

prof. dr hab. ZBIGNIEW STAWROWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Instytut Myśli Józefa Tischnera

ETOS JAKO KATEGORIA MORALNA A ŚRODOWISKO AKADEMICKIE

Kwestia etosu środowiska uniwersyteckiego, właściwych mu postaw etycznych, a także pojawiających się w tym środowisku zachowań niemoralnych, to sprawa wielkiej wagi. Każdy członek wspólnoty akademickiej mógłby z pewnością zilustrować ją wieloma wziętymi z własnego doświadczenia przykładami. Warto jednak zacząć od podstawowych rozróżnień i uściśleń, dzięki którym dyskusja w tej kwestii może przyjąć formę bardziej uporządkowaną.

Pojęcia takie jak „etos”, „etyka”, „etyczny” „moralny” wprowadzają nas w ten wymiar naszego życia, w którym ważne są przede wszystkim kategorie dobra i zła, tego, co słuszne i niesłuszne, właściwe i niewłaściwe – a więc wymiar praktyczny, dotyczący tego, co powinniśmy czynić, a czego nie.

Spośród wymienionych wyżej pojęć „etyka” to po prostu dziedzina filozofii, najważniejsza gałąź filozofii praktycznej. Została ona po raz pierwszy wyodrębniona z filozofii szeroko rozumianej, obejmującej pierwotnie wszystkie dziedziny ludzkiej wiedzy, w pismach Arystotelesa o takim właśnie tytule. Etyka, której zadaniem jest rozważanie zagadnień związanych z wymiarem etyczno-moralnym, pozwala nam lepiej zrozumieć, jak wygląda nasze praktyczne działanie, jaka jest jego struktura, i co nim kieruje. Najważniejsze jednak pytanie etyki brzmi: skąd w ogóle wiemy, że coś jest dobre, a coś złe? Skąd wiemy, że coś powinniśmy czynić, a czegoś unikać? Można tu wskazać dwie odpowiedzi, odsyłające do dwóch źródeł naszej wiedzy praktycznej.

Pierwszym źródłem jest to, co nazywamy etosem. Pojęcie etosu poprzedza etykę, to etyka rodzi się w ramach etosu i go zakłada jako przedmiot swojego badania i swoich eksplikacji.

Słowo *ethos* oznaczało w starożytnej Grecji obyczaj, coś, do czego jesteśmy przyzwyczajeni, także to, co nam najbliższe i najlepiej znane – siedzibę, domostwo, miejsce, gdzie najbardziej czujemy się u siebie. Pojawia się ono w sławnym zdaniu Heraklita: *Ethos antropou daimon*¹, które przełożyć można by jako: „człowiek mieszka w pobliżu Boga”, „człowiek zdomowiony jest w boskości”². Komentując to zdanie, Józef Tischner pisał: „zasadniczy *ethos* człowieka [...] polega na swoistym doświadczeniu domu, zdomowienia. [...] w domu [...] wszystko jest swojskie”. Natomiast „etyka byłaby tą refleksją czy tą mądrością, która mówi, jak budować dom, to znaczy, jak być sobą wśród swoich na swej przestrzeni”³.

To właśnie w ramach tak rozumianego etosu rodzi się nasze elementarne doświadczenie i rozpoznanie dobra i zła. Nad tym, co należy czynić, co jest dobre i właściwe, nie musimy się zazwyczaj nawet specjalnie zastanawiać, bo zawsze to już jakoś wcześniej wiemy, zawsze bowiem żyjemy w jakiejś wspólnotcie, która nam to podpowiada. Jak podkreślał Arystoteles, każda naturalna ludzka wspólnota – a więc rodzina i państwo – jest wspólnotą etyczną, to znaczy taką, której członków łączy wspólna wiedza o tym, co dobre, a co złe⁴. Ta wiedza – zapisana w naszym języku, obyczajach, tradycji, kulturze – to właśnie etos, a więc te wszystkie etyczne treści, wśród których wyrastamy, którymi od dziecka niejako oddychamy, spontanicznie naśladujemy, przejmujemy i w sposób naturalny traktujemy jako oczywiste, tak, że stają się one naszą drugą naturą – naturą nie biologiczną, ale właśnie społeczną, etyczną. Etos, czyli etyczna treść naszej wspólnoty, jest więc nam niejako z góry dany i zadany. Jest rdzeniem nas samych, naszej tożsamości, stanowi dla nas najważniejszy punkt odniesienia – busołę, która pozwala nam postrzegać i oceniać świat w kategoriach dobra i zła oraz odpowiednio do tego postępować. Oczywiście, konkretny etos danej wspólnoty jest zawsze jakoś zhierarchizowany.

