

**Ewelina Katarzyna Pyrka**

ORCID 0000-0002-2600-8540

Uniwersytet Kardynała  
Stefana Wyszyńskiego  
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

Cardinal Stefan Wyszyński University  
Faculty of Christian Philosophy

## **FUNKCJE MĄDROŚCI PRAKTYCZNEJ W ETYCE PAULA RICOEURA**

### **Functions of Practical Wisdom in Paul Ricoeur's Ethics**

Słowa kluczowe: szczęście, *phrónesis*, racjonalność, przyjaźń, sprawiedliwość, indywidualizm, teleologizm

Key words: happiness, *phrónesis*, rationality, friendship, justice, individualism, teleology

#### Streszczenie

W niniejszym artykule zaprezentowana została wizja mądrości praktycznej w ujęciu Paula Ricoeura. Głównym celem rozważań było sprawdzenie, na ile jego propozycja umożliwia dokonanie oceny zjawisk wpływających negatywnie na zdolności krytyczne człowieka. Omawiane zagadnienie przedstawiono w świetle poglądów innych współczesnych myślicieli, takich jak Alasdair MacIntyre czy Charles Taylor. Przeprowadzone analizy wykazały, że mądrość praktyczna kreuje wizję dobrego życia, buduje więzi przyjaźni, domaga się teleologicznego sposobu urzeczywistniania idei sprawiedliwości. Konfrontacja wątków podjętych przez Ricoeura ze specyfiką kultury liberalizmu neutralnego pozwoliła na stwierdzenie, że współcześnie ograniczeniu uległa możliwość kwestionowania własnych sądów moralnych, co jest podstawową umiejętnością *phrónimos* – człowieka rozsądnego.

#### Abstract

This article presents a view of Paul Ricoeur's approach to practical wisdom. The main aim is to check how his proposition enables an assessment of the phenomena which adversely affect our critical abilities; this assessment is presented in the light of the views of other contemporary thinkers, such as Alasdair MacIntyre and Charles Taylor. The analysis conducted shows that practical wisdom creates a vision of the good life, builds bonds of friendship, and demands implementation of justice idea in a theological way. Confrontation of the issues approached by Ricoeur with the specificity of the culture of neutral liberalism makes it possible to state that, nowadays, the possibility of questioning one's moral judgments has been limited, which is the basic skill of *phrónimos* – the practically wise man.

## Wstęp

Przedmiotem niniejszych rozważań są poglądy z zakresu filozofii praktycznej, współczesnego francuskiego myśliciela, Paula Ricoeura. Głównym celem pracy jest wskazanie roli mądrości praktycznej w etyce wspomnianego filozofa. „Zamiar osiągnięcia życia dobrego wraz z drugim człowiekiem i dla drugiego, w sprawiedliwych instytucjach”, tak brzmi definicja etyki sformułowana przez omawianego autora (Ricoeur 2003: 285). Zatem etyka, a raczej dążenie etyczne, ma dla niego charakter teleologiczny, odzwierciedla egzystencję podmiotu na jej trzech płaszczyznach: indywidualnej, dialogicznej oraz społecznej. Przy konstrukcji, próbie realizacji oraz rewizji owego dążenia obecna jest, wymieniona w tytule, mądrość praktyczna, poprzez uczestnictwo, na wszystkich trzech poziomach egzystencji etycznej podmiotu. Wszystkie te trzy wymiary staną się przedmiotem dociekań niniejszego artykułu.

Filozofia Paula Ricoeura doczekała się wielu opracowań i komentarzy, szczególnie, jeśli chodzi o jego poglądy z zakresu ontologii czy hermeneutyki. Badaniu poddano jego koncepcję tożsamości osobowej, podmiotowości, jedności i narracyjności życia, wskazywano na rolę, jaką omawiany myśliciel przypisuje doświadczeniu „inności” czy też doświadczeniu czasu, a także porównywano jego wizję z myślą etyczną choćby Emmanuela Lévinasa. Zagadnienie mądrości praktycznej, a także jej roli w etyce Paula Ricoeura ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia całości jego filozofii. Z jednej strony, mądrość praktyczna stanowi podstawową kompetencję człowieka, umiejętność odpowiadającą za wszelkie inne nabywane dyspozycje, z drugiej natomiast, etyczny wymiar ludzkiej egzystencji to najbardziej znaczący aspekt ludzkiego bytowania w świecie, ponieważ to dopiero ta odsłona wymaga od nas czegoś, co nazwać można poświęceniem siebie czy obietnicą, które, jak twierdzi omawiany filozof, prowadzą do ukształtowania się sensu własnego bycia. Zatem należy dodać, że funkcje mądrości praktycznej nie wyczerpują się jedynie na etycznym poziomie ludzkiej egzystencji. Uobecnia się ona również na płaszczyźnie ontologicznej oraz moralnej, czemu warto by było się przyjrzeć w kolejnych badaniach. Celem niniejszych rozważań jest ukazanie roli mądrości praktycznej w sferze etyki, co najlepiej opisuje rozdział jednego z dzieł Ricoeura *O sobie samym jako innym*, pt.: *Ten-który-jest-sobą* a dążenie etyczne.

Mądrość praktyczna, w rozumieniu Paula Ricoeura, pełni podstawową funkcję w dążeniu etycznym człowieka, w oparciu o jej sady powstaje pewna rzeczywistość normatywna. To znaczy, wskazuje, jakie środki należy dobrać, aby osiągnąć szczęście, jakie relacje z innymi są

właściwe oraz jaką ideę sprawiedliwości należy urzeczywistniać. W oparciu o te rozstrzygnięcia możliwe jest dokonanie oceny danego działania czy też zjawiska jako sprzecznego lub zgodnego z jej kryteriami. Na znaczenie mądrości praktycznej w życiu etycznym zwróciło uwagę kilku myślicieli. W tradycji filozoficznej wyróżnia się wiele innych pojęć, często bliskich znaczeniowo, jakim jest rozumność praktyczna MacIntyre'a, rozum instrumentalny Taylora, czy też *phrónesis*, Arystotelesowski rozsądek, z którego koncepcji Ricoeur czerpie najwięcej inspiracji. Niniejsze rozważania mają pokazać podobieństwa i różnice między nimi, jeśli chodzi o rozumienie mądrości praktycznej i jej funkcji. W dalszych badaniach warto byłoby dokładnie porównać poglądy powyższych myślicieli, jak również poszerzyć zakres analiz o wzięcie rozumności praktycznej w ujęciu Habermasa.

