

Mroczkowski, Ireneusz

Ethos obywateli a dobro polis

Studia Płockie 31, 117-129

2003

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Ireneusz Mroczkowski

ETHOS OBYWATELI A DOBRO POLIS

We współczesnej dyskusji na temat rozwoju demokracji problem regionalizmu nabiera coraz większego znaczenia. Dzieje się tak dlatego, że globalizacja nie zmniejsza potrzeby zakorzenienia w rodzimej kulturze i przestrzeni. Kultura sama z siebie wyraża się nie tylko w języku i folklorze, ale jest sposobem współdziałania ludzi. Potrzebuje więc określonej etyki życia zbiorowego. Kształtując ethos obywatela, przyczyniamy się do budowy dobra wspólnego w nie mniejszej skali niż ci, którzy troszczą się o właściwe prawo czy walczą o rozwój ekonomiczny miasta.¹

Etyki życia zbiorowego nie wykształci się poprzez samo moralizowanie, zwłaszcza współcześnie, gdy podejrzane wydaje się mówienie o wszelkich wartościach. W tej sytuacji wzorem mogą być starożytni Grecy, którzy w swoich państwach-miastach (polis) zmagali się z podobnymi do naszych problemami. Ich szczęście polegało na tym, że oprócz Solona i Peryklesa mieli także Sokratesa, Arystotelesa i Platona, którzy rozpoczęli dyskurs o moralności obywatelskiej.

Nic więc dziwnego, że bezpośredni udział obywateli w demokracji ateńskiej, którym szczylił się Perykles, nie był owocem tylko sprawności administracyjnych czy gospodarczych. „Rozszerzenie udziału w życiu politycznym szło w parze z ogólnym podniesieniem poziomu kultury społeczeństwa ateńskiego w V w. p.n.e. Na wniosek Peryklesa wypłacano ubogim obywatelom tzw. *theorikon* w wysokości 2 oboli na opłacenie wstępu do teatru. Przeciętny Ateńczyk uczestniczył w widowisku na najwyższym poziomie artystycznym, które nie tylko bawiło, ale wychowywało i pobudzało intelektualnie. Perykles, prowadząc szeroko zakrojona akcję kulturalna państwa, zdawał sobie sprawę, że rozszerza w ten sposób bazę społeczną dla swej polityki. «Myśmy stworzyli najwięcej sposobności do odpoczynku po pracy, organizując przez cały rok igrzyska i uroczystości religijne oraz pięknie zdobiąc nasze prywatne mieszkania, których urok codziennie rozprasza troski» (fragment mowy Peryklesa w ujęciu Tukidydesa)”²

¹ Artykuł jest poszerzoną wersją referatu wygłoszonego podczas sympozjum naukowego – Płock. Dziedzictwo i przyszłość. Sympozjum zostało przygotowane przez Kolegium Rektorów Uczelni Płocka i Urząd Miasta Płocka. Odkonano je 17 maja 2002 r. w sali posiedzeń plenarnych Urzędu Miejskiego w Płocku.

Dzisiejsza kultura zarządzania miastem nie może ograniczyć się do tworzenia igrzysk. Przed wszystkimi staje zadanie wykorzystania instytucji, jakich dorobiła społeczność miasta do budowania moralności społecznej. Nie da się tego dokonać bez obrony pojęcia moralności, uświadomienia kategorii dobra wspólnego i wychowania ludzi sumienia, zdolnych do podjęcia budowy sprawnych instytucji.

Krytyka moralności mieszczańskiej

Nie zagłębiając się w historyczne i socjologiczne problemy związane z powstaniem miast, warto zauważyć, że odpowiadały one zawsze na potrzebę oddzielenia (obrony) i uspołecznienia. Łacińskie słowo *urbs* pochodzi od *urna*, a więc wazy, w której zbierano żarzące węgle, podczas gdy *civitas* naprowadza na rdzeń *cum*, co oznacza z (kimś). W najstarszych miastach świata odkrywano trzy oddzielne struktury budowlane: templum (świątynia), palatium (pałac) i forum (rynek). Odpowiadały one centrom aktywności religijno-kulturowej, polityczno-administracyjnej i handlowej.³

Odróżnienie i współpraca tych centrów charakteryzowały zawsze życie miasta. Można powiedzieć, że kultura, administracja i gospodarka stanowią oddzielne, choć współzależne elementy życia miejskiego. Ich współdziałanie przynosiło wymierne owoce w postaci rozwoju prawa, nauki i form zdobywania bogactwa. To z kolei stawiało i stawia miasta w pozycji uprzywilejowanej wobec wsi. Nie znaczy to jednak, że współdziałanie między mieszkańcami miast przebiegało zawsze harmonijnie. Sama przynależność do mieszczaństwa sprawiała i sprawia socjologom i etykom niezwykle trudności. Widać to np. w pracy M. Ossowskiej, *Moralność mieszczańska*⁴, gdzie przytacza się wiele kryteriów przynależności do mieszczan. Wątpliwości w tej materii nie mieli marksiści, stosujący kryterium klasowe: posiadanie środków produkcji i zatrudnianie siły najemnej. Do klasy mieszczan (właściwie drobnomieszczan) zaliczano władających narzędziami produkcji, ale pracujących we własnych warsztatach. W praktyce mieścili się w tej klasie społecznej sklepikarze, rzemieślnicy, drobni urzędnicy, nauczyciele, wojskowi i duchowni niższych szczebli.

Dzisiaj już wiadomo, że kryterium klasowe przy wszystkich podziałach socjologicznych i moralnych nie sprawdziło się. Interesujące jednak wydaje się przypomnienie zarzutów jakie Marks, Engels i Lenin przytaczali wobec moralności mieszczańskiej. Nawet jeśli nie podzielamy samych zarzutów, to rodzą one pytania na temat moralności w ogóle. Tak więc mieszczenie, zawieszeni między burżuazją a proletariatem, znajdują się po obu stronach barykady. Rodzi to u nich nieśmiałość poglądów i fałszywe przekonanie o własnej ponadklasowości. Tak np.

² A. Mączakowa, Grecja, Hellenizm, w: M. Jaczynowska, A. Mączakowa, W. Tyloch, *Historia starożytna*, Warszawa 1969, s. 192-193.

³ Por. F. Demarchi, *Città*, w: F. Demarchi, A. Ellena, *Dizionario di sociologia*, Roma 1976, s. 240-241.

⁴ Wrocław 1985.

francuski drobnomieszczanin „w głębi duszy jest dumny z tego, że jest bezstronny, że znalazł właściwą równowagę, różną – jak sobie wmawia – od *juste milieu*”.⁵

Ponieważ praca we własnym warsztacie nie scala, ale rozprasza, klasycy marksizmu zarzucali mieszczaństwu indywidualizm i skłonność do anarchizmu. W ich pismach można znaleźć wiele wypowiedzi o indywidualizmie drobnych posiadaczy, o braku karność i wyzuciu z ducha zespołu, o zazdrośnym strzeżeniu prywatności. Drobnomieszczanie nie rozumieją walki klas, szukają kompromisów i żywią potrzebę bezpieczeństwa. „Bezpieczeństwo – pisał Marks – jest najwyższym pojęciem społecznym mieszczańskiego społeczeństwa, pojęcie policyjne: całe społeczeństwo istnieje po to, by każdemu ze swoich członków zapewnić osobiste bezpieczeństwo, nietykalność praw i jego własności”.⁶

O ile powyższa charakterystyka związana jest z praktyką społeczną i mierzy nastawienie społeczne drobnomieszczanina, to nie pozostaje ona bez wpływu na antropologiczny wymiar mieszczaństwa. W płomiennych słowach Marks krytykuje postawę posiadania. Miała cierpieć na tym jakość istnienia mieszczanina. Oszczędzanie służy pomniejszaniu ludzkiego istnienia; niewyżyte w pełni ludzkie życie zwraca się w pieniądzech. Nic więc dziwnego, że mieszczanin jest oskarżany o kult pieniądza. Jest on bowiem tym, co za pieniądze może sobie kupić.

Lenin uderza z kolei w egoizm mieszczań. Drobnny posiadacz działa według zasady: *bylebym tylko sam urwał jak najwięcej, a reszta nic mnie nie obchodzi*. Razem z tym idzie mierność drobnomieszczańska, szacunek dla hierarchii społecznej, sentymentalizm oraz sławetne filisterstwo i kołtuństwo. Filister to człowiek wygodny, zamknięty w swoim świecie. Kołtun natomiast żyje według schematów. Na nowość reaguje zdziwionym zgorzaniem. Jego zachowawczość wynika raczej z głupoty niż wygodnictwa.⁷ Postawa ta nie jest zresztą obca samym rewolucjonistom. W słynnym wierszu Majakowskiego, *O plugastwie*, czytamy:

*Uciszyły się burze rewolucyjnych serc,
Wiry radzieckie już rzęsa porastać zaczyna.
I wylazi
Spod pleców RSFRR
ryj
mieszczanina
(Nie schwytnie mnie za słowo,
nie ubliżam mieszkańcom miast.
Zapisanym w mieszczańskim stanie
Bez różnicy klas i warstw –
Uszanowanie).*

⁵ K. Marks w liście P. W. Annenkowa, 28. XII 1846., w: K. Marks, F. Engels, *Dziela wybrane*, t. 2, Warszawa 1949, s. 430.

⁶ Tenże, *Lohnarbeit und Kapital. Zur Judenfrage und andere Schriften aus der Frühzeit*, Leipzig 19919. Cyt za: Ossowska, *Moralność mieszczańska* s. 33.

⁷ Por. tamże, s. 37 – 38.

Rewolucyjna moralność nie mieści się w ramach klasowych. Te nie tylko nie bronią moralności, ale wprost karykaturyzują niektóre cnoty, np. oszczędność i prawo własności. Można więc powiedzieć, że marksistowska krytyka moralności mieszczańskiej jest nieudanym wołaniem o moralność. O nową moralność mieszczan wołali Artyści Młodej Polski, którzy zarzucali mieszczaństwu mierność aspiracji, nieumiejętność cieszenia się chwilą bieżącą (słynne dusze w sznurówce – Zapolskiej), zamiłowanie do pieniądza, niewrażliwość na piękno, zacofanie w pojmowaniu erotyki i życia rodzinnego, wreszcie kołtuństwo i filisterstwo. Tymi dwoma pojęciami krytyka Młodej Polski operuje równie namiętnie jak lewica społeczna, opisując straszny świat mieszczański. Sugetsywnie opisze ten świat Tuwim w wierszu *Mieszkańcy*.

Obie przypomniane tu krytyki mieszczaństwa nie były świadome tego, że moralność jest czymś więcej niż polityką czy estetyką. Wiele wartości skrytykowanych przez Marksa i Lenina staje się przedmiotem tęsknoty po upadku marksizmu, a wady mieszczan wcale nie ominęły rewolucjonistów. Badaczowi moralności – jak słusznie zauważa Ossowska – nic nie może przesłonić faktu, „że w walce przeciw filistrom dochodzi także do głosu zderzenie dwóch starych jak świat hierarchii wartości. Zderzały się one w konflikcie Sokratesa i jego sędziów, w konflikcie Spinozy z rodzicami, którzy chcieli z niego zrobić kupca, w konflikcie Tomasa Buddenbrooka z synem, który nie chciał interesować się zawartością rodzinnych spichrzów i wołał komponować fugi”.⁸

Współczesne zmaganie o moralność

Wiele napisano na temat kondycji moralnej człowieka w naszej cywilizacji. Nieustannie opisuje się postmodernizm, podkreśla dwuznaczne dziedzictwo Oświecenia, analizuje warunki społeczne, polityczne i kulturalne, w których wypada nam witać trzecie tysiąclecie. Chcąc mówić dzisiaj o moralności mieszczańskiej, stajemy przede wszystkim przed problemem kryzysu wszelkiej moralności. Wystarczy spojrzeć choćby na to, co proponował Benjamin Franklin, wielki wychowawca młodego kapitalizmu Stanów Zjednoczonych i Europy, człowiek, który odebrał berło tyranom, a piorun Bogu. Sporządził on mapę cnót, które służyły mu do codziennego doskonalenia. Ossowska zestawia je w następującej kolejności: wstrzeźliwość, umiejętność milczenia i unikania rozmów o głupstwach, z których żaden z interlokutorów nie może mieć żadnego pożytku, porządek, mocna decyzja dotrzymywania postanowień, oszczędność, pracowitość, szczerść, sprawiedliwość, umiarkowanie, schludność ciała, ubrania i otoczenia, spokój, czystość płciowa, pokora.⁹

Czy można o tym mówić wobec szerzącej się moralności ponowoczesnej? Co prawda rozlegają się i dzisiaj głosy obrońców prawdy moralnej¹⁰, ale zarówno

⁸ Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 73.

⁹ Por. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, s. 85.

w opisie natury człowieka, jak i określaniu etosu ludzkiego nastąpiło w czasach nowożytnych *odczarowanie świata*. Polegało ono – według M. Webera – na zaufaniu racjonalizacji instrumentalnej, czyli kalkulacji odpowiednich środków, dobieranych do zamierzonych celów. Racjonalizacja dokonywała się w wielu sferach życia: nauce, sztuce, praktyce społecznej, biurokracji państwowej.

Nowoczesność przyniosła rozpad pewnej formy kultury. Realizm, jaki zdomował się w europejskiej kulturze, nadaje jej – jak pisze K. Dorosz – „charakter horyzontalny, odcinając od tego, co bezwarunkowe i transcendentne. Stopniowo straciliśmy nie tylko samą wiarę religijną, lecz również jej horyzonty; umierał nie tylko Bóg, lecz również świadomość Jego zakorzenienia w świecie. Utraciliśmy zdolność wyczuwania i wyobrażania sobie ukrytego i wewnętrznego sensu świata, nie umiemy w zjawiskach natury zobaczyć symbolicznej reprezentacji rzeczywistości duchowej”.¹⁰

Nauki ścisłe zaczęły szukać prawdy i pozostawało tylko kwestią czasu, kiedy zaczną wyjaśniać wszelkie zagadki bytu. Rozum miał wprowadzić życie ludzkie na drogę nieustannego samodoskonalenia. Nauka została włączona w rydwan postępu, a ideologia pracy i produkcji stała się hasłem społeczeństw kapitalistycznych. Skutkiem oparcia rozumu na sobie samym, zaczarowania jego zdolnością analityczną było zlekceważenie historii, zarówno w jej pozytywnym jak i negatywnym znaczeniu.

Erozję świadomości historycznej rozpoczęło Oświecenie. Wtedy zaczęła słabnąć „świadomość, że nasze życie duchowe włącza osady przeszłości historycznej jako swój składnik realny i aktywny i że przeszłość postrzegać trzeba jako trwałe ramy, do których działania nasze i myślenie są odniesione”.¹² Ludziom wydawało się, że świadomość historyczna hamuje postęp nauki. Niesie co najwyżej wiedzę o dużej ilości szaleństw i pomyłek.

Razem z takim pojmowaniem historii następowało odrzucanie Boga jako gwaranta sensu życia i Pana Historii. Nieprzypadkowo u Nitzscheego *zmierech bożyszcz* wiąże się z odrzuceniem sensu, wartości i celu. Niekórzy tłumaczą nietzscheańską formułę *Gott ist tot* jako śmierć najwyższych wartości i ideałów.¹³ Po śmierci Boga *Zło* spotyka się z *Nic* i emanuje makabryczną grozą bezsensu. Taki bezsens łatwo przybiera postać narkotycznego zamroczenia, w którym trudno

¹⁰ W obronie tej prawdy A. Zagajewski protestuje przeciw *stylowi niskiemu* w sztuce i nie godzi się na zamknięcie ludzkiego horyzontu myślenia do zwyczajnej codzienności. „Codzienność jest piękna – pisze Zagajewski – także dlatego, że wyczuwamy w niej ciche drżenie możliwych wydarzeń heroicznych, niezwykłych, zagadkowych. Codzienność jest jak skóra spokojnej rzeki, na której rysują się delikatne prądy i wiry, zapowiedź dramatów i powodzi, które może nigdy się nie zrealizują, albo zrealizują dużo później (...). Codzienność, z której wytnie się możliwość bohaterstwa i świętości – owo drżenie odległej może na razie tragiczności – jest płaska i nudna”. A. Zagajewski, Uwagi o wysokim stylu, „Zeszyty Literackie” 1999 nr 65, s. 14.

¹¹ K. Dorosz, Myśl wysoka – styl wysoki, „Znak” 2000, nr (4) 539, s. 13.

¹² L. Kołakowski, Bałwochwalstwo polityki, w: Tenże, Moje słuszne poglądy na wszystko, Kraków 1999, s. 262.

¹³ C. Wodziński, Światłocienie zła, Wrocław 1998.

jest odróżnić wizje od rzeczywistości, banalność od wzniosłości, ciekawość świata od prymitywnego podglądactwa, wrażliwość na piękno od kiczu produkowanego seryjnie.

Na poziomie ludzkiej świadomości odrzucenie Boga równa się odrzuceniu *metajęzyka*, wyższego poziomu dyskursu, który pozwoliliby mówić o Ojcu. Ta drogą poszło wielu przedstawicieli współczesnych nauk o człowieku. Durkheim twierdził, że sfera *sacrum* była i jest przebraną formą świadomości zbiorowej. Według Freuda, religia jest obsesyjną nerwicą ludzkości. Współcześni socjobiologowie z zadziwiającą pewnością siebie ideologizują biologiczną ewolucję. Dawkins twierdzi np. że dopiero po Darwinie możemy sensownie odpowiadać na pytania dotyczące sensu życia. Darwin bowiem sprawił, że ateizm jest w pełni satysfakcjonujący intelektualnie.

Może nie musielibyśmy przejmować się poszukiwaczami takich satysfakcji, gdyby nie konieczność odpowiedzi na wciąż nurtujące człowieka pytania i – niestety – krzywdy, z którymi musi walczyć. Trzeba przyznać rację T. Eagleton'owi, który – z lewicowych pozycji – pyta jednak o zasadniczą sprawę: „Byłoby dużo lepiej, gdyby postmoderniści mieli rację i w dziejach nie było w ogóle nic stałego ani ciągłego. Ale ceną za uwierzenie w to jest zdrada umarłych oraz większości żyjących. (...) To zdumiewające, ile istnieje sposobów bycia wyzyskiwanym i zniewalanym – z pewnością dość, by zaspokoić postmodernistyczny głód różnorodności. Ale jeśli historia naprawdę *jest* całkiem przypadkowa i nieciągła, jak mamy wyjaśnić tę dziwnie długotrwałą ciągłość? Czy fakt, że historia ludzkości – która wedle niektórych jest po prostu niekończącym się, przypadkowym obracaniem się kalejdoskopu – wciąż układa się we wzory niedostatku i ciemnienia, nie wydaje się nam zupełnie nadzwyczajnym zbiegiem okoliczności?”¹⁴

Jakże tragiczną ilustracją tego są dwudziestowieczne ideologie, które doprowadziły do obozów koncentracyjnych i gułagów. Ideologie totalitarne zostały zorganizowane – jak mówi Arendt – według odważnej i nieracjonalnej zasady, że wszystko jest możliwe. Ich celem była przemiana natury człowieka. Realizowano zaś to dzięki nowoczesnej ideologii, nowoczesnej technologii i nowoczesnej biurokracyzacji społeczeństwa. Taką nowoczesność budowano bez Boga, a nawet w nieustającej walce z Bogiem. Negowanie Boga pozbawiło osobę fundamentu, a społeczeństwo uczyniło grupą amorficzną moralnie.

Stało się tak przede wszystkim dlatego, że ethos ludzki stracił miejsce swego zapodmiotowania. Kołakowski wprost pisze o samoniszczycielskim ruchu Oświecenia w tej dziedzinie.¹⁵ Zastrzeżenia do podmiotowości miało szereg filozofów. Eagleton wymienia ich w następującej kolejności: „Dla Spinozy podmiot jest po prostu funkcją nieubłaganego determinizmu, jego «podmiot» nie jest niczym więcej niż wiedzą o żelaznej konieczności. Wedle Davida Hume'a jaźń to użyteczna fikcja, wiązka idei i doświadczeń, których jedność możemy jedynie domniemywać. Wedle Kanta podmiot moralny jest w istocie autonomiczny, ale w tajemniczy

¹⁴ T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 1998, s. 74-75.

¹⁵ Kołakowski, *Polityka i diabeł*, s. 255.

sposób pozostaje on w całkowitej sprzeczności ze swymi empirycznymi determinantami. Wedle Schellinga, Hegla i innych idealistów podmiot aż do korzeni ma charakter relacyjny, i tak jest oczywiście wedle Marksa. Dla Kierkegaarda i Sartre'a jaźń jest boleśnie ze sobą nieidentyczna, a dla Nietzschego jest ona po prostu pianą na fali wszechobecnej woli mocy. Tak wygląda wielka narracja o jednolitym podmiocie".¹⁶

Spostrzeżenie to jest niezwykle ważne, bowiem wskazuje nie tyle na przeciwieństwo Oświecenia i postmodernizmu, co na kontynuację niektórych wątków myślowych. Wielcy reformatorzy liberalno-racjonalistycznego poglądu na świat – K. Marks, F. Nietzsche i Z. Freud – postawili znak zapytania nad centrum człowieka, jego zdolnością do podmiotowego panowania nad uwarunkowaniami biologicznymi, społecznymi i kulturowymi. Niestety, ich propozycje nie zdołały wyeliminować słabości kultury nowożytnej. Freud zerwał maskę cnoty, ale pozostawił człowieka z kłębowiskiem libido. Marks zniszczył ideę dobra wspólnego, a pozostawił walkę klas. Nietzsche wyśmiał miłość i miłosierdzie, a pozostawił nieokiełznaną *wolę mocy*. Agresja, pożądlivość i chciwość stały się dla *mistrzów podejrzliwości* ostatecznymi kryteriami antropologii i etyki.

Skutkiem tego nie stało się doświadczenie ludycznej lekkości bytu – jak chcą postmoderniści, nawiązujący często do Nietzschego. Skutkiem twierdzeń mistrzów podejrzliwości było rozejście się dróg wolności i obiektywnej prawdy moralnej. W wyniku tego człowiek – także postmodernista – czuje się coraz mniej skrępowany regułami moralnymi i coraz bardziej bezbronny wobec własnych lęków: przed pustką i bezsens, winą i potępieniem, chorobą i śmiercią.

Nie wszyscy się na to godzą. Jednym z niepokorzonych jest L. Ferry, tęskniący za ubóstwionym człowiekiem. Ubóstwienie człowieka jest potrzebne do odkrycia nowych form duchowości. Okazuje się bowiem, że „pragnienie autonomii, tak drogie nowożytnemu humanizmowi, nie likwiduje pojęcia poświęcenia ani pojęcia transcendencji. Trzeba zrozumieć, że pragnienie to pociąga za sobą jedynie humanizację transcendencji i tym samym nie oznacza odrzucenia tradycyjnych postaci świętości, lecz raczej pewne jej przewartościowanie. Miłość, niegdyś należna tylko Bogu (lub kierowana ku bytom wyższym od człowieka, takim jak Ojczyzna lub Rewolucja), teraz zostaje uczłowiczona, a wraz z nią – z tych samych powodów – uczłowiczone zostały ideologie poświęcenia”.¹⁷

Niestety, autor nie odpowiada na pytanie, na czym ma polegać ideologia poświęcenia i jaka treść zawiera laicka świętość. Pełno tu sprzeczności. Ferry np. twierdzi, że „obserwujemy powolne i nieublagane *uświęcanie tego, co ludzkie*, związane z nowożytnym pojmowaniem miłości (...). Ów proces uświęcania widoczny jest też w najnowszych rozważaniach etycznych: od bioetyki do humanitaryzmu to właśnie człowiek jako taki uznawany jest dziś za *sacrum*”.¹⁸ Niestety, nie wiadomo na jakiej podstawie Ferry tak twierdzi. Zupełnie inne zdanie na temat

¹⁶ Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, s. 111-112.

¹⁷ L. Ferry, *Człowiek – Bóg czyli o sensie życia*, przeł. A. i H. Miś, Warszawa 1998, s. 93.

¹⁸ Tamże, s. 44-45.

świętości życia prezentuje głośny bioetyk australijski, Peter Singer. W licznych wystąpieniach zwalcza on tezę o świętości życia. „Uważam – mówi – że takie założenie prowadzi nas coraz bardziej na manowce. Brytyjski Sąd Najwyższy (...) uznał, że postęp technologiczny w medycynie jest nie do pogodzenia z zasadą świętości życia ludzkiego. Sędziowie wypowiedzieli się za etyką biorącą pod uwagę, czy istota, której życie jest podtrzymywane, odnosi z tego jakąś korzyść czy nie”.¹⁹

W laickim sporze o to, czy życie ludzkie powinno być uważane za święte, przewagę zdobywają utylityści i cyniczni pragmatycy. Wielu myślicieli nie znajduje racji, w imię których należałoby negatywnie ocenić adopcję dzieci przez homoseksualistów, samobójstwo, eutanazję czy aborcję. Zawsze znajduje się natomiast okoliczności, które usprawiedliwiają te czyny z punktu widzenia osobistej wolności człowieka. Okazuje się, że można być sympatykiem praw człowieka, walczyć z cierpieniem zwierząt i jednocześnie propagować zabijanie dzieci w łonie matki. Można opiewać demokrację i godzić się na jej totalitarny charakter, nadający państwu prawo do dysponowania życiem słabszych i bezbronnych.²⁰

Problem ten ma także mniej dramatyczne, choć ważne społeczne odniesienie. Jak wychować ludzi sumiennych, którzy sumiennie będą budować miasta i sumiennie uczyć w szkołach, sumiennie pracować i sumiennie leczyć. Czyż można wychować ludzi sumiennych bez kształtowania ludzi sumienia, a więc ludzi panujących nad sobą, wolnych w czynieniu dobra i zdolnych do zwycięstwa nad złem. Czyż nie takich ludzi chciał wychować Franklin?

Tymczasem z wielkiego dziedzictwa moralności oświeceniowej najczęściej chwali się krytycyzm wobec religii ducha anarchii jakobińskiej. Nic więc dziwnego, że na scenie moralności na Zachodzie – jak podkreśla MacIntyre – dominują trzy postacie: *biurokratyczny menedżer*, *bogaty esteta* i *terapeuta*. Ten pierwszy dobiera w efektywny sposób środki do celów, manipuluje innymi i stworzonym przez siebie systemem, aby zapewnić największy zysk sobie i akcjonariuszom, w których imieniu pracuje. Bogaty esteta szuka ekscytujących przyjemności i doznań. Jego główna troska dotyczy zachowania zdrowia, sprawności fizycznej i psychicznej. Terapeuta potrzebny jest wtedy, gdy menedżer i esteta stają się niesprawni.²¹

Dobro wspólne miasta

Przeciwstawienie się wspomnianym wyżej tendencjom wykracza niewątpliwie poza zasięg i możliwości miasta. Wydaje się jednak, że nie można mówić o ethosie obywateli miasta bez przypomnienia o obowiązku kształtowania sumienia. Ludzie sumienia, a więc wierni do końca obiektywnej hierarchii wartości, są najważniejszą częścią tego, co nazywamy dobrem wspólnym. Mówiąc o dobru wspólnym miasta, mamy na myśli sens i cel istnienia miasta. Oczywiście, miasto

¹⁹ Stara etyka się kruszy. P. Singer w rozmowie ze S. Zagórskim, „Gazeta Wyborcza” z 10-11 kwietnia 1999 r., s. 9.

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, Watykan 1995, nr 20.

²¹ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1966, s. 62-75.

nie jest tak konieczne do życia – i w takim samym sensie – jak rodzina czy państwo. Niemniej zakładając realne miejsce i zakorzenienie ludzi w określonej przestrzeni, z określoną tradycją kulturalną, gospodarczą i społeczną – w każdym mieście można określić wspólny sens i cel istnienia.

Drugim elementem dobra wspólnego miasta są określone reguły, prawa, instytucje i organy konieczne do utrzymania wspólnego porządku w mieście. Ten element jest ściśle związany z zadaniami miasta. Sprowadzają się one – najogólniej mówiąc – do stworzenia takich warunków życia, które pozwolą najlepiej rozwijać się poszczególnym mieszkańcom. „Dobro wspólne w każdym z tych znaczeń jest czymś więcej niż sumą powodzenia jednostek. W swoim pełnym sensie stanowi ona raczej istotę tych wartości, które tylko wspólnie można zrealizować. Te jednak są wyrazem i produktem bycia osobą we wspólnocie z innymi, a nie nadrzędnego kolektywu. W swoim węższym znaczeniu, jako pojęcie ładu, dobro wspólne ani nie jest sumą wszystkich partykularnych interesów (jak wyobrażają to sobie liberalowcy), ani oderwanym od nich interesem ogólnym (ujęcie kolektywistyczne). Ma ono przede wszystkim na uwadze warunki, założenia porządkowe, które muszą zaistnieć, aby ludzie w społeczności mogli sensownie zaistnieć”.²²

Możliwość określenia tak rozumianego dobra wspólnego w mieście i jego budowanie nie są możliwe bez dobrze ukształtowanego sumienia obywateli. Sumienie jest zdolnością człowieka do oceny moralnej własnego postępowania. Zakłada podmiotowość człowieka, a więc wiarę w to, że potrafi on określić swoje cele, uzgodnić je z innymi i w sposób wolny wcielić w życie. *Ludzkie ja* przekracza biologizm natury. Działania człowieka są zależne – owszem – od instynktów, ale tylko człowiek przekształca biologię w celowość swoich czynów. Jako osoby wolne i rozumne jesteśmy podmiotami troszczącymi się o własną godność i godność innych osób.

Nie można więc przecenić w mieście wszystkich instytucji, które wychowują do takiego poczucia godności. Na pierwszym miejscu znajduje się – oczywiście – rodzina, która nie powinna zniknąć z horyzontu troski władz miejskich, uzupełniającej państwową politykę rodzinną. Drugą niezwykle ważną instytucją, której celem jest nie tylko kształcenie, ale i wychowanie, pozostaje szkoła. Wraz z przejęciem odpowiedzialności za szkoły miasto ma do dyspozycji niezwykle instytucję wychowania obywatelskiego. Nie zapominając o tym, że programy nauczania określane są na szczeblu wyższym, to jednak treść wychowania obywatelskiego nie powinna być obojętna nam wszystkim. W szkole nauczymy młode pokolenie szacunku wobec prawa, poczucia wspólnoty lokalnej, patriotyzmu i tolerancji, odwagi cywilnej i sprawiedliwości. Bez tych cnót społecznych nie może funkcjonować demokracja, co widać na ulicach wielu miast europejskich, szczególnie tam, gdzie zapomniano o moralnym wychowaniu obywatelskim.

To wychowanie musi obejmować umiłowanie małej ojczyzny. Nawet jeśli wielu dzisiaj chciałoby zredukować patriotyzm do takich cnót jak płacenie podatków,

²² B. Sutor, *Etyka polityczna*, Warszawa 1994, s. 45.

poszanowanie prawa i uczciwość w pracy, to w Płocku nie da się zapomnieć, o Władysławie Hermanie, Bolesławie Krzywoustym, biskupie A. J. Nowowiejskim, poecie W. Broniewskim i wielu innych. Na Wzgórzu Tumskim można zrozumieć czym jest Płock i jaki *genius loci* nawiedza nasze serca.

Świadomość historyczna to także płockie kościoły, muzea, postać Siostry Faustyny, pamięć o Żydach płockich, mariawitach, prawosławnych i ewangelikach. Płockie cmentarze: katolickie, mariawickie, niemieckie, prawosławne uczą nas patriotyzmu, przepelnionego wdzięcznością wobec wszystkich, którzy kiedyś tworzyli to miasto. Taka wdzięczność uczy z kolei tolerancji. Historia religijna i kulturalna są dzisiaj jednymi z najwyraźniejszych wyznaczników dobra wspólnego na poziomie miejskiej małej ojczyzny. Współdziałanie wszystkich, którzy czują się spadkobiercami tych tradycji, jest wyraźnym imperatywem moralnym.

W solidarnym i tolerancyjnym współdziałaniu wszystkich przydatne jest nie tylko sumienie poszczególnych osób, ale także świadomie kierowane instytucje. Zbyt często zapomina się o roli instytucji w *ethosie polis*. Etyka społeczna karmi się – owszem – cnotami kierującego się sumieniem obywatela, ale utwierdza i owocuje poprzez instytucje. Instytucjami w mieście są Kościoły, szkoły, szczególnie wyższe, rodzina, wolny rynek. Wszystkie te instytucje niejako z natury mają określone cele i założenia. Ważne są też takie instytucje jak wolna prasa, stowarzyszenia naukowe i kulturalne, organizacje młodzieżowe, zawodowe i studenckie, wolontariat i grupy samopomocowe.

Wszystkie instytucje użyczają życiu społecznemu pewnej stabilności, bezpieczeństwa, a często – jak np. prasa – przypominają o orientacji. Instytucje jak pisze Sutor – „przynoszą gotowe rozwiązania, uwalniając w ten sposób energie dla nowych inicjatyw i twórczości. Dzięki nim nie trzeba co dzień zaczynać wszystkiego od początku. Dlatego należy respektować znaczenie instytucji, nawet jeśli chciałoby się je w jakimś stopniu zreformować. Instytucje wymagają starannego obchodzenia się z nimi. Kto sięga po nie, nie powinien ich używać wbrew ich sensowi. Dotyczy to w szczególności sposobu instytucji politycznego porządku (państwa)”.²³

Warto podkreślić tę ostatnią myśl. Wiele rodzajów instytucji bazuje na dobrowoli, zaangażowaniu, uczciwości i zapale ludzi. Prawo spełnia tam tylko zabezpieczającą rolę. Tym większe jest więc znaczenie *ethosu* odpowiedzialnych za instytucje i realizujących w nich cele społeczne. Ci pierwsi powinni nie tylko umożliwiać wszystkim grupom społecznym działalność, ale inspirować powstawanie jak największej ilości grup obywateli. Ci drudzy muszą mieć przed oczami dobro wspólne i konieczność współpracy z inaczej myślącymi.

W jednym i drugim przypadku następuje spotkanie z administracją. Wydaje się, że nie ma dobra *polis* bez szczególnego akcentowania *ethosu* ludzi pracujących w szeroko pojętej administracji. Ludzie pracujący w urzędach miasta mogą być katalizatorami i opiekunami dobra wspólnego małej ojczyzny. Nieprzypadkowo nazywa się ich radnymi i – w wypadku niektórych – ojcami miasta. Dyskusje

²³ Sutor, dz. cyt. s. 87.

wokół ethosu tej grupy wciąż trwają. Niemniej trzeba się zgodzić z Kudrycką, że „dokonywanie wyborów wartościowych w administracji musi uwzględniać, poza normami prawnymi, etykę profesjonalną, etykę organizacyjną, moralność osobistą i uniwersalne wartości etyczne i społeczno-polityczne danego narodu. Przyjmując takie szerokie rozumienie etyki administracyjnej należy podkreślić, że jej części składowe stanowi etyczne prawo, etyka profesjonalna, organizacyjna, społeczna i moralność osobista urzędników. W tym znaczeniu etyka w administracji jest dużo szerszym pojęciem niż etyka profesjonalna określonych zawodów urzędniczych”²⁴.

Znaczenie etyki urzędnika jest tym ważniejsze, że pracownik służby cywilnej musi spełniać co najmniej kilka ról, które nie zawsze pozostają wobec siebie w harmonii. Tak więc jest pracownikiem określonego urzędu, często profesjonalistą z określonym zawodem wyuczonym, działa w imieniu parlamentu czy rady samorządowej, pracuje na rzecz danej społeczności i ma określone prywatne poglądy. Jeśli dodamy do tego obowiązek wykonywania poleceń służbowych, neutralność polityczną i religijną, używanie tzw. władztwa administracyjnego, to rodzi się możliwość wielu dylematów moralnych, żeby nie powiedzieć konfliktów.

Najważniejszy z nich to bodaj konflikt interesów, a więc sytuacja, w której funkcjonariusz publiczny ma prywatny lub personalny interes, który zakłóci obiektywność wykonywania obowiązków służbowych. Prawo, niestety, nie jest w stanie rozwiązać wszystkich konfliktów związanych z interesami, które nie ograniczają się przecież do interesów ekonomicznych. Najczęstsze złe moralne działania w tej dziedzinie to: łapówki, wpływ trzeciej strony (decyzje odnoszące się do spółek, które w jakiś sposób interesują pracownika, zaangażowanie religijne, narodowościowe), wykorzystywanie informacji, podejrzone transakcje finansowe, zatrudnienie zewnętrzne (pracownik urzędu pracuje w prywatnej firmie konsultingowej, w której jest ekspertem), przyszłe zatrudnienie, współpraca z krewnymi.

Druga niezwykle poważna grupa dylematów dotyczy lojalności pracownika administracji. Wynikają one z konieczności podporządkowania przełożonym w sytuacji, gdy cierpi na tym lojalność profesjonalna, polityczna czy dobro wspólne. Tych dylematów, związanych zresztą z konfliktami obowiązków, nie można rozwiązywać w myśl ślepej dyspozycyjności biurokratycznej. Aby jednak nie wylać dziecka z kąpielą i nie spowodować anarchii urzędniczej, trzeba się odnieść do wartości podstawowych i urzędniczej służby dobru wspólnemu. Czasami prowadzić to będzie do poświęcenia, zagrożenia pracy, czy nawet dobrowolnej rezygnacji z pracy, kiedy sumienie człowieka nie może zaakceptować współdziałania w złu. Do tego zdolni są ludzie sumienia, o czym nie można zapomnieć w ethosie społecznym.

Tak oto społeczna etyka społeczna mieszkańców miasta ciągle wraca do źródeł ludzkiego sumienia. Tylko ludzie sumienia potrafią dialogować i dochodzić do kompromisów. Wierność własnemu sumieniu nie oznacza takiego pryncypializmu, który ociera się o anarchię. Wierność własnemu sumieniu zakłada jawność

²⁴ B. Kudrycka, Dylematy urzędników administracji publicznej. Zagadnienia administracyjno-prawne, Białystok 1995, s. 33.

działania i ciągły dialog ze społeczeństwem. Działanie organów administracyjnych powinno być jawne, a otwarty dialog, swobodny i sprawny przepływ informacji między obywatelami i pracownikami służby cywilnej powinny być warunkiem *sine qua non* administracji publicznej. I tak np. niejasne, niejednorodne i niejawne kryteria zatrudniania, awansowania i nagradzania nie powodują wcale większej skuteczności, wzrostu ambicji urzędników, lecz budują królestwo podejrzeń, zazdrości i zawiści.²⁵

Dialog polega na komunikowaniu się wbrew różnicy poglądów, byciu otwartymi na inne osoby i ich poglądy (przynajmniej należy mówić o tolerancji), dobrze poznać poglądy inne niż nasze, nie rezygnując przy tym z własnych czy też wynikających z zadań pracowniczych. Aby dialog pomiędzy politykami, urzędnikami wysokiego szczebla, pracownikami urzędów niższych szczebli i społeczeństwem był możliwy, musi być oparty na czterech regułach racjonalnej argumentacji. B. Kudrycka ujmuje je tak:

„ – Dyskusja na każdy temat jest możliwa. Tylko prawdziwy błąd lub mylące oświadczenie stwarza racjonalną dyskusję niemożliwą.

– Musi być wiarygodność – tzn. jednostki i grupy włączone do dyskusji muszą wyjaśnić wzajemne stosunki tak, aby ich stanowiska były wiarygodne. Szczególnie ważne jest, abyśmy uwierzyli, że nasze uzgodnienia będą spełniane, gdyż jest to podstawą wzajemnego zaufania.

– Musi być umocowanie, legitymacja do występowania w imieniu innych – tzn. jednostki i zespoły osób muszą mieć prawo do składania oświadczeń w interesie określonych grup obywateli. Dla przykładu grupy społeczne lub grupy nacisku muszą reprezentować tych, którzy aktualnie żądają reprezentacji.

– Musi być zrozumienie – nie ma dialogu, jeśli partnerzy nie mogą zrozumieć wzajemnie swego języka (metaforycznego i literalnego).²⁶

Dialog między pracownikami służby cywilnej i społeczeństwem sprawia, e zachowuje się rozsądną równowagę między otwartością, a zachowaniem tajemnicy służbowej. Przedwcześnie podane informacje mogłyby zaszkodzić dobru publicznemu, narazić intymność niektórych ludzi oraz naruszyć zaufanie między samymi pracownikami. Całkowicie otwarte działanie mogłoby być operacyjnie nieskuteczne. Równowaga między ograniczeniem tajemnicy i otwartością pozostaje do wypracowania w konkretnych okolicznościach.

Zakończenie

Dialog jest dobrą formą łączenia wierności sumieniu z poszukiwaniem dobra wspólnego. Otwartość na inność drugiego da się połączyć z wiernością własnej hierarchii wartości i wizji rozwoju miasta, jeśli łączą nas takie imponderabilia jak umiłowanie tradycji i nadzieja na tworzenie przyszłości miasta. Na szczęście, te imponderabilia rodzą się, kiedy wsłuchujemy się w szept Wisły pod Płockiem, sly-

²⁵ Por. Kudrycka, dz. cyt. s. 93-94.

²⁶ Tamże, s. 95.

szymy melodie grane z wież Zamku Książąt Mazowieckich i z Ratuszowej czy pa-
trzymy nocą z Radziwia na oświetloną Katedrę i Zamek.

Człowiekowi nie jest bowiem obojętne pod jakim niebem się urodził, z jakiej
skarpy oglądał zachody słońca, w cieniu jakich katedr przeżywał największe unie-
sienia ducha. Dlatego na pomniki i zabytki patrzymy jak na testament do wypeł-
nienia, a cmentarze budzą w nas poczucie nie tylko zakorzenienia, ale także
współodpowiedzialności za budowanie przyszłości naszego miasta. Ta przyszłość
wyrasta także z obecnych potrzeb i bied. Daje się kształtować i dlatego każdy, kto
cokolwiek buduje, pisze, tworzy, organizuje, kształci czy uczy, pomaga biednym
i bezrobotnym, szuka pieniędzy na most i buduje kościół, zakłada fabrykę i roz-
budowuje starą, mniej czy bardziej świadomie tworzy przyszłość. Ważne jest, aby
robić to wszystko w postawie dialogu i poczucia odpowiedzialności.

Postawa dialogu pozwala radować się tym wszystkim, co robią inne grupy, wy-
znania, partie,dzielnice. Polska choroba zazdrości powinna być leczona w małych
ojczyznach, gdzie nikt nie ma monopolu, a każde dobro jest natychmiast widocz-
ne. To pozwala dzielić się pomysłami i cieszyć owocami. Postawa dialogu wyzwa-
ła pomysły zaskakujące, uczy młodych starego patriotyzmu w bliskim im języku.
Tak dzieje się w Europie. Pierwsze zwiastuny tego widać w polskich miastach.
Świadczy o tym cykl „Newsweeka” o polskich miastach. W numerze 19.V.2002
opisany jest Gdańsk. Dowiadujemy się, że gdańszczanie „zapuściwszy korzenie,
żywią swój patriotyzm lokalny odwołując się do przebogatej, a przez wiele lat
przemilczanej bądź zakłamywanej historii Gdańska. Wołą pielęgnować stare we-
randy niż stawiać nowoczesne biurowce, naruszające harmonię krajobrazu. Ale
samą historią nie da się żyć. Widać to w kolejnym gdańskim miejscu, które stało
się legendą – na terenie stoczni. Dawno tu zamarły suwnice i dźwigi, opustoszały
doki. Szczątkową dziś produkcję stoczni przenosi na inne miejsce. A tu spółka
Synergia ma zbudować Młode Miasto, nową dzielnicę z mieszkaniami, halami wi-
dowskowymi, muzeum Solidarności, przystaniami jachtowymi oraz targiem ryb-
nym”.

Wierzę, że i o Płocku napiszą niebawem podobne słowa.

SOMMARIO

Nello sviluppo della democrazia esiste una certa tensione causata dei processi della
globalizzazione – da una parte – e del regionalismo, che assicura il sentimento di stare in
casa propria. Questa tensione è sentita specialmente nelle grandi città, dove si incrociano
molti processi culturali, economici e politici. L'Autore del articolo presenta l'odierna di-
scussione degli etici sull'*ethos* dei cittadini. Dopo lunga critica della borghesia specialmen-
te da parte della sinistra politica e culturale – oggi si sente il bisogno della morale nelle ci-
tà. Per creare l'*ethos* dei cittadini si devono costruire le giuste istituzioni, si deve
correttamente comprendere il *bonum* comune della città – e soprattutto – formare la co-
scienza dei cittadini.