

Jarosław A. Sobkowiak

Człowiek bez właściwości a cnota. W poszukiwaniu duchowego horyzontu

Przeżywa się język starego humanizmu. Odczuwa się więc oczywistą potrzebę mówienia o człowieku z nowym dynamizmem, nowym językiem, ale takiego języka – jak się wydaje – ciągle jeszcze nie mamy.¹ A nawet jeśli od czasu do czasu pojawia się jakaś nowa propozycja narracji, nie jest ona całkowicie adekwatna do rzeczywistości zmieniającej się w oszałamiającym tempie. Stąd też wszelkie współczesne dysputy na temat człowieka nie przynoszą większego rezultatu, a spory toczą się wokół problemów marginalnych, stanowiących peryferia prawdziwych antropologicznych problemów.

Wśród najczęściej przywoływanych motywów prowokujących potrzebę nowego opisu człowieka jawi się zjawisko technicyzacji życia. Nie trudno bowiem zauważyć, że to, co w punkcie wyjścia miało być tylko instrumentem, stało się czymś, co zdominowało człowieka. Zmienia konsekwentnie nasze obyczaje, sposoby bycia, relacje międzyludzkie. Jak zauważa nieżyjąca już prof. Barbara Skarga, technika *zbliża nas do siebie, w tym sensie, że ułatwia kontakty, ale z drugiej strony kontakty te stają się anonimowe. Zanika ich osobisty wymiar: my już nie umiemy ze sobą rozmawiać, my się ze sobą komunikujemy.*² Zanika gdzieś osobowy podmiot, a wtedy *Kiedy jeden coś do mnie mówi, a drugi mówi to samo, to nie jest to to samo. Kiedy człowiek zwraca się do człowieka ze słowem, w którym wypowiada to, co zrozumiał, to nie idzie przy tym jedynie o idealne treści zdań. Te są dobre, by grać nimi w karty. Słowa jednak, które przekazują rozumienie, nabierają znaczenia w zależności od tego, kto je wypowiada.*³

Niezależnie od listy, którą każdy z nas stosownie do swoich zainteresowań byłby w stanie rozwinąć, wydaje się faktem bezspornym, że człowiek współczesny nie chce - czy może bardziej - boi się myśleć samodzielnie. Woli przyjąć postawę zgodną z tym, co wypada. Wtedy przychodzi na myśl owo zwalczane przez Heideggera „się”.⁴ Dzisiaj bowiem rzeczywiście coraz częściej „mówi się”, „robi się”. Można wręcz odnieść wrażenie, że to nie człowiek mówi, że to język mówi przez człowieka, że to nie człowiek tworzy kulturę, lecz kultura wyraża się przez człowieka.⁵ I chyba coraz bardziej stajemy się wyłącznie dziećmi kultury, która nas rodzi i kształtuje.

Do owej listy niepokojów o współczesnego człowieka można dopisać jeszcze ideę podmiotowości. Niektórzy wręcz twierdzą, że podmiot stał się przyczyną nowego totalitaryzmu, czyniącego wszystko przedmiotem. Szczególnie niebezpieczne staje się to wtedy, kiedy podmiot sprowadzi się do skończoności i ateizmu. Jak pisze. A. Bielik-Robson, *ateizacja myśli późno nowoczesnej okazuje się złudzeniem, przybierającym pozór faktyczności tylko z perspektywy chrześcijańskiej czy postchrześcijańskiej, dla której skończoność była, jest i pozostanie skandalem – na wieki wieków.*⁶ Przychodzi jednak bardziej wyważona refleksja: przecież nie każdy akt poznawczy podmiotu prowadzi do manipulacji, wynaturzeń. Co

¹ Do autorów, którzy wskazują jednoznacznie na potrzebę nowej narracji w opisie człowieka i budowania nowej struktury rozumienia można zaliczyć: Ch. Taylora, A. MacIntyr'a, P. Ricoeura czy zwolenników tzw. wielkiej narracji J.F. Lyotarda czy M. Bernsteina.

² O człowieku, Z prof. Barbarą Skargą, filozofem, rozmawiają Katarzyna Janowska i Piotr Mucharski, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FA/czlowiek.html>.

³ J. Filek, *Śladami filozofa, czyli fenomen późnej Skargi*, <http://tygodnik.onet.pl/1.33362.druk.html>, (18.09.2009).