I tak, zdaniem Arystotelesa, *phrónesis* dotyczy tzw. „spraw ludzkich” oraz tych, nad którymi możemy się namyślać (Arystoteles 1956: 1141 b 9–10). Dzięki biegłości w przeprowadzaniu trafnego namysłu jesteśmy w stanie poznać i właściwie ocenić rzeczy jednostkowe z całą ich wyjątkowością i niepowtarzalnością, czego rezultatem jest słuszne postanowienie, a także, wykonane w jego intencji działanie (Ibidem: 1141 b 14–15). Ricoeur, cytując Arystotelesa, stwierdza, że namysł to jedna z cnót dianoetycznych, czyli intelektualnych. Człowiek, który odznacza się wspomnianą zaletą, to *phrónimos*, człowiek rozsądny, czyli ktoś, „kto jest zdolny do trafnego namysłu odnośnie do tego, co dla niego dobre i pożyteczne, w ramach należytego sposobu życia w ogóle” (Ricoeur 2003: 289). Zdaniem Stagiryty, rozsądek to cnota jedynie ludzi w starszym wieku, ponieważ, jak twierdzi, poznanie owych „spraw ludzkich” może odbywać się tylko na bazie bezpośredniego, wieloletniego doświadczenia, którego, jak można się domyślać, brakuje ludziom młodym (Arystoteles 1956: 1099 a 31–33). Człowiek rozsądny dokonuje wyborów ze względu na to, co jest dla niego dobre i pożyteczne, zatem obecne są w nim zdolności do formułowania sądów wartościujących. Ramy, w jakich dokonuje tych sądów, to „należyty sposób życia w ogóle”, co świadczy o istnieniu pewnej normatywnej wizji życia.

Rozumność praktyczna w ujęciu MacIntyre'a również przejawia się na wskazanych przez Ricoeura trzech płaszczyznach egzystencji etycznej człowieka. Pierwsza z nich dotyczy osobistych wyobrażeń na temat szczęścia, a także świadomości siebie jako sprawcy działania. Wyraża się w uznaniu własnej jednostkowości i wyjątkowości, w zdolności do transcendowania własnej podmiotowości społecznej (MacIntyre 2009a: 275). Druga z nich posiada charakter dialogiczny, w którym jednostka nabiera charakteru praktycznie racjonalnego. Uznanie istnienia inne-

go człowieka otwiera przestrzeń dla kwestionowania pewności głośzonych sądów moralnych. Ostatnim elementem jest pewne tło kulturowe, w którym odbywać się ma wyżej wymieniona dyskusja. Powinno ono akceptować ogólny wzorzec, wzorzec doskonałości moralnej, którego realizacja pozwala na zbudowanie odpowiedniego, sprzyjającego otoczenia do namysłu (Ibidem: 275–278).

Wspomniany już Charles Taylor, w odróżnieniu od Ricoeura i MacIntyre'a, nie odnosi się w sposób bezpośredni do pojęcia mądrości praktycznej. Opisuje on pewien dominujący współcześnie typ tej specyficznej dyspozycji człowieka, jakim jest rozumność praktyczna o charakterze instrumentalnym. Wskazuje również na istniejące fenomeny czasów współczesnych, stanowiące rezultat posługiwania się tym rodzajem racjonalności. Każdy z nich sytuuje na innym poziomie dążenia etycznego człowieka, tj. w obszarze indywidualnych pragnień, w relacjach z innymi oraz w sferze społecznej. Podstawowe różnice w poglądach przytoczonych myślicieli zostaną przedstawione w ramach niniejszego artykułu.

## **Mądrość praktyczna narzędziem tworzenia ideału dobrego życia**

Etyka teleologiczna Ricoeura ma zatem swoje źródło w filozofii praktycznej Arystotelesa. Filozof ten ogół racjonalnych działań człowieka sprowadził do trzech form ich realizacji odbywających się w sferze teoretycznej, praktycznej oraz wytwórczej. Dla poniższych rozważań kluczowa jest ta druga forma działalności człowieka – sfera *prâxis*, a więc taki typ aktywności, której rezultat nie jest czymś względem niej zewnętrznym. To znaczy, że cel, który ma być osiągnięty dzięki realizacji konkretnego działania, tkwi w samym tym działaniu. Jest wobec niego immanentny. Dziedzinami filozofii, które, według Arystotelesa, odpowiadają temu wymiarowi ludzkiej egzystencji, są etyka oraz teoria państwa, gdzie przedmiotem poznania są rzeczy zmienne i przygodne. Przywołany powyżej Arystotelesowski podział ludzkiej aktywności ma istotne znaczenie dla zrozumienia pojęcia „dobrego życia”, stosowanego przez Ricoeura. Jest tak dlatego, ponieważ myśliciel ten umieszcza to centralne pojęcie etyczne we wspomnianej wyżej hierarchii *prâxis*. Aby lepiej ukazać, na czym polega specyfika ostatecznego celu człowieka, Ricoeur posługuje się pojęciem planu życia, zaczerpniętym zresztą również od Arystotelesa. Plan życia, w którym życie rozumiane jest nie w sensie biologicznym, lecz etycznokulturowym, można,

jego zdaniem, porównać do indywidualnego wyboru pewnego powołania. Człowiek mniej lub bardziej świadomie, opierając się na posiadanych preferencjach i skłonnościach, a także obecnych w społeczeństwie standardach samospelnienia kreuje plan swojego jestestwa. W ramach pojęcia planu życia zawarte są indywidualne wyobrażenia na temat miłości, życia rodzinnego, a także stosunku do dóbr zewnętrznych (Ricoeur 2003: 285–288).