¹ Heraklit, fr. 119, <http://www.heraclitusfragments.com/files/ge.html> (DK B119) (dostęp: 16.01.2020).

² Dokładniejszą analizę znaczenia słów Heraklita przeprowadził Martin Heidegger w *Liście o „humanizmie”*, por. tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył K. Michalski, tłum. K. Michalski, K. Pomian, M.J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1977, ss. 116-117.

³ J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, Kraków 2008, s. 218.

⁴ Por. Arystoteles, *Polityka*, przekład L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s. 7 [ks. I, 1, 11].

Wśród całego systemu etycznych oczywistości są rzeczy bardziej i mniej ważne. Są również najważniejsze, których naruszenie oznacza złamanie tabu, a ci, którzy to czynią, sami wyłączają się ze wspólnoty.

Jeśli jednak etos jako źródło naszych przekonań na temat tego, co dobre, a co złe, jest czymś, co nas poprzedza i wyznacza naszą tożsamość, to jak poradzić sobie w sytuacji etycznego pluralizmu? Mieszkając w globalnej wiosce dzisiejszego świata, dobrze wiemy, że wspólnoty etyczne oraz ich etosy bywają diametralnie różne. To, co dobre i właściwe dla jednej wspólnoty, może przecież okazać się czymś nie do przyjęcia i zaakceptowania dla innej.

By odwołać się do prostego przykładu: od dziecka dobrze wiemy, jak należy zachowywać się przy stole, ale wystarczy, że pojedziemy do wschodniej Azji i wspólnie zjemy z gospodarzami posiłek – ich zachowanie dla nas, a nasze dla nich może okazać się szokujące. Skoro jednak każda wspólnota ma swój specyficzny etos, pojawia się pytanie, czy można je jakoś ze sobą porównywać i oceniać? A może w sprawach etycznych wszystko jest – jak to głoszą niektórzy – kulturowo względne?

Do takiej konkluzji zmierza opowieść przytoczona dwa i pół tysiąca lat temu przez Herodota w jego *Dziejach*. Otóż król perski „Dariusz powołał raz za swego panowania Hellenów, których miał u siebie, i zapytał ich, za jaką cenę byliby skłonni spożyć zmarłych ojców? Wtedy oni oświadczyli, że nie zrobiliby tego za żadną cenę. Potem wezwał Dariusz tak zwanych Kalatiów, plemię indyjskie, które zjada swoich rodziców, i zapytał ich w obecności Hellenów, którym odpowiedź przetłumaczono, za jaką cenę zgodziliby się zmarłych rodziców spalić na stosie? Wtedy ci wydali okrzyk zgrozy i wezwali go, aby zaniechał bezbożnych słów. Taka jest siła zwyczaju, poeta Pindar, jak mi się zdaje, ma słuszność, mówiąc w swym utworze, że zwyczaj jest królem wszystkich”⁵.

Czy jednak rzeczywiście, jak to sugeruje Herodot, nasze przekonania etyczne są relatywne, zależne ostatecznie od lokalnych zwyczajów? Trudno przecież nie zauważyć, że abstrahując od wszelkich różnic w pogrzebowych obrządkach obu plemion, łączy jednych i drugich coś wspólnego, mianowicie głęboki szacunek wobec zmarłych. Aby to dostrzec, trzeba już jednak wyjść poza specyficzny horyzont etosu konkretnej wspólnoty i spojrzeć na kwestię dobra i zła z innej, nie lokalnej, lecz uniwersalnej perspektywy. To ona właśnie stanowi drugie źródło, które dostarcza nam kryteriów pozwalających odróżnić dobro od zła.

⁵ Herodot, *Dzieje*, przekład S. Hammer, Warszawa 2003, ss. 183-184 [ks. III, 38-40].

Pierwsze świadectwo, że człowiek potrafi wznieść się ponad konkretny etos własnej wspólnoty etycznej i dystansując się od presji panujących w społeczeństwie poglądów i obyczajów, pytać o dobro i zło samo w sobie, pozostawił nam Sokrates. Widział on swoją życiową misję w oczyszczaniu tego, co mu najbliższe – etosu ateńskiej *polis*, z rozpowszechnionych, acz niezbyt przemyślanych przekonań etycznych. Sokrates zadawał swoim współobywatelom w kwestiach etycznych proste pytanie, jak jest naprawdę? Czym naprawdę jest sprawiedliwość? Czym naprawdę jest pobożność, przyjaźń, miłość...? Czym naprawdę jest dobre, spełnione życie? Te wszystkie Sokratejskie pytania bezpośrednio kwestionowały przekazywane z pokolenia na pokolenie etyczne drogowskazy, proponując w zamian poddanie ich krytycznej rozumnej refleksji. Mówiąc wprost, podważały istniejący etos. Zderzenie z panującym etosem bywa zazwyczaj bolesne. Nic dziwnego, iż ci, którzy nie potrafili dostrzec, że celem Sokratesa nie było zniszczenie, ale właśnie oczyszczenie ateńskiego etosu, mieli mu do zaoferowania jedynie cykutę.

Odkrycie Sokratesa, że przy wyznaczaniu zasad naszego postępowania należy odwołać się do innego niż istniejący etos źródła – do krytycznego, refleksyjnego autonomicznego rozumu i właściwych mu uniwersalnych kategorii, zostało w czasach nowożytnych podjęte i dogłębnie opracowane w dziełach Immanuela Kanta.

Dobrze ukazują to dwie formuły imperatywu kategorycznego. Pierwsza z nich: „Postępuj tylko wedle takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się ona prawem powszechnym”⁶, odwołuje się wprost do idei uniwersalnego rozumnego prawa, które stanowi ostateczne kryterium moralnej oceny naszych czynów. Druga formuła: „Postępuj tak, abyś człowieczeństwa tak w twojej osobie jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”⁷, wskazuje na najbardziej fundamentalne kryterium moralnej oceny naszych działań w relacjach międzyludzkich – ideę osoby ludzkiej i jej godności, czyli absolutnej wartości, której z tego względu należy się zawsze bezwzględny szacunek⁸. Przy czym –

⁶ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekład M. Wartenberg, przekład przejrzał R. Ingarden, Warszawa 1953, s. 50 [IV 421].

⁷ Tamże, s. 62 [IV 429].

⁸ „Jedynie człowiek traktowany jako osoba, to znaczy jako podmiot moralno-praktycznego rozumu, jest ponad wszelką cenę, [...] to znaczy posiada on godność (absolutną wewnętrzną wartość), poprzez którą domaga się od wszystkich innych rozumnych istot tego świata szacunku dla siebie i która pozwala mu mierzyć się z każdym innym tego rodzaju i być w równym stopniu cenionym”, zob. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1954, s. 285 [VI 434-435].

co najważniejsze – chodzi tu o każdą osobę bez wyjątku, o osobę jako taką, a nie tylko o bliską mi osobę, która jest członkiem tej samej wspólnoty co ja.

Według Kanta o poziomie moralnym oraz dobru i złu w sensie ściśle moralnym, możemy mówić wyłącznie wtedy, gdy dotyczy to samodzielnych, autonomicznych decyzji jednostki, która w swojej refleksji jest w stanie wnieść się ponad i przeciwstawić – jeśli są nierozumne – etycznym obyczajom obowiązującym w jej własnej społeczności. Bezrefleksyjne kierowanie się takimi obyczajami byłoby dla Kanta działaniem nie tyle wolnym i autonomicznym, ile raczej – jak sam to nazywał – heteronomicznym – czynem uwikłanym w zewnętrzną zależność, a więc czymś amoralnym lub przedmoralnym, niezastępującym jeszcze na ocenę w kategoriach moralnych *sensu stricto*.

Refleksję Kanta podjął i rozwinął jego twórczy kontynuator Georg W.F. Hegel, który wprowadził jasne i precyzyjne pojęciowe rozróżnienie na poziom etyczny, etyczność (*Sittlichkeit*), czyli właśnie etos (*Sitte* – niem. zwyczaj) oraz poziom moralny, moralność (*Moralität*)⁹. Co więcej, Hegel nie odrzuca ani nie wynosi jednego poziomu kosztem drugiego, lecz pokazuje, że w istocie rzeczy oba są koniecznymi wymiarami naszego życia i naszej refleksji o dobru i złu; trzeba je zatem oba uwzględnić i ze sobą powiązać. O ile jednak każdy bez wyjątku człowiek niesie w sobie jakiś etos, jakiś – choćby najbardziej niejasny i zagmatwany – zespół przekazanych mu i wszczepionych w jego świadomość kryteriów etycznego postrzegania świata, o tyle perspektywa moralna pojawia się dopiero na pewnym etapie indywidualnego i historycznego rozwoju. Etos jest dany, natomiast moralność jest świadomie wybranym zadaniem i misją, co doskonale rozumiał już Sokrates. Streszczając najkrócej myśl Hegla: chodzi o to, by swoją wspólnotę etyczną i jej etos – poprzez porównującą, krytyczną refleksję – czynić krok po kroku wspólnotą coraz bardziej moralną, oczyszczając istniejący etos i wzmacniając w nim to wszystko, co niesie w sobie uniwersalny sens.

Warto tutaj przypomnieć, że wprowadzone przez Hegla rozróżnienia – dziś niemal zapomniane i dla współczesnego czytelnika mało zrozumiałe – dla polskich XIX-wiecznych romantyków były nie tylko zupełnie klarowne, lecz, co więcej, stanowiły intelektualne narzędzia, przy pomocy których mogli

⁹ Sam Kant, wskazując na inne, ważniejsze niż własny etos, źródło naszej zdolności rozróżniania dobra od zła, do opisanego nowego wymiaru używał jeszcze zamiennie słów „moralny” i „etyczny”. Można przy tym zauważyć, że trafne rzeczowo heglowskie rozróżnienie na etyczność (*Sittlichkeit*) i moralność (*Moralität*) jest na poziomie samych pojęć propozycją nieoczywistą i umowną, skoro „moralność” pochodzi od łacińskiego słowa *mores*, które, jak greckie słowo *ethos*, również odnosi nas do obyczajów.

prowadzić swój namysł nad utraconą ojczyzną. Kiedy Norwid pisze: „Bo Ojczyzna – Ziomkowie – jest to moralne zjednoczenie”¹⁰, używa słowa „moralny” dokładnie w sensie heglowskim. Dla Norwida naród jest etycznością, wspólnotą etyczną, tym, co dane i zastane. Ojczyzna natomiast jest zadaniem, ideałem – tym, co ma być dopiero zrealizowane. „To wielki zbiorowy Obowiązek”¹¹, który może być przyjęty i podjęty przez jednostki świadomym aktem wolności i wymaga odrzucenia tego wszystkiego, co w narodzie prowadziło do jego upadku, oraz pracy na rzecz tego, co naprawdę wartościowe i budujące. Aby naród zjednoczył się moralnie, potrzeba, by jego członkowie przestali chełpić się swoim niepowtarzalnym „sarmackim” etosem, a więc tym, co w ich oczach wynosi ich ponad i oddziela od innych narodów, a dostrzegli również to, co ich z nimi łączy¹².

Naród – pisze Norwid – *składa się nie tylko z tego, co wyróżnia go od innych, lecz i z tego, co go z innymi łączy*, [...] ta łączalności siła nie jest wcale żadnym ustępstwem, a tym mniej uszczerbkiem, ale owszem przymiotem zupełności charakteru i własnością dodatnią¹³.

Owa „łączalności siła” to nic innego niż zdolność patrzenia na świat poprzez pryzmat wartości powszechnych i dostrzegania, że każdy człowiek – obojętnie do jakiej wspólnoty należy i jaki niesie w sobie konkretny etos i etyczną tożsamość – jest nade wszystko właśnie człowiekiem, kimś, kto jako osoba posiada absolutną wartość, a tym samym zasługującym na najwyższy szacunek członkiem uniwersalnej wspólnoty moralnej, obejmującej wszystkich ludzi.

Ta myśl Norwida wciąż pozostaje aktualna i dopóki nie wyciągniemy z niej należytych wniosków, dopóki naszej narodowej wspólnoty nie uczynimy w powyższym sensie moralną, dopóty będziemy mogli powtarzać jego słowa:

Polska jest ostatnie na ziemi społeczeństwo, a pierwszy na planecie naród. Kto zaś jedną nogę ma długą jak oś globowa, a drugiej wcale nie ma, ten – o! – jakże

¹⁰ C.K. Norwid, *Głos niedawno do wychodźstwa polskiego przybyłego artysty*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, t. IV: *Proza*, wybrał i oprac. W.J. Gomulicki, Warszawa 1968, s. 382.

¹¹ C.K. Norwid, *Memorial o Młodej Emigracji*, tamże, s. 394.

¹² „Naród bowiem składa się ze sfery dolnej, która go różni od drugich i z tej górnej, co łączy go z drugimi narodami”; C.K. Norwid, *Promethidion*, (Epilog XIII), w: tegoż, *Pisma wybrane*, t. II: *Poematy*, dz. cyt., s. 319.

¹³ C.K. Norwid, *Znicestwienie narodu*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, t. IV: *Proza*, dz. cyt., ss. 458-459; por. J. Tischner, *Polski młyn*, Kraków 1991, s. 286.

ułomny kaleka jest! Gdyby Ojczyzna nasza była tak dzielnym społeczeństwem we wszystkich *człowieka* obowiązkach, jak znakomitym jest narodem we wszystkich *Polaka* poczuciach, tedy bylibyśmy na nogach dwóch, osoby całe i poważne – monumentalnie znamienite. Ale tak, jak dziś jest, *to Polak jest olbrzym, a człowiek w Polaku jest karzeł* – i jesteśmy karykatury, i jesteśmy tragiczna nicość i śmiech olbrzymi... Słońce nad *Polakiem* wstawa, ale zasłania swe oczy nad *człowiekiem*¹⁴.

Przykład Norwida pokazuje, jak pomocne i owocne może być zastosowanie kategorii heglowskich do opisu wspólnoty narodowej i jej wymiaru etyczno-moralnego. Ale owe kategorie mogą nam równie dobrze posłużyć do analizy innego typu wspólnot, w tym również takiej, która nas szczególnie interesuje – wspólnoty akademickiej czy uniwersyteckiej.

Wspólnota akademicka, choć nie jest oczywiście wspólnotą naturalną, jak rodzina, wspólnota narodowa czy religijna, którym zawdzięczamy rdzeń naszej tożsamości, jest jednak – tak jak środowiska innych profesji: nauczycieli, żołnierzy, księży, sędziów czy lekarzy – wspólnotą na wskroś etyczną. Posiada ona właściwe sobie normy postępowania i określone obyczaje, które jej nowi adepci – najpierw studenci, a potem młodzi pracownicy nauki – przejmują, przyswajają i przekazują dalej następnym uniwersyteckim pokoleniom.

Etos akademicki, tak jak każdy etos, zawiera w sobie różnorodne lokalne obyczaje związane z określoną tradycją akademicką, specyfiką danego kraju czy wreszcie konkretnej uczelni. Część z nich – jak togi, birety, łańcuchy oraz ceremonie, przy których są noszone – dotyczy rzeczy zewnętrznych i moralnie neutralnych, będących wszelako formą niezbędnej celebry, która towarzyszy ważnym chwilom naszego życia. Inne aspekty akademickiego etosu, jak uznane formy naukowej dyskusji, recenzji, promocji, a także akademickiej wolności czy samorządności, odwzorowują – w sposób mniej lub bardziej właściwy – samą istotę uniwersytetu.

Jednak elementem składowym konkretnego etosu, a więc uznanego, akceptowanego i reprodukowanego zwyczaju, bywają niekiedy w przypadku niektórych środowisk również zjawiska ewidentnie patologiczne, takie, jak na przykład dopisywanie się zwierzchników do prac naukowych swoich podwładnych, akceptacja plagiatów, obniżonych standardów ocen czy niesprawiedliwych recenzji. Aby tego typu zjawiska dostrzegać i piętnować, niezbędna jest umiejętność oderwania się od lokalnego etosu i miejscowych obyczajów

¹⁴ C.K. Norwid, *List do Michaliny Dziekońskiej z 14.11.1862 roku*, w: tegoż, *Pisma wybrane*, t. V: *Listy*, ss. 496-497.

opartych na przekonaniu, że „wszyscy tak robią”. Wymaga to jednak jasnej świadomości uniwersalnych kryteriów moralnych oraz odwagi ich stosowania. Tym bowiem, co w dysputach o akademickim etosie nas rzeczywiście porusza, nie są różnorodne zewnętrzne formy, w jakich się on przejawia, lecz przede wszystkim troska o jego moralny rdzeń¹⁵.

Tak jak moralnym rdzeniem etosu żołnierskiego jest gotowość poświęcenia życia za ojczyznę, etosu lekarskiego – ratowanie zdrowia i życia, etosu sędziowskiego – wydawanie sprawiedliwych wyroków, tak w przypadku etosu akademickiego, rdzeń ten stanowi bezwzględna troska o prawdę oraz wszystko to, co z tego wynika – przede wszystkim odwaga jej głoszenia i nazywania po imieniu tego, co z prawdą i nauką niewiele ma wspólnego. A także rzetelność badań, zdolność do krytycznego myślenia i otwartość na krytykę, uczciwość wobec tych, których badaniom zawdzięczamy nasze osiągnięcia, dzielenie się naszymi odkryciami z innymi, ponadto – w poczuciu odpowiedzialności za wspólnotę akademicką oraz kształtowanie i oczyszczanie jej etosu – wspieranie takich właśnie postaw wśród swoich uczniów i współpracowników. Każda z wymienionych tu kwestii zasługuje na osobne rozwinięcie¹⁶.

¹⁵ Trudno nie wyrazić obawy, że wraz z wejściem w życie reformy uniwersyteckiej w Polsce mogą pojawić się nowe formy zdegenerowanego etosu akademickiego, dla których „Konstytucja dla nauki” stwarza mocne zachęty. Ocenianie działalności naukowej przez pryzmat liczby zdobytych punktów ułatwia wprawdzie pracę osobom nadzorującym finansowanie środowiska uniwersyteckiego, ale demoluje to, co w nauce najistotniejsze i co powinno stanowić podstawową motywację tych, którzy się jej poświęcają – ciekawość świata i bezinteresowne poszukiwanie prawdy. Wprowadzane zmiany budzą dziś jeszcze dość powszechny opór, lecz jako preferowane odtąd na uniwersytecie zasady działania doprowadzą wkrótce do powstania i utrwalenia się specyficznego etosu naukowców nowego chowu – najbardziej sprawnych w zdobywaniu kontaktów z najlepiej punktowanymi wydawnictwami czy czasopismami oraz mających znakomite wyczucie, co w nich jest aktualnie najlepiej widziane. Dla polskiej humanistyki będzie oznaczało to katastrofę.

¹⁶ Więcej na ten temat pisałem w: Z. Stawrowski, *Pracownik naukowy – powołanie czy zawód*, w: *Debaty PAU*, tom III: *Meandry kariery naukowej*, Kraków 2016, ss. 27-31.