

Ks. WŁADYSŁAW ZUZIĄK (Kraków)

CZY MOŻLIWA JEST ETYKA W ŻYCIU SPOŁECZNYM?

Na marginesie lektury Arystotelesa i Alasdaira MacIntyre'a

Potrzeba wprowadzania zasad moralnych do życia publicznego nie ulega wątpliwości. Wypowiadają się na ten temat zarówno etycy, myśliciele, publicyści, jak i sami zainteresowani politycy, biznesmeni czy też ich „publiczność”. Życie polityczne i społeczne dostarczają nam wielu przykładów negatywnych, które wskazują na brak zrozumienia tego, czym jest dobro wspólne i co znaczą pojęcia obywatel, społeczeństwo obywatelskie, ojczyzna, tradycja, a nawet takie podstawowe, jak przyzwoitość czy uczciwość. Krzyż oświęcimski, wykorzystywany przez radykalnych polityków do własnych partykularnych celów, ochrona immunitetu posła, który dokonał przestępstwa, częste wykorzystywanie piastowanych urzędów przez funkcjonariuszy państwowych, społeczne przyzwolenie na rozszerzanie się i funkcjonowanie szarej strefy, nagminne korzystanie z „płatnych” zwolnień lekarskich i decyzji o przyznaniu renty przez ludzi zdrowych.

Życie publiczne we wszystkich warstwach, od „zwyčajnego” obywatela po najwyższych urzędników państwowych, pozbawione zostało możliwości osądu moralnego. Nie istnieje żadna, powszechnie obowiązująca, płaszczyzna porozumienia w podstawowych kwestiach oceny moralnej czynów członków społeczności. Trudno się temu dziwić, jeżeli zauważymy, że autorytety moralne instytucji i osób są szarpane przez pozbawionych wyobraźni politycznej, świeżo upieczonych polityków lub szukających sensacji dziennikarzy. Opinia publiczna regularnie otrzymuje informacje o kolejnych aferach gospodarczych, w których udział biorą kolejne formacje polityczne. Powszechne staje się przekonanie, że w życiu publicznym jest miejsce jedynie dla złodziei, oszustów, demagogów, a człowiek uczciwy nie ma żadnych szans.

Alasdair MacIntyre, wychodząc od podobnych spostrzeżeń, chociaż odnoszących się do rzeczywistości amerykańskiej, próbuje dokonać analizy życia społecznego w oparciu o naukę Arystotelesa. Punktem wyjścia do rozważań społecznych jest pytanie: Jeżeli zwyczajny obywatel nie ma poczucia wpływu na rządzenie państwem, to czy pojęcie „demokracja” nie jest nadużyciem terminologicznym? I jeżeli członkowie społeczeństwa demokratycznego nie mają wpływu na rządzenie

państwem, to kto, w czyim imieniu, dla jakich celów rządzi w krajach „demokratycznych”? A jeżeli demokracja jest obecnie jedynie pustym zwrotem frazeologicznym, gdzie powinniśmy szukać winnych takiego stanu rzeczy?

Zdaniem MacIntyre’a pełną odpowiedzialność za zatamowanie społeczeństwa, a w efekcie pozbawienie życia publicznego etycznego wymiaru, ponosi osiemnastowieczny liberalizm i jego dzisiejsi polityczni spadkobiercy. Liberalizm, paradoksalnie, wbrew głoszonym wartościom, odebrał człowiekowi jego sprawczość i wolność. W imię wyzwania nas z tradycjonalizmu i partykularyzmu stworzył własny partykularyzm, jak to już wcześniej bywało z doktrynami mającymi pretensje uniwersalistyczne, podnosząc do rangi uniwersalnego systemu norm własne kodeksy, reprezentujące interesy nowej grupy „rządzącej”.

Liberalizm zamiast rozumienia społeczeństwa, jako współtworzenia wspólnego dobra przez członków społeczności, co było podstawą myśli wywodzącej się ze starożytnej Grecji, zaproponował indywidualizm moralny, który głosi, że każdy rodzi się równy, wolny i odpowiada za własne czyny. Mówiąc inaczej, w doktrynie liberałów każdy jest jednostką, która nie posiada żadnych więzi społecznych, mogących ją determinować moralnie. Obywatel nie ma żadnych rzeczywistych powodów do działania na rzecz jakiegokolwiek wspólnego dobra. Upowszechnianie przez dwa stulecia takiego poglądu przyniosło efekt zbliżony do samospełniających się przepowiedni¹. Dwa wieki tłumaczenia społeczeństwu, że jest zbiorem jednostek, doprowadziło do tego, że każdy czuje się oddzielony od innych i od świata, a rzeczywistość postrzega przez pryzmat programów telewizyjnych.

Innego wymiaru w tym kontekście nabiera spostrzeżenie MacIntyre’a, że środki masowego przekazu kontrolowane przez elity – strażników liberalnego światopoglądu, stanowiącego podstawę demokratycznego ustroju, kształtują celowo pasywne postawy społeczeństwa. Człowiek poddawany medialnej „obróbce” uświadamia sobie własną bezsilność wobec rządzących światem mechanizmów i staje się biernym widzem zmagania ugrupowań politycznych, biznesowych lobby, grup nacisku etc. – wszystkich tajemniczych i bezosobowych, niemal mistycznych sił, o których interesach, konfliktach, sojuszach bądź porażkach dowiaduje się z wszechobecnych mediów. Nawet konkretni ludzie dzięki mediom przeistaczają się w idoli, istoty jakby nie z tej ziemi, posiadające nadludzką moc i potężny wpływ, przerastające możliwości zwykłego śmiertelnika. Zwykłemu obywatelowi pozostaje poczucie odgrywania marginalnej roli w toczących się zdarzeniach.

Oddziaływanie myśli liberalnej doprowadziło kulturę polityczną do upadku i przygotowało, zdaniem MacIntyre’a, grunt dla nadchodzą-

¹ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1996, s. 165–169.

cych wieków barbarzyństwa i ciemnoty². Gdy dostrzeżemy, że praktyka społeczna, która jest efektem myśli liberalnej, ma szkodliwy wpływ na życie społeczne, nie mamy innego wyjścia, jak zakwestionować liberalny indywidualizm. Takie zakwestionowanie wydaje się tym bardziej konieczne, gdy uświadomimy sobie, że liberalizm opiera się na fałszywych przesłankach. Żaden człowiek nie jest jednostką powstającą „z niczego”, każdy kształtuje się w określonym środowisku, poprzez tradycję, kulturę, geny, oddziaływania międzyludzkie. Co więcej, oprócz przyczyn, możliwych do uchwycenia w badaniach behawioralnych, zachowanie człowieka determinują cele, które przed sobą stawia i ku którym zdąża. To, kim jestem, nie wyczerpuje opisu mnie, jestem także tym, kim byłem i tym, kim chciałbym być. MacIntyre stwierdza, że „człowiek pozbawiony kultury jest mitem”³, i trudno się z takim zdaniem nie zgodzić. Przyjmując liberalny punkt widzenia nie można adekwatnie opisać sytuacji człowieka.

Jeżeli jednak odrzucimy ten punkt widzenia, cóż nam pozostaje? Dla MacIntyre’a jest oczywiste, że właśnie w kulturze, w tradycji i we wspólnotach, tworzących tę kulturę, powinniśmy szukać wątków, które pomogłyby nam uratować własną tożsamość: „Jesteśmy tym, czym uczyniła nas przeszłość, czy tego chcemy czy nie, i nie potrafimy zatrzeć w sobie – nawet w Ameryce – tych fragmentów naszych osobowości, które ukształtowały się poprzez nasz związek z każdą epoką w naszej historii”⁴. W tradycji możemy odnaleźć to wszystko, co jeszcze uważamy za cenne, a czego powolną utratę jednocześnie odczuwamy. Takie odczucia, zdaniem MacIntyre’a, wiążą się właśnie z odmoralnieniem sfery publicznej. Każdy niemal uważa, że w życiu publicznym powinny obowiązywać zasady moralne i równocześnie wszyscy wiedzą, że jest to postulat niemożliwy do spełnienia. Odkrywamy tutaj tęsknotę do czegoś, co, dzięki kulturze, mamy w sobie zakodowane, ale czego nie możemy odnaleźć w otaczającej rzeczywistości. Liberalizm zmienił znaczenie pojęć etycznych, które jeszcze, dzięki tradycji, funkcjonują w życiu społecznym, jednakże ich pierwotne znaczenie, intuicyjnie przez nas rozumiane, zostało zastąpione przez definicje, nie mające nic wspólnego ze sferą moralności.

Pojęcie dobra wspólnego, z tradycji arystotelesowskiej, w myśli inspirowanej przez liberalizm zastąpiła skuteczność działania, sprawiedliwość jest zastępowana przez użyteczność, umowę społeczną czy właściwą dystrybucję dóbr. Pojęcia liberałów nie mają nic wspólnego z tym, co odczuwane jest powszechnie jako sprawiedliwość i co miało by jakikolwiek związek ze sferą moralności. W liberalizmie myślenie o polityce utraciło moralny sens, ale, co więcej, utraciło również zwią-

² Por. tamże, s. 466.

³ Tamże, s. 293.

⁴ Tamże, s. 241.

zek z rzeczywistością społeczną. Liberalne pojęcia odnoszące się do sfery życia społecznego mogłyby wystarczyć do zrozumienia zachowań grupy robotów, nie ludzi, gdyż nie są one w stanie objąć ludzkich dążeń, oczekiwań, pragnień, zawsze przecież odwołujących się do rzeczywistości postulowanej, o której nie można mówić na podstawie wiedzy o faktach.

Według MacIntyre'a, jeżeli chcemy się bronić przed „barbaryzującymi” życie społeczne poglądami liberałów, pozostaje nam jedynie powrót „do korzeni” naszej tradycji, do myśli, którą zrodziła starożytna Grecja, a skodyfikował Arystoteles.

Czy jednak zagadnienia moralne i problemy etyki można w dzisiejszym świecie ujmować przyjmując arystotelesowski punkt widzenia? Czy można reaktywować moralną strukturę moralności antycznej? Czy wykonalne może być w dzisiejszych amoralnych czasach zadanie budowy nowych form wspólnoty, w ramach której moralność i dobre obyczaje mogłyby przetrwać nadchodzące wieki barbarzyństwa i ciemnoty⁵. Zdaniem MacIntyre'a, podejmując to wyzwanie powinniśmy zacząć od przypomnienia istniejącego w naszej tradycji i w nas dziedzictwa, zagłuszanego obecnie skutecznie przez jałowe spory polityków i krzykliwe slogany mediów, propagujących bierny konsumpcjonizm.

Liberalizm za punkt wyjścia przyjmuje pojęcie jednostki, tradycja arystotelesowska rozpoczyna rozważania dotyczące człowieka od pojęcia dobra, które jednostka w swoim życiu mogłaby realizować. „[...] dobra zawsze są podporządkowane poprzez bezpośrednie lub pośrednie odniesienie do pewnej koncepcji ogólnego i ostatecznego dobra ludzkiego, życie każdej jednostki, domostwa czy wspólnoty [...] stanowi wyraz pewnej koncepcji ludzkiego dobra. Gdy natomiast dobra są uporządkowane za pomocą właściwej koncepcji ludzkiego dobra, cnoty mogą się autentycznie rozwijać. Polityka to Arystotelesowska nazwa dla takiego właśnie zespołu działań, dzięki którym dobra ludzkie ulegają uporządkowaniu w życiu danej wspólnoty”⁶.

Dobro człowieka to, dla kogoś myślącego w kategoriach arystotelesowskich, przede wszystkim konsekwentne realizowanie wymogów moralnych. Realizowanie wymogów moralnych nie oznacza tu jednak posłuszeństwa wobec kodeksów czy innych nakazów etycznych – jak zauważa MacIntyre – „moralne [...] *ethikós* oznacza dotyczący charakteru, gdzie przez charakter ma się na myśli nic innego, jak tylko dyspozycje człowieka do pewnego typu zachowań, do życia w pewien określony sposób”⁷ Przekładając na bardziej współczesne

⁵ Por. tamże, s. 466.

⁶ Tamże, s. 9–10.

⁷ Tamże, s. 87.

pojęcia – dobro człowieka to dążenie do najlepszego z możliwych realizowania posiadanego przez siebie potencjału.

Jednakże, co podkreśla MacIntyre, każde „uzyskiwanie tych dóbr wymaga systematycznego kultywowania doskonałości w danej praktyce”⁸. Tylko dzięki konsekwentnemu działaniu, dzięki pracy nad sobą i nad własnym charakterem jesteśmy w stanie osiągnąć pełnię naszych możliwości. Również tylko konkretne nasze działania mogą stanowić podstawę oceny moralnej, jaką wystawiamy sobie i innym, a równocześnie, jakiej możemy być przez innych poddawani – jak to ujął Arystoteles: „to [...], jak ma się rzecz naprawdę w sprawach praktycznych, osądza się zawsze na podstawie naszych czynów i naszego sposobu życia; one są bowiem rozstrzygające”⁹. Cała wiedza starożytnych Greków na temat praktycznej, moralnej działalności człowieka oraz jego powinności społecznych zawarta została w arystotelesowskiej teorii cnót. Teoria ta obejmuje moralną sferę ludzkiego życia, zakładając, że człowiek, jako istota społeczna, poszukująca możliwości realizowania własnego dobra, musi realizować je w zgodzie z możliwościami oraz wymogami stwarzanymi przez społeczeństwo. Etyka zajmująca się teorią cnót, obejmująca działania i dążenia człowieka i odpowiadająca na pytanie, jak najlepiej realizować osiągnięcie własnego dobra (przy istniejących ograniczeniach społecznych), może być uznana – i była w rzeczywistości – za naukę praktyczną, czego nie można powiedzieć o współczesnej etyce, która zdecydowaną większość energii koncentruje na uzasadnianiu własnej „naukowości”.

Jak zauważa MacIntyre, współczesne teorie etyczne próbują analizować cnoty oraz problemy związane z ich społeczną percepcją, wychodząc od prób uzasadnienia norm postępowania, tymczasem „[...] cnoty, pojmowane zgodnie z Arystotelesowską definicją, są rozpoznawane i doceniane tylko na gruncie praktycznego działania ludzkiego”¹⁰. Cnota nie może być odłączona od działania, gdyż „jest nabytą ludzką cechą, której posiadanie i przestrzeganie umożliwia nam osiągnięcie dóbr wewnętrznych wobec praktyk, jej brak natomiast osiągnięcie tych dóbr skutecznie nam uniemożliwia”¹¹. Cnoty są tworzone i konstytuują się w ramach wspólnoty, w trakcie kształtowania się jej tradycji, „nie można nabyć określonych cnót poza tradycją, w której dziedzinie owe cnoty i nasze ich rozumienie, natomiast nasze ich rozumienie wywodzi się z szeregu tradycji poprzednich”¹². „Większość społeczeństwa jednak – z wyjątkiem grup społecznych ulegających co-

⁸ Tamże, s. 8.

⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, ks. X, 8, 1179a 18–20.

¹⁰ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 10.

¹¹ Tamże, s. 344.

¹² Tamże, s. 236.

raz dalszej marginalizacji – zatraciła już tradycję myślenia i praktyki, którą nazwałem tradycją cnót [...]. Gdy bowiem tradycja ta znajduje się w dobrej kondycji, należy pojmować ją jako ucieleśnienie pewnej koncepcji myślenia jako czegoś, co zawsze rodzi się z określonego rodzaju praktyki oraz w jej ramach”¹³. Trudno podtrzymać tę tradycję, skoro nawet wśród zawodowych etyków jest ona jedynie odległym historycznym etapem, należącym bardziej do historii filozofii niż do żywej, oddziaływającej realnie na rzeczywistość myśli.

Pojęcie cnoty w starożytnej Grecji rozwijało się również w konkretnej tradycji i w określonej kulturze politycznej. W społeczeństwie bohaterskim, jak określa MacIntyre wczesne formy ustrojowe *pólis*, których ślady odnajdujemy w eposach Homera, człowiek wie, kim jest, zna swoją rolę w społecznych strukturach, wie, co mu się należy i co jest winien innym. Porządek społeczny nadaje członkowi wspólnoty tożsamość¹⁴. Dzięki określeniu roli społecznej człowiek wie, jakich czynów nie może dokonywać pełniąc określoną funkcję i jakich czynów oczekują od niego w określonej sytuacji inni członkowie społeczności. Osądzać człowieka – znaczy osądzać jego czyny. Cnoty w społeczeństwie bohaterskim to cechy pozwalające wolnemu człowiekowi pozostać we własnej roli. W społeczeństwie bohaterskim hierarchia cnót jest powiązana ze strukturą społeczną. MacIntyre twierdzi wręcz, że „moralność i struktura społeczna w społeczeństwie bohaterskim są w istocie jednym i tym samym [...]. Problemy wartościowania są pytaniami o fakty społeczne”¹⁵. Odpowiedzialność jest wyraźnie określona. To, co czynię, czynię ze świadomością przynależności, uważam, że moje działanie w ramach społecznego systemu oczekiwań jest słuszne, ponieważ jestem współodpowiedzialny za społeczność, której jestem członkiem. Każde działanie ma na celu konkretną społeczną korzyść (korzyścią taką jest również utrwalanie istniejącej struktury).

Tak rozumiane relacje pomiędzy cnotami a życiem społecznym znalazły miejsce także w arystotelesowskiej teorii cnót. Dla Arystotelesa cnoty nie były wartościami samymi w sobie, zależały od kontekstu, od tego, w jakim środowisku przyszło człowiekowi działać oraz jakie cele chciał osiągnąć. Praktykowanie cnót miało być bowiem środkiem do osiągnięcia przez człowieka dobra, stanowiło najważniejszy, konieczny element tego dążenia, którego efektem powinno być pełne, możliwie najdoskonalsze, ludzkie życie.

Cnót, myśląc kategoriami Arystotelesowskimi, nie można rozpatrywać w oderwaniu od konkretnych ludzkich dążeń. To cele, które człowiek stawia przed sobą, mówią o jego wartości, o cnotach, które posiada. Przeto „przyczyną wyboru celu tak, aby był on właściwy, jest

¹³ Tamże, s. 7.

¹⁴ Por. tamże, s. 227–228.

¹⁵ Tamże, s. 231.

doskonałość. I dlatego na podstawie wyboru dokonanego przez człowieka wydajemy opinię o jego cechach¹⁶. To, co człowiek robi, świadczy o nim lepiej niż zasady, które głosi.

Arystoteles wyróżniał dwa rodzaje cnót – intelektualne, nabywane przez kształcenie, oraz cnoty charakteru, zdobywane dzięki ćwiczeniu. Jednak, jak podkreślał, nie można oddzielać doskonałości charakteru od doskonałości intelektualnej¹⁷. Ten, kto dąży do osiągnięcia pełni swoich możliwości – do doskonałości właśnie – nie może pragnąć jedynie osiągnięcia jakiejś jednej tylko części szczęścia – takie rozumowanie dla Greka zawierałoby sprzeczność logiczną i byłoby nie do utrzymania podczas akademickich, perypatetyckich sporów. Cnota (ἀρετή) to doskonałość dowolnego rodzaju¹⁸, jednakże jedność tego pojęcia opiera się na wszystkich przesłankach umożliwiających człowiekowi wypełnianie jego roli. Jak pisał w *Metafizyce* Arystoteles, jest „pewnego rodzaju wykończeniem (τελείωσις τις); każda bowiem rzecz i każda istota jest doskonała [...], gdy ze względu na formę właściwej im doskonałości nie brakuje żadnej właściwej im części ich naturalnej wielkości (κατὰ φύσιν μεγέθους)”¹⁹.

Cnota, w zawężonym do etyki sensie, to umiejętność prawidłowego oceniania postępów, dzięki której możliwe jest osiągnięcie doskonałości. Cnoty są również, wskutek włożonej w ich kształtowanie pracy, umiejętnością odczuwania w określony, „właściwy” sposób. Cnota dzięki praktyce staje się „trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowywaniu właściwej ze względu na nas średniej miary”²⁰. Każda z cnót jest zdolnością do znajdowania „złotego środka”²¹. Męstwo jest cnotą, natomiast negacjami tej cnoty są tchórzostwo i zuchwalstwo, podobnie hojności przeciwstawione są rozrzutność i skąpstwo, prawdomówności – chełpliwość i kłamliwość. Cnoty i skłonności do występku wiążą się ze sobą. Już Grecy zauważyli, że człowiek skłonny do zuchwalstwa jest też skłonny do chełpliwości, człowiek mężny z reguły w chełpliwość nie popada, człowiek rozsądny zawsze potrafi znaleźć „złoty środek”, natomiast człowiek nieopanowany potrafi każdą, nawet najlepszą sytuację zepsuć. W tradycji greckiej najwyższą cnotą była mądrość praktyczna (φρόνησις) – w okresie bohaterskim określająca tego, kto wie, co mu się należy, i dumny jest z tego, że może żądać tego, co mu się należy. Później *phronesis* był ten, kto wiedział, jaki sąd wydać w konkretnych przy-

¹⁶ Arystoteles, *Etyka eudemejska*, tłum. Witold Wróblewski, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, ks. II, 11, 1228a, 2–3.

¹⁷ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VI, 12, 1144a–1144b.

¹⁸ Por. tamże, ks. II, 5, 1106a.

¹⁹ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. Kazimierz Leśniak, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, ks. V, 16, 1021b, 23–26.

²⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. II, 6, 1106b, 36–37.

²¹ Por. tamże 1106b, 15–29.

padkach. Ten, kto posiadał cnotę *phronesis*, potrafi wydawać właściwy sąd moralny, odnajdować „złoty środek” w każdej sytuacji.

W świecie konstruowanym przez media umiejętność znajdowania złotego środka jest cnotą nudną, źle się sprzedającą. Tutaj bohaterem prędeż może stać się współczesny Herostrat, krzykacz i kłamca, niż człowiek rozsądny, potrafiący dokonywać mądrych wyborów. Cnoty są cechami charakteru, dzięki którym człowiek może osiągnąć najwyższe dobro – *eudaimonię*, czyli umiejętność korzystania ze sprzyjającego losu, powodzenie i szczęście. *Eudaimonia* (εὐδαιμονία) to stan, w którym człowiek czyni dobrze i dobrze mu się powodzi, w którym akceptuje siebie i pozostaje w zgodzie z tym, co boskie.

Najdoskonalsza forma dzielności etycznej, prowadząca do dobrych czynów, a w efekcie do „piękna moralnego”²², stanowi podstawę do osiągnięcia sprawiedliwości społecznej²³. Ten, kto zrozumiał istotę osiągania najwyższej dzielności etycznej, stosuje ją bowiem nie tylko do siebie, ale i do innych²⁴. Rozwój cnót każdego człowieka wręcz wymaga istnienia określonej wspólnoty, a z drugiej strony rozwój ów podtrzymuje wspólnotę w jej istnieniu. W Grecji konsekwencją społecznego traktowania jednostki i systemu moralnego było utożsamianie pojęcia cnoty z cnotami obywatelskimi, a dobrego obywatela z dobrym człowiekiem. Nie mógł być dobrym obywatelem kłamca i niegodziwiec, podobnie jak nie mógł być dobrym człowiekiem ktoś, kto nie zasługiwał na szacunek współobywateli. „Wszystkie cnoty istnieją we wzajemnej harmonii, zaś harmonia charakteru danego człowieka znajduje odbicie w harmonii państwa”²⁵. Takie rozumowanie było związane z greckim rozumieniem człowieka nie tylko jako *homo politicus*. Według greckiej tradycji, odnajdywanej w poematach Homera i Hezjoda, a sformułowanych najpełniej w poglądach pitagorejczyków i za ich pośrednictwem w dziełach Platona i Arystotelesa, istnieje porządek kosmiczny, przyporządkowujący każdej cnotie, którą posiada lub zdobyć pragnie człowiek, miejsce w harmonijnym schemacie życia ludzkiego, które umiejscowione jest we wszechogarniającym kosmicznym porządku.

W tym miejscu dochodzimy do kluczowego dla starożytnych Greków, a dziś jakby „historycznego” już pojęcia sprawiedliwości. Zasada sprawiedliwości, wobec istnienia licznych, wzajemnie wykluczających się jej wersji, przestała w obecnym życiu publicznym funkcjonować. Pojęcie sprawiedliwości kojarzy się bowiem obecnie z zaspokajaniem roszczeń poszczególnych grup społecznych. Każda ze stron konfliktów

²² Arystoteles, *Etyka wielka*, tłum. Witold Wróblewski, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, ks. I, 21, 1191b, 12–24.

²³ Por. tamże, ks. I, 33, 1193b.

²⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. V, 1, 1129b, 38–39.

²⁵ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 288.

odwołuje się do różnych koncepcji sprawiedliwości lub relatywizuje tę samą koncepcję do własnego punktu widzenia. Nie da się pogodzić sprawiedliwości górników ze sprawiedliwością rolników, a tych dwóch ze sprawiedliwością nauczycieli i tzw. środowisk twórczych. Jeszcze inaczej patrzą na problem sprawiedliwości kombatancki, a w zupełnie odmienny sposób traktują ją minister finansów i dyrektorzy przedsiębiorstw.

W greckiej tradycji, co podkreślał MacIntyre, jakiegokolwiek pojęcie sprawiedliwości nie może być oderwane od kontekstu „[...] wspólnoty, której pierwotnym związkiem jest wspólne rozumienie dobra ludzkiego oraz dobra wspólnoty i w której jednostki identyfikują swe najważniejsze interesy poprzez odnoszenie się do tych dóbr”²⁶. Wspólnota to jeden z porządków, do których przypisany jest los człowieka. Rzeczywistość to szereg porządków, od kosmicznego do duchowego, które tworzą harmonijną całość.

Sprawiedliwość w starożytności utożsamiana była, choć trudno nam to dzisiaj zrozumieć, z zachowaniem równowagi, albo, mówiąc bardziej w greckim duchu, z utrzymaniem harmonii pomiędzy poszczególnymi elementami tego samego organizmu – czy był to kosmos, czy państwo, czy też człowiek. Takie rozumienie odnajdujemy w słynnym wywodzie o sprawiedliwości w *Państwie* Platona²⁷. W starożytnej Grecji było oczywiste, że, tak samo jak istnieje kosmiczna harmonia, tak samo jak możliwe jest osiągnięcie przez człowieka harmonii duchowej, tak w *polis* – ogniwie pośrednim między człowiekiem a kosmosem – powinny istnieć analogiczne do struktury duchowej i kosmicznej elementy, dzięki którym można osiągnąć harmonię społeczną.

Pojęcie sprawiedliwości (δικαιοσύνη) wywodzi się z istniejącego porządku świata i jest z nim nierozdzielnie związane (δίκη). A δίκαιος to człowiek, który szanuje i nie gwałci tego porządku²⁸. Przeciwnością jej cnoty jest πλεονεξία – nieopanowana żądza posiadania, występki, polegający na gromadzeniu dóbr dla samego ich posiadania. Sprawiedliwość w greckim duchu pojmować mogą wyłącznie ludzie, którzy patrzą całościowo na zachodzące w życiu (czy to własnym, czy wspólnoty) procesy; nie jest to i nie może być sprawiedliwość polityków lub dziennikarzy. Nauczyć się takiego już nawet nie rozumienia, ale odczuwania sprawiedliwości można jedynie w małych społecznościach, w małych „wspólnotach”, w których odnajdujemy świadomość własnej tradycji. Świadomość ta stanowi historię wspólnoty i jest koniecznym warunkiem posiadania samoświadomości przez człowieka. Dzięki niej

²⁶ Tamże, s. 444.

²⁷ Por. P l a t o n, *Prawa*, tłum. Władysław Witwicki, [w:] *Państwo*, t. 2, Warszawa 1958, ks. II, 660E–663D.

²⁸ Por. A. M a c I n t y r e, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 248.

człowiek potrafi odnajdywać konteksty i znaczenia komunikatów przekazywanych przez członków wspólnoty, a również odnajdywać elementy, które powinny zostać zachowane lub zmienione.

Jak podkreśla wielokrotnie MacIntyre, wszelka racjonalność jest określona przez konkretną tradycję, stanowi element, umożliwiający jej rozwój. Rozumowanie MacIntyre'a w tym miejscu zbliżone jest do Kuhnowskiej koncepcji paradygmatu. Tradycja jest systemem przekazów, komunikatów, ukrytych i zwerbalizowanych założeń oraz, co najważniejsze, szeregiem powszechnie w danej społeczności akceptowanych procedur postępowania, przyjmowanych „przez dawanie przykładu”, w wyniku praktycznych ćwiczeń i działań. Zasady moralne zawarte są w życiu i w języku wspólnot wpisanych w konkretną tradycję. Edukacja moralna dokonuje się poprzez przekazywane z pokolenia na pokolenie opowieści, w których zawarte są wzorce zachowań. Z każdym pokoleniem te opowieści rozrastają się, pojawiają się coraz to nowe problemy, dla których muszą zostać znalezione wzorce rozwiązań. Pojawiają się schematy rozwiązań, czyli zasady moralne, które regulują praktyczną działalność wewnątrz społeczności, oraz mechanizmy komunikowania się ze światem zewnętrznym.

Problemem tak rozwijającej się komunikacji społecznej pozostaje jednak jej podatność na przekształcanie się w abstrakcję. Tymczasem każda tradycja musi mieć oparcie w konkretnej rzeczywistości społecznej. Struktura moralna społeczeństwa, która opiera się przede wszystkim na funkcjonowaniu społecznych autorytetów, może się rozwijać jedynie dzięki codziennemu wspólnemu działaniu członków społeczności. W ten sposób ludzie poznają się, przekonują się o swojej wartości i o wartości innych. Nabierają do siebie szacunku, czują się współodpowiedzialni za wspólne dzieło. W obecnych czasach taka wspólnota działania na poziomie większej jednostki administracyjnej wydaje się niemożliwa do realizacji. Zbyt wielu ludzi cynicznych nadużywało i nadużywa wielkich symboli i autorytetów, które niegdyś jednoczyły społeczeństwo, aby teraz było łatwo znaleźć wspólne dobro, umożliwiające scalenie i pojednanie społeczeństwa. Zresztą, kto by jeszcze w takie wspólne dobro uwierzył?

Jak zauważa MacIntyre, „polityka nowoczesnego społeczeństwa nie może opierać się na autentycznej zgodzie moralnej i rzeczywiście na takiej zgodzie się nie opiera. Polityka nowoczesnego społeczeństwa jest wojną domową prowadzoną innymi środkami”²⁹. W debatach publicznych nie ma woli poszukiwania *consensusu*, jest natomiast obecne silne akcentowanie odmienności stanowisk. Polityczne kłótnie potęguje brak zrozumienia argumentów strony przeciwnej, wynikający z, jak to określa MacIntyre, „pomieszania języków”. Pomieszanie języ-

²⁹ Tamże, s. 450.

ków to niewspółmierność pojęć używanych przez strony sporów moralnych, która prowadzi do niemożności porozumienia się w podstawowych kwestiach. To powoduje przemoc werbalną, a w konsekwencji także pozawerbalną. Charakterystyczna dla „pomieszania języków” jest pozorna obiektywność i racjonalność przesłanek oraz kryteriów, do których odwołują się strony w sporach. Inną ważną cechą tego zjawiska jest nawiązywanie do tradycji, ale każda strona sięga do innych historycznych źródeł. W polskim życiu publicznym jest to widoczne szczególnie przy odwoływaniu się przez prawicę do tradycji dwudziestolecia, a przez lewicę do dorobku PRL i nie ma możliwości znalezienia dla obu opcji tradycji wspólnej, mogącej oba nurty zjednoczyć albo przynajmniej pojednać.

Sfera moralności we współczesnych społeczeństwach znajduje się w stanie nieładu. Zdaniem MacIntyre’a nieuporządkowanie to jest skutkiem silnego kulturowego oddziaływania pewnego sposobu mówienia, w którym źle dobrane fragmenty różnych struktur pojęciowych, wywodzących się z różnych okresów naszej przeszłości, są stosowane łącznie w debatach publicznych i prywatnych. Debaty te cechują się nierozstrzygalnością, dzięki czemu mogą trwać w nieskończoność, oraz arbitralnością postępowania każdej z zaangażowanych stron.

Jak zapanować nad tym, wszechobecnym w życiu publicznym, chaosem? Trzeba, jak sugeruje MacIntyre, skorzystać ze wskazówek udzielanych nam w tej materii przez starożytnych Greków. Oni widzieli jedyny ratunek dla istnienia i rozwijania się moralności społecznej w funkcjonowaniu niewielkich wspólnot politycznych, w których, przy okazji wspólnych zajęć „[...] mieszkańcy mogliby się [...] ze sobą poprzyjaźnić i oswoić, i zapoznać, bo nie ma dla państwa dobra większego jak to, żeby się ludzie ze sobą znali”³⁰.

Podobną ideę przyjaźni społecznej odnajdujemy u Arystotelesa, kiedy mówi o związkach pomiędzy wspólnotą państwową a przyjaźnią obywateli³¹. Arystoteles idzie nawet dalej niż Platon, dostrzegając związki pomiędzy przyjaźnią a sprawiedliwością społeczną: „Przyjaźń i sprawiedliwość zdają się [...] dotyczyć tych samych przedmiotów i zachodzić między tymi samymi osobami; bo we wszelkiej wspólnocie istnieje wedle powszechnego mniemania zarówno jakaś forma przyjaźni, jak też jakaś sprawiedliwość; nazywa się tedy przyjaciółmi [...] towarzyszy wszelkich wspólnych poczynań; a wspólnota, która ich łączy, jest miarą ich przyjaźni, gdyż jest i miarą sprawiedliwości”³².

³⁰ P l a t o n, *Prawa*, ks.V, 738D.

³¹ Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. VIII, 9, 1160a; „[...] poszczególnym rodzajom wspólnoty odpowiadać będą poszczególne rodzaje przyjaźni” (*Etyka nikomachejska*, ks. VIII, 9, 1160a, 30–31).

³² Tamże, ks. VIII, 9, 1159b, 27–32.

Przyjaźń, w rozumieniu Arystotelesa, to wspólne uznanie pewnego dobra i wspólne do niego dążenie. Taka przyjaźń może stanowić podstawę tworzenia wspólnoty, której nadrzędnym celem powinna być realizacja wspólnych, społecznie korzystnych, celów (we współczesnej polszczyźnie najbardziej zbliżone znaczeniowo do arystotelesowskiej przyjaźni (φιλία) jest, niestety już politycznie wyeksploatowane, pojęcie solidarności). Jak zauważa MacIntyre: „związki przyjaźni zostały we współczesnym świecie zepchnięte wyłącznie do sfery życia prywatnego i w porównaniu z tym, czym były kiedyś, uległy znacznemu osłabieniu”³³. Przyjaźń to sfera intymna, wstydliva, autonomiczna, z punktu widzenia współczesnej nauki o społeczeństwie, nieistotna.

Współczesne wspólne cele społeczne już nie mogą, i nie powinny, być bezpośrednio „wytwarzane” przez współobywateli. W ich konstruowaniu pośredniczą media, urzędy, instytucje, nie ma miejsca na przyjaźń. Samo zastosowanie pojęcia „przyjaźni” w kontekście rozważań politycznych budzi zdziwienie. Dzisiejsze państwo nie jest wspólnym przedsięwzięciem wszystkich obywateli, jest machiną, kierowaną przez wyspecjalizowanych polityków, managerów i administratorów. Obywatel ma o jej funkcjonowaniu jedynie mgliste pojęcie, a już z pewnością się z nią nie utożsamia. „Na obecnym etapie sprawą zasadniczą jest budowa lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz życia intelektualnego i moralnego w obliczu epoki nowego barbarzyństwa, które już nadchodzi. [...] Tym razem jednak barbarzyńcy nie gromadzą się u naszych granic; oni od pewnego już czasu sprawują nad nami władzę”³⁴, pisze MacIntyre. Barbarzyńcy sprawują władzę, ale również my, poddający się ich władzy, sami jesteśmy barbarzyńcami. Tutaj nikt nie jest bez winy. Tak samo przyczynia się do chaosu moralnego nieodpowiedzialny polityk, dziennikarz, kapłan, jak i szeregowy obywatel. I ten zatrudniający „na czarno”, i ten pozwalający się zatrudniać, zarówno urzędnik czy lekarz biorący łapówki, jak i dający te łapówki pacjent. Winny jest każdy, kto dopuszcza się czynów wymierzonych w ład społeczny, ale winny jest również ten, kto zgadza się na istnienie takich czynów i ten, kto uważa, że „nic nie da się zrobić”, bo „wszyscy tak robią”.

Jak się wydaje, nie istnieje inna droga oczyszczenia życia społecznego z panującego w nim chaosu niż poprzez budowanie zrozumienia dla tożsamości dobra jednostkowego i dobra wspólnego. Taką tożsamość odnaleźć można jeszcze w małych społecznościach lokalnych. Przy czym większy nacisk każdy z nas chyba powinien położyć na rozwijanie „małych ojczyzn gminnych” niż propagowanej przez polityków „Polski powiatowej”. Platon dosyć apodyktycznie określał

³³ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 286.

³⁴ Tamże, s. 466.

w *Państwie* optymalną liczbę współobywateli, którzy mogliby „po-
przyjaźnić się ze sobą”, jakkolwiek można by się spierać, czy liczba
pięciu tysięcy czterdziestu obywateli jest właściwa³⁵. Ważna wydaje
się intencja ograniczenia liczby ludzi, wśród których mogą zapadać
decyzje dotyczące wspólnego losu, do takiej, która nie przekształcała-
by współrzędzenia w abstrakcyjną konstrukcję teoretyczną, ale umoż-
liwiała każdemu członkowi społeczności odczuwanie własnej spraw-
czości, a co za tym idzie, odpowiedzialności za los wspólny, tak samo
jak za swój własny.

Przyjęcie założeń Arystotelesowskiej etyki i nauki o państwie daje
szansę na wyjście z naszego polskiego „piekielka”, gdzie każdy każ-
demu zazdrości tego wszystkiego, czego sam nie potrafił osiągnąć. Tu-
taj, poprzez współtworzenie małych wspólnot i poprzez realizowanie
się w nich, można przekonać współobywateli o własnej wartości
i o należności zaszczytów, które w związku z osiągnięciami zasłużenie
się otrzymuje. Jedynie w małych „wspólnotach” możliwe jest realizo-
wanie konkretnych wspólnych celów, bez zważania na odmienne
upodobania czy poglądy, każde działanie ma swój konkretny efekt,
każdy popełniony błąd to konkretne ludzkie cierpienie, a każdy zre-
alizowany wspólnie cel to konkretny wspólny powód do chluby i do
dumnego stwierdzenia *m y t o z r o b i l i ś m y*. Tutaj jest miejsce dla
kształtowania się nowych elit politycznych, dla których oczywiste bę-
dzie poszanowanie dobra wspólnego i poczucie odpowiedzialności za
otrzymane do zarządzania mienie publiczne. Jak to sformułował Pla-
ton: „[...] naprzód ci, którzy się nadawać mają do objęcia władz, po-
winni być poddani odpowiedniemu egzaminowi [...] od dziecięcych lat
aż do chwili wyboru. A potem znowu ci, co mają wybierać, powinni by
sami wzrosnąć w obyczajach prawnych i odebrać dobre wychowanie,
aby potrafili słusznie przyjmować i odrzucać tych, którzy zasługują na
jedno lub drugie. A ludzie, którzy się dopiero zesłi i nie znają się na-
wzajem, a do tego nie mają wychowania, jakżeby potrafili kiedykol-
wiek dokonać wyboru urzędników bez zarzutu?”³⁶ Wychowanemu do
kultury politycznej społeczeństwu żadne media nie są straszne, po-
nieważ media to jedynie odzwierciedlenie oczekiwań społeczeństwa,
a społeczeństwo, w którym każdy z osobna będzie mógł, o ile będzie
chciał, odczuć własną podmiotowość i równocześnie współodpowie-
dzialność za podejmowane działania, nie będzie potrzebowało w aż tak
dużym stopniu potwierdzenia dla własnej moralnej wieloznaczności.
Potwierdzają to przykłady społeczeństwa szwajcarskiego, angielskiego
i innych. Innego wyboru, jeżeli chcemy przywrócić moralny wymiar
życiu społecznemu, nie ma. Albo wierzymy w istnienie wszechogarnia-

³⁵ P l a t o n, *Prawa*, ks.V, 737E.

³⁶ Tamże, ks. VI, 751C–D.

jącego porządku i będziemy się starali odnaleźć go we wnętrzu własnej duszy i w strukturach społecznych, albo uznajemy, że wszechświat jest chaosem, że otaczające nas formy życia społecznego są chaosem i że chaosem oraz bezsenssem jest całe nasze życie.

EST-CE QUE L'ÉTHIQUE EST VIABLE DANS LA VIE SOCIALE?
(en supplément à la lecture d'Aristote et de A. MacIntyre)

R é s u m é

Cet essai voudrait apporter une réponse à cette question en montrant les diverses possibilités pour introduire des normes éthiques dans la vie publique. En se basant sur les lectures de Platon, d'Aristote ainsi que les textes d'analyse de l'éthique d'Aristote et du libéralisme d'aujourd'hui de MacIntyre, l'auteur présente les sources de la perte de l'éthique actuelle dans la vie sociale. Il essaie de mettre l'accent sur les moyens qui existent pour réparer les dégâts qui ont été causés par l'idéologie libérale dans la société.

Le libéralisme a atomisé la société: il a coupé les liens historiques et sociaux entre les individus. L'idée de libéralisme, qui, dans la pensée, a remplacé l'idée d'Aristote, ne peut proposer aucune alternative à la société dans les questions relatives à l'éthique. D'ailleurs cela a provoqué la séparation entre la vie politique et la vie sociale.

La seule possibilité pour rétablir le fonctionnement des principes éthiques dans la vie politique repose, selon l'auteur, sur le développement de petites collectivités locales qui s'unissent autour de projets. C'est seulement au cœur de ces petites collectivités que peut surgir le respect tout comme la fin de l'isolement et la non-passivité des citoyens d'une société. Il en est de même pour l'élection des élites jugées sur leurs actes suite à quoi elles pourront être gratifiées de respect.