

Witold Marciszewski

Esej o Chimerach

*A kiedy się chimery zlatują, mój drogi,
Wtedy człowiek, mój drogi, na serce umiera.*
Adam Ważyk, *Poemat dla dorosłych*, 1995.

Wypowiedź Andrzeja Grzegorzcyka pt. *Wizja kondycji ludzkiej we współczesnym świecie* propaguje w swoistym splocie dwie idee — ascetyzmu i socjalizmu. Mimo odmiennych treści, mają one cechę wspólną, dla której narzuca się nazwa „bezsilność”. Albowiem, choć obie głoszone są od wieków przez żarliwych moralistów, żarliwość ta nie doprowadziła do sukcesu.

Różne są jednak powody porażek. Ascetyzm jest przeciwny ludzkiej naturze, stąd choć wielu ma głosicieli, mało wykonawców. Socjalizm jest przeciwny prawom społecznego bytowania, a te są tak złożone, iż mało kto może je ogarnąć. Toteż wielu dało się zwieść hasłom mającym pozory racji i zarazem wzniosłości.

Obie te prawidłowości rzutują na naszą polską współczesność. Ascetyzm Polaków nie kusi, socjalizm natomiast zachował dla wielu swe powaby. Stąd punktem ciężkości tego eseju są treści socjalistyczne tekstu Andrzeja Grzegorzcyka — zwanego odtąd dalej Autorem. Najpierw jednak poświęcę nieco uwagi ascetyzmowi; na tym tle wypadną plastyczniej dalsze wywody.

Falszywy kontrast witalności i kultury

Ascetyzm Autora wyraża się w opozycji dwóch sfer, dla których wynalazł on własne nazwy:

uniwersalne wartości kulturowe
wartości witalne.

Nie jest łatwo zdać sprawę z ich treści, bo Autor nie próbuje podania jakiegś definicji, choćby częściowej — w takiej części, jaka jest niezbędna do porozumienia się z czytelnikiem (pełnej definicji wymagać tu nie można wobec tak wielkiej złożoności materii). W roli definicji częściowej uważny czytelnik może wykorzystać tylko przykłady podawane przy różnych okazjach. Oto lista przykładów tego, co składa się na system wartości witalnych:

- przyjemności
- łatwość życia
- wygoda działania
- wygoda myśli
- aprobata otoczenia (identyfikacja ze swoimi)
- satysfakcja z dominacji.

Gdy idzie o przykłady tego, co składa się na system uniwersalnych wartości kulturowych, da się z różnych kontekstów wydobyć następujące:

szacunek dla tradycyjnych intelektualnych wartości

dyscyplina moralna

trwanie przy zobowiązaniach

bezinteresowny wysilek

moralnie pozytywne zaangażowanie

poświęcenie

unikanie wyzysku drugiego człowieka.

Mając na uwadze te dwa systemy, Autor wprowadza pewne pojęcie w celu formułowania ocen negatywnych, mianowicie pojęcie *dewiacji*. Tym razem mamy do dyspozycji odpowiednią definicję. Oto ona:

Dewiacja ma miejsce wtedy, gdy system wartości witalnych ma większy wpływ na zachowania jednostki niż system uniwersalnych wartości kulturowych.

Wraz z tym określeniem dochodzimy do tego, co moralistykę Autora czyni czymś chimerycznym, czyli nie dającym się zrealizować. Posłużę się dla wyjaśnienia aforyzmem moralisty takiej skali, jakim był Adam Mickiewicz:

*Gdy pełniąc cnotę cierpisz trudy i kłopoty,
jeszcześ nie jest cnotliwym, tylko szukasz cnoty.*

Jeśli to prawda, to doskonałość moralna nie pociąga wysiłku, przykrości, niewygody. Jeśli tak, człowiek cnotliwy odczuwa przyjemność z dobrych uczynków, na przykład ze sprawiania przyjemności innym czy z dzielenia się swą wiedzą. Przychodzą mu te rzeczy łatwo, a praca nad sobą w wymiarze etycznym do tego zmierza, żeby tę łatwość uzyskać.

Krzywdząca byłaby dla Autora supozycja, że tego nie rozumie. Trzeba zatem inaczej zinterpretować słowa „przyjemność” i „łatwość” na jego liście wartości witalnych. Chodzi zapewne o sferę zmysłową, czyli cielesną. Jak jednak chciałby Autor oddzielić ją od sfery duchowej? Wszak przyjemności ze słuchania Mozarta czy oglądania Rafaela nie zaistnieją bez wrażliwości zmysłowej. Może więc Autor jeszcze dalej przesunie granicę i pojęcie dewiacji będzie stosował w takim tylko przypadku, gdy ktoś np. przedłoży przyjemności erotyczne nad czytanie rozważań filozoficznych? Ale gdzie tu jest dramatyczna konieczność wyboru? Wszak w dobrym biologicznie nastroju będzie się lepiej percypować uroki matematycznej teorii mnogości czy wzniosłość filozofii Marka Aureliusza. Nie mówiąc już o tym, że sam akt erotyczny może mieć sobie właściwe piękno, podobne dziełom sztuki.