Stawiając pytanie o istnienie ideału życia, który lepiej niż inne pasuje do bytu, jakim jest człowiek, Ricoeur posługuje się Arystotelesowskim pojęciem *érgon*, czyli pewnej specyficznej funkcji (Ibidem: 294–295). Czy można zatem zarysować normatywną wizję planu życia? Wydaje się, że tak. Świadczy o tym choćby przeprowadzone przez Arystotelesa rozumowanie, które odnajdujemy w *Etyce nikomachejskiej*, odnośnie do sposobów bycia istot żywych. Mówiąc najogólniej, jeśli tym, co odróżnia człowieka od roślin i zwierząt jest rozum, to powinien się nim kierować. Jeśli do jego natury należy transcendowanie reszty świata ożywionego, to powinien przekraczać go również pod względem potrzeb. Polega to na nieograniczaniu się do podtrzymywania funkcji życiowych, do odżywiania czy odbierania wrażeń zmysłowych, czyli na poziomie zwierząt, a kierowaniu się potrzebami rozumu (Arystoteles 1956: 1097 b 34 – 1098 a).

Kolejnym elementem, który ma świadczyć o istnieniu pewnej normatywności w sferze dobrego życia, jest wprowadzenie przez Ricoeura pojęcia praktyk, również należących do sfery *prâxis* oraz odpowiadających im wzorców doskonałości. Jak definiuje dalej, praktyki to „działania oparte na współpracy, w których obecne są reguły ustanawiające” (Ricoeur 2003: 292). Reguły te mają charakter konwencjonalny, powstały na drodze ewolucji społecznej i kulturowej. Stanowią kryteria, według których możliwe jest formułowanie sądów wartościujących, a dalej normatywnych, odnośnie do stopnia powodzenia czy doskonałości wykonania danej praktyki. Dzięki temu wreszcie otwarta zostaje możliwość sformułowania przepisu dobrego, czy lepiej powiedzieć – udanego działania, którego to właściwe wykonanie zbliża do wzorca doskonałości (Ibidem: 293).

Jaka jest zatem rola mądrości praktycznej, na pierwszym z wymiarów ludzkiej egzystencji? I czy posiada wymiar normatywny w znaczeniu moralnym? Analizując Ricoeurowskie rozważania, które odnajdujemy w dziele *O sobie samym jako innym*, należy zauważyć, że dzięki *phrónesis*, jak utrzymuje autor, możliwe jest ukonkretnienie owej mgławicy wyobrażeń na temat dobrego życia, na uczynieniu jej bardziej realnej, określonej praktycznie, zatem możliwej do zrealizowania. Ukonkret-

nienie to zaś wyraża się poprzez wyznaczenie środków, dzięki którym możliwe jest osiągnięcie celu ostatecznego. Wybór niezbędnych środków do realizacji osobistej wizji szczęścia musi być jednak poprzedzony przez specyficzny namysł, do którego to zdolny jest człowiek, nazywany przez Arystotelesa *phrónimos*, czyli człowiek rozsądny.

Wizja dążenia etycznego, ukonkretniona dzięki mądrości praktycznej, ugruntowana jest na poznaniu natury szczęścia, tak aby nie było upatrywane jedynie w środkach do niego wiodących, aby to, co uboższe, nie przewyższało ważnością tego, co stanowi istotę dążenia. Jednak, co warto zauważyć, sądy mądrości praktycznej nie prowadzą do całkowitego abstrahowania od dóbr zewnętrznych, do pewnego rodzaju ascezy, a jedynie kreują właściwą postawę wobec nich, czyli do traktowania ich jako narzędzi do realizowania dóbr wewnętrznych. Zależność tę widział już Arystoteles. Uważał on, że człowiek nie może osiągnąć szczęścia bez dóbr zewnętrznych, bez pewnego minimum materialnego, niezbędnego do przeżycia oraz do szansy wypełniania swojego dążenia (Arystoteles 1956: 1099 a 31–33).

Rozumność praktyczna o charakterze instrumentalnym, jak przedstawia to Taylor, generuje inną, wydaje się, że odwrotną postawę wobec dóbr zewnętrznych niż postulował to Ricoeur. W dziele *Etyka autentyczności* wymienia on trzy tzw. bolączki nowoczesności. Jedną z nich jest właśnie rozum instrumentalny, czyli pewna forma racjonalności, jaką uznaje za dominującą w dzisiejszej kulturze. Najogólniej rzecz ujmując, zadaniem rozumu instrumentalnego jest maksymalizacja efektywności konkretnego działania. Posługiwanie się tym typem racjonalności polega na doborze oraz kalkulacji środków prowadzących do danego celu, w taki sposób, aby stosunek nakładów względem potencjalnych zysków był jak najmniejszy. W rzeczywistości, w której dominują względy ekonomiczne i utylitarne, w której cywilizacją masową rządzą wielkie korporacje gospodarcze i finansowe, zorientowane na pomnażanie swojego kapitału, poświęcanie dóbr wyższych, jakim jest na przykład godność człowieka, stało się konsekwencją korzystania z rozumu instrumentalnego (Taylor 2002: 12–14). Problematyczne czy też wątpliwe moralnie nie jest samo istnienie czy też posługiwanie się kryteriami ekonomicznymi, ale bezrefleksyjne uogólnianie tych norm na wszelkie sfery ludzkiej egzystencji. Kierowanie się analizami o strukturze kosztowo-celowej, na przykład pytaniem: „Czy to się opłaca?”, prowadzi do deprecjonowania znaczenia wielu dóbr, do wykorzystywania innych jako środków do celów, a w konsekwencji, do wyceńniania ludzkiego życia, którego fenomen (coraz bardziej się rozpowszechniający) szeroko opisuje Michael Sandel w książce *Spra-*

wiedliwość czy też jeszcze dogłębniej w dziele *Czego nie można kupić za pieniądze*.

Jednym z następstw gloryfikacji rozumu instrumentalnego jest specyficzna postawa wobec wytwarzania oraz używania dóbr zewnętrznych. Przestają być one traktowane jako pewne minimum, konieczne do zaspokajania podstawowych potrzeb życiowych, a stają się celem samym w sobie. Fenomen ten jest sprzeczny z normatywnością odkrywaną przez sądy mądrości praktycznej. Rozum instrumentalny, działając na zasadzie środek – cel, gubi cały horyzont dóbr nadrzędnych wobec tego jednego stosunku. Opierając się na kryterium efektywności czy też opłacalności, w tych wymiarach życia, w których nie jest to słuszne i właściwe, prowadzi do satysfakcjonowania się osiąganiem doraźnych celów czy też błędnego rozpoznawania ich jako najistotniejszych. Mądrość praktyczna zaś oddziela to, co doraźne, od tego, co autentyczne, to, co warto i należy czynić, aby było traktowane jako jedynie narzędzie służące osiągnięciu dobra samego w sobie. Do wywyższenia znaczenia dóbr zewnętrznych, takich jak dobrobyt materialny, bogactwo czy zaszczyty, do utożsamiania ich posiadania z osiągnięciem szczęścia, przyczyniła się, na co zwraca uwagę współczesny socjolog Zygmunt Bauman, rewolucja aksjologiczna, jaka dokonała się w tzw. moralności mieszczańskiej. Przez poprawienie się warunków życia, rozwój techniki, ukazanie się nowych horyzontów samospelnienia, dobre życie zaczęło oznaczać epatowanie dobrobytem. Cel, jakim stała się pogoń za przyjemnością, wyewoluował dziś w nieograniczone nienasycenie potrzeb, pragnień, a także erozję roszczeń, uzasadnianych jedynie subiektywnym poczuciem potrzeby (Bauman 2008: 110-113).

## **Mądrość praktyczna generatorem uczucia troskliwości**

Starając się ustalić funkcje mądrości praktycznej, nie sposób unikać pytań typu: Czy do szczęścia potrzebni są inni ludzie? Czy ktoś, kto wylądowałby na bezludnej wyspie, nie mógłby być szczęśliwy? Wydaje się, że słowo „szczęście” i „samotność” wykluczają się. Jaka postawa wobec innych jest zatem właściwa, to znaczy taka, która umożliwia osiągnięcie dobrego życia? Ricoeur w swojej wizji etyki szuka miejsca dla innego, przede wszystkim po to, by uchronić indywiduum od zatrażenia się w sferze własnych pragnień. Jego rolę dostrzega w otwarciu przestrzeni refleksyjnej, wychodzącej poza granice własnego jestestwa tak, aby wyzwolić człowieka od skłonności do egoizmu i skrajnego in-

dywidualizmu. Ten składnik dążenia etycznego, który w zaproponowanej przez niego definicji etyki odsłania się pod postacią słów „[...] z innymi i dla innych [...]” nazwał troskliwością (Ricoeur 2003: 299). Idealem relacji z innymi jest dla niego relacja przyjaźni.

To, co wydaje się najistotniejsze w problematyce przyjaźni, to metafizyczne rozróżnienie dokonane przez Stagirytę między możliwością a aktem, a – jak pisze Ricoeur – między pewną zdolnością a jej urzeczywistnieniem. Dlatego też uznaje on pośredniczącą rolę innego w realizacji konkretnych potencjalności. Za jedną z takich potencjalności można by uznać dążenie do osiągnięcia szczęścia, którego to realizacja świadczy o jej urzeczywistnieniu. Jednak, aby coś mogło zaistnieć, konieczne jest wskazanie warunków czy też narzędzi umożliwiających pozbycie się pewnych braków. Jednym z takich braków jest nieobecność przyjaźni, którą to za Arystotelesem, określa jako jedno z największych dóbr zewnętrznych (Ibidem: 308).

Jak twierdził Arystoteles, aby dwie osoby można było nazwać przyjaciółmi, muszą oni „żyć wzajemną życzliwością, wzajemnie sobie dobrze życzyć i zdawać sobie z tego sprawę”. Tym, co Ricoeura szczególnie interesuje w tej relacji, to jej wzajemność, obopólność oraz uczucie życzliwości, jakie ze sobą niesie (Ibidem: 303). Najbardziej cennym rodzajem przyjaźni jest ta, która powstaje w wyniku następstwa wspólnej chęci dążenia do dobra. Rodzi się wyłącznie między ludźmi etycznie dzielnymi lub podobnymi w tej dzielności, ponieważ tylko wtedy można mieć pewność, że obie osoby będą darzyć się wzajemnie podobnymi uczuciami, że obie rozpoznają dobro i będą chciały ku niemu dążyć. W relacji z innymi ujawnia się istnienie pewnej asymetrii, czyli nierówności między osobami. Taką sytuacją, w której troskliwość oraz wspomniana asymetria najbardziej są widoczne, jest sytuacja cierpienia. Istotą cierpienia nie jest, według Ricoeura, odczuwany ból fizyczny czy nawet psychiczny, lecz jest nim pomniejszenie czy nawet zniszczenie możliwości bycia sprawcą, czyli zdolności do zapoczątkowania czegoś w świecie, brak zdolności do działania. Gdy przyjaciel cierpi, inicjatywa leży po naszej stronie. Będąc przyjacielem innego, a więc kochając go ze względu na dobro, jakim jest jego osoba, w sytuacji, gdy cierpi, odczuwamy obowiązek obdarzenia go właściwym wsparciem. Owo wsparcie może przybierać różne formy, jednak jego podstawą jest okazanie sympatii i współodczuwanie, czyli chęć podzielenia smutku drugiego. W momencie takiej odpowiedzi na jego wezwanie pierwotna równość zostaje przywrócona i urzeczywistniona, dzięki obustronnemu uznaniu i przekonaniu o znikomości bycia (Ibidem: 316–318). Istotą uczucia troskliwości jest zatem, jak twierdzi Ricoeur, obopólność i wza-



jemna życzliwość pomiędzy ludźmi, którzy nawzajem sobie dobrze życzą i zdają sobie z tego sprawę.