⁴ Hasło *Existence*, w: J.-M. Vaysse, *Dictionnaire Heidegger*, Paris 2007, s. 64-65.

⁵ J. Filek, *Śladami filozofa, czyli fenomen późnej Skargi*, art. cyt.

⁶ A. Bielik-Robson, *„Na pustyni”*. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008, s. 530.

więcej, bezkrytyczne odrzucanie podmiotu rodzi inne poważne niebezpieczeństwo: *Przekreślając podmiot, indywiduum, odrzuca się odpowiedzialność.*⁷

Na tak ukształtowanym gruncie pojawia się, a właściwie powraca po prawie stu latach, *człowiek bez właściwości.*⁸ Ujawnia się on w formie powtarzającym w nieco odmiennej formule starą marksistowską zasadę, mówiącą o determinacji kultury przez bazę ekonomiczną. Dzisiaj można wyrazić ją jako urynkowanie antropologii i etyki. I w ten właśnie sposób urynkowana antropologia w miejsce osoby ludzkiej z jej godnością i niepowtarzalnym zbiorem cech (właściwości) wprowadza Musilowskiego *człowieka bez właściwości.*⁹

Kim jest i gdzie żyje człowiek bez właściwości?

Przywołajmy więc owego bohatera powieści Roberta Musila. Autor wpisany swoją biografiami pomiędzy Austro-Węgry i Szwajcarię, pisze powieść, która nigdy nie doczeka się ukończenia, chociaż i tak zawiera ponad 2000 stron. Musil chce w niej pokazać, że jego bohater nie odszedł do przeszłości, a kolejne pokolenia będą tylko dopisywać dalszy ciąg dramatu *człowieka bez właściwości.* Bohater powieści, Ulrich, zdolny matematyk, ma zasadniczy życiowy problem – brakuje mu celu w życiu. Ojciec wywiera na niego silną presję, by znalazł sobie jakieś miejsce w życiu społecznym. Bohater wplątuje się w machinę życia politycznego i społecznego epoki nie odnajdując w nich jednak siebie. Ostatecznie popada w kazirodczy związek.

Moim zamiarem nie jest jednak ani streszczenie samej powieści, ani tym bardziej czynienie z niej kamienia milowego w refleksji nad fenomenem człowieka. Przywołuję ją tylko dlatego, że z powieści Musila przebija jedna zasadnicza prawda: jeśli sam człowiek nie ma jakichś właściwości, nie oznacza to wcale, że inni nie będą próbowali przelewać nań własnych. Zatem nabędzie on właściwości, albo zostanie nimi „obdarowany” przez innych. Tylko, że człowiek nie może żyć „właściwościami”, które nie są jego.¹⁰

Przenosząc się z obszaru powieści Musila w teraźniejszość, spróbujmy precyzyjniej wskazać płaszczyzny przejawiania się *człowieka bez właściwości.* Pisałem już o tym kilka lat temu¹¹ wskazując na trzy porządki nowego nieporządku: *działania, myślenia i prawa.* Przypomnijmy pokrótce zasadnicze tezy tamtej refleksji. Na płaszczyźnie działania chodzi przede wszystkim o tzw. decyzje społeczne, w których zupełnie zagubił się związek przyczynowo-skutkowy. Człowiek w działaniu otrzymuje bardzo niewielki obszar odpowiedzialności pozornie wpisujący się w większą logiczną całość. Problem polega na tym, że owej większej całości nie można poznać, zatem człowiek zakłada, że ów brak ogólnego porządku moralnego nie jest brakiem, lecz wynikiem atomizacji. A skoro tak, człowiek do działania nie szuka już perspektywy etycznej, lecz wystarczają mu pewne procedury, których przestrzeganie odbiera jako realizację moralnych celów. Innym przejawem *człowieka bez właściwości* jest odwoływanie się w decyzjach do opinii społecznej. Praktyka pokazuje jednak, że nie ma to wiele wspólnego z odpowiedzialną demokracją, lecz raczej ze zrzucaniem odpowiedzialności na bliżej nieokreślone grupy podmiotów. W dziedzinie gospodarczej coraz częściej stosuje się zasadę czystej racjonalności, co dzisiaj wyraża się w

⁷ J. Filek, *Śladami filozofa, czyli fenomen późnej Skargi*, art. cyt.

⁸ Chodzi o powieść Roberta Musila, *Człowiek bez właściwości*, t.1-4, tłum. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, „Porozumienie Wydawców”, Warszawa 2002.

⁹ J. Życiński, *Kairos Kościoła w kontekście głębokich przemian kulturowych*, <http://www.currenda.diecezja.tarnow.pl/archiwum/2-97/s-1.htm>.

¹⁰ P. Boxall, *1001 książek, które musisz przeczytać*, „Elipsa”, Poznań 2008, s. 359.

¹¹ J. A. Sobkowiak, *Spór o kształt świata w kontekście „nowego porządku moralnego”*, w: *Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2004, s. 63-86.

tw. gospodarce zarządzanej wiedzą. Zapomina się tylko o pewnej tezie filozoficznej, która uświadamia, iż *wiedza nie myśli*. Wiedza zatem potrzebuje szerszej perspektywy niż tylko czysta racjonalność sprowadzona do dyskursu logicznego. Jako remedium można by przywołać propozycję ks. Michała Hellera wyrażoną w afirmacji racjonalności, polegającej na dążeniu do spójności i jedności trzech płaszczyzn racjonalności: racjonalności dyskursu, świata i życia.¹²

W płaszczyźnie myślenia *człowiek bez właściwości* przejawia się szczególnie w myśli takich filozofów jak Peter Sloterdijk, Peter Singer czy Richard Rorty. Każda z tych koncepcji, chociaż dotyczy innej płaszczyzny (pierwsza dotyczy idei tzw. selekcji, której szczególnym wyrazem są biotechnologie, druga wskazuje na przeakcentowanie interesu osobistego wyrażonego w przesadnej afirmacji życia zmysłowego człowieka, trzeci wreszcie proponuje wizję człowieka „pogrążonego” we własnej kulturze. Prostem następstwem jest odrzucenie wartości obiektywnych, dogmatów – zwłaszcza religii chrześcijańskiej, a w konsekwencji podważenie myślenia metafizycznego. Można by zatem powiedzieć, że porządek myślenia człowieka bez właściwości zyskał nowy dekalog: scjentyzm jako eksperyment; ideologizm – prawdą jest to, co uważa się za prawdę; praksyzm – przesadne podkreślanie wartości ludzkiego działania; materialny dobrobyt, który ma zastąpić szczęście duchowe; przemoc jako metoda rozwiązywania ludzkich problemów; rozproszenie idei piękna w przeakcentowaniu formy; zapomnienie o miłości – remedium stało się trucizną; zredukowanie człowieka do wymiaru zmysłowego; zapomnienie o celu jako wartości, skoro nie można go określić mierzalnie; materializm – jako zredukowanie człowieka do wymiaru ekonomicznego.¹³ Trzeci porządek dotyczy prawa. W tym porządku człowiek bez właściwości pojawia się jako owoc sporu pomiędzy legalnym a dobrym. Skoro nie ma cnót, nie można określić dobra, a skoro dobro jest niedefiniowalne, pozostaje to, co da się zdefiniować – legalne.

Dzisiaj dorzuciłbym do tego jeszcze pozorną niewinność relatywizmu kulturowego.¹⁴ Polega on na tym, że twierdzi się, iż kultury można porównywać, nie można zaś ich oceniać. Do oceny potrzebne byłoby odniesienie kultury do sfery wartości obiektywnych, jeśli zaś dana kultura bazuje na wartościach kulturowych wytworzonych wewnątrz danej kultury, wtedy porównywanie i próba oceny kultur jawią się jako nieporozumienie. Dotyczy to także pewnych fundamentalnych wartości życia społecznego, z których najistotniejsza – rodzina, jest dzisiaj bardzo mocno podważana, chociażby przez lansowanie idei gender.¹⁵

Innym niebezpieczeństwem jest to, co zauważa się w świecie dziennikarzy, którzy zostali wplątani w spór, jaki toczy się pomiędzy moralnością i etyką. Analiza ponad 30. Kodeksów etyki dziennikarskiej poczyniona w ubiegłym roku¹⁶ prowadzi do przekonania, że

¹² M. Heller, *Afirmacja racjonalności*, w: J. Mariański, S. Zięba (red.), *Godność czy sukces? Kulturowe dylematy współczesności*, Materiały III Kongresu Kultury Chrześcijańskiej (Lublin, KUL, 25-28 września 2008 r.), Lublin 2008, s. 333-341. Autor ukazuje w przekonujący sposób, że pozostanie wyłącznie na jednym z poziomów powoduje zawężenie horyzontu postrzegania. Nie można bowiem wyjaśnić całości świata wyłącznie w oparciu o racjonalność dyskursywną, ona bowiem potrzebuje weryfikacji. Z kolei racjonalność nauk przyrodniczych pozbawia człowieka istotnego elementu tajemnicy. Instytucja zaś, nawet intuicja teologiczna, która nie brałaby pod uwagę dwóch wcześniejszych typów racjonalności narażona jest na zarzut irracjonalności.

¹³ J. A. Sobkowiak, *Spór o kształt świata w kontekście „nowego porządku moralnego”*, art. cyt., s. 78.

¹⁴ P. Valadier, *La morale sort de l'ombre*, Paris 2008, szczególnie s. 91-125. Książka ta jest o tyle istotna dla niniejszej problematyki, gdyż dopełnia analizy owych trzech płaszczyzn nieporządku moralnego. Zresztą, jak zaznaczyłem w cytowanym wyżej artykule, owe płaszczyzny nieporządku moralnego były zapożyczone właśnie z propozycji P. Valadier sprzed lat. Przywołanie więc tej pozycji w tym miejscu jest wyrazem intelektualnej wdzięczności Autorowi.

¹⁵ Szerzej na temat *gender* – *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, red. A. Jucewicz, M. Machinek, Olsztyn 2009; por. także mój artykuł - *Gender w perspektywie „nowego porządku moralnego”*, „Teologia i moralność” 4(2008) s. 135-150.

¹⁶ A. Stadnicka, *Funkcjonowanie podstawowych wartości w wybranych kodeksach etyki dziennikarskiej*, (mps – Biblioteka UKSW), Warszawa 2008.

literalnie wszystkie wartości tradycyjnej etyki są w nich obecne, natomiast trudno o spójną a tym bardziej wspólną definicję tych wartości. W porządku politycznym, już bez szczegółowych opisów, można by wskazać na słabość państwa jako podmiotu życia społecznego, rozdzielenie rozumienia sprawiedliwości na boską i ludzką, bezradność Europy wobec swojej przeszłości i przyszłości, nowe bożyszcze – dla przykładu ekologia, czy nie do pogodzenia w praktyce: wielokulturowość i globalizacja.

W świecie religii ciągle jeszcze brak przełożenia idei przebaczenia na konkretne sytuacje poszczególnych zwaśnionych narodów, nieuzasadnione łączenie monoteizmu z przemocą, religia pozbawiona wymiaru społecznego, albo sprowadzana wyłącznie do niego (R. Rorty)¹⁷, domaganie się demokracji w Kościele w jej świeckim wydaniu, napięcie ciągle nie rozstrzygnięte na styku polityka-religia. Wreszcie na nowo postawione pytanie o Boga po śmierci Boga (Jan Krumb – proponujący nowe źródła moralności chrześcijańskiej czy Richard Dawkins, pokazujący na gruncie biologii, że Bóg nie tylko nie umarł, ale faktycznie nigdy się nie narodził – jest Bogiem urojonym).¹⁸

Taki jest świat, w którym żyje *człowiek bez właściwości*. Jak zmieniać ten świat i jak ocalić w nim człowieka, skulonego w podmiotowym „ja”, nie mającym ani zakotwiczenia w przeszłości, ani jasnego celu na przyszłość. Jawi się na pozór proste rozwiązanie – zniszczyć człowieka bez właściwości, ośmieszyć jego kulturę. Zrobił to kilka lat temu, trochę nieporadnie Cezary Michalski w zbiorze esejów *Powrót człowieka bez właściwości*.¹⁹ Zamiast jednak uśmiercać i tak słaby podmiot, może lepiej – jak proponuje Angelo Scola²⁰ - zrodzić osobę? Spróbować razem z nią na nowo odkryć *owe utracone właściwości* człowieka.

Człowiek bez właściwości w perspektywie cnoty

Gdzie jednak szukać istoty człowieka? Można by powiedzieć, że w jakimś sensie rozgrywa się on pomiędzy złem do którego jest zdolny a dobrem, do którego jest powołany. Stosunkowo łatwo doświadczyć owego zła. Ale jak odczytać dobro?²¹ Człowiek bez właściwości tym bardziej nie potrafi go odczytać, gdyż dobro można odczytać z przejawów. Natomiast człowiekowi odebrano *sposób bycia człowiekiem* (B. Skarga), pozostawiając tylko propozycję *sposobu bycia* i dość zubożony zestaw cnót, czy jak to się dzisiaj określa „wspólnych wartości”.

