

Eudajmonizm i szczęście altruistów

Autor tekstu: Jerzy Drewnowski

(Komentarz Demokratesa: troska o społeczeństwo w jej relacji do szczęścia – to temat niemal tak stary jak ludzka kultura, a mimo to dopiero dziś dojrzewający do ujęć krytycznych)

1. Postawa moralna

Eudajmonizm nie jest tu rozumiany jako doktryna, teoria lub pogląd etyczny, lecz jako swoista postawa moralna. Póki nie dodamy specyfikującego przymiotnika, będzie to zbiorowe określenie postaw moralnych bardzo różnych, których wspólny mianownik tworzy świadoma orientacja na postępowanie mogące owocować własnym lub cudzym szczęściem.

Zgodnie ze swą grecką etymologią, która się właśnie do szczęścia odnosi („eudaimon” znaczy tyle, co „szczęśliwy”), nie powinien być utożsamiany z hedonizmem. Z określeniem postawy życiowej ukierunkowanej na poszukanie i znajdowanie głównej treści życia w przyjemnościach. To prawda, że zawsze istniały osoby, a swego czasu także doktryny, wedle których szczęście polega nie na czym innym, jak na zażywaniu przyjemności. [1] Jednakże przy takim zawężonym rozumieniu postawy eudajmonistycznej zostaje z niej wyłączona cała ogromna reszta ludzkich działań, fascynacji i wyborów wartości, z którymi osiągnięcie szczęścia wiąże się bardzo ściśle.

2. Orientacja socjalna, miejsce w całości

Eudajmonizm także w jego wersji socjalnej, czyli społecznej, o którą chodzi tutaj przede wszystkim, to postawa od wszelkiego hedonizmu różniąca się istotnie. To prawda, że nie wyklucza ona pozytywnej oceny przyjemności w życiu ludzkim, prawda też, że człowiek, któremu zależy na szczęściu innych, bywa szczególnie wyczulony na ich unieszczęśliwienie, gdy się im przyjemności odbiera lub uniemożliwia. Jednakże kwestionując twierdzenie o swym bliskim pokrewieństwie z hedonistą, eudajmonista socjalny czyni to zwykle z ważnych obiektywnych względów. Najczęściej ze względu na to, że szczęście swoje czerpie w istotnej mierze z własnego i cudzego altruizmu, podczas gdy koncentracja uwagi na przyjemnościach ma zazwyczaj charakter egoistyczny. Nie chce być, poza tym, utożsamiany z hedonistą i z tego powodu, że konsekwentny hedonizm prowadzi do zaniedbywania przez ludzi ich własnych żywotnych interesów, co go jako altruistę niepokoi i boli. Dochodzić może do tego refleksja, że w naszych czasach hedonistyczno-konsumpcyjna kultura sprzyja społecznemu zniewoleniu.

Troska o niemylenie pojęć jest tu dbałością o jasną świadomość zajmowanej przez siebie postawy. Bez wyrazistej samoświadomości socjalny eudajmonista nie byłby tym, kim się w konsekwencji swej socjalnej inklinacji stał lub staje. To znaczy człowiekiem, który chcąc się przyczyniać realnie do szczęścia innych, a przynajmniej do ograniczania ich nieszczęść dających się uniknąć, ma powód, by chcieć to czynić w sposób świadomy i rozumny. Stąd między innymi, jeśli ceni działania efektywne, nie stara się szerzyć altruizmu heroicznego, jako zbyt trudnego na co dzień, nie dba też zbyt, z podobnych pobudek, o moralną doskonałość własną lub cudzą. Bardziej zależy mu na tym, by nastawienia altruistyczne były dla ludzi opłacalne, w najszerszym znaczeniu tego przymiotnika. Rodzi się, oczywiście, pytanie — do którego warto wracać — o stopień rozpowszechnienia wśród socjalnych eudajmonistów takiej woli działania owocnego i pragmatycznego, czyli opartego na realnych związkach rzeczy.

Zainteresowanie swoistością własnej postawy moralnej pobudza także do refleksji nad jej, by tak rzec, holistycznym ukierunkowaniem. To znaczy do namysłu nad wewnętrzną potrzebą traktowania siebie jako integralnej części takiej czy innej wysoko cenionej całości. Przydatne byłoby tutaj pojęcie holizmu psychologiczno-moralnego [2], chociaż omowne przedstawienie zjawiska ma również swoje zalety. Rzecz w tym, że bardzo często osoby o prospołecznym nastawieniu odkrywają w sobie tego rodzaju całościującą potrzebę jako tę, która orientuje ich wyobraźnię na dobro wspólne i wyczula na niedole innych ludzi.