Jaka jest funkcja mądrości praktycznej na dialogicznym poziomie ludzkiej egzystencji? Dzięki niej człowiek otwiera się na egzystencję innych, uświadamia sobie, że zarówno on, jak i inni, potrzebują siebie nawzajem, aby móc zrealizować własną wizję dążenia do życia dobrego. Owo otwarcie polega na zrozumieniu, że najbardziej pożądaną postawą wobec tych innych jest coś, co Ricoeur określa mianem troskliwości, sprowadzającej się do pewnej spontanicznej życzliwości, która to przywraca założoną równość wśród ludzi. Przedmiotem słusznych postanowień mogą być trudne i niejednoznaczne sytuacje, jakie napotykamy z racji tego, że współżyjemy z innymi ludźmi. Wtedy też, dla zbudowania właściwych więzi, konieczne jest dokonanie trafnej interpretacji zarówno ludzkich działań, jak i intencji działających.

Posiadanie tego najważniejszego z dóbr zewnętrznych, jakim jest posiadanie przyjaciela, czyli osoby, dla której horyzont dążenia etycznego zostaje otwarty, prowadzi do rozwoju mądrości praktycznej. W tym przypadku, wzbogacenie jej sądów zachodzi dzięki możliwości przeprowadzania racjonalnego dialogu. Jednym z najistotniejszych elementów życia społecznego, na co zwraca uwagę również MacIntyre, jest uczestnictwo w dyskursie z innymi, podczas którego nie tylko uświadamiamy sobie oraz artykułujemy swoje myśli dotyczące wyobrażenia dobrego życia czy też racji za nim przemawiającymi, lecz także poznajemy racje innych (2009b: 135–137). Dla tego filozofa funkcją mądrości praktycznej, a w jego terminologii – rozumu praktycznego, jest formułowanie racji przemawiających w sposób konstytutywny za aprobatą i uznaniem tej koncepcji ludzkiego spełnienia, którą uosabia dana wizja dążenia etycznego (Ibidem: 133). Weryfikację tych racji stanowią właśnie inni. Po pozytywnym przejściu przez filtr racjonalności drugiego, szansa, że jest ona słuszna, potencjalnie się zwiększa. Brak takiego namysłu, a zarazem i możliwości zakwestionowania uznawanego przez podmiot ideału dobrego życia, prowadzi do jego zamknięcia się w kręgu osobistych wyobrażeń, sądów, uznawanych wzorców postępowania, stwarza postawę bezrefleksyjną i bezkrytyczną wobec własnego życia, własnych pragnień, własnego ja. Ograniczenie się do takiej racjonalności uniemożliwia dostrzeżenie wielu istotnych aspektów rzeczywistości, których poznanie doprowadzić może do przekształcenia dotychczasowego planu życia, a w konsekwencji również i ustrzeżeniu się przed błędem, co, jak twierdził Arystoteles, jest cechą *phrónimos* – człowieka rozsądnego.

Na podobne zagrożenia zwraca uwagę Charles Taylor, opisując kolejną z tzw. bolączek nowoczesności. Postawę, którą umieścić można

w sferze dialogicznej dążenia etycznego, określa on jako indywidualizm. Twierdzi, że jest to fenomen dzisiejszej cywilizacji, który, zyskując niewyobrażalną moc, rządzi naszym usposobieniem (2002: 9–12). Następstwo konsekwentnego kierowania się takim podejściem określa on jako łatwy relatywizm, czyli przekonanie, że każdy człowiek posiada własne wartości, o których nie należy dyskutować, ponieważ, w przeciwnym razie, nikt nie mógłby być autentyczny, niewzruszony w wierności samemu sobie. Jest to mentalność, która daje podmiotowi absolutną władzę do autokreacji i pewne roszczenie do trwania w swej własnej oryginalności (Ibidem: 20).

Czy powszechna apoteoza indywidualizmu sprzyja rozwojowi mądrości praktycznej? Wydaje się, że wręcz przeciwnie. Otóż pełne odzwierciedlenie autonomii jednostek zawiera nawoływanie do wykroczenia poza dawne horyzonty moralne, do transcendowania przekonań religijnych, do sprzeciwu wobec kategoryzowania własnego ja w istniejących schematach, które to w dużym stopniu ograniczają pole swobodnej autokreacji i samorealizacji, możliwość bycia w pełni sobą. Jednak ma to również i swoje inne niebagatelne znaczenie. Pozbycie się znaczenia tradycji, historii, traktowanie istniejących obrzędów i norm społecznych w sposób czysto instrumentalny doprowadza, zdaniem Taylora, do zawężenia horyzontu wartościowania danego działania czy danego sposobu życia (Ibidem: 11). Skutkuje utratą szerszej, bogatszej wizji rzeczywistości, a w rezultacie prowadzi do zamknięcia się w sferze własnych pragnień i dążeń, przed którym chciał uchronić nas zarówno Ricoeur, jak i MacIntyre, wprowadzając pojęcie osoby innego jako warunku bycia sobą. Indywidualizacja, brak konieczności uzgadniania z innymi osobistego planu egzystencji, pomysłu na stawanie się sobą, zamyka jednostkę w kręgu samotności. Prowadzi nie tylko do zawężenia horyzontu znaczenia, lecz także do braku przestrzeni dla kwestionowania oraz racjonalizowania sądów moralnych. Jeśli nie należy dyskutować na temat dóbr, jakie uważamy za najbardziej cenne, jeśli obowiązuje zasada *de gustibus non est disputandum*, wtedy przestrzeń dla wzbogacenia mądrości praktycznej znacząco zanika.

## **Mądrość praktyczna jako instrument do ureczywistniania idei sprawiedliwości**

Przedmiotem rozważań w niniejszej części będzie trzecia funkcja mądrości praktycznej wyróżniona przez Paula Ricoeura, jaką jest budowanie sprawiedliwych instytucji społecznych. Jaka jest ich rola, jakiemu celowi mają służyć – jakie dobro mają ureczywistniać, jeśli ich istnienie, a także ich funkcjonowanie, ma być oceniane jako sprawiedliwe? Jaką ideę sprawiedliwości mają odzwierciedlać? Czym jest sprawiedliwość według Ricoeura? Czy samo rozumienie sprawiedliwości powinno mieć charakter teleologiczny, czy raczej deontologiczny? Pytania te stanowią jedynie część zagadnień, jakie można byłoby zanalizować, badając sferę instytucji społecznych wraz z ich odniesieniem do sprawiedliwości, jak i do możliwości osiągnięcia szczęścia przez konkretne podmioty etyczne. Chyba w sposób najbardziej wyraźny ukazuje się tu polemika między teleologizmem a deontologizmem, w którą wpisuje się Ricoeur, proponując połączenie tych dwóch nurtów na rzecz wyższości tego, co dobre, nad tym, co legalne.

W sprawiedliwości rządzącej instytucjami społecznymi równość jest jej celem do osiągnięcia, czyli dobrem, jakie powinno zostać zrealizowane, czego wyraz odnaleźć można w poczuciu sprawiedliwości posiadanym przez konkretnego obywatela. Owo poczucie zawiera w sobie troskliwość w tej mierze, w jakiej ta otwiera horyzont dążenia do własnego szczęścia, na egzystencję każdego innego, na zrozumienie, że każdy inny jest godny poważania oraz uznania jako jednostki niepowtarzalnej (Ricoeur 2009: 335–336). Poczucie sprawiedliwości ma niebagatelne znaczenie w życiu społecznym, dlatego też ważna jest również troska o jego zastosowanie, jakim, wedle Ricoeura, są instytucje. Charakteryzuje on je jako pewną formę współzycia społeczeństwa, którego idea odzwierciedla łączące ludzi wspólne obyczaje, starogrecki *éthos*, powszechnie uznawane pewne wzorce postępowania. Zgodnie z poglądami Ricoeura najbardziej konstytutywną cechą instytucji jest ta, którą przywołuje za Hannah Arendt, czyli okazywanie etycznego pierwszeństwa dóbr i wzorców przed przymuszającymi regułami, wiążącymi się z uczestnictwem w danej wspólnotcie (Ibidem: 332–333). Ów *éthos* opisują oboje jako wolę współdziałania i współzycia, a którą Arendt, odróżniając od panowania rządzącego instytucjami politycznymi, nazywa władzą wspólną (Ibidem). Co ciekawe, Ricoeur uważa, że władza ta, czyli pewne porozumienie wielości, tak jak i rozpatrywane

wcześniej samo dążenie do dobrego życia, należą do sfery *prâxis* ludzkiej egzystencji. Funkcjonuje jako pewien wzorzec, którego to horyzont znaczenia zawiera się w nim samym, w swym własnym spełnianiu się. Jest zatem strukturą posiadającą przede wszystkim charakter teleologiczny, z czym wiąże się zasadność pytania o cel systemu, jakim są sprawiedliwe instytucje społeczne (Ibidem: 322–327).

Podstawowym ich zadaniem jest dla Ricoeura regulacja rozdziału dóbr, przede wszystkim tych nietrwałych i zewnętrznych tak, aby ich podział pomiędzy uczestnikami danego stosunku był równy (Ibidem: 331–333). Instytucje społeczne to system, którego celem jest budowanie właściwych, dojrzałych etycznie postaw wśród społeczeństwa, a także tworzenie sprzyjających warunków dla rozwijania w jednostkach ich mądrości praktycznych, czyli trwałych zdolności do formułowania słuszych postanowień.

Rozważając naturę sprawiedliwości, Ricoeur stwierdza, że całe jej bogactwo interpretacji można sprowadzić do dwóch głównych tendencji. Po pierwsze, sprawiedliwe może być to, co jest powszechnie uważane za dobre, po drugie, jej kryterium stanowi nie dobroć, lecz legalność, która zyskuje swoją moc normatywną przez to, co można wywieść chociażby z prawa pozytywnego. Te dwa kryteria oceny ze względu na to, co dobre lub ze względu na to, co zgodne z prawem, są głoszone przez przedstawicieli dwóch dobrze znanych nurtów etycznych, jakimi są teleologizm i deontologizm. Rodzi się tylko pytanie, które z tych kryteriów jest pierwsze, lepsze, bardziej odpowiadające rzeczywistemu znaczeniu sprawiedliwości. Jak utrzymuje Ricoeur, sprawiedliwość w pierwszej kolejności ma charakter teleologiczny, co uobecnia się w posiadanym poczuciu sprawiedliwości. Owo poczucie niejednokrotnie ujawnia się również w sferze działań nieobjętych zinstytucjonalizowanymi normami (Ibidem: 328), jak np. konwencje, tradycje czy reguły moralne. Podobnie zauważa MacIntyre. Dla tego filozofa jednym z warunków możliwości bycia podmiotem moralnym jest świadomość siebie jako sprawcy działań, samowiedza dotycząca popełnianych czynów wraz z poczuciem za nie odpowiedzialności. Gdy istniejące struktury społeczne nie wymagają od jednostki posiadania swoistego zmysłu moralnego, a jedynie podporządkowania się istniejącym regułom, możliwość samopojmowania siebie przez podmiot zostaje utrudniona czy też wręcz ograniczona (MacIntyre 2009a: 271–274).

Jaka w ramach takiego rozumienia trzeciego, a zarazem ostatniego składnika dążenia etycznego, jakim są sprawiedliwe instytucje społeczne, może być funkcja mądrości praktycznej, której to wizję proponuje Paul Ricoeur? Jeśli instytucje charakteryzuje on jako porozumienie

wielości, to z samego pojęcia porozumienia wynika, że nie może się ono dokonać bez jakiegoś dialogu, wspólnej refleksji. Za przeprowadzenie racjonalnego dyskursu z innymi odpowiada mądrość praktyczna. Dzięki niej możliwe jest zbudowanie właściwego otoczenia, które to, analogicznie do tego, co mówiliśmy odnośnie do przyjaźni, sprzyja rozwijaniu mądrości praktycznej, daje ramy dla uzasadniania swoich sądów. W konsekwencji realne, a nie tylko pozorne porozumienie wielości, ma szansę zaistnieć tak, by poszczególne jednostki miały wpływ na istnienie i funkcjonowanie instytucji społecznych, a w rezultacie również mogły spełniać własne dążenia etyczne. Mądrość praktyczna towarzyszy również w realizacji celu instytucji społecznych, jakim jest urzeczywistnianie idei sprawiedliwości. Biorąc pod uwagę przedmiot tego swobodnego namysłu, jakim są środki do celu, za niezbędny środek można uznać sposób odtwarzania samej idei sprawiedliwości, który może mieć charakter teleologiczny lub deontologiczny. Formułowanie słusznych postanowień w sferze instytucjonalnej posiada swoje odzwierciedlenie w tworzeniu systemów prawnych, w regulacji rozdziału dóbr, we właściwej interpretacji potrzeb i pragnień członków społeczeństwa.

Interesujące uwagi odnośnie do tej problematyki zgłosił również Charles Taylor. Biorąc pod uwagę pewną dominującą postawę jednostek wobec dóbr zewnętrznych, kierowanie się rozumem instrumentalnym, a dalej i coraz bardziej rozpowszechniający się skrajny indywidualizm, wydaje się, że człowiek nowoczesności to jednostka nieposiadająca poczucia wspólnotowości, co więcej, celowo zamykająca się na egzystencję innych. Takie pozbycie się potrzeby więzi z innymi prowadzi, zdaniem Taylora, do bycia pozostawionym samemu sobie wobec tego, co nazywa on ogromną, biurokratyczną machiną państwa. Przez powszechną atomizację społeczeństwa, a także wyobcowanie ze sfery publicznej, dochodzi do utraty politycznej kontroli nad własnym losem (Taylor 2002: 11). Współczesna cywilizacja składa się z tzw. ideałów autentyczności, czyli jednostek, dla których swoboda autokreacji jest najważniejszym dobrem, a podstawową wolnością jest wolność wyboru własnego stylu życia. Ogół takich ideałów Taylor nazywa kulturą autentyczności, w której dominuje postawa liberalizmu neutralności. Ideałem nowoczesnego, wolnego społeczeństwa jest takie, które pozostaje neutralne wobec kwestii natury dobrego życia, które nie narzuca żadnej normatywności, w której każdy styl życia jest dobry, z racji tego, że jest stylem oryginalnym i autentycznym, a więc odzwierciedla prawdziwe pragnienia i skłonności jednostek (Ibidem: 22-24).

Jeśli jednak wziąć pod uwagę rozumienie instytucji społecznych przez Paula Ricoeura, dla którego stanowią one pewien wzorzec działa-

nia wspólnego, to widoczna jest tu pewna oryginalność jego myślenia. Wydaje się bowiem, że jeśli nastąpiło zamknięcie się możliwości nawiązywania dialogu społecznego na temat tego, co dobre, jeśli dobroć stała się kategorią subiektywną, to znaczenie sprawiedliwości zostało ograniczone jedynie do jej rozumienia jako zgodności z prawem. Prym wiedzy legalność, ponieważ kryteria odnośnie do tego, co może być uważane za dobre, są niejednoznaczne, a często nawet i sprzeczne. Prawo zatem jest sprawiedliwe, ponieważ obowiązuje, a obowiązuje z racji tego, że zostało ustanowione przez zobligowane do tego podmioty. Specyfika tego fenomenu jest również sprzeczna z tym, co, postulował Ricoeur, czyli pierwszeństwa pewnych wzorców postępowania obowiązujących we wspólnocie, pewnego *éthosu* przed przymuszającymi regułami (Ricoeur 2009: 332). Dominujący charakter zespołu norm prawnych, czyli pewnego systemu postanowień, jest nadrzędny wobec moralności. Jest również niezależny od innych systemów normatywnych, takich jak obyczaje czy religia, których wpływ na kształtowanie się podmiotowości jest co do zasady niepodważalny.

## Zakończenie

Przeprowadzone analizy pokazały, że mądrość praktyczna jest warunkiem zobiektywizowania planu życia, uczynienia go bardziej konkretnym, możliwym do zrealizowania. Relacje z innymi (wraz ze sprawiedliwymi instytucjami społecznymi) odzwierciedlają krytyczną instancję, tworzą tzw. *phrónesis* wielu, w której uczestniczący podmiot może sformułować słuszne przekonanie. Ostatecznie to posiadanie słusznego przekonania okazuje się elementem konstytutywnym dla zrealizowania celu ostatecznego, który Ricoeur upatruje w osiągnięciu szczęścia. Będąc indywidualną sferą wartościowań i interpretacji odnośnie do dóbr wyznaczających hierarchię *prâxis*, stanowi tym samym o pewnym refleksyjnym fundamencie dla ideału spełnienia. Przez wyrażane przekonanie w czasie przyjacielskiej rozmowy czy społecznej debaty następuje rozwój mądrości praktycznej, a także możliwe jest ukonkretnienie wymogu uniwersalności w kontekście historyczności i kulturowości, nieodzownych dla specyfiki ludzkiego bycia.

Reasumując, funkcją mądrości praktycznej w ujęciu Paula Ricoeura jest tworzenie ideału dobrego życia ujawniające się we właściwej postawie podmiotu wobec używania dóbr zewnętrznych. Jest ona źródłem uczucia troskliwości, ma prowadzić do otwarcia się na istnienie drugiego człowieka. Stanowi także narzędzie prowadzące do teleolo-

gicznego urzeczywistniania idei sprawiedliwości. Na podobną rolę rozumności praktycznej wskazuje Alasdair MacIntyre. Wspólnym elementem rozważań obu myślicieli jest zdolność podmiotu do kwestionowania sądów moralnych, a także sprzyjające ku temu otoczenie. Dla Ricoeura natomiast mądrość praktyczna odpowiada także za właściwe odnoszenie się do emocji i afektów, czego nie odnajdujemy w poglądach MacIntyre'a. Ma ona prowadzić do wykształcenia w podmiocie odpowiednich uczuć, zbudować postawę wzajemnej życzliwości i sympatii. Dyskusja na temat praw człowieka, znajdująca swoje odzwierciedlenie w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela jest dla Ricoeura jednym ze społecznych przejawów korzystania z tej specyficznej zdolności. W koncepcjach zaś łączonych z tradycją tomistyczną, których przedstawicielem jest choćby Alasdair MacIntyre, owa sfera rozważnych sądów znajduje swoje zastosowanie w normach prawa naturalnego.

Ciekawość badawczą wzbudziła także wizja pewnego typu racjonalności praktycznej opisana przez Charlesa Taylora. Zdaniem tego filozofa powszechna globalizacja i atomizacja społeczeństwa, specyfika mass-mediów czy wiele innych czynników świadczy o korzystaniu z rozumu instrumentalnego. Odwołanie się do jego poglądów wskazuje, że brakuje dziś umiejętności prowadzenia racjonalnego dyskursu z innymi oraz zdolności do dokonywania trafnych osądów sytuacji. Dobra zewnętrznie używane są w sposób bezrefleksyjny, podmiot celowo zamyka się na racje innych, a zamiast teleologicznego urzeczywistniania idei sprawiedliwości, realizowana jest sprzeczna z nią idea neutralności. Za oryginalnością Ricoeurowskiej wizji zarówno etyki, jak i mądrości praktycznej, świadczy możliwość przeprowadzenia na jej podstawie oceny zjawisk wpływających negatywnie czy nawet destruktywnie na możliwość formułowania sytuacyjnych sądów moralnych.

Z uwagi na znaczenie mądrości praktycznej w życiu etycznym człowieka, ciekawa i warta zbadania okazuje się jej rola w fundowaniu się samej podmiotowości moralnej. Wydaje się, że warunkiem poprzedzającym poczucie zarówno szczęśliwości, jak i sprawiedliwości, jest posiadane przez podmiot poczucie bycia sobą, czyli stworzenie integralności własnej tożsamości, będącej pewnym zapleczem ontologicznym tej odsłony człowieka, jaką jest jego podmiotowość moralna. Ricoeurowska wizja podmiotu moralnego wyłania się w świetle polemiki, jaką francuski filozof prowadzi z poglądami innych myślicieli. Najbardziej wyraźne wydaje się tu nawiązanie do rozważań Heideggera i wyróżnionych przez niego dwóch sposobów bycia *Vorhandenheit*, tłumaczonego jako bycie-pod-ręką oraz *Dasein*, czyli bycie-w-świecie. Drugim istotnym

elementem, jaki z koncepcji Heideggera zaczerpnął Ricoeur, to docenienie przez niemieckiego filozofa roli *Gewissen*, czyli słowa tłumaczonego również jako „świadomość moralna” czy też „sumienie” (Ibidem: 513). W kontekście tej problematyki Ricoeur za najbardziej inspirującą uznaje również filozofię wezwania w wydaniu Lévinasa. Ostatnim elementem rozważań nad problematyką podmiotowości moralnej powinna stać się Ricoeurowska teoria narracji, a ściślej mówiąc to, co rozumie on pod pojęciem tożsamości narracyjnej. Tożsamość narracyjna bowiem, to inaczej tożsamość opowiedziana, a umiejętność opowiadania o sobie łączy on ostatecznie ze zdolnością, jaką jest mądrość praktyczna.

W ramach powyższych analiz kolejnym ważnym zagadnieniem jest zależność, jaka zachodzi między dążeniem etycznym podmiotu a normami moralnymi, czyli między teleologią a deontologią w ujęciu Paula Ricoeura. Dalsze perspektywy badawcze powinny obejmować jego wizję moralności, ponieważ ostatecznie to sytuacyjny sąd o charakterze moralnym wraz z towarzyszącym mu przekonaniem, jest owocem mądrości praktycznej (Ibidem: 398). Analiza ta wymagać będzie odwołania się również do poglądów takich myślicieli, jak Immanuel Kant czy John Rawls. Badając tę problematykę, konieczne będzie poddanie analizie miejsc, które, zdaniem francuskiego filozofa, są siedliskiem potencjalnych konfliktów. Określenie, czym one są i w jakich sytuacjach zachodzą, pozwoli na szersze zbadanie roli mądrości praktycznej, ponieważ to sytuacyjny sąd moralny, a więc sąd mądrości praktycznej ma za zadanie rozstrzygnąć dany konflikt. Jak twierdzi omawiany filozof, konflikty te nie występują na płaszczyźnie etycznej, lecz w głębokim stadium moralności, gdzie należy przejść od ogólnych maksym do konkretnego działania (Ibidem: 412–413). Nieodzowna w ich rozwiązywaniu jest mądrość praktyczna jako narzędzie tworzenia ideału dobrego życia, jako generator uczucia troskliwości, a także instrument urzeczywistniania idei sprawiedliwości.

## Bibliografia

- Arystoteles (1956), *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bauman Z. (2008), *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- MacIntyre A. (2009a), *Struktury społeczne i ich zagrożenie dla moralnej sprawczości*, przeł. A. Chmielewski, [w:] Idem, *Etyka i polityka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa: 270–291.



- MacIntyre A. (2009b), *Tomasz z Akwinu a zakres sporów moralnych*, przeł. Ł. Nysler, [w:] Idem, *Etyka i polityka*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa: 124–147.
- Ricoeur P. (2003), *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Sandel M. (2012), *Czego nie można kupić za pieniądze*, przeł. A. Chromik, T. Sikora, Wydawnictwo Kurhaus, Warszawa.
- Sandel M. (2013), *Sprawiedliwość*, przeł. O. Siara, Wydawnictwo Kurhaus, Warszawa.
- Taylor Ch. (2002), *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków.