyślności wyraźnie odwołuje się do odczuć podmiotu, decydujących nie tylko o nadaniu wartościom charakteru osobistego, ale także o określonej hierarchii tych wartości. Józef Bańka uważa, że nie istnieją wartości wyższe i niższe same przez się, ponieważ: „Szczelble drabiny określonej hierarchii wartości są obiektywnie puste, lecz zapełnia je człowiek prostomyślny Arkadii lub łęczłowiek Apokalipsy, który umieszcza na nich te wartości wyżej lub niżej, jako osobiście jemu bliższe. To, którą wartość umieści wyżej na owej drabinie hierarchicznej, zależy od tego, jakie są jego potrzeby egzystencjalne, które z nich odczuwa najsilniej i które decydują o jego poczuciu szczęścia lub niezadowolenia.”<sup>33</sup> Skoro określona hierarchia wartości zależna jest od odczuć podmiotu, a odczucia zmieniają się w zależności od sytuacji życiowych, nieunikniony byłby ciągły konflikt wartości. Zasadniczo zostaje on rozwiązany poprzez wybór między wartością uznawaną a odczuwaną na korzyść tej ostatniej, lecz zupełnie wyklucza go ujęcie recentywistyczne. Recentywizm — jak wynika ze słów Józefa Bańki — oznacza pogląd, że „opis jakiegoś zjawiska nie jest prawdziwy we wszystkich czasach, ale tylko w czasie teraźniejszym.”<sup>34</sup> A zatem ocena danej wartości, decydująca o umieszczeniu jej na określonym szczelble hierarchii, byłaby taka a nie inna jedynie w „tutaj-teraz-byciu” podmiotu, czyli w danym momencie aktualistycznym. „[...] aktualne wciąż »teraz« — mówi Bańka — [...] różnicuje nie tylko sytuację samą, ale także wartość w niej akceptowaną: *recens et bonum convertuntur!*”<sup>35</sup> Nie należy jednak sądzić, że etyka prostomyślności

<sup>31</sup> Ibidem, s. 75—76.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 84.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 86.

<sup>34</sup> Idem: *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Katowice 1983, s. 11.

<sup>35</sup> Idem: *Świat poręczenia...*, s. 87.

obywa się bez określenia wartości naczelnej, która decyduje o hierarchii wartości życia ludzkiego. Wartość taką dla człowieka prostomyślnego stanowi poręczenie moralne prawa do szczęścia osobistego, opartego na najprostszych odczuciach. W związku z tym, iż różne są kryteria szczęścia dla poszczególnych ludzi, J. Bańka kładzie nacisk właśnie na osobiste jego poczucie twierdząc, że etyka wskazuje człowiekowi, co jest wartością, ale tylko on sam może zdecydować, co jest nią dla niego „najbardziej.”<sup>36</sup> Dlatego też nie powinniśmy starać się zrozumieć, dlaczego ta a nie inna wartość jest czynnikiem szczęściotwórczym dla drugiego człowieka, lecz po prostu winniśmy szanować jego wybór. Poręczenie moralne jest więc wyznacznikiem nie tylko wartości naczelnej, ale przede wszystkim treści naczelnej normy etyki prostomyślności. Brzmi ona następująco: „Szanuj w drugim te wartości, którymi on jest ożywiony i które przeżywa jako swoje wartości osobiste, mające dla niego największe subiektywnie znaczenie.”<sup>37</sup> W świetle tych sformułowań nieetyczne jest już ocenianie innych poprzez pryzmat własnych odczuć wartości. Zdaniem J. Bańki czyjeś przeżycie staje się dobre przez sam fakt naszej akceptacji: „Każdy sam tylko może wiedzieć, co przeżywa, nam pozostaje jedynie po prostu to przyjąć, pozostawiając innym pewność, że tym, co daje im osobiste szczęście, są rzeczywiście wartości poręczone moralnie, a więc aprobowane przez nas jako elementarne.”<sup>38</sup>

Źródłem zarówno naczelnej wartości, jak i naczelnej normy etyki prostomyślności jest sumienie, rozumiane jako rodzaj jaźni pierwotnej. Gdy „lustro” tej jaźni zostaje zamazane przez mechanizmy cywilizacji technicznej i człowiek zaczyna postępować sprzecznie z sumieniem, rodzi się łęczłowiek, który traci zdolność odróżniania dobra od zła, ponieważ przestaje się kierować nakazami moralnymi, wywodzącymi się z praw natury. Cywilizacja techniczna nie tylko oducza człowieka kierować własnym zachowaniem, ale przede wszystkim odzwyczajają go od rozumienia innych ludzi — dodaje J. Bańka. Spośród nowych wartości łęczłowiek zaczyna doceniać jedynie te, które mają sens utylitarny, a zatem już brak pojawienia się skutku użytecznego uważany jest przezeń za zło. Aspekt moralny nadaje sumieniu jedynie norma prostomyślności, ona bowiem „poręcza, że podmiot dokonuje oceny własnych aktów działania w kategoriach dobra lub zła. Ocena, będąca funkcją *phronesis*, zostaje określona przez powinność moralną w sferze *thymos*.”<sup>39</sup> W tym ujęciu zło jest po prostu uchybieniem normie prostomyślności. Aby ograniczyć destrukcyjny wpływ techniki na prostomyślność ludzką, a tym samym nie dopuścić do lekceważenia sumienia, J. Bańka uważa za konieczne wprowa-

<sup>36</sup> Ibidem, s. 125.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 126.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 128.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 142.

dzenie swoistych kryteriów humanistycznych, tzw. sit aksjologicznych. Nie jest bowiem tak, że wszystkie wartości, które wytworzy świadomość ludzka, mają charakter moralny. Potrzebne są zatem pewne filtry zabezpieczające przed niekorzystnymi wpływami, zarówno zewnętrznymi, jak i wewnętrznymi. Pierwotnym i jednocześnie najistotniejszym sitem aksjologicznym jest norma ochrony normy prostomyślności, określana przez J. Bańkę mianem normy norm. Zyskuje ona taki status, ponieważ nie jest przedmiotem wyboru, jak wartość prosta, bezpośrednia, lecz jest przedmiotem obowiązywalności. „Dopiero z chwilą jej osobistego przyjęcia, a więc poręczenia moralnego (norma sama przez się nie jest jeszcze moralna), powstaje inna, tj. pochodna norma, przybierająca postać poręczenia moralnego czyjegoś postępowania.”<sup>40</sup> Jak z tego wynika, norma prostomyślności jest źródłem wszystkich pozostałych norm, a ponieważ apeluje ona do sfery uczuć podstawowych i najprostszych wartości „ciepłych”, można przyjąć, że mechanizm pierwotnego sita aksjologicznego wmontowany jest w naturę ludzką. Jego podstawową funkcją jest natomiast obrona prywatności i intymności życia osobistego przed inwazją łęczłowieka. „Cnota jest bowiem o tyle wartością — czytamy — o ile jest poręczeniem moralnym prawa człowieka do intymności i prywatności życia osobistego.”<sup>41</sup> Stanowi ona zatem konsekwencję przyjęcia zasady poręczenia moralnego, jako składnika wartości. Łęczłowiek ludzi się, że likwidacja moralnego aspektu problemów ludzkich umożliwi niczym już nie ograniczone rozwiązywanie ich na poziomie technicznym, ale nie zdaje sobie sprawy, że skupienie się na efektach z pominięciem intencji działań nieuchronnie prowadzi do stanu, w którym przestaje się zauważać same wartości. Józef Bańka z całym przekonaniem stwierdza więc, że treścią wszelkiej odnowy moralnej musi być odzyskiwanie tych aspektów życia, z jakimi najściślej wiąże się poręczenie moralne wartości. Ponieważ technika sama z siebie nie daje człowiekowi poręczenia moralnego, iż działa na jego korzyść lub że nie działa ze stratą dla niego, etyka prostomyślności kieruje jego oczekiwania w stronę innego człowieka, oczywiście prostomyślnego, który jest zdolny owo poręczenie dać. Bańka zwraca uwagę na fakt, że tendencja ludzka do poszukiwania oddźwięku emocjonalnego w innych ludziach stanowi czynnik niezmienny, co powoduje, że człowiek staje się podatny na działanie tzw. lobby humanistycznego, czyli na „swoiste ciśnienie wartości, o których wie, że podzielają je prostomyślnie nastawieni inni członkowie społeczności”. To ciśnienie zaś bierze się w nas z przekonania, „iż chodzi o wartości ludzkie, a więc poręczone moralnie.”<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Ibidem, s. 201.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 203.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 99.

Eutyfroniczna koncepcja etyczna byłaby niepełna, gdybyśmy pominieli w niej problem stosunku człowieka jednopojawieniowego do człowieka wielopojawieniowego. W terminologii J. Bańki człowiek jednopojawieniowy to człowiek konkretny, pojmowany egzystencjalnie, natomiast wielopojawieniowy jest człowiekiem abstrakcyjnym, ponadhistorycznym, w którym niejako odkładają się najlepsze wartości, wytworzone w toku życia realnego człowieka jednopojawieniowego — historycznego bądź teraźniejszego<sup>43</sup>. Mechanizm poręczenia moralnego polega bowiem na identyfikacji moralnej człowieka jednopojawieniowego z kulturą człowieka wielopojawieniowego. Ponieważ mechanizm ten jest selektywny, nie od razu i nie cała treść podstawowego imperatywu moralnego staje się własnością człowieka. Zdaniem J. Bańki, mamy więc do czynienia z ewolucją pojęć i świadomości moralnej (w sferze *phronesis*) przy zachowaniu zasadniczej obowiązywalności podstawowego imperatywu etycznego (w sferze *thymos*). Rozwija się doświadczenie moralne, które pozwala na stopniowe rozeznanie norm zawartych w naczelnym imperatywie, zachowane zostają natomiast podstawy tego doświadczenia — poręczenie moralne obowiązywalności dobra, jako siła napędowa ewolucji moralnej społeczeństwa. W ten sposób „mechanizm identyfikacji człowieka jednopojawieniowego z kulturą etyczną człowieka wielopojawieniowego wyznacza, dzięki poręczeniu moralnemu, powszechność imperatywu moralnego, a zarazem zmienność wartości etycznych”<sup>44</sup>. Warto przypomnieć, że szczegółowe nakazy moralne, wynikające z rozszczepienia imperatywu moralnego, u łęcz człowieka zostają zastąpione szczegółowymi normami technicznymi. Źródłem poręczenia moralnego wartości jest bowiem — jak wspomniałam — wyłącznie postawa prostomyślna.

Wydaje mi się, że na podstawie przedstawionych treści można już zorientować się, na czym polega rozwój moralności w świetle koncepcji etycznej Józefa Bańki. Aby jednak rozwiązać wszelkie wątpliwości, przytoczę dosłowną wypowiedź tego filozofa w interesującej nas kwestii: „O ile kultura ludzka kroczy od stanów o najwyższym wskaźniku prostomyślności (sfera *thymos*) do stanów o najniższym wskaźniku prostomyślności (sfera *phronesis*), o tyle rozwój moralności kroczy — poprzez wychowanie — w odwrotnym kierunku, tj. od nieprostomyślności do prostomyślności, od *phronesis* do *thymos*.”<sup>45</sup>

Ostateczna konkluzja, do jakiej dochodzi J. Bańka, rozważając problem rozwoju moralności, w pierwszym momencie może się wydać zaskakująca. Twierdzi on mianowicie, że wraz ze zniknięciem łęcz człowieka poręczenie moralne, a więc i sama moralność staną się niepotrzebne. Znając jednak

<sup>43</sup> Ibidem, s. 258—259. Zob. też idem: *Filozofia cywilizacji...*, s. 18.

<sup>44</sup> Idem: *Świat poręczenia...*, s. 25.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 14.

założenia etyki prostomyślności, nie sposób nie zgodzić się z takim stanowiskiem. Możliwe przecież wydaje się takie ukształtowanie sfery prostomyślności, że wartości nie trzeba już będzie poręczać moralnie. „Ludzie prostomyślni z konieczności nastawieni będą na czynienie dobrze [...]. Gdy nie będzie innych wartości jak tylko prostomyślne, nie będzie już potrzeby ich poręczania ze strony moralności. Roszczenie moralne ustąpi moralności bezroszczeniowej, a więc swego rodzaju moralności bez moralności.”<sup>46</sup>

W ten oto sposób dokonaliśmy analizy trzech stanowisk w kwestii rozwoju moralności. Stanowisko obiektywizmu aksjologicznego M. Schelera prowadzi do uznania niezmienności wartości, a co za tym idzie — do sytuowania zasad moralności niejako ponad człowiekiem, przy czym zasadę uniwersalizmu M. Scheler zachowuje. Stanowisko F. Konecznego opiera się na założeniu, że etyka jest sprawą rozumu, który wyodrębnia abstrakcyjne generalia etyki, przy czym najważniejsze generalia umieszcza Koneczny w etyce katolickiej i zmierza do zbudowania ideału cywilizacji, poddanej rygorom wyłącznie tej etyki. Tu zasada uniwersalizmu ulega pewnemu ograniczeniu. Wreszcie etyka prostomyślności J. Bańki zmierza do odzyskania kategorii poręczenia moralnego, które mając za podstawę uczucia i wzruszenia podmiotu, nadaje status indywidualny wartościom uniwersalnym. We wszystkich trzech etykach rozstrzygnięta jest kwestia głównego czynnika wartości etycznych, a także kwestia uniwersalności tych wartości. Możemy ostatecznie stwierdzić, że w dwóch pierwszych systemach podjęty został problem uniwersalności, ale tylko w trzecim problem ten został powiązany z warunkami indywidualizacji wartości uniwersalnych. Wydaje się, że współczesna etyka staje właśnie przed tym ostatnim problemem oraz że znajduje jego rozwiązanie w etyce prostomyślności.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 14—15.

Соня Буковска

#### К ВОПРОСУ ОБ АНТИНОМИИ УНИВЕРСАЛИЗМА И ИНДИВИДУАЛИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ ЭТИКЕ

##### Резюме

Темой статьи является проблема антиномии универсализма и индивидуализма в современной этике, обсуждаемая на примере трех философских концепций, появившихся в XX веке. Предмет анализа составляют этические системы Макса Шелера, Феликса Конецного и Юзефа Баньки, так как каждая из этих систем является примером иного подхода к проблеме, указанной в заглавии настоящей статьи.

Макс Шелер, стоящий на позициях аксиологического объективизма, провозглашает универсализм моральных ценностей, но одновременно отрицает возможности их развития. Феликс Конечны, исходя из предположения, что этика — это дело разума, считает возможной категорию развития, однако принцип универсализма в его концепции подвергается в определенном смысле ограничению. Юзеф Банька, в свою очередь, пытается построить этику на основе универсальных ценностей, которые в своем развитии подвергаются именно индивидуализации. Основной категорией этой этической концепции является моральное поручительство, которое, основываясь на чувствах и ощущениях, придает универсальным ценностям требуемый статус индивидуальности.

Sonia Bukowska

#### A CONTRIBUTION TO THE ANTINOMY OF UNIVERSALISM AND INDIVIDUALISM IN CONTEMPORARY ETHICS

##### Summary

This article gives an account of the problem of the antinomy of universalism and individualism in contemporary ethics, on the example of those philosophical concepts which were postulated in the XX century. Subjected to analysis were the ethical systems of Max Scheler, Feliks Koneczny and Józef Bańka, since each of these systems is an example of a different conception of the problem matter formulated in the title of the present article.

Max Scheler, upholding the viewpoint of axiological objectivism, proclaims the universalism of moral values, but at the same time denies the possibility of their development. Feliks Koneczny, basing on the assumption that ethics is a matter of reason, postulates the category of development, but the principle of universalism in his conception undergoes a certain curtailment. Józef Bańka, again, attempts to construct a system of ethics based on universal values, which in their development do actually become individualised. The basic category in this ethical conception is the moral pledge, based on the feelings and emotions of the subject — which imparts to the universal values the required status of individuality.