„W szczęściu wszystkiego są wszystkich cele” – to jedno z podstawowych sformułowań takiego właśnie ustawienia wyobraźni. Zarazem dewiza każąca patrzeć na ową wysoko cenioną całość pod kątem jej solidarnego wspomagania. Nie ulega wątpliwości, że w takich humanistycznych hasłach chodzi o wszystkich ludzi bez wyjątku, czyli o całą ludzkość. Jak wiadomo także z potocznej obserwacji, nie brak osób, wewnątrznie zrosniętych z jeszcze

większą całością: ze wszystkimi istotami żywymi, z tymi zwłaszcza, które wyróżnia i łączy zdolność do cierpienia. Tendencja do wybierania całości jak największej nie jest jednak regułą. Altruistyczna troska o innych kieruje się nie mniej spontanicznie na powodzenie zbiorowości znanej z bezpośredniego doświadczenia: obywateli kraju, w którym się mieszka, wyznawców tej samej religii, członków warstwy społecznej uznanej za własną. [3]

Lecz rodzi się tu zaraz pytanie o warunki, jakie muszą być spełnione, by identyfikacja z takimi mniejszymi wspólnotami nadawała postawie socjalnego eudajmonizmu cechy humanistyczne: przede wszystkim, by zaangażowanie we wspólne dobro nie stawało się pełnym nienawiści i ksenofobii partykularyzmem. Eudajmonizm socjalny w konfrontacji z takimi jakże częstymi zjawiskami zaczyna się jawić jako postawa o ogromnie zróżnicowanych wariantach. Nie poddaje się już łatwo sumarycznej charakterystyce ani tym bardziej jednoznacznej ocenie pod względem etycznym.

3. Cudze i własne szczęście eudajmonisty

Sprawą niemal całkiem prostą są na tym tle pytania o swoistość szczęścia przeżywanego przez socjalnych eudajmonistów. Tworzą to szczęście niejako z definicji dwie odrębne komponenty z możliwym znacznym rozziwem — między przeżywaniem spraw ogólnych a sferą przeżyć prywatnych. Są tu przy tym możliwe dwie różne sytuacje, które notabene występują dość często. Jedną z nich to ta, w której eudajmonista socjalny w odniesieniu do swojego życia jako jednostki postrzega siebie jako człowieka w zasadzie albo całkiem szczęśliwego, podczas gdy w roli członka wspólnoty czuje się udręczony jej złym stanem lub funkcjonowaniem. Zdarza się to zwłaszcza wtedy, gdy jego własne lub cudze działania na rzecz owej wspólnoty pozostają bezskuteczne i trudno o pociechę, że w przewidywalnym czasie będzie inaczej.

W drugiej sytuacji, symetrycznie różnej, niepowodzenia życia jednostkowego, na przykład rodzinnego, kontrastują z pozytywnym przeżywaniem przemian dokonujących się w sferze wspólnotowej. Dzieje się tak szczególnie wówczas, gdy wolno mniemać, że działania własne lub cudze przyczyniają się choćby w niewielkim stopniu do zmian na lepsze. Na przykład praca nauczycieli i dziennikarzy, gdy zauważają rosnący poziom oświaty w swoim kraju, lub lekarzy, stwierdzających realne postępy zdrowotności społeczeństwa. [4]

Shczęście płynące ze współbrzmienia ze wspólnotą wykazuje jeszcze co najmniej jedną ważną cechę swoistą. Tę mianowicie, że w mniejszym stopniu niż szczęście oparte na powodzeniu osobistym ma charakter spontaniczny lub pierwotny. W większej mierze bywa reakcją na nieszczęście — odpowiedzią na przeżywane w tej dramatycznej kategorii niepowodzenie wspólnoty, przez co jest budowane głównie na poszukiwaniu środków zaradczych. Trudno obejść się wówczas bez filozofowania, a przynajmniej bez poszukiwania ogólnej koncepcji społeczeństwa i życia ludzkiego. Historia etyki, religii i ideologii unaocznia, w jakich kierunkach zaradcze myślenie o wspólnocie podąża najczęściej. Liczba możliwości nie jest tu nieograniczona, a da się sprowadzić do bardzo niewielkiej.

4. Dobro ogółu — idee naprawcze i frustracje

Idea nawrócenia wszystkich jednostek albo ich większości na życie we wzajemnej zgodzie, uczciwe i odpowiadające woli Boga — wiedzie tu chyba prym od czasów niepamiętnych. W wersji mniej religijnej jest wiarą w fundamentalną i decydującą rolę wychowania moralnego. Przy czym, co tu bardzo istotne, w obu wersjach jest to wiara w gruncie rzeczy dość słaba: znajdująca uzupełnienie w przekonaniu, że czego nie sprawi religijność lub wychowanie, tego dokonają regulacje i sankcje prawa karnego. Rządy filozofów, kleru i innych specjalistów od zarządzania społeczeństwem dla jego dobra — to tylko różne uszczegółowienia tych dwóch rozwiązań — przemiany jednostek przez moralność i jednocześnie przez strach przed karą.

Powtarzające się przez tysiąclecia rozczarowania skierowały wyobraźnię ku poszukiwaniu formuły skuteczniejszej. Połączenie wychowania i oświaty z uspołecznieniem władzy, opartym na sprawnej kontroli wszelkich jej przedstawicieli przez społeczeństwo okazały się rozwiązaniem najlepszym z możliwych. Zarazem wyszło na jaw, iż nierównowaga sił ekonomicznych i bierność polityczna szerokich mas mogą zablokować tę drogę w sposób beznadziejny. W ostatnich latach jest to nierównowaga tak frustrująca, że czyni wrażenie humanitarnej katastrofy w skali globu. Lecz, co tutaj istotne, niezależnie od niepowtarzalności dzisiejszej sytuacji, sprawa ma charakter modelowy.

W reakcjach eudajmonistów socjalnych na takie, czyli zbyt wielkie przeszkody trzy wydają się typowe. Pierwsza – to ucieczka od siebie – w prywatność, niekiedy za cenę bolesnej depresji. Drugą, nie mniej częstą, tworzy powrót na drogi do niedawna z powodu nierozumności porzucane – w kierunku autorytarnej władzy państwowej, ostrzejszych sankcji prawa lub moralnej odnowy jednostek. Trzecia, najambitniejsza reakcja każe zadowolić się z konieczności nieefektywną pracą nad zmniejszaniem rozmiarów klęski lub przygotowywaniem zmian w dalszej przyszłości. Opcja niezwykle trudna, mimo to wybierana częściej, niż by się mogło wydawać.

5. Upór i wewnętrzne gratyfikacje

I tu również sposoby postępowania bywają zróżnicowane. Jedni wbrew dominującemu sceptycyzmowi obstają przy walce o lepszy świat, głosząc, że jest nadal możliwy, kreśląc jego modele w słowie pisanym i mówionym. Inni wybierają działanie w organizacjach, stowarzyszeniach samorządowych i ruchach społecznych, zmniejszających dehumanizację życia choćby przejściowo lub na niewielkim terenie. Jeszcze inni inwestują energię w indywidualne osoby lub upośredzone środowiska, na przykład w pomoc bezdomnym. Wszystkich łączy potrzeba i praktyka uczestnictwa w sprawie, której zaniedbać nie wolno.

Smak szczęścia osiąganego w ten sposób, to znaczy w aktywności, której owocność jest bardzo ograniczona, niepewna lub trudna do stwierdzenia, jest zwykle daleki od skrajnej intensywności. W odróżnieniu od szczęścia, którego potrafi dostarczać żarliwa religijność, udział tego, co można nazwać słodyczą, jest tu z konieczności dość niewielki. Nie znaczy to jednak, by tego rodzaju piękne przeżycia musiały być eudajmonistom socjalnym zupełnie obce. Rodzą się zwłaszcza wtedy, gdy widać, iż walka o lepszy świat nadal trwa i bywa niekiedy zwycięska. Choć trzymane w karchach przez wolę zachowania niezafałszowanego oglądu świata, dają się z tą wolą pogodzić.

6. Komponenta mistyczna

Umysłowa trzeźwość i racjonalizm godzą się również z przeżyciami, które zwykliśmy odnosić do mistyki. Jest to sprawa bardzo nieoczywista, ponieważ mistyka racjonalistów i pragmatyków pozostaje dziedziną prawie zupełnie niezbadaną.

Mimo to nie ulega wątpliwości, że nie tylko religijna wiara w byty pozaziemskie, ale i zwykły altruizm bywają tłem swoistych stanów wewnętrznego wyciszenia, których jeśli nie skutkiem, to następstwem bywa radykalne wzmocnienie sił psychicznych. Z opisów przeżyć późniejszych wynika, że za sprawą tego rodzaju stanów dokonuje się daleko idąca intensyfikacja i utrwalenie tego wszystkiego, co człowieka cieszyło i wzmacniało uprzednio. A także, że towarzyszy takiemu wzmocnieniu wyznawanych wartości poczucie zacieśnionej integracji ze światem, przy czym – rzecz paradoksalna – gotowość negocjowania świata może pozostać nienaruszona, a nawet znacznie okrzepnąć.

Wiele wskazuje na to, że w poszukiwaniu wzmocnienia angażują się tutaj nie tylko podświadome, ale i nieświadome warstwy psychiki. Na wybór źródeł mocy ma przy tym wielki wpływ panująca kultura. Gdy na przykład zgodnie z jej aktualnym trendem pokładamy ufność w potężnym bóstwie lub w silnym wodzu, zjednoczenie psychiczne będzie z wielkim prawdopodobieństwem zmierzać w ich kierunku. Od typu kultury zależy także to, czy w wewnętrznych uniach i identyfikacjach dominują wzmocnienia zwiększające wewnętrzną wolność jednostki, czy też takie, które jej zakres zmniejszają. Sam fenomen nieświadomego zjednoczenia jest tak głęboko wbudowany w biopsychiczne mechanizmy samozachowawcze istoty żywej, iż wykracza daleko poza swoistość osobowości określanej jako mistyczna i poza stany określane tym mianem.

7. Wzorzec stoicki

Niezależnie od momentów zjednoczenia uchodzących za swoiste dla mistyki, samo ukierunkowanie wyobraźni na całość, do której człowiek należy, jest zjawiskiem poddającym się dość łatwo szerokiemu upowszechnieniu. Świadczy o tym między innymi ogromna popularność modeli życia, tworzonych i realizowanych przez stoików. Nie jest przypadkiem, że przez prawie sześć stuleci w starożytności i w późniejszych wiekach ci eudajmoniści socjalni, bo można ich tak nazywać dość zasadnie, kojarzyli się i z psychiczną siłą, i z życiem tyleż

trudnym, co szczęśliwym. [5]

Partycypacja w całości, rozciąga się w ich modelu życia, jak wiadomo, na cały kosmos, wielki, wspaniały i rozumny, czy raczej — na wszystko ogarniający rozum o cechach bliskich boskości. Lecz, co nie mniej ważne, obejmuje ona także społeczeństwo i całą ludzkość. Życie szczęśliwe nie stanowi tu przy tym efektu zabiegów skierowanych wprost na szczęście, jak w nauczaniu większości starożytnych filozofów. Jest raczej konsekwencją wyboru właściwych wartości, między innymi czynnego udziału w życiu społecznym.

Za mankament stoicyzmu można uznać odrzucenie wraz ze wszystkim, co dla godziwego i szczęśliwego życia bezwartościowe, także całej sfery przyjemności. Stoicki antyhedonizm czyni wrażenie zbyt skrajnego zabezpieczenia przed zniewoleniem człowieka za sprawą między innymi tych wszystkich łatwych fascynacji, które wiążemy dzisiaj z kultem konsumpcji. Niewątpliwie taka hiperkrytyczna postawa może chronić skutecznie przed poczuciem nieszczęścia w sytuacjach, gdy dostęp do przyjemności ulega zmniejszeniu. Lecz nawet w tej perspektywie irracjonalne i przesadne wrażenie czyni uogólniająca niska ocena satysfakcji seksualnych. Powodował ją zapewne właściwy stoikom chłód emocjonalny, a także nierozumienie tkwiących w seksie wartości etycznych.

Mimo tych i innych błędnych ocen człowieka, dzieje stoicyzmu i jego popularności w ciągu wieków zachowują wartość nie tylko wzoru, lecz także instrukcyjną. I to nie tylko dlatego, że potwierdzają powiązanie wewnętrznej wolności i odporności na ciosy losu z postawą racjonalną [6]. Równie ważne, choć i mniej oczywiste, jest potwierdzenie obserwacji na temat związku, jaki zachodzi między przewyciężaniem egzystencjalnych lęków człowieka a owym, centralnym dla niniejszych rozważań, przypisaniem go do wielkiej całości. Że mianowicie przypisanie to jest szczególnie skuteczne, gdy odnosi się do codziennych powinności jednostki, a przy tym jest formułowane w sposób surowy i patetyczny.

8. Szczęście, radość, osłabienie lęku

Nie rozpatrzony do końca problem źródeł altruizmu i socjalnego eudajmonizmu jako postawy życiowej kieruje uwagę ku tym formom szczęścia, których podstawą jest radość. Zarazem na pierwszy plan wysuwa się radość w jej związku przyczynowym z egzystencjalnym lękiem człowieka i jego poczuciem niemocy. Ponieważ filozofia radości, a także jej psychologia i socjologia są niedorozwinięte, wypadnie przy omawianiu tych związków pozostać w kręgu hipotez elementarnych. Dotyczy to także sprawczych mechanizmów uspołecznienia w modelu następującym:

Żyjemy w lęku i niepewności, które ogrom grożących człowiekowi niebezpieczeństw czyni rzeczą zrozumiałą i konieczną. Poszukując zabezpieczeń, kierujemy się nie tylko zracjonalizowaną wiedzą, lecz także tym wszystkim, co wszczepiła nam ewolucyjna selekcja: cenimy wysoko to, co wielkie, mocne i wzmacniające, między innymi zbiorowość, do której należymy lub możemy należeć. Ponieważ jest to dla naszej biologicznej egzystencji sprawa podstawowa, postępujemy tak świadomie, podświadomie i w jeszcze głębszych warstwach psychiki. Gdy uzyskujemy wrażenie, że poszukiwanie zostało uwieńczone pomyślnym skutkiem, jest bardzo prawdopodobne, że znalezione wyjście będziemy cenić w sposób najwyższy z możliwych: Boga, naród, pieniądź, władzę polityczną, uległość wobec silniejszych, solidarność ze słabymi, nasze własne czynne zaangażowanie w dobro innych. Może się zdarzyć, że dokonany wybór będzie źródłem radości i poczucia bezpieczeństwa przez całe życie.

Różnorodność możliwych wyborów sprawia, że i sama radość bywa różna, a daje się podzielić na co najmniej dwa typy. Gdy wyrosła z poczucia bezpieczeństwa będącego efektem ucieczki od wolności, będzie się zawsze żywić aktami poddaństwa lub zniewalania innych. Zupełnie inaczej, gdy poczucie bezpieczeństwa wynikało z włączenia do wspólnoty na zasadach suwerenności i współodpowiedzialności za nią, a jest to wspólnota, która nie chce dominować nad żadną inną.

Radość zrodzona z identyfikacji tego drugiego typu ma szanse zakwitania wszystkimi, by tak rzec, przyrodzonymi sobie kwiatami. Wdzięcznością za uzyskane bezpieczeństwo, poczuciem mocy i wolności, a także tym, co nazywamy braterstwem lub miłością do człowieka i świata, a przez te postawy – również silną potrzebą obrony i wyzwiania innych. Broniąc i wyzwajając, czyni to taka suwerenna radość jakby w opiekuńczym lęku o świat. A może również w lęku o samą siebie: by nie osłabła owa całość, której zawdzięcza swoje istnienie. Pełna odpowiedzialności za innych, troszczy się także o najkruchsze części całości, jakby z wdzięczności za konsekwencje ich bezpiecznego statusu: za to, że gdy nawet najsłabszemu nie

stanie się krzywdą, bezpieczny będę i ja sam, i moje dzieci, i mój partner, bez którego nie uniósłbym życia.

Uogólniając w sposób nieco bardziej abstrakcyjny: sieć zwrotnych sprzężeń między zagrożeniem bytu, nadzieją na zabezpieczenie i odpowiedzialną opiekuńczością – to zapewne najważniejsze podłoże uczuć i potrzeb socjalnych. Socjalny eudajmonizm, szczęście altruistów w płodnej symbiozie z ponadczasową potrzebą braterskiej równości, szczęściodajny egalitarny humanitaryzm w towarzystwie stoickiej odporności psychicznej – wszystko to rodzi się w tej właśnie sieci, rozwija w niej i, choć dalekie od bezinteresowności, wzmacnia wzajemnie.

9. Radosne braterstwo, modele aktywności

Połączenie idei braterstwa i humanitaryzmu z radością i szczęściem ma prawo obywatelstwa w naszej, europejskiej świadomości między innymi dzięki poezji. Jest to ważne także dlatego, że ukazuje ona najwyraźniej, jak bardzo jest to połączenie co do wynikających z niego wskazań praktycznych wieloznaczne. Że w szczególności nie zawsze musi ono kierować uwagę ku działaniu, humanizującemu egzystencję ludzi. Spójrzmy pod kątem ważniejszych tu zachodzących różnic na dwa utwory poetyckie, uważane za bardzo sobie bliskie.

Polakowi ścisły związek szczęścia z egalitarnym przeżywaniem świata przypomina najczęściej utwór tyleż dzięki nauce szkolnej szeroko znany, co rzadko poddawany wnikliwszej interpretacji – „Oda do młodości”. W tym radosnym wezwaniu do przebudowy Ziemi w duchu powszechnego braterstwa wszystkie główne elementy altruistycznej i holistycznej radości występują z jednoznaczną wyrazistością: altruizm i wstręt do egoizmu, troska o wszystkich bez różnicy, piękno szczęścia dzielonego z innymi, poczucie mocy i dowartościowanie działania zjednoczonymi siłami. Radość brzmi tutaj nie tylko wspólnotowo, ale i rewolucyjnie jak pobudka do boju.

Jakże ostrożnie i niezobowiązująco w porównaniu z takim dynamicznym ujęciem wypada tekst, który o związkach braterskiej równości z radością przypomina Europejczykom najczęściej. Tak zwana „Oda do radości” Schillera, bo o nią tu chodzi, wzrusza podniosłym obrazowaniem szlachetnej idei braterstwa i samej radości. Jednakże, co równie ważne, w sferze czynów nie sugeruje niczego, nawet tego, by z braterskich więzi miał wynikać jakikolwiek czyn, choćby prywatny. Powiedzmy złośliwie: może pełnić funkcję europejskiego hymnu bez obawy, że będzie pobudzał kogokolwiek do politycznej konkretyzacji egalitaryzmu. Oczywiście, kojarzenie tej idei z nastrojem radości może być przeciwwagą dla przyjemnych emocji związanych z ideami antyegalitarnymi.

W każdym razie, widać jasno, jak bardzo mogą się różnić między sobą socjalni eudajmoniści także wtedy, gdy wyznają ideały, które w ogólnym ujęciu czynią wrażenie tych samych. Cóż dopiero w sytuacjach, kiedy dzielą ich skrajnie odmienne poglądy na ludzkie szczęście i na sposoby, w jakie winno być ono realizowane w społeczeństwie.

Jak zasygnalizowano na początku, subiektywna identyfikacja z całością nie wyklucza pojmowania owej całości w sposób częściowy. Ograniczenie troski o wspólne dobro do członków tej samej wspólnoty językowej lub religijnej – to tylko fragment problemu, choć szczególnie istotny. Takie określenia jak „eudajmonizm chrześcijański”, czy „islamski” są nie tylko nazwami doktryn etycznych. Odnoszą się również do postaw moralnych, podobnych do tych, które od wielu stuleci wyłączały znaczną część ludności świata z kategorii „swoich” lub „braci”. Mniej świadome, lecz równie skuteczne jest zapominanie przez wielu socjalnych eudajmonistów dobra jednostek i społeczności najbardziej ubogich, a także ludzi i środowisk uchodzących za zdemoralizowane lub przestępcze. Połączenie zaangażowania w szczęście wyłącznie własnej nacji z ksenofobią bije wszelkie rekordy nieszczęść, które powoduje socjalny eudajmonizm o zawężonej identyfikacji z całością.

10. Pragmatyzm, idealizm, kryterium partycypacji

Wszystko to, wraz z ideami religijnymi przenoszącymi szczęście w zaświaty, zachęca do doprecyzowania kryteriów oceny. Rozumne byłoby bez wątplenia, by na poszczególne odmiany socjalnego eudajmonizmu patrzeć pod kątem ich niejednakowych społecznych skutków.

Do różnic wynikających z identyfikacji z tą albo inną całością doszłyby te wszystkie, które powstają z napięcia między pragmatyzmem a wrogim mu naiwnym idealizmem. Różnice wspomnianych wyżej podstawowych modeli ulepszenia społeczeństwa każą wrócić do

stawianego w ubiegłych dwóch stuleciach pytania o moralną ocenę refleksji przedkrytycznej. Jak oceniać idealistyczny utopizm owej żywej od tysiącleci wiary we wszystko załatwiającą edukację: że główne zło zniknie, gdy wszystkim — przy pomocy perswazji i przymusu — zostaną wpojone właściwe idee moralne [7]; bez równoczesnych starań o odpowiednie proporcje sił w społeczeństwie, które by zapobiegały krzywdzie i uciskowi.

Pojawi się także pytanie o szczerość intencji: czy idealizm lub idealistyczny utopizm tego typu nie jest może formułą praktyki myślowej świadomie lub podświadomie nastawionej na nieskuteczność. I czy nie jest to przy tym przejaw postawy antyegalitarnej, z gruntu niechętniej idei jak najszerszego partycypowania ludności świata w polityce, gospodarce i kulturze. Te same wątpliwości dotyczą idealistycznego humanitaryzmu, z jego niechęcią do myślenia w kategoriach systemu: brak pragmatyzmu również tutaj budzi podejrzenie o niedostatek dobrej woli, ponieważ trudno uwierzyć, by zwykła ignorancja mogła aż tak bardzo zubażać myślenie ludzi nastawionych skądinąd na działania owocne.

Zamiast podsumowania

Tak czy inaczej, przez niedostatek wiedzy o społeczeństwie postawa eudajmonizmu socjalnego bywa nierzadko czczym marzycielstwem. Zespolona z rozumną wiedzą i wolą działań skutecznych, stanowi siłę trudną do przecenienia, a ci, którzy na upowszechnieniu takich zaangażowań społecznych mogliby wiele stracić, wiedzą o tym najlepiej. Także ze względu na ich potężny sprzeciw szczęście krytycznych socjalnych eudajmonistów nie może być inne niż bardzo trudne.

W Jedlni Letnisku, 31 października 2008.

Przypisy:

[1] Istniejąca nazwa „eudajmonizm hedonistyczny”, odnosząca się do poszukiwania szczęścia w przyjemnościach, ma realne odpowiedniki w praktyce życiowej w każdej epoce, zwłaszcza w stylu życia i postawach etycznych osób zamożnych. W naszych czasach postawy eudajmonistyczno-hedonistyczne pozostają w ścisłym związku z wysoką oceną konsumpcji, wpajaną ludności całego globu przez czynniki gospodarcze sterujące kulturą. Jednakże w dobrej kondycji, czyli nietknięte przez egzystencjalny lęk o przyszłość, występują takie postawy rzadziej, niżby można sądzić. Nawet zresztą wśród wybrańców losu w minimalnym stopniu lękających się biedy lub deklasacji trudno znaleźć kogoś, kto by dążył do szczęścia wyłącznie przez przyjemności. W odniesieniu do takiej pełnej formy realizacji „eudajmonizm hedonistyczny” jest nazwą „prawie pustą”. Tym bardziej, że znaczną część ludzkich przyjemności należałoby nazywać raczej satysfakcjami.

[2] Nazwana tu holizmem postawa psychologiczno-moralna polegająca na szczególnie silnej potrzebie pozostawania w bliskiej relacji z całością i traktowania własnej osoby jako części tejże całości może pozostawać w dość ścisłym związku przyczynowym z holizmem poznawczym, na przykład w sensie patrzenia na jednostkę ludzką jako na część większego systemu. Ceniąc mianowicie przynależność jednostki do całości, możemy chcieć poznawać tę całość jak najlepiej, czyli właśnie w jej systemowym charakterze, w interesie własnym lub innych jednostek, które zyskują na tworzeniu całości, między innymi przez postępowanie rozumnie solidarne.

[3] Pomijam tu altruizm uprawiany w rodzinie i w kręgach przyjacielskich ze względu na jego swoistość, która polega zwłaszcza na bliższym związku z egoizmem i na bezpośrednich korzyściach płynących z pomocy udzielanej innym.

[4] Możliwa jest także sytuacja, w której nieszczęścia uderzające w ogół zatruwają kompletnie życie prywatne, jak w Mickiewiczowskim (z Konrada Wallenroda) „szczęścia w domu nie zaznał, bo go nie było w ojczyźnie”.

[5] Socjalnymi eudajmonistami byli stoicy w tym sensie, że propagując postępowanie „cnotliwe” i rozumne, które w ich pojęciu prowadzi do szczęścia, mieli na myśli nie tylko osoby należące do filozoficznej elity, lecz wszystkich ludzi, całe społeczeństwo i całą ludzkość. To, że w rzeczywistości jednostkowa uczciwość i czynny udział

jednostek uczciwych w życiu społecznym i w polityce nie wystarcza do wytwarzania się społeczeństwa funkcjonującego humanitarnie, nie zmienia tej kwalifikacji zasadniczo. Można jednak zarzucić stoikom, że stawiając główny akcent na moralności, nie zaś na codziennym ludzkim bycie z jego zróżnicowanymi potrzebami, podcinali korzenie pytań o godziwy ustrój społeczny i sposoby jego budowania. Ten prymat moralności sprawił zapewne, że nie potrafili do swej refleksji nad szczęściem wykorzystać socjologicznych obserwacji poczynionych przez Arystotelesa i niektórych sofistów. Jednakże nie wymagajmy za dużo: tylko w warunkach sięgania szerszych kręgów społecznych po władzę polityczną, jak w klasycznych demokratycznych Atenach, problematyka etyczna może znajdować odbicie w refleksji nad ustrojami politycznymi; w odniesieniu do stoicyzmu, rozwijającego się w zasadzie poza demokracją, warunki te nie zostały spełnione.

[6] Antyemancypacyjne ideologie ostatniego czasu sięgają także do historii filozofii i etyki. Przejawiają się między innymi w lansowaniu mody na hiperkrytyczne nastawienie wobec tych wszystkich doktryn i ruchów umysłowych, które głosiły wartość rozumu i myślenia pragmatycznego na użytek szerokiego ogółu. Wzmocnionym atakom podlega nie tylko doktryna Marksa z powodu rzekomego nasycenia totalitaryzmem lekceważącym wolność jednostki i nie tylko myśl oświeceniowa, oceniana podobnie surowo, lecz także stoicyzm generalnie, z wyjątkiem jego późniejszych, chrześcijańskich odmian. Stoikom antycznym nie oszczędzono zarzutów ani antywolnościowości, ani owego totalitaryzmu, który ma ich łączyć blisko z Marksem. Żeby stwierdzić, jak bardzo są to zarzuty „naciągane” i niepoważne, wystarczy chwila refleksji: nie ulega wątpliwości, że podejmując decyzję kierowania się rozumem, możemy jej nadawać wymiar totalny, rozciągając ją na całe nasze życie i na wszystkie dziedziny życia ludzkiego, a wolność postępowania nierozumnego będzie miała wówczas gorszy status; dzieje się tak między innymi w całej sferze techniki, na przykład w terapiach medycznych lub w budowie wieżowców, gdzie naruszanie racjonalnych zasad jest potępiane, a czasem nawet karane; także w życiu społecznym pewne irracjonalne sposoby postępowania, jak kastrowanie kobiet lub „wychowawcze” bicie dzieci w imię wartości rodzinnych, miewają niski status moralny i bywają zabronione.

Jednakże o totalitarnym charakterze takich albo innych zakazów działania nierozumnego lub nieetycznego trudno mówić nawet wtedy, gdy służą wymiennie totalitarnej władzy państwa, kościoła lub organizacji gospodarczych. Totalitarnymi takie czy inne zakazy (lub nakazy), między innymi te, które odwołują się do rozumu i etyki, mogą się stać dopiero wtedy, gdy podbudowują swoistość totalitarnego ustroju. Zwłaszcza przez intencję wykluczenia lub marginalizacji części ludności, na przykład w takich sformułowaniach, jak „kto nie pracuje, niech nie je” lub „zero tolerancji dla łamiących prawo”. Ale i to nie wystarcza. Żeby same stały się totalitarnymi, musiałyby funkcjonować w totalitarnym ustroju, choćby istniejącym tylko w formie niezrealizowanego modelu. Normy formułowane przez stoików mogą pełnić taką czy inną totalitarną funkcję nie wcześniej niż wtedy, gdy dla ich egzekucji zostaną przewidziane sprawne rozwiązania instytucjonalne, jak rządy filozofów w Platonijskim „Państwie” lub cenzorska funkcja kleru i Kościoła w średniowiecznym feudalizmie. W sumie – historia nieporozumień i manipulacji bardzo pouczająca. Naoczny przykład, że szczęście i rozum to tematy tyleż filozoficzne, co i wielce polityczne, także w odniesieniu do głębokiej starożytności.

[7] W jednej z nieformalnych recenzji powyższego artykułu przed publikacją padło pytanie o przyczynę nieporuszenia w nim zagadnienia ascezy. Asceza (także w znaczeniu pracy nad sobą lub samowychowania) nie jest dla eudajmonisty socjalnego nastawionego pragmatycznie zagadnieniem priorytetowym. Ma dlań znaczenie nie sama w sobie, lecz ze względu na konkretne ludzkie sprawności. Ich cel w tej perspektywie - to przede wszystkim unikanie porażek we własnym życiu, skuteczne

umniejszanie niepowodzeń innych osób i rozumna walka o sprawiedliwsze stosunki społeczne. Jak zasygnalizowano w tekście głównym, za nieodłączny i szczególnie ważny czynnik tak widzianych sprawności należałoby uznać działania, które do nich prowadzą przez wzbudzaną przez siebie radość. Radość w aspekcie jej ćwiczenia to już jednak temat na oddzielne rozważania.

Jerzy Drewnowski

Ur.1941, historyk nauki i filozof, były pracownik PAN, Akademii Lessinga i Uniwersytetu Technicznego w Cottbus, kilkakrotny stypendysta Deutsche Forschungsgemeinschaft i Biblioteki Księcia Augusta w Wolfenbüttel. Współzałożyciel Uniwersytetu Europejskiego Viadrina we Frankfurcie nad Odrą. Pracował przez wiele lat, w Polsce i w Niemczech, nad edycją „Dzieł Wszystkich” Mikołaja Kopernika. Kopernikowi, jako uczonemu czynnemu politycznie, poświęcił pracę doktorską. W pracy habilitacyjnej zajął się moralną i społeczną samoświadomością uczonych polskich XIV i XV wieku. Od 1989 r. mieszka w Niemczech, wiele czasu spędzając w Polsce - w Jedlni Letnisku koło Radomia, gdzie wraz ze Stanisławem Matułą stworzył nieformalne miejsce spotkań ludzi duchowo niezależnych z kraju i zagranicy. Swoją obecną refleksję filozoficzną zalicza do „europejskiej filozofii wyzwolenia”. Nadaje jej formę esejów, wierszy i powiastek filozoficznych.



[Strona www autora](#)

[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 20-11-2008)

[Oryginał..](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6209) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6209>)

Contents Copyright © 2000-2008 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.

Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego portalu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów portalu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych portalu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl