

EWA PODREZ
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Kultura — etyka — dialog

1. Wprowadzenie. O związkach etyki z kulturą

Filozofia jako forma kultury, tworząc sieci rozbudowanych i abstrakcyjnych pojęć, w różny sposób udziela odpowiedzi na szczególnie ważne i głębokie pytania — o istotę świata, człowieka, sens życia i wartości. [...] Twórczością jest wytwarzanie nowych i wartościowych produktów. Aczkolwiek nowość jest koniecznym warunkiem twórczości, to wytwór twórczego działania uzyskuje pozytywne kwalifikacje nie tyle za samą nowość, ale za inne wartości z nią zintegrowane. Dzieło, jako produkt twórczej działalności, należąc do określonej kultury — filozofii, nauki, literatury — zawierać będzie związane z tą dziedziną wartości¹.

Związki kultury z etyką można rozpatrywać na kilku płaszczyznach i pod różnym kątem. Ponieważ etyka w swojej pierwotnej warstwie reprezentuje „splot abstrakcyjnych pojęć”, więc jej wszystkie formy, przemiany, artykulacje można śledzić, nawiązując do historii pytań i problemów moralnych, jakie pojawiły się na przykład w myśli europejskiej. By je lepiej opisać, można odwołać się do wybranych koncepcji czy stanowisk albo oprzeć się na analizie formy przekazu treści filozoficznej traktatu, dialogu, powieści, dziennika intelektualnego czy dramatu. Ale etyka nie tylko może być odczytana i zinterpretowana — jako określona narracja czy komunikat, a więc jako treść zdeterminowana kulturowo, lecz także może być pojęta jako zbiór idei, poglądów, dyskursów, metafor i symboli, które współtworzą kulturę. Rozwijane w etyce rozumienia, rozpoznawania, wyjaśniania, poznawania, obok opisów, analiz, interpretacji danych doświadczenia moralnego dążą, na różnych drogach, do ujęcia egzystencjalnej sytuacji człowieka w świecie. Rozpoznania jej pod kątem wartości i norm, dobra lub zła, cnoty i występku, czynów słusznych i godziwych. W nawiązaniu do rozmaitych wzorców i projektów sensownego by-

¹ M. Łojewska-Krawczyk, *Filozoficzne aspekty wartościowania i literatury*, [w:] *Filozofia i wielka literatura. Hermeneutyka w wybranych dzieł literackich*, J. Marzęcka (red.), Warszawa 2005, s. 9–10.

cia, kierując się imperatywem odpowiedzialności, troski, życzliwości, wrażliwości. Mają one moralne znaczenie dla kształtowania postaw, budowania własnego ja, określania trwałych i wartościowych więzi międzyludzkich. Są one zatem próbą odpowiedzi na te doświadczenia, potrzeby i oczekiwania ludzi, które wpisują się ogólnie w historię myśli humanistycznej. Historia, jak wiadomo, jest kanwą każdej teorii moralnej (szerzej, filozoficznej), która współtworzy „grę elementów koniecznych i możliwych, inwariantów i czynników zmiennych”².

Wraz z refleksją etyczną nad moralnością pojawiają się też takie zagadnienia egzystencjalne, jak: dramat wyboru, zagrożenie konfliktami, widmo zbrodni i kary, sytuacje graniczne czy dylematy moralne. Ponieważ badania nad etyką sprawiają, że „staramy się [...] osiąść możliwie pełne widzenie rzeczywistości [...] aby nadać większą dojrzałość, doskonałość i pełnię naszej *praxis*”³. Etyka jako wiedza humanistyczna przyczynia się do głębszego zrozumienia istoty człowieczeństwa i moralnych form jej afirmacji, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym. Otwiera zatem przed czytelnikiem nowe możliwości zrozumienia i poznania tych zagadnień, które w wersji empirycznej doświadczane są przez wszystkich. Różne koncepcje etyki przyczyniają się do poznania i weryfikowania moralnej mapy jednostkowej czy szerzej — społecznej. Pozwalają na jej rozszerzenie o związki z różnymi, wyodrębnionymi treściami doświadczenia, istniejącymi w obrębie danej kultury. Powstające zależności i koneksje między tymi treściami stają się inspiracją innych dzieł i języków kultury, które występują razem w rozmaitych konfiguracjach. W ten sposób etyka staje się częścią kultury, jest jej podporządkowana i jednocześnie stara się wykroczyć poza już przyjęte schematy, artykulacje i moralne wyobrażenia.

Wspomniane związki występują na różnych płaszczyznach, warto wymienić niektóre z nich. Etyka pojawia się jako jeden z momentów interpretacji sztuki, bywa także komentarzem oraz głównym tematem poruszonym w różnych dyskursach. Etyka, ogólnie jako forma kultury, wypracowuje narzędzia, dzięki którym poddaje się ocenie działania, postawy, preferencje moralne. Jej zadaniem jest problematyzowanie rozmaitych wydarzeń z kręgu „bycia człowiekiem” ze względu na dobro i zło, doświadczane indywidualnie lub zbiorowo, w różnych okolicznościach i w różnym wymiarze przyjemności, korzyści czy dobra człowieka. Etyka bywa odczytana w kulturze w wieloraki sposób, co sprawia, że jej pojęcie, zakres i cele są różnie interpretowane i tłumaczone. Co zazwyczaj rozumie się przez etykę, czego się po niej oczekuje? Etykę utożsamia się z teorią moralności albo z aksjologią i podstawami ocen, utożsamia się z etykami stosowanymi lub z ustaleniem moralnej ważności norm moralnych. Etykę przedstawia się też jako sferę moralnej wrażliwości na krzywdy, cierpienia czy tragiczne położenie ludzi, jako naukę o moralnej odpowiedzialności za innych, jako refleksję o pomyślnym życiu i samospełnieniu się jednostki lub też jako formę sztuki życia. Wszystkie te rozumienia etyki są przekazane i utrwalane w kulturze dzięki takim pojęciom i towarzyszącym im metaforom, jak: dobro, zło, osoba, dobre czy pomyślne życie, sprawiedliwość, obowiązujące normy, wartości, doskonałość człowieka, idea prawdziwego człowieczeństwa. W szerszym znaczeniu etyka

² M. Głowiński, *Dzieło wobec odbiorcy. Szkice z komunikacji literackiej*, Kraków 1998, s. 53.

³ K. Wojtyła, *Teoria-praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański. Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 473.

ujęta jako teoria czy jako refleksja lub forma wrażliwości „posiada sens kształtowania postawy interpretacyjnej”⁴. Widzianych i rozważanych z trzech perspektyw: uniwersalnego podmiotu, indywidualnej, konkretnej osoby oraz wspólnoty osób: ja–ty–on, my–wy–oni. Wraz ze zmianą nastawienia poznawczego przeobraża się w etyce nie tylko jej zasadnicza struktura, lecz przede wszystkim jej ontyczne podstawy, tkwiące w doświadczeniu. Ponieważ „zadaniem [etyki — dop. E.P.] jest racjonalizowanie moralnych intuicji”⁵, co ma swoje podstawy w interpretacji doświadczenia moralnego.