A co do „dewiacjogennej” wedle Autora skłonności do wygody myśli i działania, to w sferze działania jest ona źródłem wynalazków i efektywności; w sferze zaś myśli — bodźcem choćby do tego, by szukać teorii najlepiej spełniają-

cych wymóg ekonomii (co jest w metodologii nauk pojęciem technicznym dla wyrażenia pozytywnej oceny teorii).

Kiedy więc Autor próbuje nas poruszyć dramatyzmem wyborów między o-wymi systemami, chciałoby się odpowiedzieć słowami fraszki Kotarbińskiego „złudny przemycasz kontrast w zapytaniu gładkim”.

Samoorganizacja czy totalna kontrola?

Gdyby ogłosić konkurs na trzy słowa kluczowe, które by łącznie oddawały istotę doktryny socjalistycznej, to by go wygrały te trzy: *sprawiedliwość, wspólnota (równych), kontrola*.

Autorowi marzy się życie w małych wspólnotach, na tyle małych i zwartych, żeby mogły skutecznie kontrolować moralne prowadzenie się swych członków. Martwią go natomiast procesy globalizacji i liberalizacji, o czym pisze, jak następuje:

Może powrót do sprawiedliwości mógłby być np. realizowany przez rozwój struktur małych lub prymitywnych, w których istnieje możliwość moralnej kontroli nad całością struktury? W procesach globalnych ta społeczna (moralna) kontrola, w nadmiarze technicznych uwarunkowań gdzieś się zatracza.

Mamy więc program społeczny. Nie tylko — wedle Autora — słuszny, ale i realny, czyli pozostający w sferze wykonalności, skoro mówi o nim „mógłby być realizowany”. Co do wykonalności, to wobec tego, iż procesy przeciwne ideałom Autora wykazują moc żywiołową, trzeba by ten żywioł okiełznać przez odpowiednie środki przymusu. Bo chyba Autor nie sądzi, że cel swój uzyska przez słowne apele. Pozostawmy mu, do następnego jego eseju, zaprojektowanie listy środków przymusu, które by zalecał dla realizacji dobra moralnego.

Co do wiary w potrzebę i skuteczność kontroli, to podziela ją Autor z dość szerokim ogółem współobywateli. Wystarczy podsłuchać na ławce w parku rozmowy choćby emerytów, by się dowiedzieć tej uniwersalnej recepty na zło: więcej kontroli! Także i rządy typu socjalizującego próbują naprawiać rzeczywistość nakładając zakazy i ograniczenia, czyli sprawując kontrolę.

Ten problem kontroli wiąże się z problemem *samoorganizacji*. Podnoszą go nauki przyrodnicze i informatyczne, a zasługuje on na pilną uwagę filozofa. Istotą socjalizmu jest negowanie procesów samoorganizacji, a przynajmniej takich jej procesów, które mogłyby doprowadzić do czegoś dobrego. Osobiście sądzę (jeśli się mylę, niech mnie poprawią oponenci), że życie, inteligencja, świadomość i wreszcie sumienie powstały w wyniku procesów kosmicznej samoorganizacji (to nie wyklucza istnienia za kulisami kosmosu jakiejś superinteligencji, ale tu nie musimy podejmować tego problemu).

Powyższe założenie jest płodne dla nauk społecznych, jak i filozofii społecznej. Rodzi się zeń bowiem pytanie, czy ta kosmiczna zdolność samoorganizacji ma kontynuację w życiu społecznym, czy też się wyczerpała i ludzie muszą sami,

od początku do końca kontrolować (w najszerszym sensie) procesy społeczne. Istotą liberalizmu jest wiara w samoorganizację społeczną, w której mieści się też i pole dla ludzkich interwencji (modelowy przykład: interwencje walutowe banku centralnego w reakcji na sygnały wysyłane przez żywiol giełdy). Istotą zaś socjalizmu jest totalna niewiara w taką samoorganizację; stąd tak kluczowy dlań jest postulat kontroli. Po której stronie jest nasz Autor? Jeśli zechce nam na to odpowiedzieć, podając uzasadnienie ontologiczne godne filozoficznej refleksji, zyska tym niewątpliwie wdzięczność czytelników.

