

# Jan Rutkowski

---

## O niektórych uwarunkowaniach współczesnej recepcji arystotelizmu w perspektywie wychowania moralnego

---

Forum Pedagogiczne 2, 15-25

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

JAN RUTKOWSKI

*Uniwersytet Warszawski*

*Warszawa (Polska)*

## O NIEKTÓRYCH UWARUNKOWANIACH WSPÓŁCZESNEJ RECEPCJI ARYSTOTELIZMU W PERSPEKTYWIE WYCHOWANIA MORALNEGO

**Streszczenie:** Współczesne interpretacje, podzielonej na fragmenty, nauki Arystotelesa o etyce i polityce nie uwzględniają kontekstu całości myśli Stagiryty. Trudności pojawiające się w nowoczesnej percepcji arystotelizmu są związane z – kontynuowanym również obecnie – fundamentalnym sporem toczonym przez sofistów z filozofami. Istota tego sporu dotyczy istnienia niezależnych od ludzkiej woli, uniwersalnych norm moralnych.

**Słowa kluczowe:** arystotelizm, filozofia, sofistyka, emotywizm, wychowanie moralne.

Czy z żołnierzami porzucającymi swych towarzyszy na polu walki należy wieść dysputy na temat męstwa? Czy skorumpowani politycy lub przestępcy powiedzą coś o istocie sprawiedliwości? Czy w gronie żarłoków i lubieżników warto roztrząsać zagadnienie umiarkowania? Takie – brzmiące dzisiaj wręcz prowokacyjnie – pytania stawia współczesnym etyka arystotelesowska. Z kim należy dyskutować, kogo zaś – jeżeli w ogóle kogokolwiek – można wykluczyć z dialogu dotyczącego sądów moralnych?

Pojęcie dialogu w XX wieku zrobiło – można powiedzieć – zawrotną karierę. Bywa używane w najrozmaitszych kontekstach<sup>1</sup> i zazwyczaj ma jednoznacznie pozytywne konotacje. Mówienie w takim klimacie intelektualnym o wykluczaniu kogokolwiek z dyskusji może spowodować zarzuty: ekskluzywizmu i dyskryminacji inaczej myślących, a w wersji mniej wyrafinowanej – nietolerancji, a nawet fundamentalizmu.

Współczesny arystotelik Alasdair MacIntyre zwraca uwagę na ważny fakt uniemożliwiający lub znacznie utrudniający dzisiejszym czytelnikom trafne odczytanie

---

<sup>1</sup> Por. J. Rutkowski, *Czemu dialog ma służyć i czego powinien dotyczyć? Kilka uwag o dialogu we współczesnej filozofii polityki*, [w:] *Pedagogika dialogu. Dialog warunkiem rozwoju osobowego i społecznego*, red. E. Dąbrowa, D. Jankowska, Akademia Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2008, s. 155-163.

myśli Arystotelesa. Podzielona na fragmenty spuścizna filozoficzna analizowana jest zazwyczaj bez uwzględnienia kontekstu całości. Niedocenianie ścisłej zależności łączącej rozważania dotyczące etyki i polityki powoduje, że dzieła odnoszące się do tych – fundamentalnych dla człowieczeństwa – aktywności są czytane osobno, bez uwzględnienia ich wzajemnego związku. „Prawie zawsze *Etyka* jest czytana na jednym kursie przez jedną grupę studentów, zwykle na wydziałach filozofii i pod kierunkiem nauczycieli z przygotowaniem filozoficznym, podczas gdy *Polityka* jest częściej czytana na innych kursach, przez innych studentów, zwykle na wydziałach politologii, pod kierunkiem nauczycieli z przygotowaniem w zakresie teorii politycznych”<sup>2</sup>. Jak zauważa cytowany autor jest to niezgodne z poglądem (wyrażonym przez Arystotelesa zarówno w pierwszych zdaniach *Etyki wielkiej*, jak i *Etyki nikomachejskiej*), że etyka jest częścią polityki. Implikacją tego jest konstatacja, iż nie sposób adekwatnie odczytać twierdzeń formułowanych w *Etyce nikomachejskiej* poza kontekstem wyznaczonym przez *Politykę*<sup>3</sup>.

Opisana powyżej praktyka akademicka sugeruje jednak pogląd, że Arystoteles mylił się w ocenie własnych dzieł. Współcześni zaś, mogą zrozumieć myśl Stagiryty lepiej niż on sam. Stanowisko takie ufundowane jest na – często nie wyrażanym wprost, a nierzadko nawet nie do końca uświadomionym – założeniu o wyższości perspektywy prezentowanej przez współczesnych nad poglądami myślicieli przednowożytnych.

Przekonanie to Leo Strauss uznawał za jedynie „miałkie iluzje” i „liche złudzenia”. To za ich sprawą „skłonni jesteśmy wierzyć w wyższość i supremację naszego punktu widzenia nad tymi, z których patrzyły największe umysły”<sup>4</sup>. Dzieje się tak, gdyż – pod wpływem idei postępu – zakłada się, że punkt widzenia późniejszy przewyższa stanowiska wcześniejsze. Tym samym dzisiejsza perspektywa, jako najpóźniejsza, jawi się zarazem jako najbardziej kompetentna czy po prostu najlepsza. Dodatkowo, świadomość ta jest wzmacniana, wywiedzionym z historyzmu, relatywistycznym przekonaniem, że poglądy wielkich myślicieli były „prawdziwe” jedynie w konkretnym kontekście historycznym, nie zaś prawdziwe w ogóle, jak naiwnie zakładali ich zwolennicy, „[p]onieważ każda myśl ludzka należy do specyficznej sytuacji historycznej, przeto musi zginąć wraz z tą sytuacją, do której należy i ustąpić miejsca nowej”<sup>5</sup>. Na skutek tego „wierzymy, że jesteśmy mądrzejsi lub możemy być

---

<sup>2</sup> A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, tłum. P. Machura, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 53.

<sup>3</sup> Warto nadmienić, że na Wydziale Pedagogicznym Uniwersytetu Warszawskiego przez wiele lat – wbrew praktyce akademickiej krytykowanej przez MacIntyre’a – studenci podczas jednego kursu dotyczącego podstaw pedagogiki analizowali *Politykę* oraz *Etykę nikomachejską*. Może nie wszystkie zagraniczne rozwiązania programowe i organizacyjne należy przenosić bezrefleksyjnie do polskiej rzeczywistości akademickiej, uznając je za niejako z natury swej lepsze od rozwiązań rodzimych?

<sup>4</sup> L. Strauss, *Czym jest edukacja liberalna?*, tłum. W. Dąbrowski, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 53(2005)1, s. 221-222.

<sup>5</sup> L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1969, s. 24.

mądrzejsi od wszystkich mędrców przeszłości. Zaprasza się nas zatem do grania roli nie uważnych i subtelnych słuchaczy, lecz impresariów i pogromców lwów<sup>6</sup> – sarkastycznie podsumowuje wyzwania stawiane współczesnym humanistom dwudziestowieczny filozof polityki.

Obsadzeni w roli pogromców dzikich bestii (które w przeszłości ważyły się głosić pogląd, że istnieje natura ludzka oraz ponadczasowe miary ludzkich aktywności), stajemy przed wyzwaniem adekwatnego odczytania myśli Arystotelesowskiej. Pierwsza trudność jaką napotykamy wiąże się z faktem, że zdaniem Arystotelesa cnota nie jest – jak chciałby Sokrates – rodzajem wiedzy<sup>7</sup>. Inaczej niż nauczyciel Platona, Arystoteles dowodzi, że aby być mężnym nie wystarczy teoretyczna wiedza na temat tego, czym jest męstwo. Czy ludzie postępują niesprawiedliwie tylko dlatego, że żywią błędne mniemania dotyczące sprawiedliwości? Jeśli zaakceptujemy takie stanowisko, najistotniejszym celem kształcenia etycznego stanie się pomoc w odkryciu odpowiedzi na pytanie: czym w istocie swej jest sprawiedliwość?

Problematyka różnicy między stanowiskiem Sokratesa a Arystotelesa wielokrotnie opisywana i analizowana, dzisiaj może wydawać się zagadnieniem banalnym i mało istotnym w perspektywie pytania o współczesne kształcenie moralne. Czy należy zajmować się dzisiaj poglądami uznawanymi częstokroć za nieaktualne, a nawet rażące swą anachronicznością? Pojawiają się wręcz głosy obwiniające zwolenników arystotelizmu o brak politycznego umiaru<sup>8</sup>. W odpowiedzi na tego typu wątpliwość Strauss przypomina o ciężącym na filozofach obowiązku, „by utarte poglądy traktować jak zwykłe opinie lub by opinie umiarkowane – które okazują się mylne co najmniej równie często jak opinie najdziwniejsze lub najmniej popularne – traktować jak opinie skrajne<sup>9</sup>”. Eric Voegelin dodaje zaś, że fakt, iż dane mniemanie jest powszechnie podzielane nie stanowi dostatecznej podstawy, by uznać je za prawdę. „Doxa nie staje się bowiem teorią [w znaczeniu platońskim – J.R.] poprzez fakt, że cieszy się wielką popularnością wśród uznanych myślicieli współczesnych<sup>10</sup>”.

---

<sup>6</sup> L. Strauss, *Czym jest edukacja liberalna?*, dz. cyt., s. 222.

<sup>7</sup> Por. Arystoteles, *Etyka wielka*, tłum. W. Wróblewski, 1182a, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

<sup>8</sup> Por. A. Gutmann, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1994, s. 15-16 oraz S. Holmes, *Anatomia antyliberalizmu*, tłum. J. Szacki, Fundacja im. Stefana Batorego – Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Warszawa – Kraków 1998, s. 95 i nast.

<sup>9</sup> L. Strauss, *Czym jest edukacja liberalna?*, dz. cyt., s. 223. Odwołująca się do tego postulatu Straussowska filozofia polityki bywa – co nie dziwi – bardzo często krytykowana jako ufundowana na wątpliwej, „ezoterycznej” interpretacji dialogów Platona. Stanowisku Straussa zarzuca się zbyt konserwatyzm, a nierzadko wręcz oskarża się filozofa o obskurantyzm (por. T.A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 26-27).

<sup>10</sup> E. Voegelin, *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Wydawnictwo Teologia Polityczna, Warszawa 2009, s. 127.

W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles wyróżnia działości etyczne i dianoetyczne<sup>11</sup>. Pierwsze określa jako zalety etyczne, czyli cnoty, drugie zaś – jako zalety związane z mądrością teoretyczną, zdolnością rozumienia i rozsądkiem. Cnoty nabywamy dzięki praktyce przeradzającej się w nawyk, zaś działości dianoetyczne są – używając Arystotelesowskiego sformułowania – „owocem nauki”. Nie chcemy jednak jedynie wiedzieć, czym jest męstwo, ale pragniemy być mężni: „zastanawiamy się [...] nad działością [...] po to, aby stać się dzielnymi”<sup>12</sup>. Czy sama wiedza na temat istoty męstwa wystarczy, by je uzyskać? Arystoteles oczywiście sugeruje odpowiedź przeczącą.

Podział na działości etyczne i dianoetyczne implikuje twierdzenie, iż pierwotne jest praktyczne doświadczenie. Jeśli ono nie występuje wszystkie sądy dotyczące moralności będą uchodzić jedynie za wyraz osobistych lub grupowych mniemań uwarunkowanych skłonnościami, preferencjami czy odczuciami. Teoretyczna argumentacja nie wystarcza, by uczynić ludzi dobrymi. Może trafić jedynie do tych, którzy wykazują już pewną skłonność ku cnotcie. Z drugiej strony otwartość na przyjmowanie teoretycznych argumentów jest oznaką osiągnięcia przez słuchacza pewnego poziomu dobra. „Praktyczny nawyk cnotliwego działania musi więc poprzedzać edukację w zakresie teorii moralnej. Nie chodzi jednak tylko o to, że nawyk taki jest niezbędny tym, którzy mają zdolność zrozumienia i reagowania na argumentację. Chodzi też o to, że tylko ci, którzy przeszli takie ćwiczenie, będą umieli właściwie teoretyzować na tematy praktyczne”<sup>13</sup>. Wydawanie trafnych sądów moralnych wymaga czegoś więcej niż tylko cnót intelektualnych. Inaczej niż w naukach przyrodniczych, prawda sądów dotyczących moralności uwarunkowana jest praktycznym uczestnictwem w konkretnej praktyce moralnej i – patrząc szerzej – politycznej.

Należy podkreślić, że Arystotelesowskie wymagania w stosunku do filozofów moralności są diametralnie odmienne od oczekiwań stawianych dzisiaj profesorom etyki. Współcześnie – jak zauważa MacIntyre – oczekuje się od „filozofów moralności i polityki jedynie kwalifikacji akademickich i [...] badanie charakteru moralnego kandydatów na stanowiska akademickie byłoby uznane w najlepszym wypadku za nieistotne, a w najgorszym za prześladowanie”<sup>14</sup>.

Dlaczego tak się dzieje? Bez praktycznej znajomości cnoty utrwalonej w dobrych nawykach wszystkie sądy moralne będą postrzegane jak subiektywne mniemania. Tym samym ich moc perswazyjna ulega poważnemu ograniczeniu. Dopiero wtedy, gdy młody człowiek ma choćby niejasne doświadczenie cnoty, może dostrzec, że niektóre argumenty odnoszą się do rzeczywistości i nie są jedynie wyrazem osobistych preferencji.

<sup>11</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, 1103a, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

<sup>12</sup> Tamże, 1103b.

<sup>13</sup> A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, dz. cyt., s. 51-52.

<sup>14</sup> Tamże, s. 89.



Jednak współczesne myślenie moralne zdominowane jest przez emotywizm. Zgodnie z tą koncepcją **wszystkie** sądy wartościujące są jedynie wyrazem preferencji, skłonności lub uczuć. Wszystkie sądy moralne są subiektywne, gdyż inne być nie mogą. „Główną tezą emotywizmu jest bowiem, że nie ma i nie może być żadnego racjonalnego uzasadnienia dla twierdzeń o istnieniu obiektywnych i bezosobowych standardów, oraz – co stąd wynika – że nie ma takich standardów”<sup>15</sup>. W perspektywie emotywistycznej roszczeniom do obiektywności sądów moralnych nie sposób sprostać, zatem deklaracja zwolennika emotywizmu brzmi: „Nie mogę oczywiście odwoływać się do bezosobowych kryteriów, ponieważ żadnych takich kryteriów nie ma. Może mi się wydawać, że się do nich odwołuję, inni również mogą odnosić takie wrażenie, ale przekonania takie zawsze będą mylne. Jediną realnością dyskursu moralnego jest dążność jednej woli do dopasowania upodobań, uczuć, skłonności i wyborów innej woli do swoich własnych”<sup>16</sup>. Innymi słowy: wszystkie sądy wartościujące są mniemaniami.

W powyższej perspektywie etyka arystotelesowska jawi się jako jedna z możliwych opcji wybieranych na podstawie subiektywnych, jednostkowych lub – co najwyżej – grupowych, intersubiektywnych<sup>17</sup> mniemań. Arystotelesowska nauka o cnocie jest postrzegana jedynie jako jedna z wielu wizji etyki i polityki. Voegelin trudność tę podsumowuje w lapidarny sposób: „Krótko mówiąc, Arystoteles jest zmuszony zmierzyć się z wielkim zarzutem: «To ty tak sądzisz!»”<sup>18</sup>.

Formułowany w stosunku do Stagiryty zarzut dotyczyć ma – nieuzasadnionego zdaniem krytyków – roszczenia do obiektywności etyki arystotelesowskiej. Problem i zadanie arystotelizmu polega na tym, by pokazać, że nie jest on ufundowany jedynie na mniemaniach, preferencjach, skłonnościach czy odczuciach. Uzasadnienie tego może być jednak zadaniem niewykonalnym zważywszy, iż oponenti są przekonani, że **wszystkie** sądy wartościujące są jedynie subiektywnymi mniemaniami. Innych nie ma.

Zarysowany powyżej spór można odczytać jako kolejną odsłonę fundamentalnej kontrowersji dzielącej filozofię i sofistykę. By pełniej ją scharakteryzować Voegelin przywołuje platońskie pary przeciwieństw, jedną z nich tworzą *philosophos* i *philodoxos*<sup>19</sup>. Filozof jako człowiek rozmiłowany w oglądaniu prawdy zostaje przeciwsta-

---

<sup>15</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 53, (kursywa – A.M.).

<sup>16</sup> Tamże, s. 62.

<sup>17</sup> Dla porządku warto zauważyć, że intersubiektywność nie jest oczywiście obiektywnością. Mniemanie mogą być głoszone przez jednostki lub społeczności. Nie zmienia to ich statusu. Intersubiektywne przekonania z racji tego, że są podzielane niezachwianie przez członków określonej grupy nie stają się tym samym prawdą. To, iż istniały wspólnoty, w których powszechna była wiara w czarownice, nie znaczy, że czarownice rzeczywiście istniały.

<sup>18</sup> E. Voegelin, *Arystoteles*, tłum. M.J. Czarnecki, Wydawnictwo Teologia Polityczna, Warszawa 2011, s. 62.

<sup>19</sup> E. Voegelin, *Platon*, dz. cyt., s. 111.

wiony sofiscie-filodoksowi kochającemu mniemania (*doxa*). Filozof chce, wychodząc od mniemań, dotrzeć do prawdy. Mniemanie jest koniecznym punktem wyjścia, ale zarazem ograniczeniem potrafiącym oddzielać od prawdy. Dla sofisty istnieją tylko mniemania. W sofistycznej perspektywie filozof jest kimś, kto chce nadać swym subiektywnym poglądom (inne nie istnieją) nienależną im rangę, wynosząc je ponad inne poglądy.

Arystotelesowski podział dzielności na dianoetyczne i etyczne, połączony z akcentowaniem uprzedniości praktycznego doświadczenia cnoty, powoduje konieczność uznania niektórych ludzi za niezdolnych do teoretycznego roztrząsania istoty etyki. Niezdolność ta nie wynika jedynie z deficytów intelektualnych, lecz z braku zakorzenienia w istocie bytu. Nie słabość intelektualna, ale brak nawyku praktykowania cnoty powoduje, że niektórym moralność wydawać się będzie jedynie areną subiektywnych mniemań, skłonności, odczuć, a nierzadko po prostu użyteczną strategią – częstą kamuflującą swe prawdziwe intencje – urzeczywistniania własnych interesów i narzucania swojej woli innym ludziom.

Zdaniem Voegelina interpretującego etykę arystotelesowską: „Analiza doskonałości może być przeprowadzona jedynie przez ludzi, którzy znają materię, którą analizują, a człowiek może znać różne rodzaje doskonałości jedynie wtedy, gdy je posiada. Prócz tego rezultaty analizy mogą być uznane za prawdziwe jedynie przez ludzi, którzy potrafią je zweryfikować dzięki posiadanym rodzajom doskonałości, czyli przez ludzi dojrzałych – lub przynajmniej przez tych, którzy są dostatecznie zaawansowani w kształtowaniu charakteru, aby zrozumieć problem”<sup>20</sup>.

Kształtowanie charakteru jawi się jako cel zarówno etyki, jak i polityki. Istnieje ścisła współzależność między ładem duszy obywateli a porządkiem – lub nieporządkiem – panującym we wspólnotach politycznych (*poleis*). „Ponieważ eudaimonia jest tym samym dla człowieka i dla polis, przekładalne są również kategorie etyczne. Człowiek prawdziwie cnotliwy to *spoudaios* w znaczeniu nakreślonym w *Etyce nikomachejskiej*, analogicznie możemy też mówić o *spoudaia polis*”<sup>21</sup>. Arystoteles pozostaje wierny platońskiej zasadzie antropologicznej opisującej polis jako człowieka pisanego wielkimi literami. Ludzie o nieuporządkowanych duszach tworzą chorą wspólnotę, zaś chora wspólnota niszczy dusze obywateli. „Społeczeństwo może zniszczyć duszę człowieka, ponieważ nieuporządkowanie społeczeństwa jest chorobą w duszy jego członków. [...] Diagnoza zdrowia lub choroby w duszy jest więc jednocześnie diagnozą porządku lub nieuporządkowania w społeczeństwie. [...] Polis jest uporządkowana, gdy jest rządzona przez ludzi o dobrze uporządkowanych duszach; jest zaś nieuporządkowana, gdy nieuporządkowane są dusze rządzących”<sup>22</sup>. Jednak uporządkowanie społeczeństwa nie jest zadaniem łatwym. Przede wszystkim

<sup>20</sup> E. Voegelin, *Arystoteles*, dz. cyt., s. 65.

<sup>21</sup> Tamże, s. 84.

<sup>22</sup> E. Voegelin, *Platon*, dz. cyt., s. 117-118.

dlatego, że cnota nie da się nauczać poprzez dyskusje. Teoretyczne argumenty przekonają jedynie tych, którzy znają cnotę z własnej praktyki. Pozostali „żywąc namiętnościami, dążą do szczęścia wynikającego z przyjemności, nic nie wiedzą na temat szlachetnych przyjemności, ponieważ nigdy ich nie doświadczyli. Zmiana zwyczajów, silnie zakorzenionych w takich charakterach, poprzez argumentację jest trudna, jeśli nie niemożliwa”<sup>23</sup>.

Trudności, jakie rysują się przed arystotelesowskim wychowawcą i prawodawcą, wynikają z faktu, że ich argumentacja dociera tylko do nielicznych, gdyż szerokie masy nie cenią cnoty dla niej samej, ale jedynie z powodu korzyści, które może przynosić. Właściwy porządek duszy i polityki wymagałby zgody na istnienie określonych form przymusu.

Jak można uzasadnić przymus w wychowaniu i polityce? Nakierowaniem na dobro. Ludzie jednak nie są zgodni w ocenie, co jest dobrem, również w etyce i polityce, dlatego nowożytna myśl liberalna skłonna jest przyznać każdej jednostce prawo do decydowania o jej własnym, indywidualnym dobru. Współczesny mieszkaniec liberalnej demokracji – słowami Isaiaha Berlina – składa taką deklarację: „Chcę sam decydować o sobie i nie chcę być kierowany przez innych, nawet najmądrzejszych i najbardziej życzliwych; moje postępowanie zyskuje niepowtarzalną wartość już za sprawą faktu, że jest moje, że nie zostało mi narzucone”<sup>24</sup>.

Czy możliwa jest pomyłka w ocenie dobra; czy ludzie mogą się mylić w ocenie tego, co dla nich najlepsze? Z pozoru odpowiedź wydaje się oczywista. Zarówno zdroworozsądkowe obserwacje, jak i empiryczne dane potwierdzają, że ludzie niejednokrotnie żałują wcześniej podjętych decyzji. Uznanie wyborów za błędne jest jednak sensowne jedynie wtedy, gdy przyjmuje się istnienie kryterium obiektywnej miary, która pozwalałaby na formułowanie takich ocen.

Jako następne pojawia się pytanie o dostępność tej uniwersalnej miary? Czy jawi się ona jednakowo wszystkim ludziom niezależnie od miejsca i czasu? Gdyby wszyscy ludzie – dodatkowo przez całe swe życie, już od najwcześniejszej młodości<sup>25</sup> – byli jednakowo kompetentni, nikt nigdy nie żałowałby swych wcześniejszych decyzji. Wtedy – i tylko wtedy – postulat uznania każdego sądu, stylu życia czy wyboru etycznego lub politycznego za wart szacunku miałby uzasadnienie. W przeciwnym wypadku należałoby przyjąć, że niektórzy ludzie (a może nawet większość populacji) co najmniej w pewnych okresach swego życia (lub permanentnie), dokonują złych wyborów, co powoduje, że nie można polegać na ich rozeznaniu dotyczącym właściwego porządku duszy i wspólnoty politycznej. Takie stanowisko przyjmuje –

<sup>23</sup> E. Voegelin, *Arystoteles*, dz. cyt., s. 68.

<sup>24</sup> I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, tłum. D. Grinberg i inni, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 42.

<sup>25</sup> Co postulują zwolennicy antypedagogiki.



w dużym skrócie – Arystoteles, co skutkuje zanegowaniem przez niego ustroju demokratycznego.

Współczesny, ponowoczesny liberalizm rozwiązuje zarysowaną powyżej kontrowersję – kontynuując sofistyczną tradycję *philodoxia* – przez zanegowanie istnienia obiektywnych miar. Tym samym pojawia się jednak problem braku zakorzenienia w bycie. Dzięki odrzuceniu obiektywnych miar, każdy wybór oraz rodzaj życia – niezależnie jak trywialne i nikczemne – zasługują na szacunek. Podstawowym nakazem wypowiedianym przez ponowoczesnego liberała jest skierowane do wszystkich przykazanie: **Nie będziesz mówił innemu, co ma robić!** Drugi nakaz – odnoszony do siebie samego – brzmi: **Nie będziesz niczego żałował!**

Skoro nie istnieją obiektywne kryteria, nikt nie ma prawa oceniać ani – tym bardziej – nakłaniać innych do zmiany postępowania. Jedynym dopuszczalnym wyjątkiem usprawiedliwiającym krytykę czyjegoś zachowania jest wystąpienie konfliktu interesów. Tylko zagrożony własny interes uprawomocnia próbę skorygowania zachowań drugiego człowieka; nigdy jego dobro, gdyż – w tej perspektywie – każdy sam wie, co jest dla niego najlepsze.

Takie założenia stawiają pod znakiem zapytania nie tylko wychowanie dzieci, ale również tak zwaną wychowawczą funkcję prawa. Czy prawo państwowe może i powinno dążyć do formowania obywateli w odniesieniu na przykład do koncepcji natury ludzkiej, czy jest jedynie konwencją wynikającą z aktualnych mniemań i służącą zaspokajaniu potrzeb ludzi zamieszkujących dane terytorium? Wychowawczą funkcją prawa bywa obwiniana o negowanie zasadniczej równości ludzi. Częstym argumentem, pełniącym niejednokrotnie rolę chwytu erystycznego przeciwko próbom odwoływania się do uniwersalnych miar jest pytanie: kto te normy będzie ustanawiał? Zawarte jest w nim założenie, że nie sposób wskazać jakiegokolwiek pozytywnej propozycji bez narażenia się na zarzut arbitralności. Pytanie to jest w istocie swej transkrypcją – przywoływanego wyżej – zarzutu, który stawia sofistyka wszystkich czasów każdej filozofii w sensie właściwym. Brzmi on: To ty tak sądzisz! Nikt nie ma większego prawa niż inni ustalać czegokolwiek w zakresie właściwego porządku duszy i wspólnoty politycznej, zaś wysuwanie takiego roszczenia jest uzurpacją polegającą na nadawaniu swoim subiektywnym (jak pamiętamy inne w tej perspektywie nie są możliwe) mniemaniom nienależnego im waloru uniwersalności; jest albo naiwnością, albo – co gorsza – zakamuflowaną przemocą.

Jeśli każdy sąd moralny jest jedynie subiektywnym mniemaniem, nie istnieje żadna obiektywna miara, zgodnie z którą jakiegokolwiek wybór – zarówno drugiego człowieka, jak i własny – mógłby zostać oceniony jako błędny. Obok nakazu nienarzućania własnych wizji innym ludziom pojawia się imperatyw nieuznawania żadnej wcześniejszej decyzji za chybioną. W tej sytuacji jedyne szczere i konsekwentne wyznanie ma brzmieć: niczego nie żałuję! Brak zakorzenienia w bycie powoduje, że wszystkie decyzje są jednakowo arbitralne i – co za tym idzie – jednakowo dopusz-

czalne. Jednak, z drugiej strony, przywołana arbitralność sprawia, iż żadna decyzja nie ma i nie może mieć mocnego uzasadnienia. Każdy wybór da się zakwestionować, gdyż już samym swym zaistnieniem unicestwia swe równie słuszne przeciwieństwa. Odrzucenie obiektywnych miar wraz z obietnicą braku żalu z powodu jakiegokolwiek decyzji niesie za sobą groźbę żałowania wszystkich dotychczasowych rozstrzygnięć.

Nowożytnie odrzucenie arystotelesowskiej etyki powoduje, że w sferze edukacji wychowanie moralne zastępowane jest nauczaniem o moralności. Nauczyciel może prezentować uczniom szeroki wachlarz różnorodnych systemów etycznych, ale nie powinien starać się pokazać, również własnym postępowaniem, że którykolwiek z nich jest lepszy, prawdziwszy. W przeciwnym wypadku narazi się na zarzut indoktrynacji. Jednak, jak słusznie zauważa współczesny arystotelik, „samo nauczanie filozofii moralnej nigdy nie zmienia charakteru studentów”<sup>26</sup>. Analogiczne zarzuty stawiane są nauczaniu religii; żąda się, by lekcje religii stały się *de facto* zajęciami z religioznawstwa; mają nauczać o religii, nie zaś religii.

W słynnym dziele Boecjusza *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* znamienity jest fragment, w którym jako konieczny warunek zdrowia duszy wymienia się przekonanie o istnieniu porządku świata. Personifikacja filozofii tak pociesza strapionego więźnia: „Najlepszym zwiastunem zdrowia jest twoje prawdziwe przekonanie o tym, jak świat jest rządzony, że mianowicie wierzysz w to, że nie podlega bezmyślności przypadków, lecz boskiemu rozumowi. Nie bój się, bo z tej drobnej iskry rozbłyśnie ogień życia”<sup>27</sup>. Boecjusz jako niezwykle popularny w średniowieczu kontynuator tradycji filozofii klasycznej słusznie za fundament filozoficznego sposobu życia uważa wiarę w porządek świata zasadniczo niezależny od ludzkiej woli. Zanegowanie tego ładu, odrzucenie obiektywnych i uniwersalnych miar odróżnia *filodoxa* od filozofa w sensie właściwym. Charakterystyczne dla współczesności przyznanie racji miłośnikom mniemań<sup>28</sup> uniemożliwia odczytanie arystotelesowskiej nauki o polityce i etyce inaczej niż jako tylko jednej z wielu możliwych opinii. Tym samym kwestionuje się, nie tylko celowość rozważań na temat cnoty i natury ludzkiej, ale przede wszystkim – sens ludzkiego poznania.

### Bibliografia

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

<sup>26</sup> A. MacIntyre, *Etyka i polityka*, dz. cyt., s. 70.

<sup>27</sup> Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. G. Kurylewicz, M. Antczak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 40.

<sup>28</sup> Por. R. Legutko, *Sofiści i demokracja*, [w:] *Dziedzictwo greckie we współczesnej filozofii politycznej*, red. P. Kłoczowski, Ośrodek Myśli Politycznej, Księgarnia Akademicka, Kraków 2004, s. 167.

- Arystoteles, *Etyka wielka*, tłum. W. Wróblewski, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Berlin I., *Cztery eseje o wolności*, tłum. D. Grinberg i in., Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2000.
- Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. G. Kurylewicz, M. Antczak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006.
- Gutmann A., *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1994.
- Holmes S., *Anatomia antyliberalizmu*, tłum. J. Szacki, Fundacja im. Stefana Batorego – Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Warszawa – Kraków 1998.
- Legutko R., *Sofiści i demokracja*, [w:] *Dziedzictwo greckie we współczesnej filozofii politycznej*, red. P. Kłoczowski, Ośrodek Myśli Politycznej, Księgarnia Akademicka, Kraków 2004.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996.
- MacIntyre A., *Etyka i polityka*, tłum. P. Machura, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Rutkowski J., *Czemu dialog ma służyć i czego powinien dotyczyć? Kilka uwag o dialogu we współczesnej filozofii polityki*, [w:] *Pedagogika dialogu. Dialog warunkiem rozwoju osobowego i społecznego*, red. E. Dąbrowa, D. Jankowska, Akademia Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2008, s. 155-163.
- Strauss L., *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1969.
- Strauss L., *Czym jest edukacja liberalna?*, tłum. W. Dąbrowski, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 53(2005)1, s. 217-223.
- Szlezák T.A., *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.
- Voegelin E., *Platon*, tłum. A. Legutko-Dybowska, Wydawnictwo Teologia Polityczna, Warszawa 2009.
- Voegelin E., *Arystoteles*, tłum. M.J. Czarnecki, Wydawnictwo Teologia Polityczna, Warszawa 2011.

### **On some determinants of contemporary reception of Aristotelianism from moral education perspective**

**Abstract:** Contemporary interpretations of the fragmented Aristotelian ethical and political theory do not employ the context of the whole Stagirite's thought. The difficulties in the modern perception of Aristotelianism are reflected in the fundamental dispute between the sophists and philosophers, which has

not ceased nowadays. In essence, this dispute concerns the existence of universal moral standards, independent of human will.

**Key words:** Aristotelianism, philosophy, sophistry, emotivism, moral education.

**Jan Rutkowski** – dr hab., adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Ogólnej i Filozofii Edukacji na Wydziale Pedagogicznym Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania naukowe: pedagogika ogólna, filozofia wychowania, filozofia polityki, etyka, wychowanie moralne. Publikacje książkowe: *Filozofia polityczna arystotelizmu i neoliberalizmu a wychowanie* (2003), *Zmierzch kształcenia? Wybrane implikacje pedagogiczne filozofii Leo Straussa i Erica Voegelina* (2012). Adres do korespondencji: Wydział Pedagogiczny Uniwersytetu Warszawskiego, ul. Mokotowska 16/20, 00-561 Warszawa. E-Mail: jrutkowski@uw.edu.pl