

**Danuta Wajsprych**

Olsztyńska Szkoła Wyższa im. J. Rusieckiego

## **Od sporu o dwie etyki ku etyce niekonsensualnej**

From the Argument about Two Ethics towards  
Nonconsensual Ethics

**Streszczenie.** Artykuł nawiązuje do dwóch bardzo wyrazistych i trwałych kulturowo koncepcji etycznych, pozostających względem siebie w wyraźnej opozycji. Są to: paradygmat etyki tradycyjnej i etyki autentyczności. Pierwszy, mający swe źródła w racjonalistycznej tradycji starożytnej (Arystoteles) i chrześcijańskiej koncepcji moralnej (Tomasz z Akwinu), określa sposób istnienia wartości jako uniwersalny (obiektywny), drugi natomiast, mający swe źródła w indywidualizmie ekspresywnym, określa sposób istnienia wartości jako indywidualny (subiektywny). W artykule sugeruje się wyjście poza spór: „albo etyka tradycyjna, albo etyka autentyczności” i proponuje dla praktyki wychowania etykę niekonsensualną opartą na kategorii rozumienia. Etyka niekonsensualna jest etyką dialogu w działaniu społecznym jako uniwersalizacja interakcji życia codziennego w podmiotowym standardzie waluacji. Oznacza to, że człowiek sam wyznacza swoją podmiotowość poprzedzoną refleksją i operacjami własnego rozumu i uzasadnia stabilność swoich podmiotowych racji za pośrednictwem drugiego człowieka.

**Słowa kluczowe:** etyka, obiektywizm, subiektywizm, autentyczność, rozumienie, niekonsensualność.

Summary. The article refers to two very clear and culturally permanent ethical concepts which remain in clear opposition towards each other. These are: traditional ethics and the ethics of authenticity paradigms. The first one, rooted in rationalistic ancient tradition (Aristotle) and Christian moral concept (Thomas Aquinas), defines the mode of existence of moral values as universal (objective), while the second, rooted in expressivist individualism, defines the mode of existence of moral values as individual (subjective). The article suggests stepping out of the dispute “either traditional ethics or ethics of authenticity” and proposes nonconsensual ethics based on the category of understanding. Nonconsensual ethics is the ethics of dialogue in social action as an universalisation of everyday life interactions in a subjective standard of

valuation. This means that the person determines their subjectivity which is preceded by the reflection and the operations of their mind, and substantiates the stability of their subjective arguments via others.

**Keywords:** ethics, objectivism, subjectivism, authenticity, understanding, nonconsensuality.

Kultura europejska zaproponowała wiele różnych koncepcji etycznych, w związku z czym sprowadzenie ich do zaledwie dwóch wydaje się zabiegiem mocno redukcjonistycznym. A jednak istnieją racje, dla których takie ujęcie będzie usprawiedliwione. Mówić bowiem można o dwóch bardzo wyrazistych i trwałych kulturowo modelach pozostających względem siebie w wyraźnej opozycji. Nazwijmy je paradygmatami etyki tradycyjnej i etyki autentyczności.

## Ilustracja

Paradygmat tradycyjnej etyki pozwala wywieść się z racjonalistycznej tradycji starożytnej i chrześcijańskiej koncepcji moralnej. W myśl tego paradygmatu istnieje coś takiego jak stała oraz powszechna natura ludzka. Można ją ująć w dwóch wymiarach: 1. Człowiek jest istotą społeczną (Arystoteles) – żyje więc i definiuje się w odniesieniu do innych, to inni wyznaczają jego perspektywę tożsamościową. W tym sensie jednostka stanowi część pewnej całości (społeczeństwo), całość jest tym, ze względu na co jednostka się teleologicznie kieruje; 2. Człowiek jawi się także na gruncie dwóch podstawowych atrybutów: rozumności (dziedzictwo antyku) i wolności (dziedzictwo chrześcijaństwa). Rozumność wyznacza więc sferę ludzkich powinności i celów (na przykład dążenie do prawdy), tymczasem wolność nie jest pojmowana jako samowola, lecz stanowi obszar ograniczenia: z jednej strony – rozumnością, z drugiej – faktem, że nie stanowi wartości samoistnej, ale wartość ukierunkowaną w stronę jakiegoś obiektywnego dobra (o tyle jestem wolny, o ile kieruję się ku jakiemuś wyższemu dobru ponadindywidualnemu, na przykład Bogu, dobru rodziny, społeczeństwa itp.).

Tradycyjny paradygmat etyczny ma swe ugruntowanie w dążącej do jednoznaczności logice. Ta uznaje tylko dwie wartości: prawdę i fałsz. Z tych to wartości dają się wywieść wszystkie inne, jak: dobro, piękno, zło, brzydota. Wobec tych wartości logika nakazuje przyjąć dwie postawy – uznania (prawdy, dobra etc.) i odrzucenia (fałszu, zła etc.). Jeśli istnieje wspólna wszystkim natura ludzka, to wartości mają charakter obiektywny. Jeżeli

trwa taka natura ludzka, to znaczy także, że można ją zrozumieć, a na podstawie tegoż zrozumienia orzec, które style życia są słuszne, a które nie, które lepsze, a które gorsze. Roszczący sobie pretensje do uniwersalności (obiektywności) paradygmat etyczny, ma swoich depozytariuszy – to przede wszystkim państwo, religia czy autorytet bądź wzorce osobowe.

W kulturze nowoczesnej ów model etyki począł natrafiać na coraz większe sprzeciw. Nietrudno zauważyć bowiem, że tradycyjny paradygmat etyczny sprzeciwia się, w gruncie rzeczy, indywidualizm. Dlatego, jako wyraz buntu wobec niego, narodziła się pod koniec XVIII w. etyka autentyczności, wsparta na idei zakładającej, że ludzie posiadają zmysł moralny – intuicyjne poczucie dobra i zła. Charles Taylor, kanadyjski filozof, autor monumentalnego dzieła *Etyka autentyczności* (2002) dowodzi, że nowoczesność, w świecie zachodnim, liczona przez ostatnie 500 lat rozwoju tej części cywilizacji, zwłaszcza wieki XVII i XVIII, „podważyły religijne fundamenty hierarchicznego porządku świata, a także odmieniły sposób myślenia o tożsamości jednostki i jej podmiotowości. Stary porządek został zakwestionowany, a świat poddano redefinicji we wszystkich wymiarach funkcjonowania”, dokonało się „wielkie wyrwanie” z tradycji kulturowych poprzez „trzy wielkie procesy: odczarowania, wykorzenia i otwarcia” (Taylor, 2002, s. 159). To właśnie tym procesom przypisuje on powód, dla którego etyka autentyczności zyskała legitymizację.

Wśród jej ojców wymienić należy między innymi: Anthony’ego Ashleya Coopera Shaftesbury’ego, Francisa Hutchesona, Jeana-Jacquesa Rousseau, a przede wszystkim Johanna Gottfrieda Herdera. Autentyczność, będąc nową postacią moralnego ideału wierności samemu sobie, ma swoje źródło w indywidualizmie ekspresywnym i wiąże się współcześnie z zauważanym w zachodnioeuropejskim kręgu kulturowym „nakazem samorealizacji”. Paradygmat etyki autentyczności nie poszukuje ugruntowania w tym, co racjonalne, lecz zakłada, że taki, a nie inny model życia jest po prostu wyrazem określonych preferencji jednostki, tego wszystkiego, co jednostkę pociąga, fascynuje i co jej odpowiada – należałoby tu mówić o subiektywizmie moralnym, wspartym przez „słaby relatywizm” (Taylor, 2002, s. 25). W związku z tym nie można orzec, które style życia są, a które nie są właściwe, lepsze czy gorsze. Rzeczą konieczną jest wszakże zaznaczyć, że etyka autentyczności nie wyrasta ot tak, po prostu, z kaprysu, widzimisię jednostki. Przeciwnie, proponuje ona inne rozstrzygnięcie kwestii dobra i zła. O ile tamta przykładała szczególną wagę do skutków czynów, obserwowanych w świecie zewnętrznym (słynne biblijne: „po owocach poznacie ich”), o tyle etyka autentyczności zakłada, że każdy człowiek posiada wewnętrzny zmysł – intui-

cję dobra i zła, o wszystkim rozstrzyga głos wewnętrzny. Ale żeby go usłyszeć, człowiek powinien wywikłać się z wątpliwych etycznie relacji z innymi; aby odnaleźć siebie, trzeba się z nich uwolnić. Każdy powinien decydować o sobie Samym. Oto idea Rousseau (Taylor, 2002, s. 33–34). Tymczasem Herder podkreśla, że każdy człowiek istnieje na swój własny, indywidualny sposób, jest miarą dla Samego siebie. Taylor komentuje tę myśl następująco: „Istnieje pewien sposób bycia człowiekiem, który jest moim sposobem. Jestem powołany, by przeżyć moje życie w taki właśnie sposób, a nie naśladować życie kogokolwiek innego. [...] Jeśli nie będę sobie wierny, przegapię sens mojego życia, przegapię to, czym człowiek jest dla mnie” (Taylor, 2002, s. 34).

Etyka autentyczności zakłada zatem, że podstawową powinnością człowieka jest przebyć drogę ku sobie Samemu. Nie jest to jednak droga łatwa – nie wiedzie przez kaprys i hołdowanie własnym zachciankom. Owszem przekracza się na tej drodze tradycyjną moralność, normy społeczne, obyczajowe i religijne, ale owo przekroczenie okazuje się zarazem wykroczeniem, ma wysoką cenę. Poszukiwanie siebie Samego prowadzi nieuchronnie do samotności, doświadczania dynamicznej niestabilności bycia-w-świecie, niepewności. Dlatego też etyka autentyczności jest w istocie propozycją dla niewielu. Dopiero jej zdegenerowana postać – życie jako „folgowanie sobie” – stać się mogła zjawiskiem masowym, przyswojonym na przykład przez ruchy kontrkulturowe. Zadziwiający paradoks polega na tym, że obrona etyki autentyczności i indywidualum uległa wyraźnej trywializacji, przyswojone zostało powierzchownie, w wersji wulgarnej. Tymczasem autentyczność możemy zdefiniować poprzez powszechnie kojarzone z nią cechy: wierność sobie, szczerość, spontaniczność, umiejętność adekwatnego do sytuacji zachowania się, postępowanie zgodne z sumieniem, wynikające z wewnętrznego przekonania (Żardecka-Nowak, 2012, s. 82–83). Człowiek autentyczny to taki, który dokonał interioryzacji wyznawanych przez siebie norm i zasad postępowania oraz jest nonkonformistą. Autentyczność jest cenioną społecznie postawą o wysokiej wartości etycznej. Stanowi ona również warunek duchowego rozwoju jednostki (wolności wewnętrznej w rozumieniu Kanta). Określa najgłębszy, niepowtarzalny wymiar egzystencji człowieka, polega na samoświadomości i odpowiedzialności za swoje człowieczeństwo.

Poszukiwanie autentyczności to odkrywanie prawdy o sobie, odrzucanie pozorów i masek, dystansowanie się od tego, co pospolite i trywialne (Żardecka-Nowak, 2012, s. 93). Budując własną tożsamość na drodze autentyczności, podmiot ma gwarancję wolności działania, której jedynym ograniczeniem jest wolność innych ludzi. Projekt tożsamości indywidualnej jest

zatem tworzony w oparciu o swoisty kontrakt z otoczeniem, na zasadzie dialektyki akceptacji i tolerancji.

„Walka nie powinna toczyć się »za« lub »przeciw« autentyczności – pisze Taylor – lecz o jej sens, o jej właściwe znaczenie” (Taylor, 2002, s. 72) stwierdza, że w swojej najczystszej postaci autentyczność umożliwia człowiekowi pełniejszy sposób istnienia. Wskazuje ona w jego przekonaniu drogę do bardziej samoodpowiedzialnego sposobu życia (Taylor, 2002, s. 73). „Współczesna wolność i autonomia odsyłają nas do nas samych, a ideał autentyczności wymaga, byśmy odkryli i wyartykułowali własną tożsamość” (Taylor, 2002, s. 80).

pozytywny wymiar ideału autentyczności nie jest jednak oczywistością, zwłaszcza w swej zwulgaryzowanej wersji – prowadzić może do atomizmu, autoalienacji i anomii jednostki. Warto jednak w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że autentyczność ma – podobnie jak wolność – swoje granice, które wyznacza autentyczność drugiej osoby. Można bowiem zapytać: „Czy jest zachowaniem autentycznym forsowanie własnego »ja« za cenę zażenowania i utraty autentyczności kogoś drugiego?” (Żywcok, 2011, s. 219). Nawiązując do rzeczywistości pedagogicznej, zauważa się, że „narażanie wrażliwości innych ludzi dla »ekshibicyjnego« samouwielbienia w niczym nie przypomina wychowania do autentyczności. Jest raczej zamiarem automanipulacji, która nie prowadzi do odkrywania ludzkiej autentyczności, ale do autoalienacji” (Żywcok, 2011, s. 219). Autentyczność w rozumieniu Taylora nie jest, podkreślmy to raz jeszcze, zezwoleniem na egoizm, ale wpisane jest w nią wezwanie do podjęcia wysiłku pracy nad sobą i uwzględniania horyzontu moralnego oraz dialogiczności tożsamości człowieka, a więc także horyzontu społecznego (Kaczmarek, 2011, s. 62–63).

## Dwie etyki w procesie wychowania

Podjmując refleksję nad aksjologicznymi podstawami wychowania, nie trudno zauważyć, że obydwie etyki wpisują się w dwa podstawowe stanowiska wyrażające przekonanie dotyczące sposobu istnienia wartości – aksjologiczny subiektywizm (etyka autentyczności) i aksjologiczny obiektywizm (etyka tradycyjna). Warto na wstępie podkreślić, że mówimy tu o zagadnieniu „sposobu istnienia” wartości, a nie ich poznawania czy przeżywania (Abiewicz, 2003, s. 180–189).

Subiektywiści aksjologiczni wychodzą z założenia, że to człowiek jest twórcą wartości. Człowiek doświadcza silnie własnej odrębności, a inni ludzie i ich poglądy mają dla niego znaczenie o tyle, o ile znajduje on dla nich

miejsce w swoim świecie, którego centrum jest on sam. W takiej perspektywie istnienie świata wartości i ich hierarchia uzależnione są wyłącznie od człowieka, który jest tutaj najważniejszym punktem odniesienia. Z subiektywizmem (nie subiektywnością, która przypisana jest każdemu podmiotowi) związany jest problem relatywizmu aksjologicznego i towarzyszącej mu postawie tolerancji. Moja wolność ma „jakieś” granice, ale subiektywiści aksjologiczni – będąc zorientowanymi antropocentrycznie – szukają ich wyłącznie w świecie człowieka, a zatem granice wolności wyznacza drugi człowiek, który także ma prawo realizować swoją wolność zgodnie z własnym planem (Ablewicz, 2003, s. 180–184). Jak pisze Krystyna Ablewicz:

Od człowieka zależy, jaką przyjmie postawę wobec świata i innych, ale też wyłącznie od niego zależy, jakie wartości zaistnieją. W każdym razie jego pogląd powinien być traktowany na równi z innymi, ponieważ wszystkie one są względem siebie równorzędne. Człowiek jako ich podmiot musi respektować poglądy innych, a jeśli dochodzi do konfliktu, trzeba go rozwiązać na drodze umowy społecznej. Z tym, że nie ma tu autorytetu stojącego ponad rozmawiającymi. Co najwyżej – paradoksalnie można powiedzieć – że to właśnie partnerstwo staje się autorytetem bezwzględny w międzyludzkich relacjach (Ablewicz, 2003, s. 184–185).

W rzeczywistości wychowawczej subiektywizm aksjologiczny wiąże się z założeniem, że dorosły i dziecko są równorzędnymi partnerami, a wychowanie staje się działaniem komunikacyjnym. Dziecko jest autonomiczną jednostką, która uczy się norm i zasad w procesie komunikowania się ze światem. Dorosły nie powinien zakłócać tego procesu, lecz mieć na względzie, że dziecko jest podmiotem odpowiedzialnym i ma prawo decydować o sobie. Podmiot wychowujący powinien zatem ograniczyć tu swoją aktywność do dostarczania wychowankowi sposobności do podejmowania samodzielnych decyzji. W tej perspektywie wychowanie nie ma wyraźnie określonych celów, jest za to zasada „mam prawo być sobą, takim, jakim jestem”. Natomiast w związku z założeniem, że człowiek jest z natury dobry, wnioskuje się, że nie będzie wybierał tego, co dla niego złe (Ablewicz, 2003, s. 185–186).

Z obiektywizmem aksjologicznym wiąże się przekonanie, iż wartości istnieją niezależnie od woli człowieka. Ten absolutny obiektywizm zakłada, że wartości pochodzą „nie z tego świata”, nazywamy je religijnymi lub „uniwersalnymi”, a ich źródłami zajmują się przede wszystkim teologia i metafizyka. Obiektywne istnienie wartości zakłada, że „bez względu na siłę ludzkiej indywidualności oraz przemiany historyczne i ich antropocentryczne

interpretacje, są wartości, które tworzą wyraźny horyzont sensu lub bezsensu egzystencji człowieka. Wartości te mają charakter *czasowy* i *przestrzenny*, pomimo całego kulturowego zróżnicowania dziejów ludzkiego świata” (Ablewicz, 2003, s. 186–187). Wartości obiektywne są również bezwzględne. Przykładem tej cechy może być piękno gór czy czyjaś pracowitość – wartości te istnieją bez względu na ludzkie upodobania, nie zależą od niczyjego uznania. Czyjaś pracowitość nie staje się pracowitością przez fakt, że ja to zauważam, lecz istnieje w tej osobie bez względu na to, czy ktoś to dostrzeże, czy nie. Bezwzględne i bezinteresowne wartości są zatem niezawisłe wobec ludzkiej podmiotowości, rozumianej jako sprawczość (Ablewicz, 2003, s. 187).

Dla wielu współczesnych pedagogów, zwłaszcza krytycznych, przeświadczenie o obiektywnym istnieniu wartości jest problematyczne. Przekonują oni o totalizującym charakterze wychowania, które – odwołując się do nadrzędności wartości absolutnych – odbywa się w atmosferze przymusu i polega jedynie na transmisji „jedynie słusznych wartości”. Należy zatem wyjaśnić, że poza stanowiskiem w sprawie sposobu istnienia wartości musimy – omawiając każdy projekt etyczny – opowiedzieć się również za tym, ku jakiej koncepcji człowieka się skłaniamy. Wskazane wcześniej zastrzeżenia mogą być zasadne w przypadku statycznej koncepcji człowieka, w której dziecko postrzegane jest jako istota receptywna, przyswajająca, której należy „wpoić” określoną hierarchię wartości bezwzględnych i od której wychowawca-autorytet oczekuje dostosowania się do zastanego porządku kulturowego. Rozumienie nie ma w tej antropologii szczególnego znaczenia. Rezultatem przyjęcia tej wizji człowieka może być rzeczywiście wychowanie autorytarne. Kiedy jednak skłaniamy się ku dynamicznej koncepcji człowieka, proces wychowania w oparciu o wartości absolutne będzie wyglądał zgoła odmiennie. Człowiek traktowany jest tu jako podmiot tworzący. Nie jest on jednak „ostatecznym podmiotem tworzącym”, jak go widzą subiektywiści, a więc nie „stwarza”, lecz tworzy z czegoś, z danego mu do dyspozycji „tworzywa”, jakim jest zastany porządek wartości. Człowiek nie stwarza zatem wartości, ale tworzy warunki, w których wartości mogą zostać ujawnione i urzeczywistnione. Różnica dotycząca roli podmiotu działającego polega zatem na tym, że stwórca jest tym, kto „tworzy coś z niczego”, natomiast twórca (jak ujmujemy tutaj człowieka) – „tworzy coś z czegoś”. Podejście takie nie odbiera osobie ludzkiej autonomii i nie przymusza jej do czynienia dobra.

## Trzecia droga – etyka niekonsensualna

W sytuacji wychowawczej przyjęcie dwóch etyk w izolacji oznacza: albo jesteś subiektywistą i mówisz „możę, nie muszę”, albo obiektywistą i „musisz”, bo nie ma miejsca na „możesz”, zwłaszcza przy statycznej koncepcji człowieka. Tymczasem istnieją różne sposoby doświadczania świata oraz różne jego struktury sensotwórcze, a w wychowaniu nie chodzi o wykazywanie bezsensu jednego bądź drugiego stanowiska, lecz sensu i ograniczeń obydwu. Dlatego chcę utrzymywać, że istnieje inna możliwość lokująca nas poza horyzontem alternatywy albo-albo. Jest nią propozycja jednej etyki o dwóch biegunach, którą nazwijmy etyką niekonsensualną\* – etyką rozumienia.

Etyka ta w zakresie metafizycznego uprawomocnienia osoby nie uwzględnia partycypacji ontycznej, czyli w wychowaniu i kształceniu rezygnuje z aprioryczności uniwersalistycznej i realistycznej ontologii, w centrum uwagi stawia człowieka jako osobę z jej prawem do wolności, zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej, połączonej z odpowiedzialnością. Inaczej mówiąc, nie dysponuje prawdą w sensie obiektywnym, ale nie oznacza to zarazem przekonania o jej nieistnieniu i tym samym pozwala na przezwyciężenie dystynkcji między subiektywizmem oraz obiektywizmem charakteryzowanych etyk traktowanych osobno. W sposób oczywisty etyka niekonsensualna, rozumiejąca, lokuje się w obszarze hermeneutyki pedagogicznej rozumianej jako teoria podstaw kształcenia/wychowania. Ma za zadanie odkrywanie, odsłanianie sensu na drodze kategorii rozumienia za pomocą wartości zadanyemu myśleniu\*\*. Rozumienie ujawnia swój charakter bycia usytuowanym, wpisuje się w uwarunkowania historii i języka, sytuacji społecz-

---

\* U podstaw etyki niekonsensualnej leży kategoria rozumienia w przeciwieństwie do etyki konsensualnej, której źródłem jest kategoria porozumienia. Por. Habermas (1986); idem (1999), *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A. M. Kaniowski, przekł. przejrzał M. J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

\*\* Hermeneutyki nie traktuję jako synonimu interpretacji, lecz uznaję za Bogusławem Milerskim, że centralną kategorią hermeneutyki i interpretacji hermeneutycznej jest **rozumienie** w dwóch aspektach: epistemologiczno-metodologicznym i epistemologiczno-ontologicznym. Podejście hermeneutyczne wyróżnia się powiązaniem rozumienia z kategorią **sensu i samorozumieniem**. Rozumienie definiowane jest jako proces, w którym w tym, co dane zmysłowo, od zewnątrz rozpoznajemy to co wewnętrzne, a mianowicie sens. Tak więc *rozumienie nie jest formą identyfikacji sensu na drodze racjonalnej i bezpośredniej introspekcji, lecz dokonuje się zawsze poprzez zapośredniczenie. Ponadto związane jest z egzystencjalnym samorozumieniem*. Por. B. Milerski (2007, s. 471–482).



nej i politycznej, egzystencjalnej i światopoglądowej itd. Poprzez odrzucenie stanowisk absolutystycznych/skrajnych otwiera drogę ku dialogowi niekonsensualnemu, opartemu nie na porozumieniu, a na rozumieniu. Czy oznacza to jednak nieuchronny krach porządku znaczenia i wartości? Wartości i znaczenia, które wytworzyły nasza tradycja, kultura i język, są tym bez czego nie jesteśmy w stanie żyć, bez czego nie byłibyśmy nawet zdolni do postrzegania i doświadczania świata. Zmuszeni wszakże jesteśmy do tego, aby nie opuszczała nas świadomość fragmentarycznej perspektywy, w którą jesteśmy uwikłani, ograniczeń wynikających z bycia – w – sytuacji. Nie chodzi zatem, aby prawdę odrzucać, ale o to, by stała się ona otwarciem, szczególnym doświadczeniem, w którym zdajemy sobie sprawę z tego, że całość jest zawsze ukryta za częścią. Wydaje się bowiem, że w dobie ponowoczesnej podstawowe wymiary paradygmatu kultury europejskiej zostały zdemaskowane jako wielkie iluzje\*. Jeśli nawet przyjęlibyśmy założenie o absolutnie obiektywnym istnieniu świata wartości, jako takiego, który jest niezależny od woli człowieka, to na poziomie ludzkiej egzystencji nie unikniemy relatywizmu wartości, o ile tylko zgodzimy się co do tego, że jest on *personą*, w najbardziej podstawowym rozumieniu tego pojęcia, jako bytu *per se*, dokonującego się dzięki sobie i poprzez siebie, bytu, który trzodzi się pracując nad sobą i ze sobą – a w rezultacie dla siebie i w relacji do drugiego, w łączności z dość bezwzględnie doświadczanym poczuciem osamotnienia (Ablewicz, 2010, s. 104).

## Uwagi podsumowujące

Zaproponowana w niniejszej wypowiedzi etyka niekonsensualna jest etyką dialogu w działaniu społecznym jako uniwersalizacja interakcji życia codziennego w podmiotowym standardzie waluacji\*\*. Oznacza to, że człowiek sam wyznacza swoją podmiotowość poprzedzoną reflek-

\* Mam tu na myśli nowożytny paradygmat kultury europejskiej, który sprowadza się zasadniczo do przekonania o istnieniu **celowości** (sensu) świata (bytu), **prawdy** (tu: świata prawdziwego, metafizycznego) oraz konieczności **całościowego** odniesienia, widzenia świata jako całości. Por. F. Nietzsche (2001, s. 96).

\*\* Kazimierz Obuchowski dowodzi, że **podmiotowy standard waluacji** upowszechnia się w naszej kulturze od czasu rewolucji podmiotów i przejmuje pozycje zajmowane uprzednio przez **przedmiotowy standard waluacji**, zgodnie z którym człowiek spozstrzega siebie jako spełniający kryteria przypisanej mu roli, cele swoje jako zgodne ze swoimi zobowiązaniami oraz świat jako obszar, w którym czyni to, co do niego należy. Zob. K. Obuchowski (1993, s. 9).

sją i operacjami własnego rozumu. Skazany jest na rozeznanie własne w odkrywaniu sensów oraz znaczeń w oparciu o intersubiektywne odniesienia. Można mu doradzać, ale nie można go zastąpić w definiowaniu i redefiniowaniu świata, co oznacza jego procesualność i dynamiczność – nie poprzestaje na zastanej wizji świata, lecz ciągle ją odnawia – po prostu „staje się”, a nie „jest”. Uzasadnia stabilność swoich podmiotowych racji za pośrednictwem drugiego człowieka. Teoria podmiotowości wchodzi, w mojej ocenie, w relację z teorią stawania się społeczeństwa, której interes lokuje się w odpowiedzi na pytania: w jakim stopniu praktyka edukacyjna sprzyja tworzeniu i odtwarzaniu podmiotowości ludzi?; w jakim stopniu sprzyja też uczeniu się ludzi, aby chcieli budować wspólnoty społeczne?

Takie myślenie nawiązuje w sposób oczywisty do definicji zasady wychowania sformułowanej przez Kazimierza Sośnickiego, który uznawał ją za pewną odmianę szerszego pojęcia „normy”, ale nie zależnej od prawa (w sensie logicznym, przyczynowo-skutkowym), lecz powiązanej z aksjologią, wartościami bezwzględными i względnymi. W takim ujęciu zasada jest odzwierciedleniem pewnych ogólnych prawidłowości występujących w procesie wychowania, które nie muszą być konieczne ani prawdziwe, lecz powinny i słuszne jako rezultat naszego własnego wyboru i postanowienia. O ich trwałości i stabilności decyduje treść przyjętej zasady wychowania jako podstawy przyszłego działania oraz wartość jako motyw tego działania (Sośnicki, 1969, s. 727–750).

Etyka rozumienia, lokująca nas poza sporem: etyka tradycyjna czy etyka autentyczności, w sytuacji wychowawczej wyglądałaby następująco: „możesz, nie musisz, ale... powinieneś” (Ablewicz, 2003, s. 181–187). Daje zatem pewniejszą legitymację w procesie dojrzewania ku tożsamości postkonwencjonalnej.

Na koniec jeszcze jedna uwaga natury metodologicznej. Otóż przekroczenie dystynkcji między subiektywizmem a obiektywizmem w procesie poznania możliwe jest, jak dowodzi tego tzw. nowa fenomenologia (Schütz, 2008), dzięki sprawdzaniu empirycznemu (obiektywnemu) subiektywnych sensów ludzkiego życia za pośrednictwem modelu. Model (jako norma metodologiczna) w rozumieniu Weberowskim jest idealnotypiczny (Milerski, 1998, s. 273), tzn. różni się od zdroworozsądkowych konstruktywów wypełniających światy ludzkiej codzienności i ma zdolność do ich poznawczo adekwatnego zastępowania. Jest to możliwe, ponieważ są one logicznie spójnymi replikami jednostkowych doświadczeń, inkorporują intersubiektywne sensory i znaczenia podzielane przez realnie działających ludzi, a także są rozpoznawane przez ludzi jako zgodne z treścią potocznego do-

świadczenia rzeczywistości. Spełnienie tych trzech warunków uprawnia do myślenia, że to, co subiektywne, staje się fenomenem tego co obiektywne. W ten sposób realizuje się właściwa naukom społecznym metodologiczna norma rozumienia (Schütz, 1984, s. 187–188).

## Bibliografia

- Ablewicz K. (2010), *Hermeneutyka i fenomenologia a pedagogika*, [w:] S. Palka (red.), *Podstawy metodologii badań w pedagogice*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk, s. 103–123.
- Ablewicz K. (2003), *Teoretyczne i metodologiczne podstawy pedagogiki antropologicznej. Studium sytuacji wychowawczej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Kaczmarek A. (2011), *Nowoczesna autentyczność. Charles Taylor wobec dylematów współczesności*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Milerski B. (1998), *Religia a szkoła. Status edukacji religijnej w szkole w ujęciu ewangelickim*, Wydawnictwo Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, Warszawa.
- Nietzsche F. (2001), *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885–1889)*, tłum. G. Sowiński, [w:] G. Sowiński (red.), *Wokół nihilizmu*, Wydawnictwo „A”, Kraków.
- Obuchowski K. (1993), *Człowiek intencjonalny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Schütz A. (2008), *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Schütz A. (1984), *Potoczna i naukowa interpretacja ludzkiego działania*, [w:] E. Mokrzycki (red.), *Kryzys i schizma. Autentyczne tendencje w socjologii współczesnej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Sośnicki K. (1964), *Istota i cele wychowania*, „Nasza Księgarnia”, Warszawa.
- Sośnicki K., *Zagadnienie najogólniejszych zasad wychowania*, „Ruch Pedagogiczny” 1969, 6.
- Taylor C., *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Wydawnictwo „Znak” 2002, Kraków.
- Żardecka-Nowak M., *Autentyczność zawiedzionych nadziei, czyli o wygasaniu pewnego moralnego ideału w ponowoczesnym społeczeństwie masowym*, „Logos i Ethos” 2012, nr 1 (32), s. 81–104.
- Żywczyk A. (2011), *Ku afirmacji życia. Pedagogiczne podstawy pomysłnej egzystencji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.