Scholastyczny i socjalistyczny problem zysku godziwego

Z trzech pojęć kluczowych socjalizmu (kontrola, wspólnota, sprawiedliwość), pojęcie sprawiedliwości jest obdarzone największą bodaj siłą przyciągania. Sprawiedliwość jest, w powszechnym rozumieniu ludzkości, oddaniem każdemu, co mu się należy. Brzmi to szczególnie przekonująco w spīzu łaciny: *suum cuique tribuere*. Nie mniej wymowne są nawoływania proroków, rozbrzmiewające od pierwszych do ostatnich stron Biblii.

Ta formuła jest tautologią (każdemu się należy, co się należy), ale tautologią płodną, bo zmusza do zastanowienia nad pytaniem: co się należy konkretnemu komuś w konkretnej sytuacji? W tym punkcie rozbieżność stanowisk między ludźmi jest tak wielka, jak wielka była zbieżność na poziomie tautologii.

Do głównych zagadnień teologii moralnej, jak i *Kapitału* Marksa należy problem sprawiedliwej zapłaty (scholastyczne *iustum praetium*). Dzieli się ten problem na dwie kwestie, z których każda dała zatrudnienie i godziwą za nie (jak wolno mniemać) zapłatę niezliczonym rzeszom pisarzy moralistów.

Kwestia I: Czy godziwość zapłaty za pracę szacować wedle wkładu pracownika, czy wedle pożytku społecznego tej pracy, czy też może optymalizować oba te postulaty? Czy ten liczący się wkład ma polegać na wysiłku, czy może jeszcze na czymś innym? O ile znajdzie się na te pytania odpowiedź, stanie się z kolei przed problemem opracowania miarodajnych wskaźników, czy to wkładu, czy pożytku.

Kwestia II: Jak postępować w przypadku ujawnienia niesprawiedliwości? Ingerować czy nie, a jeśli tak, to w jakim zakresie stosować środki przymusu?

Adresuję te pytania do Autora, przy supozycji, że dawszy swą wypowiedzią asumpt do ich postawienia, w następnych tekstach zechce się przyczynić do odpowiedzi. Żeby mieć samemu wkład do tego procesu, naszkicuję pewien kierunek rozważań.

Łatwo jest krytykować propozycje socjalistyczne, skoro ich chimeryczność wykazał sam bieg historii. Ale filozof nie powinien poprzestawać na argumentacji z faktów, ma on przecież docierać do zasad i przyczyn.

Na postulat opracowania miarodajnych wskaźników wkładu pracy trzeba odpowiedzieć starą zasadą prawną i etyczną: *ad impossibile nemo tenetur*, to zna-

czy, nie ma obowiązku robienia rzeczy niemożliwych. W każdym bowiem punkcie będziemy się rozbijać o rafy absurdów.

I tak, jeśli ma się liczyć wielkość trudu, to trzeba by więcej płacić nieudolnym, bo ci się więcej męczą; wedle tej reguły, terminator, powinien zarabiać więcej od majstra. Tak się rzeczy mają z pracą fizyczną, a tym bardziej z umysłową. Wedle owej pokracznej sprawiedliwości, genialny wynalazca, który wpadł na pomysł w jednym momencie, nie powinien nic dostać za patent, natomiast w przypadku głów słabszych, po dokładnym zmierzeniu, na ile się one utrudziły, trzeba by wygotować należycie wielką zapłatę.

Dobrze więc będzie, gdy ludzie odpowiedzialni za stan państwa, zamiast myśleć, jak odbierać ludziom interesu to, co, wedle doktryny, zarobione niesłusznie, poświęcą uwagę czemu innemu. Istnieje sfera wynagrodzeń zależna od postanowień władzy państwowej jak, powiedzmy, siatka płac w tzw. sferze budżetowej. Niech tę siatkę ustalają nie tyle pod kątem zasług (to wypada pozostawić Wszechwiedzącemu), ile według tego, jaka działalność najlepiej służy dobru ogólnemu. Takie problemy są rozwiązywalne (choć obciążone kolosalnym ryzykiem błędu) przy określonych założeniach wartościujących i odpowiedniej wiedzy empirycznej.

Trudne to jest do przyjęcia dla moralistyki socjalistycznej, ale jeszcze trudniejszym dla niej orzechem do zgryzienia jest sprawa zysku z samego tytułu posiadania pieniędzy. Żeby ustała taka niegodziwość modlił się żarliwie Julian Tuwim w *Kwiatach Polskich*: „bankierstwo rozpędź i spraw Panie, by pieniądz nie porastał”. Chyba nasz Autor podpisuje się obiema rękami pod tym apelem poetyckim, bo w swej prozie używa podobnych sformułowań.

Niech więc wolno będzie proponować mu jedno zadanie domowe. Zna on zapewne pogląd, że wiele krajów w Afryce i gdzie indziej nie wydobydzie się ze swej nędzy bez finansowej pomocy społeczności międzynarodowej. Jeśli się z tym poglądem zgodzi, to niech następnie wykaże, że w realizowaniu owej pomocy nie jest potrzebna żadna instytucja bankowa. O ile zaś dojdzie on do przekonania, że lepiej, żeby miliardy ludzi głodowały, niżby pomoc miała przyjść za sprawą czegoś tak nieczystego moralnie, jak bankowość, to niech powie to jasno. Wtedy będziemy wiedzieli, z czym dyskutować. A jeśli istnienie takich instytucji jak Bank Światowy znajdzie w jego oczach usprawiedliwienie, choćby to humanitarne, to niech następnie powie, co zrobić, żeby takie instytucje istniały ze względu na potrzebę społeczną, ale żeby nikomu nie przynosiły zysku z tytułu lokowania w nich pieniędzy (także Autorowi, jeśli ma np. lokaty długoterminowe). Byłoby to interesujące ćwiczenie z dyscypliny dającej się nazwać ekonomią moralną.

Zakończmy takim oto eksperymentem myślowym. Przypuśćmy, że nasz Autor opracuje w potrzebnych do realizacji szczegółach cele moralne, które mają być osiągane w życiu społecznym. Będzie to zapewne program ascetycznego życia w małej społeczności, na wzór monastycznej. To są cele. Pomyślmy o środkach. Co zrobić, jeśli ludzie nie zechcą tak żyć? Czy wtedy ponawiać beznadziejne apele, dla samej powinności apelowania, czy też uruchomić środki, które by

zmusiły ludzi do życia wbrew własnym chęciom, ale zgodnie z ideałem głoszonym przez moralnego przywódcę?

Bywało już tak w historii, że chimery zrodzone w głowach intelektualistów służyły do usprawiedliwiania reżimów przemocy. Nie każda oczywiście chimera tak się kończy. Ale do jej natury należy to, że brak jej mocy intelektualnej, by realnie oddziaływać na świat. Stąd pokusa sprzymierzenia się z siłą fizyczną. A gdy ta przerodzi się w przemoc, sprawdzają się słowa motta otwierające ten esej.

Andrzej Grzegorzczyk

Odpowiedź dyskutantom

Cieszę się, że kilka osób podchwyciło temat przeze mnie poruszony. Ustosunkuję się też, nawet najpierw, do wypowiedzi, które pamiętam, a które nie zostały przez ich autorów nadesłane na piśmie.

Profesor Tadeusz Tomaszewski podkreślił, że możliwości, które rysują się w sytuacji wolności mogą, w świadomości osoby działającej, przybierać różną postać. Przede wszystkim, zdaniem Tomaszewskiego, przedstawiają się dla niej, **ze względu na nią samą, jako zagrożenie lub szansa**. Tak się istotnie dzieje. Ale zadaniem edukacji filozoficznej powinno być, ażeby uczyć ludzi, że sytuację należy percypować nie tylko ze względu na to, co daje jednostce działającej (czy grozi, czy stwarza osobistą szansę), **ale ze względu na obiektywne wartości**, a więc ze względu na pewne jakby obiektywne dzianie się w świecie. W tym dzianiu się w świecie, człowiek ma nie tyle szukać własnych korzyści lub unikać zagrożeń, **co ma szukać wyzwań z punktu widzenia obiektywnych wartości**. Edukacja filozoficzna ma kształcić wyższy stopień „dojrzałości”, w sensie stopni wizji moralnych, opisywanych przez L. Kohlberga.

Profesor Janusz Reykowski przypomniał swoją podstawową klasyfikację mechanizmów powstawania przeżycia wartości. Są nimi: bądź mechanizmy organizmalne, bądź mechanizmy oddziaływania międzyosobniczego, bądź też mentalne (intelektualne) przekształcanie danych. Zgadzając się z tą klasyfikacją po prostu podkreślam, że na różnych poziomach dojrzałości owe mechanizmy pracy umysłu, zwłaszcza mentalne przekształcenia danych, służą różnym wartościom. Obserwowalny w historii wysiłek kulturowy wydaje się kształtować umysły do realizacji wartości duchowych wspomnianych przeze mnie jako „wyższe”¹.

Profesor Jerzy Chmurzyński, mimo pewnej „literackości” swojej wypowiedzi i związanej z tym, w moim odczuciu, dużej niejasności jego sformułowań, wyda-

¹ Dokładniejsze wyjaśnienia znajdują się w mojej książce: *Życie jako wyzwanie*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1995.