

Etyka jest pojmowana jako głęboko intymne, osobiste zjawisko. W tym ujęciu etyka – to autentyczne, niczym niezafalszowane obcowanie jednostki z samą sobą, w którym siebie chwali, podziwia, obdarza szacunkiem lub się gani, wstydzi i odczuwa niesmak. Inne ujęcie etyki – to ujęcie jej jako części kultury społecznej, podlegającej historycznej ewolucji oraz wielkiemu różnicowaniu środowiskowemu. Nie sposób odrzucić któregośkolwiek z tych punktów widzenia. Czynnością interesującą jest próba ustalenia w danej teorii proporcji udziału tych punktów widzenia, określenia, który biegun pociąga i inspiruje teorię. Krótki przegląd pod tym kątem trzech teorii stanowi przedmiot niniejszego artykułu. Autorem pierwszej jest znany amerykański etyk Alasdair MacIntyre, zaliczany do głośnego ostatnio nurtu komunitariańskiego. Dwie pozostałe grawitują ku ujęciu indywidualistycznemu. Pierwszą z nich napisał polsko-angielski humanista Zygmunt Bauman, reprezentujący głośną współcześnie optykę postmodernistyczną. Autorem drugiej z nich jest wychodzący z własnych pozycji filozof, profesor z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Józef Bańka.

Alasdair MacIntyre pojmuje etykę jako zjawisko, którego najistotniejsze rysy wyznaczają historia i wspólnota. Zauważmy, że samo wyakcentowanie historycznego wymiaru kultury w poważnym stopniu implikuje uznanie jednocześnie roli wspólnotowości. Tylko wspólnoty mogą mieć historię na skalę wieków. Do przedstawienia kondycji współczesnej etyki amerykański filozof potrzebuje bardzo głębokiej perspektywy historycznej. Perspektywa ta sięga aż początków kultury etycznej, czyli czasów homeryckich i społeczeństwa bohaterskiego.



PIOTR SKUDRZYK

Wspólnotowość a indywidualizm etyki: MacIntyre, Bauman, Bańka



Spółeczeństwo bohaterskie – to społeczeństwo, w którym „każda jednostka posiada określoną rolę i status w dobrze określonym i ściśle zdeterminowanym systemie ról i pozycji społecznych”¹. Homerycka *arete* jest sprawnością odnoszącą się do konkretnej umiejętności, która spełnia określoną funkcję adresowaną do konkretnej osoby czy grupy osób w ramach konkretnej wspólnoty. Do owych sprawności należy siła, zręczność fizyczna, spryt i odwaga w walce – to sprawności wojowników; także wierność, pracowitość – to cnoty kobiet. Cechy te, a nade wszystko odwaga, „mają wielkie znaczenie nie tylko jako cechy jednostki, ale jako cechy konieczne do utrzymania domostwa i wspólnoty”². Poza tą wspólnotą jednostka skazana jest na śmierć. Dlatego myśl jednostki pozostaje w ścisłym związku z rodzimą wspólnotą. Obraz ten amerykański etyk kreśli wyraziście: „[...] moralność i struktura społeczna w społeczeństwie bohaterskim są w istocie jednym i tym samym. [...] Moralność jako coś osobnego jeszcze nie istnieje.”³

Nowym etapem w rozwoju kultury moralnej są społeczeństwa klasyczne i chrześcijańskie. Etyka społeczeństw klasycznych znajduje odzwierciedlenie w pismach Sofoklesa, Platona i Arystotelesa. Istota jej sprowadza się do wykraczania poza horyzont sukcesu wspólnoty, do której dany człowiek należy. Bohaterowie Sofoklesa przeżywają tragiczne konflikty lojalności wobec różnych części społeczeństwa, do których należą. W ten sposób spójność moralna tego społeczeństwa pęka i zarysowują się nowe horyzonty. Platńska koncepcja dobra odrywa się od dobra ateńskiego *polis*, może być realizowana dopiero w idealnym państwie, opartym na idealnej konstytucji. Arystotelesowski *telos* ma charakter metafizyczny, zawiera się w naturze ludzkiej. Ale etyka klasyczna, wykraczając poza horyzont rodzimej wspólnoty, w dużej części nadal w tym horyzoncie tkwi, znajdując tam wciąż trwale oparcie i źródło swej zasadności. Tragiczność bohaterów Sofoklesa wpływa właśnie z ich trwałego, głębokiego zanurzenia w swoje wspólnoty. Platński projekt państwa idealnego wpływa z głębokiego i nasyconego goryczą zaangażowania filozofa w dzieje jego ateńskiego *polis*. W uniwersalnej etyce Arystotelesa człowiek jest traktowany jako istota społeczna, jako organiczna część całości – wspólnoty państwowej, dzięki której i tylko w której może on być człowiekiem.

Za pomocą podobnego schematu MacIntyre przedstawia etykę społeczeństwa średniowiecznego. Kultura średniowieczna realizowała się w konfliktach „pomiędzy tym, co świeckie i święte, lokalne i narodowe, łacińskie i potoczne, wiejskie i miejskie. Właśnie w kontekście takich konfliktów odbywa się edukacja

¹ A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Warszawa 1996 [wyd. oryg. 1981], s. 227.

² Ibidem, s. 229.

³ Ibidem, s. 231.

moralna, cnoty zaś uzyskują swoją wartość oraz nowe definicje.”⁴ Człowiek średniowiecza jest człowiekiem o podwójnej przynależności, przynależy bowiem jednocześnie do dwóch wspólnot: wspólnoty ziemskiej i wspólnoty niebieskiej. Średniowieczna cnota lojalności jest cnotą przynależności do pierwszej wspólnoty. „Staję wobec świata jako członek tej rodziny, tego domostwa, tego klanu, plemienia, miasta, narodu, królestwa. Nie ma żadnego »ja« poza tymi rolami.”⁵

Ale jako nieśmiertelna dusza, „w oczach Boga jestem jednostką, która istnieje niezależnie od mych ról społecznych”⁶. Pojęcie „woli” człowieka odrywa się od pojęcia jego „charakteru”, zakorzenionego w jego ziemskiej egzystencji i przynależności do ziemskich wspólnot. Wola ma moc pójścia za podszeptami charakteru lub przeciwstawienia się im. Następuje „proces interioryzacji życia moralnego”⁷ i łączenia go przez najgłębszy element naszej duchowości – wolę, z uniwersalnym prawem Bożym. Szczęście jednostki – szczęście w niebie, jest szczęściem niezależnym od ziemskiego powodzenia, w tym powodzenia tu, na ziemi, ziemskiej wspólnoty, do której dana jednostka należy.

Obydwa bieguny ludzkiego istnienia są bardzo mocne – według arystotelesowskiego i tomistycznego chrześcijaństwa człowiek stanowi nierozdzielalną jedność duszy i ciała. Ujawnia się więc „napięcie między moralnością cnót a moralnością prawa”⁸. Pod pojęciem cnót MacIntyre rozumie cechy jednostki o „teleologicznym uporządkowaniu”⁹, a więc nakierowane na osiągnięcie konkretnego celu. Cechy te mają charakter sprawności i są „wynikiem systematycznego ćwiczenia”¹⁰. Cnoty są w silny sposób związane z empirią, życiowym doświadczeniem człowieka, które w starożytnej i średniowiecznej kulturze ma charakter doświadczenia wspólnotowego, doświadczenia przez uczestnictwo we wspólnotcie.

W moralności prawa „wola słusznie postępująca musi być w zgodzie z prawem rządzącym samą naturą, porządkiem kosmicznym. [...] Prawo to jest jedno dla wszystkich racjonalnych istot, nie ma nic wspólnego z konkretnymi okolicznościami.”¹¹ „Dokonanie dobrego czynu nie musi prowadzić do przyjemności czy szczęścia, zdrowia czy przynosić powodzenie w jakimkolwiek innym sensie.”¹² Między uniwersalną moralnością prawa a wspólnotową moralnością cnót rodzi się napięcie i konflikt.

⁴ Ibidem, s. 312.

⁵ Ibidem, s. 311.

⁶ Ibidem, s. 312.

⁷ Ibidem, s. 305.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, s. 306.

¹⁰ Ibidem, s. 274.

¹¹ Ibidem, s. 306.

¹² Ibidem, s. 305.

Niekoherencja i napięcia nie są – zdaniem MacIntyre’a – wadą kultury moralnej, przejawem jej niedojrzałości. Przeciwnie – „przeciwieństwa i konflikt pełnią fundamentalną rolę w ludzkim życiu i są jednym z najważniejszych źródeł ludzkiej wiedzy o cnotach oraz jednym z istotnych elementów kontekstu ich przestrzegania. [...] właśnie poprzez konflikt, a czasami wyłącznie poprzez konflikt, uzyskujemy świadomość, czego właściwie chcemy i do czego dążymy.”¹³

Drugim ważnym składnikiem postawy jest – wedle MacIntyre’a – stosunek do historii. Dla MacIntyre’a „przeszłość nigdy nie zasługuje na odrzucenie, teraźniejszość jest zrozumiała tylko jako komentarz do przeszłości i odpowiedź na nią, poprzez które przeszłość – jeżeli to konieczne i możliwe – ulega przemianie i przekroczeniu [...]. [...] każda poszczególna teoria czy zbiór przekonań moralnych lub naukowych jest zrozumiała [...] tylko jako element określonego ciągu historycznego. [...] w takim ciągu to, co przychodzi później, nie musi być lepsze od tego, co było wcześniej [...]. Ale gdy tradycja jest w dobrej kondycji, gdy dokonuje się w niej postęp, zawsze działa w niej pewien czynnik kumulatywny.”¹⁴

Zbadajmy teraz, jakich problemów dotyka teoria amerykańskiego etyka, by ulokować tę teorię w szerszej perspektywie, a także spróbować samodzielnie rozbudować ujęcie tych problemów. MacIntyre’a odwołanie się do najgłębszych początków kultury etycznej jest zarazem spojrzeniem w głąb struktury zjawiska współczesnej kultury etycznej, do samych jej podstaw. Doświadczenie życiowe społeczeństw bohaterских eksponuje element, który nazwę – sądzę, że zgodnie z intencją teorii MacIntyre’a – „podstawowym składnikiem ludzkiej egzystencji”. Stanowi on podstawowy składnik ludzkiej egzystencji również dzisiaj i będzie nim zawsze. Ów składnik – to „niebezpieczeństwo istnienia”. Pierwszą wartością, jaka się rodzi z tej podstawy, jest „wartość przetrwania”, pierwotna wartość, bardziej zanurzona jeszcze w sferze instynktu niż sferze etyki. Ale jest to również wartość etyczna: rozwijająca się etyka uzna istnienie człowieka za wartość i od siebie dodatkowo nakaze człowiekowi szanować, ochraniać oraz rozwijać własne istnienie.

Wraz z rozwojem kultury etycznej szerszego znaczenia nabiera problem moralnej jakości tego istnienia. Zaczyna się formułować uniwersalna moralność zasad czy – jak to określa MacIntyre – moralność prawa. Sensem tej moralności jest troska o dobry, zgodny z moralnymi zasadami styl życia. Zagadnienie stylu życia, stylu osiągania celów staje się kwestią odrębną od zagadnienia samego osiągania celów. Postępowanie szlachetne może nie prowadzić do osiągnięcia zamierzonego celu z różnych przyczyn, a niebagatelną może się okazać właśnie

¹³ Ibidem, s. 298.

¹⁴ Ibidem, s. 269.

jego szlachetność. Rezygnacja z nieetycznych środków, typu kłamstwo, zastraszenie, przekupstwo, w wielu sytuacjach osłabia skuteczność działania. Domeną etyki zasad staje się styl działania; efekt działania, skuteczność działania stopniowo zostają usunięte poza granice tej etyki. Jednakże napięcie między utrzymaniem moralnego stylu działania a skutecznością działania, kiedy etyczne środki zawodzą, nie ogranicza się tylko i wyłącznie do napięcia między dobrem a złem. Zapomniana etyka przetrwania, którą kojarzę z MacIntyre'owską etyką cnót, skuteczności i sukcesu, w sytuacjach dramatycznego napięcia daje znowu o sobie znać. Dlaczego mam rezygnować z potrzeb własnego istnienia, z osiągnięcia jakiegoś konkretnego etycznego celu na rzecz utrzymania etycznej czystości używanych środków? Skąd przekonanie, że etyczny środek znaczy więcej niż etyczny cel? Ponadto o skuteczność działania należałoby intensywniej zabiegać w obrębie etyki – troska o skuteczność, od której wiele zależy, niewątpliwie powinna być etycznym nakazem. Istotę MacIntyre'owskiego konfliktu między moralnością prawa a moralnością cnót postrzegam jako konflikt między moralnością zaangażowania w osiągnięcie celu a moralnością sposobu działania. Jako wielką wartość MacIntyre'owskiego sposobu rozumienia etyki postrzegam jego wizję etyki jako zjawiska rozpiętego na wewnętrznej sprzeczności. Wizja taka jest bliska dramatowi życia.

Etyka cnót, czyli skuteczności, stanowi podstawę kultury etycznej w ujęciu MacIntyre'a. To bardzo prawdziwa podstawa. Motyw przetrwania, motyw skuteczności wyznaczają podstawę naszego istnienia. W obliczu niebezpieczeństwa, gdy zagrożeni bronimy się wszelkimi sposobami, w obliczu możliwości zdobycia bardzo wartościowych rzeczy, kiedy w nerwowym podnieceniu skłonni jesteśmy zapomnieć o uprawnieniach innych ludzi, nie załamuje się nasza etyka. Wtedy załamuje się tylko etyka zasad. Nasza etyka załamuje się wtedy dopiero, gdy tracimy wolę życia. Podstawowy dla istnienia jest motyw witalności. Witalność musi być więc również podstawową wartością etyczną, pierwotniejszą od dobra, rozumianego jako jakość istnienia. MacIntyre'owska etyka cnót ma charakter etyki witalności – jest etyką sprawności, skuteczności, siły, uporu i woli przetrwania. Etyka taka ma jednak otwartą drogę do przyjmowania postaci prymitywnego, zamkniętego w swym małym, tępym światku, egoizmu i relatywizmu grupowego czy nawet indywidualnego. Z ograniczeń tych etykę cnót wyrывa uniwersalistyczna etyka zasad, traktująca o zasadach postępowania wobec każdego człowieka, wobec całej rzeczywistości. W ten sposób wyraża ona interes całej ludzkości, a nawet całej, także pozaludzkiej, rzeczywistości, formułując zasady postępowania człowieka również wobec świata zwierząt i roślin oraz wobec wyższych od człowieka rejonów rzeczywistości, jeżeli istnienie takich się przyjmuje. Etyka cnót i skuteczności z kolei zapobiega fizycznemu i psychicznemu wycieńczeniu człowieka, który chciałby wziąć na swe barki zadanie realizacji uniwersalnych wartości. Z uznaniem o tych rozwiązaniach teoretycznych MacIntyre'a pisze Adam Chmielewski: „Jego teoria praktyk,

tradycji i cnót prowadzi do dialektycznego, historycystycznego rozwiązania problemu relatywizmu.”¹⁵

Współczesna etyka ma tendencję do zapominania o swych podstawach, ponad które wysoko wyrosła. MacIntyre’owskie przypomnienie archaicznej, Homerowej etyki społeczeństw bohaterskich nie jest egzotyczną wycieczką w prapoczątki kultury – ma uświadomić współczesne podstawy naszej wysoko rozwiniętej kultury; rozwiniętej tak wysoko, że często bardzo słabo pamiętającej o swoich podstawach. Sięgnięcie do podstaw kultury etycznej – to sięgnięcie do etyki cnót, a zarazem do wspólnotowego charakteru ludzkiej egzystencji. Drugim, idącym w parze motywem przetrwania i skuteczności jest motyw przynależności do wspólnoty: przetrwanie i skuteczność są możliwe tylko we wspólnocie. W ludzkich dziejach pierwotną postawą jednostki jest postawa pojmowania swej egzystencji jako części życia wspólnoty. Zgodnie z postawą historyczną MacIntyre’a, według której „przeszłość nigdy nie zasługuje na odrzucenie”¹⁶, to, co historycznie pierwotne, stanowi przekształconą formę tego, co aktualnie najbardziej fundamentalne.

Etyka cnót stanowi w koncepcji MacIntyre’a podstawę etyki w ogóle. Przyjrzyjmy się dokładniej jej strukturze. „Ideą fundamentalną dla całego przedsięwzięcia identyfikacji podstawowego pojęcia cnót” jest dla amerykańskiego etyka uznanie, że „tło, na którym uwidaczniają się cnoty, stanowią określonego rodzaju praktyki”¹⁷. Mówiąc o „praktyce”, MacIntyre ma na myśli „wszelką spójną i złożoną formę społecznie ustanowionej, kooperatywnej działalności ludzkiej”¹⁸, wyrażającej się w dążeniu do realizacji określonych celów. Przykładami praktyk są gry, np. w piłkę nożną, w szachy, dalej – architektura, uprawianie ziemi, dociekania naukowe, malowanie, muzyka, medycyna.

Ważnym elementem definicji praktyki są „dobra wewnętrzne wobec danej praktyki”. MacIntyre tłumaczy je na wspomnianym przykładzie gry w szachy: są to „umiejętności analityczne, wyobraźnia strategiczna, wola walki”¹⁹, czyli sprawność gracza znajdująca wyraz w postępowaniu według wewnętrznych reguł gry, dzięki którym może on odnieść zwycięstwo. Bo można jeszcze odnieść zwycięstwo w grze w szachy, postępując niezgodnie z regułami, np. oszukując. Ale taka umiejętność oczywiście nie jest dobrem wewnętrznym gry w szachy. „Dobra zewnętrznymi wobec danej praktyki” są „prestż, status i pieniądze”²⁰. Dobra zewnętrzne często towarzyszą danej praktyce, często bywają

¹⁵ A. Chmielewski, s. 301.

¹⁶ A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty...*, s. 269.

¹⁷ Ibidem, s. 337–338.

¹⁸ Ibidem, s. 338.

¹⁹ Ibidem, s. 339.

²⁰ Ibidem.

ważnym, a niekiedy nawet jedynym motywem jej podejmowania, ale zawsze są zewnętrzne wobec jej logiki. Co jest bardzo ważne, a być może najważniejsze: dobra wewnętrzne są czymś więcej niż tylko środkami do celu. Dla ćwiczącego się w danej praktyce zdobywane sprawności stają się w dużym stopniu przedmiotem satysfakcji same w sobie oraz przedmiotem pożądania same w sobie. Wpraw-nemu graczowi nie chodzi już tylko o to, by wygrać, ale by „wykazać się w tej grze”²¹, by delektować się samą sztuką gry i zdobywaniem w niej nowych umiejętności. Sprawności faktycznie są również dobrami.

Czas zatem na MacIntyre’owskie określenie cnoty, ciekawie konkretyzujące treść tego pojęcia. „Cnota jest nabytą ludzką cechą, której posiadanie i przestrzeganie umożliwia nam osiąganie dóbr wewnętrznych wobec praktyk, jej brak natomiast osiąganie tych dóbr skutecznie nam uniemożliwia.”²² Jako przykłady cnót autor podaje w tym miejscu „sprawiedliwość, męstwo, uczciwość jako konieczne składniki każdej praktyki”²³, nieco później dołącza jeszcze prawdomówność i sygnalizuje ich możliwą większą liczbę. Rzeczywiście, możemy sobie wyobrazić, że osiąganie sprawności w jakiegokolwiek dziedzinie wymaga tego rodzaju cnót. Cnoty te, mimo pewnych cech uniwersalności, mają postać wykształconą w danym społeczeństwie: „[...] różne społeczeństwa mają i miały odmienne wzorce prawdomówności, sprawiedliwości i odwagi.”²⁴

Istotą „dóbr wewnętrznych wobec praktyk” i prowadzących do nich cnót jest ich wspólnotowy charakter. Praktyki są umiejętnościami rozwijanymi właściwie w ciągu wieków we wspólnotach zajmujących się daną działalnością. Taki charakter mają wszelkie ludzkie umiejętności: gry sportowe, nauki, sztuki, medycyna, budownictwo, wszelkie technologie. „Wkroczyć do danej praktyki oznacza uznać autorytet tych wzorców [doskonałości i posłuszeństwa pewnym zasadom – P. S.] [...]. Praktyki mają oczywiście swoją historię: wszystkie gry, nauki i sztuki mają historię. Same wzorce zatem nie są zabezpieczone przed krytyką, niemniej jednak nie możemy zostać wtajemniczeni w praktykę, jeżeli nie zaakceptujemy autorytetu najlepszych wzorców dotychczas osiągniętych. [...] *De gustibus est disputandum*.”²⁵ Dobra wewnętrzne praktyki, czyli poszczególne twórcze sprawności w jej ramach, „można zdobyć wyłącznie drogą podporządkowania się danej praktyce poprzez określony stosunek do innych uczestników tej praktyki. Musimy uczyć się rozpoznawać, co się komu należy; [...] musimy także uważnie słuchać tego, co się do nas mówi o naszych niedoskonałościach [...]”²⁶

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, s. 344.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, s. 347.

²⁵ Ibidem, s. 343.

²⁶ Ibidem, s. 344.

Praktyka jest czymś więcej niż zbiorem samych umiejętności technicznych – jest obcowaniem z doskonałością właściwą danemu polu działalności i stałym dążeniem do rozwijania swych umiejętności. „Praktyki nigdy nie mają celu lub celów przyjętych raz na zawsze – takiego celu nie ma ani malowanie, ani fizyka [...]”.²⁷ Szczególną rolę odgrywają tu właśnie dobra wewnętrzne praktyki, czyli żywy kunszt w danej dziedzinie, oraz cnoty, które są warunkiem osiągnięcia tego kunsztu. Prawdziwy kunszt jest rezultatem wrażliwości i nieustannego dążenia do doskonałości.

Określenie cnot przez pryzmat praktyki MacIntyre uzupełnia ich określeniem w odniesieniu do całości życia człowieka. Idąc za myślą Arystotelesa, amerykański etyk wprowadza „wspólną koncepcję *telos* dla całego życia ludzkiego pojętego jako jedność”²⁸. Koncepcja taka okazuje się niezbędna w rozstrzyganiu konfliktów między rywalizującymi praktykami, np. pomiędzy wymogami życia rodzinnego i wymogami sztuki, wymogami sztuki i polityki. Tym samym „zakres jakiegokolwiek cnoty w ludzkim życiu wykracza poza praktyki, za pomocą których jest ona wstępnie definiowana”²⁹. Życie człowieka jest całością: „[...] każdy czyn zawsze jest epizodem w jakiejś możliwej historii.”³⁰ Człowiek tak samo tworzy historię swego życia, jak ona tworzy jego samego: „[...] pojęcie osoby jest pojęciem postaci wyabstrahowanym z jakiejś historii.”³¹ Taki jest sens MacIntyre’owskiego „narracyjnego pojęcia osobowości”³².

Całość, jaką tworzy życie pojedynczego człowieka, wtapia się w jeszcze większą całość. Tak istotne dla życia jednostki praktyki „są przekazywane i przekształcane poprzez tradycje, które nigdy nie istnieją w izolacji od szerszych tradycji społecznych. [...] Jestem częścią historii, a znaczy to – czy mi się to podoba czy nie, czy wyrażam na to zgodę czy nie – że jestem jednym z nosicieli tradycji. [...] A zatem o tyle, o ile cnoty sprzyjają zachowaniu stosunków niezbędnych dla istnienia praktyk, muszą także podtrzymywać i utrwalać związki z przeszłością – oraz z przyszłością – tak samo jak z teraźniejszością.”³³ Tradycja nie jest pojęciem statycznym. Cel i wzorce działania w praktykach, podlegając ewolucji, są przedmiotem ciągłego sporu dotyczącego próby ustalenia ich aktualnego kształtu. „Ów stały spór ma ogromne znaczenie dla każdej wspólnoty. Tradycje, dopóki zachowują swą żywotność, obejmują kontynuację konfliktów.”³⁴ Jednostka poszukuje własnego dobra, uwzględniając poszczegól-

²⁷ Ibidem, s. 348.

²⁸ Ibidem, s. 362.

²⁹ Ibidem, s. 360.

³⁰ Ibidem, s. 386.

³¹ Ibidem, s. 388.

³² Ibidem.

³³ Ibidem, s. 395.

³⁴ Ibidem, s. 396.

ne wielowiekowe tradycje oraz ich splot ich celów. W ten sposób pojęcie cnót jednostki prowadzących do dóbr wewnętrznych w ramach danych praktyk, w których uczestniczy jednostka, po rozszerzeniu go w drodze odniesienia cnót również do *telos* całego życia ludzkiego, zostaje dodatkowo rozszerzone pojęciem „cnoty posiadania odpowiedniego poczucia tradycji”³⁵. „Cnota poczucia tradycji” jest najwyższą z etycznych cnót. Podkreślałem witalny charakter MacIntyre’owskiej etyki cnót. Taki charakter nadaje również owej najwyższej cnocie. Poczucie tradycji w kontekście teorii MacIntyre’a nie jest hołdem teraźniejszości dla tradycji. Odwrotnie – jest ze strony teraźniejszości korzystaniem z przeszłości w celu przetrwania i rozbudowy horyzontów swojego istnienia. Mówiąc metaforycznie, poczucie tradycji jest hołdem przeszłości dla teraźniejszości. Hołd dla przeszłości, szczerzy i serdeczny, ma charakter wtórny.

MacIntyre’owskie pojęcie praktyki jest – w moim przekonaniu – w dużym stopniu uniwersalnym kluczem pomocnym w rozwiązywaniu problemów ludzkiej egzystencji. W koncepcji amerykańskiego etyka znajduje odzwierciedlenie wrażliwość na dwa kardynalne, skrajnie odległe w swoim charakterze wyzwania egzystencji. Owe wyzwania – to wymóg przetrwania i pociąg ku doskonałości. Aby przetrwać, trzeba się odwołać do wspólnotowych umiejętności; jeżeli wykazujemy zainteresowanie doskonałością – też przyjdzie się odwołać do wspólnotowych umiejętności. Jeśli człowiek chce odpocząć, może to uczynić samotnie.

Stan współczesnej kultury etycznej amerykański filozof śmiało interpretuje jako stan po katastrofie. Katastrofa ta miała długi przebieg – autor ujmuje go w daty 1630–1850. Jądem tego okresu było oświecenie, a siłą motoryczną zmian kulturowych stanowiło dążenie, aby „osobowość została uwolniona od wszystkich tych przestarzałych form organizacji społecznej, które zamykały ją w wierze w teistyczny i teleologiczny porządek świata oraz w ramy hierarchicznych struktur, które chciały się uprawomocnić jako część takiego właśnie porządku świata”³⁶. Teoretycznym narzędziem służącym do oświeceniowego uwolnienia osobowości człowieka był „wynalazek *jednostki ludzkiej*”³⁷, która „odcina się stanowczo od wpływających z jednorodnego strumienia historii, odziedziczonych sposobów myślenia i działania”³⁸. Po usunięciu dawnej podstawy moralności – teizmu, teleologizmu i obyczaju, aby „powoływanie się na zasady moralne nie wydawało się jedynie instrumentem jednostkowych pożądań i woli”, kultura pracowała nad nowymi obiektywnymi, racjonalnie wyprowadzanymi podstawami moralności. Jedną z takich podstaw jest pojęcie praw. Nie chodzi tu o „prawa nadawane określonym grupom społecznym przez kodeks praw

³⁵ Ibidem, s. 397.

³⁶ Ibidem, s. 125.

³⁷ Ibidem, s. 126.

³⁸ Ibidem.

pozytywnych lub obyczaj”, lecz „o prawa, które rzekomo przysługują ludzkim istotom jako takim”³⁹. W ten sposób jednostka otrzymuje bezpośredni, bez pośrednictwa grup, od których chce się uwolnić, dostęp do zasad moralnych. Tą bezpośrednią drogą dla każdej jednostki, a zarazem obiektywną, taką samą dla każdej jednostki, ma być racjonalność.

Próba racjonalnego uzasadnienia moralności zakończyła się wszakże fiaszem. Formułowane różne racjonalne uzasadnienia nie pozwalały ustalić, które jest prawdziwe, czyli racjonalne. Niepowodzenia te w końcu doprowadziły do emotywizmu. „Emotywizm to koncepcja, według której wszystkie sądy wartościujące, a zwłaszcza wszystkie sądy moralne [...] są tylko wyrazem preferencji, wyrazem skłonności lub uczuć.”⁴⁰ Kultura etyczna znalazła się na drodze do całkowitego rozbicia.

MacIntyre’owska idea etyki cnót jako podstawy kultury etycznej wydaje się skutecznie przeciwstawiać owemu mechanizmowi rozszczepiania kultury. Etyka cnót jest to etyka rozwijana we wspólnotach podejmujących określoną działalność. Właśnie te „mniejsze etyki” umożliwiają wypracowanie „lokalnego kompromisu” między realnymi możliwościami ludzi uwikłanych w konkretną działalność w konkretnych zespołach a wymaganiami uniwersalnej etyki. Dzięki temu kompromisowi staje się możliwe odbudowanie w większym stopniu jedności różnych sfer życia człowieka, w tym przede wszystkim sfery prywatnej i publicznej.



Analizę postmodernistycznej etyki Zygmunta Baumana rozpoczniemy od punktu wspólnego z etyką MacIntyre’a: od krytyki uniwersalistycznych dążeń epoki nowożytnej. Dążenia te Bauman pojmuje jako dążenia żywiących je podmiotów, czyli państw politycznych. Narodowe państwa były największymi potęgami nowożytności. Uniwersalność dostępna kulturze nowożytnej (nowoczesnej) – to uniwersalność dostępna państwom politycznym. „Pojęcia »natury ludzkiej« czy »istoty człowieka«”, lansowane w danej kulturze narodowej, w istocie znaczyły „zamyśł rozpuszczenia i stopienia w tyglu kondycji *obywatelskiej* (kondycji zezwalającej na takie tylko cechy, które przypisała usadowionym w niej ludziom jedyna i niepodważalna władza, działająca w imieniu zjednoczonego i suwerennego państwa) pstrej mieszaniny parafian, krewniaków i innych »tutejszych«.”⁴¹ Maską uniwersalizmu nie mogła długo ukrywać prawdziwego oblicza pod nią schowanego. „Nowoczesny romans z rozumem

³⁹ Ibidem, s. 139.

⁴⁰ Ibidem, s. 39.

⁴¹ Z. Bauman: *Etyka ponowoczesna*. Warszawa 1996 [wyd. oryg. 1993], s. 54.

powszechnym i ładem doskonałym okazał się przygodą kosztowną.⁴² Racjonalny ideał działał z ogromną siłą. Skierował on uwagę człowieka nowoczesnego ku przyszłości, ale „nie tej już w »teraz« zawartej, *teraz* wyobrażonej, ale tej prawdziwej, której jeszcze *nie ma*”⁴³. Tam wizja „może bez przeszkód chępić się swą – nie poddaną próbie, a więc i nie splamioną – cnotą”⁴⁴. Im wizja jest czystsza, tym gorzej dla empirycznej rzeczywistości. Uniwersalizm nie uznaje racji poza sobą. Wielość uniwersalizmów, ślepych wzajemnie na naturę partnerów, prowadzi do wojen. „Nowoczesna fascynacja ładem i przejrzystością ludzkiego świata dodała tylko światu wieloznaczności i uczyniła go bardziej jeszcze nieprzeniknionym.”⁴⁵

Za jeden z najdonioślejszych aspektów przemian ponowoczesnych Bauman uważa „utrąę przez państwo zdolności, potrzeby i woli przywództwa duchowego (w tym i moralnego)”⁴⁶. W miejsce słabnącej pseudouniwersalnej misji państwa w coraz większym stopniu wchodzi otwarty lokalizm różnorodnych wspólnot. Bauman uznaje wielką energię tego ponowoczesnego motywu, choć, co jest zaskakujące, patrzy nań z niechęcią równą niechęci do motywu nowoczesnego. „[...] ideologia »wspólnoty nade wszystko«, która przez czas dłuższy wegetowała na peryferiach filozofii i polityki, wygnana przez panującą myśl i »widącą naprzód z czasem«, naukową i »postępową« praktykę nowocześnieści [...] – powraca z wygnania w aurze męczenniczki, żądna pomsty. Jak zwykle, filozofów społecznych nie zabrakło wśród rzesz witających. Niewiele brakuje, by wczorajszą wygnankę wyniesiono do rangi kanonu i wcielono do »zdrowego rozsądku« nauk społecznych.”⁴⁷ W oczach Baumana lokalne, wspólnotowe etyki posługują się tym samym uniwersalizującym mechanizmem co nowoczesne państwa narodowe, tylko że na mniejszą skalę. Wspólnoty dalej proponują jednostkom podporządkowanie się „jakiejś bezosobowej zasadzie”, „komunię, w której podmioty moralne toną, topiąc się we wspólnym dla wszystkich ideale”⁴⁸. Autor odnosi się bezpośrednio do MacIntyre’a koncepcji jaźni jednostki jako „jaźni usytuowanej” we wspólnocie. „[...] hasło »jaźni usytuowanej« służyć może za przykrywkę »wspólnotowemu« tłamszeniu autonomii moralnej.”⁴⁹ „[...] nienawiść do autonomicznych, żywiołowych odruchów moralnych jest w przypadku wspólnot postulowanych o wiele ostrzejsza, bardziej czujna i wojownicza niż w przypadku solidnie okopanego organizmu państwa

⁴² Ibidem, s. 324.

⁴³ Ibidem, s. 305.

⁴⁴ Ibidem, s. 306.

⁴⁵ Ibidem, s. 324.

⁴⁶ Ibidem, s. 186.

⁴⁷ Ibidem, s. 59–60.

⁴⁸ Ibidem, s. 72.

⁴⁹ Ibidem, s. 64.

wowego”⁵⁰. Przyczyną jest kruchość i niepewność pozycji wspólnot. „Środki po temu, by zejść się i radzić pospołu [...], zostały do cna niemal zdyskredytowane.”⁵¹ Obraz po upadku monolitu państwowego – to „sekiarska zaciekłość wojowniczo usposobionych nowoplemion, nawrót przemocy jako podstawowego narzędzia ładu państwa, gorączkowe poszukiwanie domorosłych praw zdolnych wypełnić opustoszałą agorę”⁵². Autor odwołuje się tu do sytuacji po upadku *pax sovietica* i *pax titoica*.

Niechęć Baumana do odradzającej się kultury wspólnotowej jest równa niechęci do okrucieństw państw totalitarnych faszyzmu i komunizmu. Jest prawdą, że niepaństwowa wspólnotowość czasami przybiera takie oblicze. Żarliwość, ostrość i odwaga pisarstwa Zygmunta Baumana są godne szacunku; dzięki nim jego twórczość – tak, jak to odczuwam – dotyka czegoś wielkiego. Omawiana tu książka Baumana na pewno nie jest książką, którą się czyta spokojnie. Ale żarliwy sprzeciw wobec totalitarnego okrucieństwa zdaje się przybierać w tekstach Baumana moc, która sama zaczyna czynić szkody. Taką szkodą jest zawarta w *Etyce ponowoczesnej* sugestia, że istota państwa nowoczesnego wyraża się najpełniej w państwie totalitarnym. Człowiek nowoczesny i ponowoczesny, w tym sam Zygmunt Bauman, doznał od państwa wielu krzywd, jednocześnie również ma mu do zawdzięczenia wiele rzeczy, które pozytywnie budowały jego życie. Na złe i dobre los tego człowieka był i jest istotnie z państwem związany. Bauman wpada w sieci własnej teorii. Nowoczesności zarzucał życie „racjonalnymi, nie splamionymi ideami”. Sam odrzuca historię państwa nowoczesnego, bo jest splamiona. Jeszcze gorzej wypada Baumana bezwzględna krytyka kształtującej się niepaństwowej wspólnotowości i intelektualnego ruchu komunitarystów. „Tłamszenie autonomii”, „nienawiść ostrzejsza i bardziej wojownicza od państwa” naprawdę nie są adekwatnymi określeniami do klimatu pism MacIntyre’a, Sandela, Walzera czy Taylora. Ale potraktujmy ton pism Baumana z szacunkiem dla tego autora, dla splamionej rzeczywistości społecznej, która ten ton wywołała, i z szacunkiem dla nie pozbawionej plam myśli humanistycznej. Zresztą sam Bauman nam w tym wybitnie pomoże. Píše: „Ponowoczesny umysł pogodził się z myślą o tym, że los ludzki pozostanie taki, jaki jest: nieuleczony, »nie doprowadzony do porządku«. Oto co, w najogólniejszym zarysie, uznać można za ponowoczesną mądrość.”⁵³ Do tego ponowoczesnego pogodzenia z rzeczywistością jeszcze dodałbym więcej ponowoczesnego szacunku dla tej rzeczywistości, więcej wysiłku życzliwości; dodałbym też odwagę i fantazję zadowolenia, na które „mądry” człowiek powinien się zdobyć.

⁵⁰ Ibidem, s. 63.

⁵¹ Ibidem, s. 334.

⁵² Ibidem, s. 324.

⁵³ Ibidem, s. 334.

Twardo widzący rzeczywistość i zgorzkniały postmodernista musi mieć jakiś azyl, źródło otuchy. Azylem tym jest indywidualne sumienie. „Sumienie jaźni moralnej jest jedyną nadzieją ludzkości”⁵⁴ – podsumowuje swą książkę profesor z Leeds. Jest to podsumowanie autentyczne w swym moralnym wysiłku, a nawet można rzec – heroizmie. Bez złudzeń patrzący na rzeczywistość społeczną, profesor odważnie odślania swoje najdelikatniejsze nadzieje. Ma świadomość, że dokonuje się to gdzieś na granicy z „niedorzecznością, absurdalnością i preten-sjonalnością”⁵⁵. Może właśnie w tym tkwi siła humanistyki? Podmiotem moralnym jest jednostka i tylko ona. „Akt moralny poczyną się w samotności”⁵⁶, „powołanie moralne jest z gruntu osobiste”⁵⁷, jest przeżywanym przez jednostkę „popędem”, „instynktem”⁵⁸. Akt moralny jest przyjęciem przez jednostkę na siebie pewnych obowiązków na mocy własnej decyzji, na podstawie własnych odczuć. Wszelkie normy powszechne, społeczne czy nawet indywidualne zasady są czymś zewnętrznym wobec aktualnego przeżycia moralnego: „[...] moralność jest stanem nieustannej i nie dającej się naprawić *anomalii*. Być moralnym to tyle, co być zdanym na łaskę własnej wolności.”⁵⁹ Obowiązki moralne jednostka przyjmuje dla ich niepewnego uroku i wyłącznie dla niego. Kiedy moralność uzasadnia siebie innymi celami (przetrwaniem, interesem jednostkowym lub grupowym), przestaje „być sobą”⁶⁰, staje się kalkulacją. Samotność podmiotu moralnego polega również na tym, że nie może on oczekiwać wzajemności. Akt moralny, jako cel sam w sobie, nie może mieć na celu wywołania wzajemności. Wyrazistym wzorcem podmiotu moralnego jest więc święty: „[...] wymaganie czynów od siebie właśnie, *bez* tego, by podnosić je do rangi »normy powszechnej« – bez wymagania ich od innych – jest tą właśnie cechą, która czyni ich świętymi.”⁶¹

Tak rozumiana moralność jest dla Baumana nadzieją ludzkości, mimo i na przekór swej bardzo wysublimowanej, delikatnej postaci, mimo elitarności swych wysokich wymagań. Ale jednocześnie jest – zdaniem autora – nadzieją ludzkości właśnie dzięki tym cechom, gdyż stanowią one o głębi i autentyczności moralności. Baumana opis moralności jest dziełem humanistycznym wysokiej próby, a wysoki kunszt literacki tego opisu pozwala obcować z wizją, którą cechuje duża siła obrazu. Opis przeżyć moralnych jednostki jest w wielu swoich szczegółach prawdziwy, nasycony złożonym dramatyзмом tych przeżyć.

⁵⁴ Ibidem, s. 340.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem, s. 84.

⁵⁷ Ibidem, s. 82.

⁵⁸ Ibidem, s. 83.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem, s. 76.

⁶¹ Ibidem, s. 71.

Szlachetne intencje owego opisu prowadzą wszakże – w moim przekonaniu – autora do popełnienia pewnego szlachetnego błędu, i to w dwóch sferach. Pierwsza – to sfera relacji między moralnością a interesem własnym jednostki. Moralność głęboko pojmowana jest celem dla siebie, wyznacza najwyższe kryteria postępowania. Intensywne skupianie uwagi na owej istocie moralności prowadzi do głębszego i bardziej zaawansowanego jej rozumienia, ale jednocześnie ma tendencję do wyizolowywania zjawiska moralności z całokształtu życia jednostki. Motyw, że moralność nie ma być narzędziem interesu jednostki, przekształca się w motyw, że moralność jest czymś niezależnym od tego interesu, a w najczystszej postaci przejawia się w sytuacjach postępowania jednostki wbrew własnemu interesowi. Intensywne i szlachetne skupianie się na istocie moralności prowadzi do rozumienia jej w najczystszej postaci – a przecież sam Bauman zgłaszał głęboką nieufność wobec „czystych” idei w ludzkiej kulturze.

Drugą sferą szlachetnego błędu etyki Baumana jest relacja między jednostką a innymi jednostkami i grupą. Etyka ta, skupiając uwagę na autentycznym przeżyciu moralnym jednostki, wyizolowuje owo przeżycie również z kontekstu społecznego. Dla Baumana jednostka jest alfą i omegą moralności, jedynym podmiotem przeżyć moralnych, działającym w absolutnej metafizycznej pustce. Inne podmioty moralne, tzn. inne jednostki, nie mogą być wzorem dla danej jednostki, bo wtedy jej moralność straci autentyczność. Moralność grupowa stanowi ze swej istoty petryfikację moralności w postaci obiegowych w danej grupie zasad. Opis ten jest prawdziwym opisem – nazwijmy to – indywidualnego aspektu moralności. Wydaje się bardzo jednostronny i niekompletny jako pełny opis zjawiska moralności. Autentycznie odczuwająca blaski i cienie moralnych wyborów jednostka powinna również uświadamiać sobie, ile z osobistej i niepowtarzalnej wrażliwości zawdzięcza wychowaniu, kontaktom z innymi ludźmi, kulturze środowiskowej, narodowej i cywilizacyjnej, w której się urodziła i wyrosła. Świadomość, że się komuś i czemuś coś zawdzięcza, powinna być też istotnym składnikiem autentycznego przeżycia moralnego jednostki. Pod tym względem książka Baumana prezentuje zerową wrażliwość moralną. Nie sądzę, żeby takiej wrażliwości pozbawiony był jej autor – humanista wielkiej klasy. Uważam, że jest to punkt napięcia między odczuciem życia przez autora a logiką sformułowanej przezeń teorii, opartej na zainteresowaniu wybranymi motywami. Teoria Alasdaira MacIntyre’a jawi mi się tu jako teoria unikająca tak fatalnych napięć, pozbawiona tej ciężkości i przytłaczającego heroizmu, jakie u Baumana są skutkiem nierozsądnej i, zaznacząc z naciskiem, niemoralnej izolacji jednostki od innych jednostek, a zwłaszcza od zjawiska wspólnotowości.

*

*

*

Uniknęła atmosfery moralnej ciężkości indywidualistyczna etyka Józefa Bańki. Lekkość, właściwie i pozytywnie rozumianą, nadaje jej umieszczona już w nazwie idea „prostoty” – katowicki filozof swojej etyce nadaje nazwę „etyka prostomyślności”. Prostomyślność – to postawa oparta na „zmyśle słusznego rozumienia życia”⁶², na „bezpośrednim poczuciu wartości życia”⁶³, słowem – na sferze *thymos* psychiki człowieka, czyli sferze emocjonalności i bezpośredniego emocjonalnego przeżywania swej egzystencji (greckie *thymos* – „duch”). Jądrzem owego przeżywania egzystencji jest „afirmacja życia”, najpełniej osiągnana dzięki „spontaniczności”⁶⁴. Podstawa, która zapewnia ludziom tzw. twardy grunt, pewność i porozumienie, opiera się na wartościach prostych. Wartości te to, przykładowo, odruch niesienia pomocy drugiemu człowiekowi w sytuacji nieszczęścia, dobroć, śmiałość, chęć posiadania rodziny, poczucie dumy, żądza wiedzy, serdeczność, schludność⁶⁵. Etyczną pewność człowiek może budować, sięgając po zawarty w tytule książki Bańki mechanizm „poręczenia moralnego”. Wartość zyskuje swoje uzasadnienie nie w drodze wnikliwej teorii, przekonującej analizy czy złożonego mechanizmu naukowej dyskusji, lecz dzięki osobistemu doświadczeniu. Nie mogąc nigdy do końca danych wartości uzasadnić, obronić ich przed wątpliwościami, jakie nasuwa życie, człowiek za dane wartości ręczy własnym życiem, własnymi wyborami. Jest to najwyższe możliwe poręczenie. „Wartości, które uzyskują poręczenie moralne, tracą status uniwersalny, a otrzymują status indywidualny.”⁶⁶

Swą etykę katowicki filozof buduje w reakcji na intensywnie odczuwany typ zagrożenia ludzkiej duchowości. Zagrożeniem tym są komplikacje życia, jakie niesie z sobą cywilizacja techniczna. „[...] cywilizacja techniczna wypiera w sposób widoczny emocje człowieka jako nieprzydatne w sytuacji technicznie złożonej, opowiada się za postawą czystego racjonalizmu w ocenie człowieka.”⁶⁷ Motywem rozwoju cywilizacji jest ułatwienie życia człowiekowi. Ułatwienie to osiąga się dzięki rozwojowi środków technicznych, rozwojowi nauki, edukacji, rozrostowi instytucji obsługujących życie człowieka. Wszystko to składa się na niezwykle dynamiczny rozrost sfery *phronesis* – sfery racjonalnej życia człowieka (greckie *phronesis* – „rozum”). Dla dynamicznie rozwijającej się sfery racjonalnej „nasz świat wewnętrzny okazał się wstydlivy”, cywilizacja doprowadziła do „abdykacji osobowości człowieka”⁶⁸. Człowiek, który wstydzi się samego siebie,

⁶² J. Bańka: *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*. Katowice 1988, s. 14.

⁶³ Ibidem, s. 50.

⁶⁴ Ibidem, s. 47.

⁶⁵ Ibidem, s. 75.

⁶⁶ Ibidem, s. 13.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem, s. 30.

to „łęczłowiek” – człowiek zakłamaný. Zakłamanie sięgnęło duszy cywilizacji – nauk humanistycznych. „Istotą zarówno nauk społecznych, jak i technicznych jest dzisiaj tworzenie systemu, ale właśnie humanistyka pozostaje w sprzeczności z istotą systemu w ogóle. [...] Tymczasem musi ono [dzieło humanistyczne – P. S.] być systemem, jeśli humanista zostaje dokooptowany do panteonu uczonych [...]. Ale wówczas przestaje być – jako dzieło humanistyczne – dziełem człowieka prostomyślnego, a staje się dziełem po prostu łęczłowieka.”⁶⁹ Problem etyczny człowieka współczesnego również w wizji Bańki przyjmuje przytłaczające rozmiary: „[...] moralność naszej cywilizacji to moralność przede wszystkim łęczłowieka.”⁷⁰

Jak widzimy, rozpatrując moralność, trudno nie natknąć się na ciężkie problemy. Bańka nie unika ich. Ale dla ich „ciężkości” znajduje przeciwwagę w „lekkości” wielu elementów duchowego życia człowieka. Komplikacji cywilizacyjnego życia przeciwstawia motyw prostoty, emocjonalnej spontaniczności; supraracjonalizmowi i bezosobowości życia cywilizacyjnego – etykę osobistego „poręczenia moralnego” i wartości „ciepłych”, bezpośrednio odczuwanych; przytłoczeniu, zagubieniu i strachowi człowieka cywilizacji – motyw afirmacji życia; stechnokratyzowanym naukom społecznym – „dzieło humanistyczne, które bawi barwą, jest nośnikiem wartości miękkich i odwołuje się do poręczenia moralnego”⁷¹. Katowicki filozof znajduje pokłady siły, aby trudom życia się przeciwstawić. Niepoślednim źródłem owej siły są – w moim odczuciu – istotne wspólnotowe elementy w zasadniczo indywidualistycznej etyce tego autora. Koronnym przykładem wartości prostej w jego teorii jest gotowość niesienia pomocy drugiemu: „Nieszczęście, które spotkało tego drugiego, stanowi niejako »apel«, którego nie możemy odrzucić bez uzyskania opinii łęczłowieka.”⁷² Sama koncepcja wartości prostych, „co do odczuwania których panuje zgodność elementarna”⁷³, zawiera klimat ludzkiej duchowej wspólnoty. Śledząc pod tym kątem narrację etyki prostomyślności, znajdujemy, że „ciepło życia, o zachowanie którego chodzi w zimnej cywilizacji technicznej”⁷⁴, polega głównie na cieple międzyludzkich związków. „Przez wartości wyróżnione jako »ciepłe« rozumie się tu wartości konstytuujące tzw. sferę uczuć, a więc takie, jak: miłość, przyjaźń, umiejętność współżycia i nawiązywania sąsiedzkich kontaktów. [...] Dystans i chłód między ludźmi, oziębłość w stosunkach i obyczajach znane są społeczeństwu konsumpcyjnym i są przez nie potępiane jako właściwości łęczłowieka.”⁷⁵ Budowaniu związków międzyludzkich służy „poręczenie mo-

⁶⁹ Ibidem, s. 159.

⁷⁰ Ibidem, s. 256.

⁷¹ Ibidem, s. 159.

⁷² Ibidem, s. 54.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem, s. 15.

⁷⁵ Ibidem, s. 57.

ralne w postaci dyrektywy naczelnej: Szanuj w drugim te wartości, którymi on jest ożywiony [...].”⁷⁶ Rodzinę autor nazywa „komórką prostomyślności”⁷⁷. Wśród kilkudziesięciu przykładowo wymienionych wartości prostych, fundamentu etyki prostomyślności, nawet zdecydowana większość ma wspólnotowy charakter: uczynność, przyjazny stosunek do ludzi, szlachetność, życzliwość, wdzięczność, słowność, wspaniałomyślność, wierność, uprzejmość, wzajemne zrozumienie, czułość, towarzyskość, umiejętność wybaczenia krzywd, umiejętność kochania itp.⁷⁸

Bańki etyka prostomyślności jest jednak etyką indywidualistyczną. Przyjrzyjmy się owym, wspólnotowym przeważnie, wartościom prostym. Jeżeli zwrócić uwagę na ich genezę, okaże się, że wartości proste nie są wytworem udziału jednostki we wspólnotowym życiu – są zakorzenione w ponadhistorycznym i tym samym ponadspołecznie pojmowanym prawie naturalnym. „Normy prawa naturalnego są więc apelatywne [...], ponieważ bieg zdarzeń historycznych nie ma wpływu na stałość tej podstawy dziedziczenia, którą stanowi zasadniczo niezmienna natura ludzka: ten sam sposób odczuwania, reagowania i wartościowania losu ludzkiego pojedynczego człowieka jest podstawą poręczenia wartości prostych i w tym sensie wspólnych dla gatunku. [...] To prawda, drugorzędne treści tych norm podlegają ewolucji, często modyfikacji, ale w swej warstwie istotowej stanowią one *status quo* [...]”⁷⁹ Takie rozumienie prawa naturalnego jest poważnym zubożeniem ontologicznej pozycji ludzkich wspólnot. Jednakże sumarycznie oceniając opis życia człowieka na poziomie mikrospołecznym (ludzie, z którymi stykam się twarzą w twarz, przyjaciele, sąsiedzi, rodzina) w etyce prostomyślności, zdecydowanie musimy stwierdzić, że elementy wspólnotowe w nim dominują.

Inaczej ta sprawa wygląda na poziomie makrospołecznym – narodu, państwa narodowego, cywilizacji. Funkcjonują i tutaj podstawowe kategorie etyki prostomyślności. Istotę społeczeństwa Bańka oddaje za pomocą terminu „człowiek wielopojawieniowy”, w odróżnieniu od jednostki, nazywanej „człowiekiem jednopojawieniowym”. Człowiek wielopojawieniowy – „to wszystko, co jest wytworem człowieka jednopojawieniowego, lecz uległo obiektywizacji i utrwaleniu oraz zostało włączone w dorobek ogólny i pojawia się wielokrotnie w życiu społeczeństwa jako wartość.” Człowiek wielopojawieniowy – to „człowiek abstrakcyjny”⁸⁰. Relację między człowiekiem jedno- a wielopojawieniowym Bańka ocenia w jednym miejscu nawet pozytywnie: „Człowiek jednopojawieniowy nie może pojmować siebie jako jednostki niezależnej od człowieka

⁷⁶ Ibidem, s. 15.

⁷⁷ Ibidem, s. 84.

⁷⁸ Ibidem, s. 75.

⁷⁹ Ibidem, s. 55.

⁸⁰ Ibidem, s. 259.

wielopojawieniowego, toteż przypisanie do roli społecznej daje mu poczucie »ciepła« życia.”⁸¹ Pojawiają się w książce Bańki terminy „miłość obywatelska”, „prostomyślność obywatelska” i „prawo państwa do żądania obywatelskiej prostomyślności”. Jednakże prędko zauważamy, że pod pojęciem „społeczeństwa” w istocie kryje się pojęcie „ponadhistorycznego prawa natury”. „Miłość społeczna”, „prostomyślność społeczna” – to przede wszystkim „generalna zasada stosunków międzyludzkich, kształtująca moralny ład między ludźmi we wszystkich jego przejawach zbiorowych i indywidualnych”⁸². „Człowiek wielopojawieniowy” – to „kategoria człowieka ponadhistorycznego”⁸³. Pojęcia „prostomyślność obywatelska” i „prawo państwa do żądania obywatelskiej prostomyślności” okazują się nadzwyczaj skrótowo i słabą linią skreślone.

Znaczenie rozróżnienia na człowieka jednopojawieniowego i wielopojawieniowego zrozumiemy, gdy zwrócimy uwagę na konstytutywną cechę etyki Józefa Bańki – jej empiryzm i antyracjonalizm. Tę cechę uczyniłem przewodnią w niniejszym artykule – jest ona zgodnie podzielanym przez wszystkich trzech omawianych autorów punktem widzenia i – pozwolę sobie dodać – również przez autora artykułu. Prawdziwa etyka płynie z bezpośredniego doświadczenia życia, a więc – zdaniem Bańki – z osobistego doświadczenia jednostki, i to doświadczenia aktualnie przeżywanego. Na aspekt „teraz” Bańka kładzie szczególnie nacisk, formułując dla swej filozofii etykiety „recentywizmu” (łacińskie *recens* – „teraz”). Rzeczywistość jest „żywa”, istnieje tylko „teraz”, wszelkie ponadczasowe zasady, mądrości przeszłości czy uroki przyszłości mają wąty status ontologiczny, są tylko „horyzontami terażniejszości”. Empiryzm Bańki jest energicznie wzmocniony jego recentywizmem. Spójrzmy zatem na byt społeczny w teorii katowickiego filozofa w tym świetle.

Bańka formułuje pojęcia „tutaj-teraz-bycia” i „nie-tutaj-teraz-bycia”. Pojęcie pierwsze ma charakter empiryczny i recentywistyczny, dotyczy tylko jednostki, człowieka jednopojawieniowego. Pojęcie drugie opisuje byt abstrakcyjny, pozbawiony empirycznych korzeni życia i dotyczy człowieka wielopojawieniowego, czyli społeczeństwa. Społeczeństwo – to tylko trwały zbiornik, „w którym niejako odkładają się najlepsze wartości, wytworzone jednak w toku życia realnego człowieka jednopojawieniowego”⁸⁴. Zastanawiające, że katowicki teoretyk odmawia społeczeństwu, narodowi, a także cywilizacji istnienia w wymiarze „tutaj-teraz-bycia”. Zapewne utarte zwyczaje, poglądy, abstrakcyjnie sformułowane prawa i regulaminy instytucji przeważają w istnieniu bytu społecznego. Jednakże społeczeństwo, człowiek wielopojawieniowy nie jest taki całkiem abstrakcyjny – czasem też drży o swoje istnienie (zagrożenie naro-

⁸¹ Ibidem, s. 94.

⁸² Ibidem, s. 95.

⁸³ Ibidem, s. 259.

⁸⁴ Ibidem.

dowe), też ma porywy entuzjazmu w jakichś „teraz” i okresy niesmaku czy niewiary w siebie w innych „teraz”. Cywilizacyjne zasady również okazują się nie takie uniwersalne. Głośny i dobitny wyraz tej myśli daje Samuel Huntington w swoim *Zderzeniu cywilizacji*: „Przetrwanie Zachodu zależy od tego, czy Amerykanie potwierdzą na nowo swoją zachodnią tożsamość, ludzie Zachodu pogodzą się z tym, że ich cywilizacja jest jedyna w swoim rodzaju, ale nie uniwersalna [...]. Od tego, czy przywódcom świata uda się zaakceptować wielocywilizacyjny charakter polityki globalnej [...]”⁸⁵ Indywidualny byt jednostki nie ogranicza się jednak tylko do „tutaj-teraz-bycia”. Jednostka też dorabia się jakichś indywidualnych zasad, zwyczajów, które nie wyrastają z „teraz”, lecz jako schemat są wkomponowywane w kształtowanie aktualnej chwili. Tak więc i jednostka, i społeczeństwo istnieją jednocześnie w obu wymiarach: „tutaj-teraz-bycia” i nie-tutaj-teraz-bycia”; aktualnym, twórczym i względnie ponadczasowym, i zakrzepłym. Jest wyraźna różnica w proporcjach rozciągania swego bytu w jednym i drugim wymiarze przez jednostkę i społeczeństwo. Absolutyzowanie tej różnicy jest wszakże błędem, również – co może się okazać dotkliwie – błędem etycznym.



Twórcy indywidualistycznych etyk z założenia do społeczeństwa i cywilizacji serca nie mają. I faktycznie, trudno je mieć dla nich. Dynamika życia społecznego i rozwój cywilizacji ludzkiej są zawrotne, potęguje się liczebność społeczeństw, materialna siła, zaawansowanie nauk, bogactwo kultury, różnorodność stylów życia, mobilność ludzi i rozległość kontaktów. W tym rozrastającym się w każdym wymiarze labiryncie człowiekowi jest coraz trudniej się poruszać. Coraz trudniej przychodzi jednostce ten labirynt traktować serdecznie. Ale społeczeństwo i cywilizacja „bez serca” zamieniają się w łzespołeczeństwo i łzeczywilizację (Bańka) albo w pseudouniwersalny tygiel o totalitarnej istocie (Bauman). Jednostka broni się przed niezrozumiałością, cynizmem, przemocą i zakłamaniem życia społecznego, budując mocny mur prywatności, nakładając społeczeństwo do jego nieprzekraczania. Taki styl przyjęła współczesna liberalna kultura polityczna. Mur zechcą wzmacniać indywidualistyczni etycy, ale defensywność nie jest siłą życia.

Odpowiedzią na możliwość zagubienia się jednostki w społeczeństwie, na poczucie obcości, bycie oszukanym powinien być ofensywny rozwój kultury wspólnotowości. Szybsza i głębsza zdolność budowania trwałych więzi z drugim

⁸⁵ S. P. Huntington: *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*. Warszawa 1998 [wyd. oryg. 1996], s. 15.

człowiekiem musi wyprzedzić potęgujące się mechanizmy obcości. Istotny składnik kultury wspólnotowości stanowi kultura konfliktu. Umiejętność ujawniania i rozgrywania rodzących się samorzutnie, zawsze i wszędzie konfliktów jest warunkiem budowania oraz utrzymywania pozytywnych więzi. Punkt widzenia etyki Alasdaira MacIntyre'a pozwala na dynamiczne podjęcie takich zadań.

Mówi się, że wiek XX był wiekiem nauki i technologii, a wiek XXI, aby przetrwał, musi być wiekiem kultury humanistycznej. Na razie kultura humanistyczna XXI wieku zapowiada się jako kultura freudowska – kultura coraz pełniejszego ujawniania się najgłębszych instynktów ludzkich. Instynkt seksualny zdobył pełne prawo obecności w sztuce, a obecnie walczy o pełnię praw na polu legalnej komercji. Instynkt przemocy zawładnął komercyjną kinematografią i grafiką gier komputerowych, szokuje spokojne społeczeństwa modą na przemoc, a nawet zbrodnię wśród młodzieży. Instynkt posiadania energicznie pozbywa się aury przyziemności i chciwości, którą dotychczas był krępowany. Instynkt wspólnotowości wydaje się instynktem równie głębokim. Może z nim właśnie należałoby łączyć największe nadzieje.

Piotr Skudrzyk

COMMUNALITY AND INDIVIDUALISM OF ETHICS: MACINTYRE, BAUMAN, BAŃKA

Summary

The article contrasts two approaches to ethics. The communal approach emphasises the social origin and functions of the ethical culture (cf. MacIntyre), while the individualist approach underlines the role of an individual as an ethical subject (cf. Bauman, Bańka). The author points to the importance of the dynamics and vitality of the communal ethics. The individualist ethics perceives as developing the individual's sensitivity, while, however, isolating him from the social and communal life.

Piotr Skudrzyk

GEMEINSCHAFTLICHKEIT CONTRA INDIVIDUALISMUS DER ETHIK:
MACINTYRE, BAUMAN, BAŃKA

Zusammenfassung

Der Artikel stellt zwei Auffassungen von der Ethik. Die Gemeinschaftlichkeitsvariante betont die gesellschaftliche Genese und Funktion der ethischen Kultur (MacIntyre), während die individualistische Variante (Bauman, Bańka) die Bedeutung des Individualismus als eines ethischen Subjekts unterstreicht. Der Autor des Artikels schätzt richtig die Bedeutung von Dynamik und Vitalität der Gemeinschaftsethik ein. Seiner Meinung nach ist die individualistische Ethik eine Ethik, welche die Empfindlichkeit eines Individuums entwickelt, aber dieses Individuum vom sozialen und gemeinschaftlichen Leben absondert.