Etyka bywa także odczytywana przez swoje historyczne koneksje, odniesienia i zależności, można ją też rozumieć jako próbę odpowiedzi na bieżące, najbardziej naglące pytania, trudne i ważne dla wszystkich. W jakimś stopniu etykę można sprowadzić do postawy buberowskiego zagadywania, bezustannego pytania o to, co dla człowieka jest dobre, co w człowieku jest dobre, jak powinniśmy żyć dla siebie i dla innych. Uwzględniając naszą dzisiejszą wiedzę o świecie i o człowieku, etycy dążą albo do pokazania, jak wiążą się ogólny sens świata (aksjologicznie ograniczony) z osobowym sensem życia. A w innej wersji — do uchwycenia zasad, reguł i procesów, które sprawiają, że intencje etyki wyrażają się w postulacie żyć dobrze wraz z drugim i dla drugiego.

Dyskusja nad etyką, jej zasadnością i wiarygodnością pojawia się wraz nowymi pytaniami o adekwatne kryteria i oceny tego, co dobre i słuszne, w sytuacjach granicznych czy konfliktowych. Etyka, podobnie jak kultura, jest strukturą wielowarstwową, na jej dziedzictwo historyczne składają się rozmaite koncepcje, a ich autorzy zajmują wobec siebie radykalnie odrębne stanowiska i posługują się wieloma językami, niespójnymi ze sobą. Fakt występujących różnic w rozumieniu treści doświadczenia moralnego niezbitnie dowodzi tego, że jest to dziedzina na wskroś humanistyczna. Nie tylko ze względu na przedmiot, lecz przede wszystkim ze względu na praktyczną celowość jej badań. Podlega ona ciągłej reinterpretacji pod wpływem zachodzących zmian w sposobie spostrzegania świata i jego przeżywania w skali zbiorowej i indywidualnej.

Czym zatem jest etyka jako projekt kultury i zarazem element jej uniwersalnego dziedzictwa, podobnie jak literatura czy sztuka? Etyka obejmuje różne rejonny kultury, tutaj wskażę na trzy, które intuicyjnie wydają mi się najważniejsze. Pierwsza — językowa — sprowadza się nie tylko do pewnej wrażliwości językowej⁶. Język nie tylko utożsamia się do opisem, lecz także reprezentuje wewnętrzną strukturę myślenia. Myślimy w języku i wszystkie zmiany i transformacje, które są w kulturze, występują w tradycyjnych opisach etyki i jej formach współczesnych. Druga powiązana jest z narracją — etyka jest filozoficzną opowieścią o dobrym życiu wraz z innymi, o indywidualnym samospelnieniu się i odpowiedzialności za innych. Opowieść ta jest wielowątkowa, a jej poszczególne sekwencje są otwartym

⁴ M. Dąbrowski, *Projekt krytyki etycznej. Studia i szkice literackie*, Kraków 2005, s. 13.

⁵ B. Chyrowicz, *O sytuacjach bez wyjścia w etyce. Dylematy moralne, ich natura, rodzaje i sposoby rozstrzygnięcia*, Kraków 2008, s. 412.

⁶ Język ten można rozpatrywać na różnych płaszczyznach, ale to, co jest dzisiaj oczywiste na terenie filozofii czy szerzej — kultury humanistycznej, to przekonanie, że „Język i myślenie stanowią nierozdzielną jedność. Odkrycie tego istotnościowego związku było jednym z niewątpliwych osiągnięć filozofii języka. Jednakże filozoficzna problematyka języka nie może być utożsamiona po prostu z filozofią języka [...]”, cyt. za: H. Buczyńska-Garewicz, *Milczenie i mowa filozofii*, Warszawa 2003, s. 15.

połem do rozmaitych dyskursów. Po trzecie — etyka jest także przedstawiana jako forma kulturowego komunikatu, utwierdzonego przez społeczne i historyczne doświadczenia. By podjąć dyskusję nad dobrem i formami jego realizacji, trzeba najpierw go doświadczyć, przeżyć zbiorowo i indywidualnie. Doświadczenia te stanowią źródłowe, przedrozumowe dane etyki; ich problematyzacja zawsze ogranicza się do wybranych treści i schematów przeżyć. Między tym, co zostało już powiedziane w etyce, a tym, co jest pierwotnie, zbiorowo doświadczone — istnieje pewien rozziw. Otwiera on wciąż nowe możliwości przed etyką, ale jednocześnie podważa jej poznawcze kompetencje w zakresie tego, co nie jest niewyraźne i niepoznawalne⁷.

Jakie konkluzje wypływają z tych wstępnych rozważań? Problematyka języka w etyce, jej form narracyjnych i komunikacyjnych, jest często przedmiotem rozważań historycznych, analitycznych i systemowych. Każde z tych zagadnień ma swoje głębokie konotacje kulturowe. Można je analizować w obrębie trzech głównych kategorii: kultura — działanie — egzystencja lub heideggerowskiej reguły bycie — rozumienie — działanie. Z powołaniem się na ich ontyczne, epistemologiczne, etyczne, lingwistyczne, antropologiczne i estetyczne fundamenty. Rzadziej podejmuje się natomiast dwa inne rodzaje badań nad etyką ujętą jako zjawisko kulturowe. Mam na myśli tak zwaną żywą etykę i konstytuującą ją dwie formy dialogu wraz z przypisanymi im różnymi czasami różnymi podmiotami i różnymi funkcjami. Plasują się one na dwóch poziomach: dialogu etyki z jej własną historią, a w znaczeniu szerszym — z kulturą, a w tym szczególnie ważne miejsce zajmuje literatura (poezja, powieść, dramat). Na drugim poziomie dialog obejmuje kontakt z odbiorcą, do którego zaadresowana jest określona koncepcja etyki. Tutaj pojawiają się pytania o to, jakie treści i formy etyki umożliwiają ten dialog z odbiorcą, na czym się on opiera i jaką funkcję pełni odbiorca w stosunku do etyki. Kwestie te wymagają zapewne bardziej rozbudowanego studium, niemniej jednak należy je poruszyć, nawet w ograniczonym zakresie. Dodajmy, że w przypadku dialogu etyki z kulturą etyka stanowi czynnik tworzący kulturę humanistyczną i to na dwóch poziomach: uniwersalnego świata idei i wartości oraz ich rozumienia i akceptacji, krytyki czy nawet odrzucenia. Etyka przyczynia się do ujawnienia, odsłaniania uniwersalnych i partykularnych wartości w dziełach kultury humanistycznej; w ich formie i treści. W drugim ujęciu to właśnie odbiorca otwiera przed etyką możliwości włączenia się w różne dyskursy prowadzone przez współczesnych, aktualizując ją i modyfikując w obrębie danej kultury.

1.1. O różnych znaczeniach kultury i etyki

Z rzeczy tego świata ostaną tylko dwie
Dwie tylko: poezja i dobroć i więcej nic.
(C.K. Norwid)

By nadać całości rozważań, zwłaszcza w drugiej części, bardziej konkretny charakter, powołam się na przykłady następujących tekstów: W. Galewicz *Z Ary-*

⁷ Zob. K. Stachewicz, *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Poznań 2012.

stotelesem przez greckie tragedie, M. Zdrenki *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów*, J. Jaśtala *Z Plutarcha: biograf jako etyk*⁸. Zdaję sobie sprawę, że można byłoby znacznie rozszerzyć listę tekstów źródłowych, ale wybrałam z nich kilka, kierując się dwiema przesłankami. Przekonaniem o filozoficznej i literackiej wadze tych prac oraz świadomością, że są one świadomie zamierzonym przez autorów intelektualnym eksperymentem. Polegał on między innymi na tym, by kulturę traktować jako transcendentálne uwarunkowanie etyki, ale też jako niewyczerpane w swych zasobach *residuum* sposobów, wariantów i projektów przetwarzania świata i jego historii w związku z procesem przetwarzania człowieka; jego mentalności, percepcji, stylów życia i form komunikacji, wrażliwości, potrzeb i oczekiwań. Kultura, podobnie jak etyka, wymaga ciągłej aktualizacji, nowej, bardziej adekwatnej i całościowej formy wykładni, nowych metafor, dzięki którym może połączyć z sobą różne zjawiska wytwory i ich konteksty.

Zanim przejdę do próby rozwinięcia niektórych z tych zagadnień i ich sproblematyzyzowania, chciałabym krótko podsumować te znaczące role i funkcje etyki w kulturze. Etyka pojęta jako refleksja, opowieść czy komunikat stanowi integralną część kultury dyskursów i jednocześnie je tworzy, wywołuje, określa. W sferze języka, idei, ocen, postaw, interpretacji, narracji, w rozmaity sposób wpływa na aktualizację kultury, jej metafor oraz narzędzi krytycznych. Dwubiegunowość etyki wskazuje na fenomen kulturowo zdeterminowany, stanowiący także wiedzę, której treści i forma wpływają na ciągłość i aktualizację kultury. Te dwa różne sposoby obecności etyki w kulturze znajduje swoje podstawy w elementarnym fakcie, że zarówno etyka, jak i kultura humanistyczna związane są z „humanizacją świata”⁹. O humanizacji w kulturze mówimy w znaczeniu szerszym, a w węższym na terenie etyki, bo ograniczonym do filozoficznych analiz pojęć i kategorii moralnych. Związek etyki z procesem humanizacji świata wprowadza całą sieć zależności, jaka zachodzi między teorią a praktyką moralną, i wynikających z niej odniesień do różnych dziedzin życia oraz twórczości człowieka. Opisał je i zakwalifikował R. Konersmann, w swojej monografii pt. *Filozofia kultury*. Sądzę, że ze względu na dalsze rozważania i ich przebieg warto je bliżej poznać w wersji oryginalnej. Na czym zatem polega i w czym się wyraża kultura jako proces humanizacji świata?

Autor wyróżnia cztery następujące pojęcia, i odpowiednio cztery główne znaczenia kultury sprowadzonej do jednej formuły; humanizacja świata:

1) pojęcie deskryptywne — mówi o świecie, który jest we wszystkich swoich wymiarach kształtowany przez ludzi, ich działania, postawy i zachowania poddane określonej obyczajowości, mentalności i symbolice. „Tak stosowane pojęcie kultury jest zbieżne z — równie wieloznacznym — pojęciem kultury”¹⁰,

2) pojęcie dynamiczne, które wskazuje na specyficzną dla kultury dwoistość jej rozwoju: tworzenia kultury, a jednocześnie w jej obrębie pojawia się krytyka albo

⁸ W. Galewicz, *Z Arystotelesem przez greckie tragedie*, t. 1, Kraków 2002, t. 2, Kraków 2003; M. Zdrenka, *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów*, Toruń 2012; J. Jaśtal, *Z Plutarcha: biograf jako etyk*, [w:] *idem, Etyka i czas. Wariacje aretologiczne*, Kraków 2015.

⁹ „Cokolwiek bowiem z wzniesłego nastawienia czy nawet niezadowolenia [...] połączyć by z różnymi fasetami pojęcia kultury, wszystkie one odsyłają do jednej formuły: *humanizacja świata*”. Cyt. za: R. Konersmann, *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2009, s. 13.

¹⁰ *Ibidem*.

jej integralnych części, albo całości (Nietzschego teoria nihilizmu aksjologicznego). „Do płaszczyzny materialnej dochodzi bowiem płaszczyzna refleksyjna”¹¹, a wraz z nią wiele czynników konstytutywnych dla kultury takich, jak: wyobrażenia społeczne, utrwalone standardy współlbycia i uczestnictwa w życiu społecznym,

3) koncepcja archeologiczna; kultura kulminuje w sobie również obszary negatywne złożone z lęków, zagrożeń, różnych obsesji i towarzyszących im masowych przekonań i mitów. „Chodzi o obszar nieświadomiony [...] przemilczanych oczekiwań i tęsknot, przyczynia się do samoświecenia”¹²,

4) normatywna koncepcja kultury: ujęta jako sfera napięcia między „uniwersalnością »tutaj«” a partykularyzacją tam-między inklinacją, by odwoływać się do pojęć i kategorii uniwersalnych, biorąc pod uwagę tylko wartości europejskie. „Również to pole konfliktu należy do spektrum pojęcia kultury, wydaje się zatem, że [...] kultura od dawna już rozdysponowała pozycje przyjaciela i wroga”¹³.

Można te wszystkie cztery wyodrębnione znaczenia kultury pojętej jako proces „humanizacji świata” przypisać różnym treściom i koncepcjom etyki. Różnica w sposobie interpretacji i reprodukcji tych treści polega na tym, że etyka w obrębie koncepcji filozoficznych podlega interpretacji w obrębie jej własnych założeń i konotacji. Z drugiej strony, jej znaczenie praktyczne nabiera różnego, moralnego znaczenia: prakseologicznego i pragmatycznego, światopoglądowego i ideologicznego. Z tego punktu widzenia humanizacja życia ludzkiego obejmuje tworzenie prawomocnej siatki pojęć i kategorii moralnych w takim samym stopniu jak rozszerzanie (lub zawężenie) moralnych praktyk społecznych i indywidualnych. W ich ramach etyka cnót odpowiada deskryptywnemu pojęciu kultury, ponieważ kształtując ludzki charakter i jego sprawności do działania, wpływa na życie zbiorowe w jego uwarunkowaniach socjalnych i ekonomicznych, politycznych i cywilizacyjnych. Z tych też powodów etyka cnót razem z etyką utylitarystyczną tworzą grunt pod dynamiczne znaczenie kultury humanistycznej. Razem też współokreślają koncepcję archeologiczną kultury, a zwłaszcza „warunki, konteksty przekazu i tradycji, które z góry zakładamy, układając swoje życie”¹⁴. W tym obszarze pojawiają się etyki deontologiczne, które owe wspomniane konteksty przekazu i tradycji wiążą z ogólnie ważnymi normami. Etyki te (tradycja postkantowska) obecne są w tych dyskursach, jakie toczą się w obrębie normatywnych koncepcji kultury humanistycznej. Powstałe napięcia między tym, co szczegółowe, lokalne, a tym, co uniwersalne czy globalne, odnoszą się nie tylko do zakresu ważności ogólnych zasad moralnych, lecz także do wyboru strategii humanizacji życia. Uzupełniając ten obraz, należy dodać, że w sferze praktycznej koncepcji etyki prowadzą do wielu sprzecznych postaw, działań i ocen. To „pole konfliktu” etyka dzieli z kulturą, a jej deklarowana niewinność musi budzić wiele uzasadnionych wątpliwości.

Powiązanie etyki z kulturą jest bardzo ściśle, jak każdej dziedziny humanistycznej, i przyjmuje dwie podstawowe, komplementarne wobec siebie formy — recepcji

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, s. 14.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

i zmiany. Pod wpływem zmian na przykład dotyczących różnych kryteriów wartościowania modyfikuje się też recepcja. Wielokrotnie opisywane zwroty w kulturze humanistycznej, w tym ostatnio odnotowane zwrot językowy i etyczny, wskazują na to, że zmiany mogą przybrać mniej lub bardziej radykalną postać. W efekcie tych procesów rozszerzają się ramy dialogu, wiążącego etykę z kulturą.

2. Dialog jako podstawa więzi etyki z kulturą

Etyka, w większym stopniu niż filozofia, jest sama w sobie dialogiem, a właściwie zbiorem różnych dialogów. Wynika to zarówno z jej charakteru teoretyczno-praktycznego, jak i zasadniczych sprzeczności, przed którymi stoi każda teoria moralności. Opowiadając się za określoną interpretacją etyki, na którą wskazuje albo system, albo przyjęta metoda badań, konkretni autorzy muszą wybierać albo pewien wariant moralności — zdecydowanie odrzucając inny, albo założyć, że ideałem etyki jest podtrzymywanie wewnętrznego dialogu między ja i nie-ja. Czyli między tym, co w nas jest subiektywne, i tym, co obiektywne, między niezależnością moralności a jej chrześcijańską orientacją, między absolutyzmem norm a relatywizmem moralnym.

Jako byt ucieleśniony stanowią więc ów punkt styku pomiędzy tym, co jest podmiotem i zawsze będzie ujmowane tylko na refleksji nad sobą, w pozyskiwaniu siebie, a tym co może się wystawić na pokaz cudzym spojrzeniom [...]. Człowiek jako byt z pogranicza tego, co obiektywne, oraz tego, co subiektywne, z pogranicza przeżycia i rzeczy [...]. I w tym tkwi zadanie filozofii; nie tylko oddzielać obiektywność od subiektywności, lecz także wykazać, że człowiek jest miejscem, w którym jedna z drugą spotykają się i zlewają ze sobą¹⁵.

W tym swoim idealnym dążeniu etyka przyjmuje formę dialogu czy szerzej — czterech form dialogu skierowanego do własnej historii, do współczesnych tendencji i nurtów, występujących w etyce oraz dialogu odbiorcy z danym dziełem etycznym i dialogu między różnymi obszarami kultury humanistycznej. Wszystkie te cztery pola dialogu odnoszą się w różny sposób do idei etyki, czyli do jej pierwotnego przesłania. Każda z istniejących koncepcji nadaje temu przesłaniu własne znaczenie i tym samym rozszerza możliwości interpretacyjne etyki. Są one powiązane z określoną formą kultury, znajdują w niej rzeczowe i symboliczne wsparcie. Dialog¹⁶ jest usytuowany w kulturze i jednocześnie wykracza poza jej utrwalone schematy czy standardy, kreśląc nowe sensy, nowe problemy i nowe

¹⁵ P. Ricoeur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1991, s. 26.

¹⁶ Korzystając z pracy W. Stróżewskiego, *Dialektyka twórczości*, Kraków 1983, warto przyjrzeć się rozumieniu pojęcia twórczości oraz dialogu od strony jego uwarunkowań. Gdy piszę o tym, że dialog ma charakter twórczy — jako działanie i forma komunikacji — to mam na myśli dwa procesy: przetwarzanie (ewentualnie odtwarzanie) i wytwarzanie (zob. *ibidem*, s. 16 n.). Jakie warunki muszą zostać spełnione, by doszło do twórczej formy dialogu w ramach kultury i dzięki różnym strukturom komunikacji, tkwiącym w kulturze? Stróżewski wskazuje na pięć takich warunków: 1) dialog zakłada partnerstwo i potrzebę rozmowy; 2) dialog pociąga za sobą zdolność do wzajemnego komunikowania sobie określonych treści; 3) dialog wymaga dążenia do osiągnięcia nadrzędnego celu, np. prawdy — ten cel wyznacza treść i formę dialogu; 4) zdolność do zawieszenia własnego sądu czy poglądu lub do potraktowania go jako jednego z możliwych; 5) dialog domaga się bezustannego ścierania się racji, stanowisk i idei (zob. *ibidem*, s. 211–215).

możliwości doświadczania. Dlatego też etyka zawsze skierowana jest intencjonalnie do konkretnego adresata, reprezentującego tę samą kulturę rozumienia. Z kolei potencjalny odbiorca zachowuje dystans wobec danej kultury i jej wytworów i jego sposób percepcji dzieła filozoficznego jest zasadniczo inny. Dla filozofii i literatury egzystencja ludzka, opisywana i analizowana w jej różnych aspektach ontycznych, poznawczych, religijnych, społecznych, estetycznych, moralnych, psychologicznych i dziejowych, stanowi wspólny punkt odniesienia. Wzajemnie albo się uzupełniają, albo utożsamiają, ponieważ nie tylko od czasów modernizmu literaturę sprowadzano do filozofii, a filozofowie w literaturze znajdowali styl właściwy swoim przemyśleniom (dzienniki, powieści, dramaty). Henryk Elzenberg czy Ryszard Przybylski to wzorcowe przykłady myślicieli-literatów, nie mówiąc o innych mistrzach eseistyki literackiej. Dla jednych z nich wypowiedź literacka jest swoistym przyczynkiem, uzupełnieniem ich twórczości filozoficznej. Dla drugich jedynym adekwatnym sposobem uprawiania refleksji filozoficznej pojętej jako indywidualna ekspresja o naturze intelektualnej.

Dalej postaram się w wielkim skrócie zarysować wyróżnione pola dialogu, które wskazują na różne związki etyki z kulturą humanistyczną, z historią filozofii moralną, z literaturą, uwzględniając zarówno jej stronę teoretyczną, jak i praktyczną. O ile pierwsza dotyczy racji etyki i jej prawomocności, o tyle druga wiąże się ze zmianą lub korektą utrwalonych już standardów postępowania i towarzyszących im sposobów wartościowania i normowania.

2.1. Dialog — etyka i jej historia

Etyka, podobnie jak cała filozofia, powstaje, rozwija się i istnieje w historii. Historia określa tożsamość etyki i jest dla niej podstawowym punktem odniesienia. Jedność doświadczenia filozoficznego, o której tak przekonywająco pisał E. Gilson, opiera się na jej znajomości i na jej problematyzacji. Tylko wtedy można, kontynuując rozważania wielkich myślicieli, jednocześnie świadomie je zmienić, zmodyfikować, odnieść do aktualnych praktyk moralnych. Historia gra tutaj podwójną rolę w stosunku do etyki: tła i portretu. Na tym tle wyróżnia się określona koncepcja etyki, staje się widoczna w swojej oryginalności, a z kolei portret wyłania się z tła, ujawnia się na tle. Historia filozofii moralnej stanowi zatem konieczne ramy określenia tożsamości etyki i ukształtowania się jej historycznej samoświadomości.

Dialog z historią jest dialogiem z tymi wielkimi filozofami, którzy kolejne pokolenia etyków inspirują, zmuszają do podjęcia fundamentalnych kwestii etyki, przemyślenia ich od nowa. Istnieje bardzo ścisły związek między historyczną erudycją a nabywanymi, analitycznymi umiejętnościami. Jest to droga, która prowadzi do odkrycia kolejnych faz tego dialogu, jaki wielcy myśliciele prowadzili z sobą, w obrębie historii. Możliwościom rozumienia etyki w jej różnych, tradycyjnych ujęciach towarzyszy proces przyswajania sobie języka filozofii moralnej oraz jego konotacji. Dialog z historią jest więc także dialogiem między różnymi, tradycyjnymi koncepcjami etyki, które można rozszerzyć, zainspirować, konfrontując na przykład stanowisko Kanta z poglądami Arystotelesa w sprawie ujęć zasad moralnych.

Dialog z historią może przyjąć dwojaki charakter — bardziej odtwórczy lub bardziej twórczy w zależności od tego, czy etycy posługują się schematami interpretacyjnymi, rozwijanymi w tradycji, czy też odwołują się do nowych struktur moralności, opisywanych i analizowanych nowym językiem i nowymi metodami. W historii etyki, tak jak w historii innych dziedzin humanistycznych, wyodrębniamy długie procesy rozwoju, kontynuacji, przemian od tych przełomowych momentów, które całkowicie zmieniają wszystkie punkty widzenia i uprawiania etyki. Nowe pytania i nowy sposób ich formułowania sprawia, że w wypadku etyki Kanta, Nietzschego czy Levinasa zmienia się także rozumienie historii filozofii.

Co jest istotą badań historycznych, prowadzonych w kręgu dialogu? Najtrafniej wydaje się wyraził to Merleau-Ponty, pisząc

Chodzi o to, by w każdej cywilizacji odnaleźć Ideę w sensie heglowskim, to znaczy [...] formułę pewnego niepowtarzalnego zachowania się wobec innego człowieka, wobec Przyrody, wobec czasu i śmierci pewien sposób formułowania świata, który historyk musi być zdolny podjąć i wziąć na siebie. To są wymiary historii. Nie ma ani jednego słowa, ani jednego, ludzkiego gestu [...] który w stosunku do tych wymiarów, byłby pozbawiony znaczenia¹⁷.

Zrozumieć przeszłość to znaczy właściwie zidentyfikować miejsce, które zajmuje się tu i teraz. Można to uczynić świadomie i odpowiedzialnie, nawiązując stały dialog z przeszłością.

2.2. Dialog ze współczesnymi

Swój komunikacyjny charakter etyka zawdzięcza przynajmniej trzem czynnikom: podejmuje pytania ważne dla jej współczesnych, sięga do języka, który jest adekwatny do badanej rzeczywistości, a jej wewnętrzna struktura i spójność metodologiczna znajduje potwierdzenie w dialogu z innymi modelami etyki. Ich związek z bieżącymi nurtami, szkołami czy orientacjami jest wtórny wobec zasadniczej kwestii — po co i jak uprawiać dzisiaj etykę? Z jednej strony współczesna kultura jest nosicielem wielu różnych etyk i wzorców moralnych. Z drugiej, etycy są coraz bardziej skłonni do zastąpienia myślenia systemowego, refleksją otwartą na różne typy wrażliwości moralnej i alternatywne rozstrzygnięcia. Są to wystarczające powody, by prace etyków koncentrowały się albo na szczegółowych zagadnieniach, albo na próbie zmodyfikowania jakiejś zastanej interpretacji etyki, albo też postawienia sobie nowych zadań teoretycznych. Zważywszy na ten głównie „przyczynkarski” i studyjny charakter współczesnej etyki, to przypisane jej pole dialogu dotyczy takich kwestii, jak:

1) znajomość współczesnej kultury filozoficznej i wypracowanych w niej form artykulacji, podkreślenie roli języka pozwala na jej dopełnienie, uzupełnienie czy skorygowanie,

2) dialog ze współczesnymi rozciąga się także na spory wokół fundamentów etyki, którym towarzyszą kontrowersje w dwóch istotnych sprawach: racjonalności argumentów i znaczenia podstawowych pojęć i kategorii moralnych. Jak słusznie zauważa MacIntyre: „język moralności przeszedł proces transformacji ze stanu

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 16.

porządku do stanu nieuporządkowania [...]”¹⁸. Sytuacja ta zmusza do tego, by uprawiać etykę, ścierając się z poglądami współczesnymi i zarazem szukając razem z nimi tej heglowskiej Idei („ducha czasów współczesnych”), o której pisał Merleau-Ponty w cytowanym już fragmencie,

3) dialog jako forma komunikowania się z innymi dziedzinami humanistyki w zakresie języka, kategorii i pojęć, problemów i opisów. Można go rozpisać na różne formy inspiracji, współpracy i wartościowania. Każda etyka rozwija się w otoczeniu innych, jej współczesnych modeli filozofii moralnej — różniąc się od nich, a zarazem utożsamiając się z nimi. To, co łączy współczesne etyki, to ich nowoczesna samoświadomość. Pojawia się ona na gruncie wspólnych lektur, wspólnego doświadczenia świata i wspólnego historycznego dziedzictwa.

Tadeusz Gadacz zauważył, że „Istotną jest także historia wpływów i oddziaływania myśli, gdyż to właśnie na jej podstawie możemy ocenić znaczenie myśliciela. Wpływy te, szczególnie w wypadku myślicieli najbardziej znaczących, dotyczą nie tylko tego nurtu, z którym myśliciel jest łączony, ale także wielu innych [jemu współczesnych — dop. E.P.]”¹⁹. Dodajmy, że za współczesnych myślicieli uważa się dzisiaj na przykład Nietzschego, Arystotelesa i Kanta, ze względu na ich przemożny wpływ na to, jak dzisiaj rozumiemy filozofię. To szersze, kulturowe tło powstałe wokół filozofii, w dużym stopniu determinuje samoświadomość etyków, co też skutkuje komunikatywnością tej czy innej koncepcji moralnej, a także ich inspirującego udziału w dyskursach prowadzonych w polu szeroko rozumianej humanistyki. Uzupełniając ten opis dialogu ze współczesnymi, warto przypomnieć, jak wielką rolę gra w nim biografia, z jej kulturowymi kontekstami.

2.3. Dialog między odbiorcą (czytelnikiem) a dziełem, poglądem czy stanowiskiem

W tej części pracy głównie będę korzystała z tekstów M. Głowińskiego²⁰, poświęconych relacji wiążących odbiorcę z dziełem. Tekst filozoficzny „przez samą sytuację komunikacyjną, jaką projektuje i w jakiej uczestniczy, predysponowany jest do wchodzenia w kontakt z różnymi kontekstami i różnymi stylami odbioru, niepokrywającymi się z jego kontekstem i kodem macierzystym”²¹. Dzieło jest zatem ze swej istoty otwarte na różne interpretacje, które w jakimś stopniu samo projektuje, a w znaczeniu szerszym samo uczestniczy w sporze o właściwy, adekwatny opis moralności, tworząc własny wzorzec i tym samym odnosząc się (ewentualnie partycypując) do na przykład klasycznego czy współczesnego ideału. Ta pierwotna

¹⁸ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 37.

¹⁹ T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, Kraków 2009, s. 14.

²⁰ Są przynajmniej dwa poważne powody, by korzystać z prac M. Głowińskiego: 1) ze względu na bogactwo, różnorodnych analiz, jakie rozwija autor, 2) wykorzystanie przez Głowińskiego prac uznanych badaczy takich jak U. Eco czy D.H. Hymes, A.V. Ciourel, którzy przyczynili się do rozwoju tej problematyki i jej odniesienia do wszystkich dziedzin humanistyki; korzystając ze współczesnych badań nad językiem, komunikacją i ich ugruntowaniem społecznym oraz historycznym; zob. M. Głowiński, *Prace wybrane*, t. 3. *Dzieło wobec odbiorcy. Szkice z komunikacji literackiej*, Kraków 1998.

²¹ *Ibidem*, s. 118.

zdolność wchodzenia w dialog z różnymi historycznymi i kulturowo określonymi stylami odbioru jest przywilejem tylko dzieł znaczących. Można wskazać zarówno na „specyficzną konotację” tych tekstów, można za Eco mówić o przyjętym „zespole wyobrażeń, możliwości przewidzianych i zorganizowanych w system”, można też mówić o „różnych rejonach kultury” związanych z komunikacją społeczną i historyczną, a także wyznaczone przez język „ramy kontekstualne”²².

Wśród tych licznych elementów, na które wskazuje Głowiński, powołując się na konkretnych autorów, wydaje się, że w tekstach filozoficznych największą rolę odgrywa „specyficzna konotacja”, czyli „naddatek znaczeniowy, przynoszący informacje wykraczające poza to, co mieści się w podstawowym, referencyjnym znaczeniu wyrażenia”²³. Prace Hadota²⁴ poświęcone klasykom starożytności świadczą o tym, jak może współczesny odbiorca — w tym wypadku znakomity badacz — ciekawie interpretować „ów dodatek znaczeniowy”. Francuski historyk, poddając głębokiej i spójnej wykładni filozofię starożytną, w swoich pracach nie tyle odrzucił jej wersję tradycyjną, ile wykroczył poza już przyjęty schemat rozumienia tych dzieł, odkrywając w dobrze znanych i wielokrotnie już komentowanych tekstach nowe możliwości organizowania sensu całego systemu. Tym samym tekst staje się otwarty na kolejne interpretacje — otwarty na sugestie i preferencje, jakie wypływają z kultury. Używając banalnej metafory, można powiedzieć, że tekst opuścił bramy miasta i zaczął swoją wędrówkę po nowych szlakach komunikacyjnych. O interpretacji dzieła decyduje sam styl lektury, podyktowany przez kulturę, czy ściślej — pozostający w jej obrębie jako jedna z możliwych wersji.

Odbiorcę można zatem usytuować zarówno w kręgu tej samej kultury, w której powstało dane dzieło filozoficzne, jak i w kulturach późniejszych. Ta lokalizacja przesądza o stylu i charakterze lektury prac filozoficznych; przebiega ona albo w dialogu z formami komunikacji typowymi dla konkretnej kultury humanistycznej, albo to odbiorca aktualizuje znaczenie danego tekstu, pytając o to, co dla niego jest ważne i oceniając dany pogląd z perspektywy swojej wiedzy historycznej i umiejętności analitycznych. W tym drugim przypadku odbiorca, dokonując recepcji określonego stanowiska czy poglądu, jednocześnie go rekonstruuje. Niezależnie od tego, czy dana koncepcja filozoficzna spotyka się z jego aprobatą czy krytyką. Dobrą ilustracją tego rodzaju dialogu, jaki współczesny badacz prowadzi z arystotelesowskim projektem etyki teleologicznej, jest esej Spaemanna o etyce pt. *Szczęście a życliwość*. Jest to rodzaj podwójnego dialogu prowadzonego między Arystotelesową ideą spełnionego życia i koncepcją eudaimonii a „zaproszonymi” przez Spaemanna innymi greckimi filozofami oraz dialogu rozpisanego na poszczególne kwestie i przypisane myślicielom współczesnym i starożytnym. Taki wielopoziomowy dialog obejmuje wszystkie trzy wyróżnione formy: 1) odniesienia

²² Wszystkie cytaty pochodzą z pracy M. Głowińskiego, *Dzieło wobec odbiorcy*, s. 118–119.

²³ *Ibidem*, s. 121.

²⁴ P. Hadot jest przekonany o tym, że filozofia starożytna — w swoich intencjach i realizacjach — ma bezpośrednio uczyć ludzi, jak powinni żyć. Bo skoro „filozofia to nie tylko wywód, dyskurs, ale i życiowy wybór, opcja egzystencjalna [...] to dzieje się tak dlatego, że jest pragnieniem mądrości”, *idem*, *Czym jest filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, s. 279. Zob. także tego samego autora: *Filozofia jako ćwiczenia duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003.

się do historii, 2) do współczesnych myślicieli, 3) do możliwości recepcji tekstów przez odbiorcę. Krytyczny odbiór wprowadza znaczące zmiany w sferze komunikacji. „Już ze względów czysto językowych dzieło podczas lektury wchodzi w nowy kontekst, czytelnik wprowadza je bowiem w obręb swojego języka, poprzez niego je interpretuje”²⁵.

Wszystkie te trzy formy dialogu są podwójnie uzależnione od kultury — w sferze wywodu, dyskursu, języka i artykulacji, ale także interpretacji i znaczenia w obrębie konotacji. Istota tych dialogów sprowadza się do wewnętrznych i zewnętrznych dyskusji, jakie prowadzą filozofowie w poszukiwaniu idealnego opisu etyki, wiążącego ze sobą wszystkie alternatywne sposoby doświadczania moralności, jak: subiektywizm i obiektywizm, relatywizm i absolutyzm, teleologizm i deontologizm itp. Kwestie te dotyczą nie tylko teoretycznych struktur etyki, lecz przede wszystkim kultury, w której obrębie ludzie dokonują wyborów egzystencjalnych.

Spróbujmy bliżej przyjrzeć się, jak przenikają się rozważania etyczne z literackimi w zakresie kultury humanistycznej. Dla obydwóch dziedzin wspólnym punktem odniesienia jest egzystencja człowieka ujęta z perspektywy jego losów. Warto podkreślić te momenty, które decydują o tej więzi literatury z etyką; przeświadczenie o tym, że życie ludzkie jest o wiele bardziej złożone, nieprzewidywalne i tajemnicze niż nasze możliwości jego opisu i interpretacji, że człowiek ciągle siebie poznaje i ciągle uczy się rozpoznawać ślady własnej obecności w życiu Innych i w historii oraz że mając pamięć, wyobraźnię, sumienie, człowiek może zawsze spróbować żyć lepiej, mądrzej, odpowiedzialniej. Przekonania te wiążą się z różnymi sposobami przedstawiania człowieka w kulturze: jako indywiduum, jako członka szerszej społeczności oraz jako dziejowy obraz człowieka.

Zajmując się tym zagadnieniem, będę korzystała z już wspomnianych prac autorstwa W. Galewicza, M. Zdenki i J. Jaśtala, pytając się ich o to, na czym opiera się związek etyki z literaturą oraz co z tego związku wynika dla kultury.

2.4. Dialog etyki z literaturą

W. Galewicz w swojej pracy pt. *Z Arystotelesem przez greckie tragedie* pisze we *Wstępie* o swoim zamiśle badawczym:

Chodziło o to, by skojarzyć, a z czasem zderzyć etyczną teorię Arystotelesa z rzeczywistością przedstawioną w utworach trzech wielkich tragipisarzy; Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa. Idee Arystotelesa ilustruję więc przykładami zaczerpniętymi z literatury, a sceny i postacie literackie interpretuję za pomocą pojęć Arystotelesowskich²⁶.

Do tych istotnych wyjaśnień dla czytelnika autor dodaje, że ten zabieg powinien wpłynąć „odświeżająco” zarówno na etykę Arystotelesa, jak i interpretację tragedii greckiej. Co zatem, według zapowiedzi Galewicza, ma przynieść taki pozytywny rezultat i jak można go bliżej ocenić, przynajmniej z pozycji czytelnika? Na kilka kwestii warto zwrócić uwagę; po pierwsze, autor uczynił z Arystotelesa intelektualnego przewodnika po greckiej tragedii. Charakterystyczne są dla nich przede wszystkim problemy emocjonalnego, psychicznego i charakterologicznego

²⁵ M. Głowiński, *Dzieło wobec odbiorcy*, s. 102.

²⁶ W. Galewicz, *Z Arystotelesem przez greckie tragedie*, s. 5.

uwikłania jednostki w konflikty, zdrady czy morderstwa. Po drugie, ważne, to zamysł odczytania „scen i postaci”, posiłkując się Arystotelesowymi ideami, kategoriami i pojęciami.

W *Etyce nikomachejskiej* znaleźć można obok eudajmonologicznie nakreślonej koncepcji etyki teleologicznej również wiele komentarzy, uwag i rozważań na temat ludzkiej, indywidualnej kondycji i jej przymiotów lub wad charakterologicznych. To bogaty materiał, nadający etyce rys egzystencjalny i psychologiczny. Jest to znakomity materiał do przeprowadzenia analiz szczegółowych, do subtelnych dociekań, do określenia wszystkich czynników, racjonalnych i irracjonalnych, dobrowolnych i niedobrowolnych, przekonań i postanowień, lęków i obsesji itp., które kształtują ludzkie postawy, decyzje i towarzyszące im przeżycia²⁷. Pod tym względem Arystoteles jest bez wątpienia największym mistrzem. Co nie znaczy, że jego odpowiedzi są spójne, a opisy konsekwentne. Galewicz, śledząc jego myśl, pokazuje jej wewnętrzne sprzeczności, nagłe przeskoki czy pojawiające się w tekście dwuznaczności. Mają one swoją przyczynę w samej analizowanej materii, nie można jej uogólniać ani redukować jej treści. „Żywa moralność” wykracza poza abstrakcyjne zasady i kwalifikacje, z czego Arystoteles zdawał sobie sprawę. Cały zatem trud odczytania wszystkich meandrów jego myśli spoczywa na interpretatorze. I chociaż, dodajmy, dla czytelnika wybór Arystotelesa wydaje się naturalny, to przeprowadzone opisy i analizy wymagają oprócz głębokiej erudycji także wyobraźni, intuicji w znalezieniu właściwej drogi oraz cierpliwości w szukaniu nowych, ukrytych ścieżek.

Galewicz, kolejno zadając pytania, powoli buduje siatkę pojęć, umożliwiających zrozumieć, a przynajmniej domyśleć się, dlaczego konkretni bohaterowie podejmowali takie, a nie inne działania, postawy i decyzje. Czy mogli postąpić inaczej, czy mogli wybrać inne postawy i tym samym zmienić swój los na lepszy? Badając, poznając i rozważając te kwestie, można zrozumieć, na czym polegał tragiczny los opisywanych postaci czy szerzej — każdego. Arystoteles ujawnia, odsłania głębokie, nieuświadomione ludzkie rysy, defekty czy ograniczenia, które w określonych okolicznościach mogą zaważyć na losie nas samych i innych. Z pewnością można za Galewiczem mówić o „odświeżeniu” i etyki Arystotelesa, i tragedii greckich, czyli o ich pogłębieniu o żywioł znaczeń, bogactwo ludzkich charakterów oraz różne przyczyny tragiczności — jako wydarzenia. Praktyczne następstwa takich rozbudowanych studiów, mogą na przykład pomóc w opracowaniu postaci tragedii przez reżysera.

Spotkanie filozofii z tragedią („a więc konkretną naocznością dramatu”) z jednej strony odsłoniło nowe możliwości badawcze i interpretacyjne dorobku filozoficznego Stagiryty. Z drugiej pokazało, że etyka — jako narzędzie analityczne — ma właściwie nieograniczone zastosowanie. Ponieważ do podstawowych funkcji etyki należy jak najszerze rozumienie, przedstawienie i sprobmatyzowanie ludzkiej egzystencji, ta funkcja zbliża etykę do sztuki, wspólnie tworząc kulturę humanistyczną.

²⁷ „Aby wyrobić sobie pogląd w tej sprawie — stwierdza Galewicz — warto przyjrzeć się dokładnie, w jaki sposób etyka Arystotelesa rozstrzyga trzy kwestie: (1) czy uczucia podlegają w ogóle ocenom moralnym? (2) czy uczucia zależą od woli? a wreszcie (3) czy uczucia podlegają ocenom moralnym w tej mierze, w jakiej zależą od woli?”, zob. W. Galewicz, *Z Arystotelesem przez greckie tragedie*, s. 11.

W studium o gnuśności M. Zdrenki spotkanie literatury z rozważaniami etycznymi przebiega inaczej i ma prowadzić do innych rezultatów. O ile dla Galewicza etyka Arystotelesa grała rolę przewodnika, o tyle dla Zdrenki rola ta sprowadza się do tłumacza hermeneuty. Jej zadaniem jest godzenie wrażliwości literackiej z solidnością naukową, stawianie rozmaitych pytań z różnymi koncepcjami etyki i związanymi z nimi teoriami moralności. Przy tym autor ma świadomość, że jeśli w ogóle etyka udziela aspektowych, wycinkowych odpowiedzi, to odsyłają one do kolejnych pytań czy też do kolejnych formacji etycznych. Zaryzykuję tezę, że to nie temat jest wiążący dla literatury i etyki, ale sposób, w jaki Zdrenka podchodzi do etyki, inicjuje jej badania, szuka odpowiedniego języka, korzysta z metod hermeneutycznych, nawiązując do rozmaitych form artykulacji. Tutaj związek etyki z literaturą dotyczy wprost odczytywania, ale też i tworzenia (przy pomocy „ciągłej reartykulacji”) kodów moralnych, celem „w zależności od perspektywy — rozpoznania, odzyskania czy podtrzymywania ich normatywnej żywotności”²⁸. Zdrenka, w swoim studium, traktuje etykę podobnie jak literaturę, przynajmniej na poziomie stylistycznym i narracyjnym i z tych powodów jego badania nad gnuśnością i antygnuśnością podejmują dwa pytania: dlaczego Obłomowowi tak bardzo nic się nie chce oraz dlaczego Syzyfowi nadal się chce? Są one rozpisane przez autora na trzy poziomy, z których każdy pełni inną funkcję i wynika z innych kontekstów. Wokół nich pojawiają się pytania o to, jak powinno się analizować lenistwo — jako zjawisko, postawę, cechę, wadę charakteru, stosunek do świata czy kulturowo określony sposób bycia, jakie są formy gnuśności i lenistwa, czy można takie formy zachowania objąć moralną kwalifikacją? Pytania te sytuują się między etyką a psychologią, socjologią a historią, między estetyką a aksjologią. Autor proponuje badać fenomen gnuśności w perspektywie tak zwanej małej etyki, a następnie etyki cnót, by w końcu zając się tym zjawiskiem od strony etyki narratywistycznej (Taylor, Rorty, Kristeva).

Żadna z tych trzech perspektyw nie obejmuje wszystkich możliwych stopni poznania i wyjaśnienia zjawiska gnuśności i lenistwa. Pojęcie gnuśności i związane z nią sposoby bycia są tak zróżnicowane, że przy pomocy jednej koncepcji czy kategorii moralnej, nie można uchwycić ich znaczenia. „Z drugiej strony, może winniśmy wreszcie pogodzić się z tezą Marquarda, że filozof, więcej etyk, nie jest już ekspertem od całości, lecz jedynie kaskaderem specjalisty, czyli dublerem [...]; działa wycinkowo, ratunkowo i wiele ryzykuje”²⁹. Etyk-dubler przypomina więc pisarza, który opisuje pewien wycinek świata i to ze świadomością, że można byłoby to uczynić inaczej, lepiej, odwołując się do innych kontekstów i korzystając z innych lektur. Etyk ma niedoskonałe narzędzia i jeśli zawiedzie go intuicja, to ryzykuje błędnym rozpoznaniem, banalną refleksją albo po prostu nieadekwatną narracją. Jako dubler kaskadera w niebezpiecznych sytuacjach, etyk może zachować wiarygodność albo się zbłąźnić się (zob. Kołakowski, *Kapłan czy błazen*). Trudno się zatem dziwić, że dla Zdrenki rola etyki polega na ciągłym korygowaniu

²⁸ M. Zdrenka, *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów*, s. 14.

²⁹ *Ibidem*, s. 292–293.

swojego języka i swojej narracji. A rozpoznane przez etykę fragmenty nie wiążą się w całość, ale wymagają uzupełnień, nowych komentarzy i interpretacji.

W studium o gnuśności dialog etyki przebiega między jej różnymi wglądami, artikulacjami i znaczeniami. Jest zawsze wstępem, przygotowaniem, ale zarazem gra rolę podrzędną i nadrzędną „między oświeceniowcem a gościem”³⁰.

Jeszcze inną formę dialogu proponuje J. Jaśtał w swoim artykule opartym na lekturze Plutarcha. Warto o tym wspomnieć z dwóch powodów; po pierwsze, dlatego że autor zastanawia się nad samą istotą pisania biografii, a po drugie, refleksja ta prowadzi go do odkrycia zapomnianej wersji etyki, odpowiadającej zarówno naturze moralności, jak i pytaniom współczesnych o to, jak uprawiać etykę. W tym wypadku kontakt z literaturą przynosi określone rezultaty w postaci odkrycia praktycznej mądrości etyki cnót z jej arystotelesowskim rodowodem oraz przekonania, że etyczna opowieść-biografia jest egzystencjalnie o wiele bliższa moralności niż schematy zasad i kategorii moralnych zamkniętych w systemie. Żywa etyka, żywa opowieść ze swoim paidetycznym posłaniem pełni dwie funkcje: oczyszczającą i oświecającą³¹. Pokazuje i uczy, jak żyć z perspektywy, jeśli już nie tragicznych losów jednostki, to przynajmniej złożonych. Dzięki tym żywym opowieściom „Na powrót odkrywamy w filozofii moralnej świat emocji, charakteru i głębokich przeżyć, w którym to świecie nic nie jest tak oczywiste, jak chcieli to widzieć etycy i moralisci nowożytni”³².

Opowiadając się za żywą etyką, Jaśtał z jednej strony otworzył rozważania Galewicza na nowy model etyki. Z drugiej zaś potwierdził przekonanie Zdrenki, że problematyka moralna wykracza poza schematy etyki i ich czysto teoretyczne funkcje. A to znaczy, że literatura nie tylko inspiruje etyków, nie tylko umożliwia im kontakt z konkretną naocznością ludzkiego dramatu, ale też wpływa na jej poznawcze funkcje, na jej język, a przede wszystkim na jej znaczenie. Pozostaje pytanie, które postawił Jaśtał: czy opowieść biograficzna wspomaga etykę, czy też wyraża treści moralne w sposób najbardziej wiarygodny?

Odpowiedź na te pytania jest zarazem odpowiedzią na kwestie bardziej elementarne, co stanowi o humanistycznej treści etyki i w jak można je uwiarygodnić w całej kulturze?

3. Zamiast zakończenia

Zastanawiając się nad związkami łączącymi etykę z kulturą humanistyczną, starałam się wskazać na te formy dialogu, które identyfikują filozofię moralną w kulturze. Od strony języka, artikulacji i znaczenia, przez postulowane wzorce moralne, do określenia porządku normatywnego i aksjologicznego. Z punktu wi-

³⁰ „w napisach końcowych filmu pt. »Kultura« zajmie odległe miejsce, gdzie między oświeceniowcem a gościem”. Cyt. za: M. Zdrenka, *O gnuśności*, s. 293.

³¹ „Czy opowieść biograficzna pełni — w najlepszym razie — pyta Jaśtał — jedynie funkcję udanego, acz w istocie pomocniczego [...] narzędzia moralnej perswazji, czy też jest głównym sposobem wyrażania głównych treści filozofii moralnej? A jeśli tak, to jaka jest to filozofia?”, *idem, Etyka i czas*, s. 204.

³² *Ibidem*, s. 220.

dzenia kultury etyka wprowadza różne dyskursy, dążąc do porządkowania życia ludzkiego w takim samym stopniu jak do jego problematyzowania. Kultura z perspektywy etyki pełni podwójną funkcję — stanowi dla etyki źródło jej komunikatywności, a zarazem jest swoistym pomostem łączącym etykę, literaturę z innymi dziedzinami humanistycznymi. W znaczeniu szerszym etyka jest immanentną częścią kultury humanistycznej, a w węższym wpływa na tę kulturę i ją współtworzy. W jaki sposób te dwa procesy czy związki się uzupełniają?

Sądzę, że ci autorzy: Galewicz, Zdrenka i Jaśtał, dają na to odpowiedź, a właściwie trzy odpowiedzi. Są one komplementarne na poziomie egzystencjalnym, a odrębne w sferze rozumienia etyki i jej uprawiania. Ta ostatnia może przebiegać w różny sposób, a mianowicie przebiegać od tego, co teoretyczne w etyce, do jej konsekwencji praktycznej. Może też wychodzić od praktyki i dążyć do jej teoretycznego rozstrzygnięcia. To, co jest wiarygodne w praktyce, nie pokrywa się z tym, co jest znaczące w teorii — między nimi pojawia się wiele możliwości interpretacyjnych. To, co jest wiarygodne w praktyce, sprowadza się do ludzkiego doświadczenia, a to, co jest sensowne w teorii, ma swoje potwierdzenie w tym fragmencie ludzkiego życia, który jest dostępny dla etyka-dublera.

Obecnie coraz częściej analizuje się etykę pod kątem jej narracji, komunikatywności, języka oraz udziału w dyskursach. Kultura humanistyczna przypomina o innej, podstawowej funkcji etyki, a mianowicie odpowiedzi na pytanie, jak powinniśmy żyć tutaj i teraz, by „człowiek mógł odnaleźć odbicie ogólnego sensu świata w swoim własnym, indywidualnym życiu”³³. Jeśli humanizm kultury polega na szukaniu odpowiedzi o sens życia ludzkiego i jego tragiczne losy, to zadaniem etyki jest podtrzymywanie tych form dialogu, o których była tutaj mowa.

Culture — ethics — dialogue

Summary

Relations between ethics and humanistic culture are based on four forms of dialogues. They comprise the entire network of concepts, categories, historical standards, the relationship between work (theory of ethics) and the reader.

As a result, the studies carried out in this text indicate that culture is a source of ethics for its communicability and culture is also a bridge which links ethics with other areas of humanities. Ethics is an inherent part of human culture, which at the same time reproduces and co-creates.

³³ *Ibidem*, s. 8.