Mija prawie trzydzieści lat od momentu dość istotnego dla refleksji nad cnotą. Mam na myśli dzieło A. MacIntyre’a, które polski tłumacz opatrzył tytułem *Dziedzictwo cnoty*²², a

¹⁷ R. Rorty, G. Vattimo, *L'avenir de la religion. Solidarité, charité, ironie*, red. S. Zabala, tłum. z wł. C. Walter, Paris 2006. Filozofia nie może się jednak całkowicie odciąć od refleksji poświęconej problematyce Boga i nawet jeśli próbuje się pomniejszyć rolę chrześcijaństwa w wymiarze społecznym, pytanie o Boga wraca jednak nieubłaganie w refleksji nawet tych filozofów, którzy wprost do Boga odwoływać się nie chcą – dla przykładu godna polecenia książka S. Bongiovanni, *La philosophie italienne contemporaine à l'épreuve de Dieu. Pareyson, Vattimo, Cacciari, Vitello, Severino, L'Harmattan*, Paris 2008.

¹⁸ J.-M. Krumb, *Les fondements de la morale chrétienne*, Paris-Budapest-Torino 2005; R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P.J. Szwajcer, Warszawa 2007, zwłaszcza rozdział 6 książki: *Korzenie moralności: Dlaczego ludzie są dobrzy*, s. 287n.

¹⁹ C. Michalski, *Powrót człowieka bez właściwości*, Warszawa 1996.

²⁰ A. Scola, *Człowiek: zanikający podmiot czy nowe centrum?*, „Społeczeństwo” (2003) nr 2, s. 175-194.

²¹ Współcześnie częściej dokonuje się próby odczytania dobra dla określonej osoby z określonej perspektywy. Coraz trudniej człowiekowi opowiedzieć się za takim dobrem, które byłoby dobrem absolutnym. Interesujące studium w tym względzie proponuje R. Spaemann, *Podstawowe pojęcia moralne*, tłum. P. Mikulska, J. Merecki, Lublin 2000, s. 7-18.

²² A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996. Koncepcję MacIntyre’a można najkrócej wyrazić następująco: Jest to propozycja etyki, według której kryteria indywidualnych wyborów moralnych, jak również legitymizacja porządku politycznego i społecznego

ściśle należałoby je oddać *Po cnotie*, opatrując pytaniami: Co zaproponować człowiekowi po okresie, w którym cnota była czymś oczywistym i niekwestionowanym? Jak mówić do człowieka bez właściwości o właściwościach? Jak na nowo podjąć próbę mówienia o moralności uniwersalnej, mając w pamięci nietrafną krytykę moralności w wydaniu nietzscheańskim i tym bardziej nie udany oświeceniowy konstrukt moralności?

Zanim przedstawię zasadnicze tezy MacIntyrowskiej propozycji odnowienia teorii moralności, chciałbym najpierw przywołać zasadnicze punkty nietzscheańskiej krytyki moralności, która faktycznie uśmierciła ideę cnoty. Dla Nietzschego moralność jest przede wszystkim interpretacją w świetle określonego systemu wartości wyrażających warunki życia człowieka jednostkowego. Moralność nie jest dla niego czymś danym, lecz raczej pewnym przepracowaniem rzeczywistości. Jak pisze w *Poza dobrem i złem: Wszelka moralność nie jest niczym innym jak tylko językiem odzwierciedlającym wpływy*.²³ Powie o tym wprost: moralność to instykt stadny w jednostce. Według niego obserwacja systemów moralności pozwala stwierdzić, że są one różne, i oferują jednostce, w licznych kulturach i tradycjach, wręcz wykluczającą się zawartość treściową.

Należy jednak od razu dopowiedzieć, że kiedy Nietzsche używa słowa „moralność”, ma on przede wszystkim na myśli zniechęconą moralność chrześcijańską, charakteryzującą się – w jego rozumieniu – wyłącznie ascetyzmem, dualizmem, odciągającą od życia inspiracją platońską. Problem, który szczególnie absorbuje Nietzschego, to wartość różnych systemów moralnych. W swoim dziele *Z genealogii moralności* wskazuje na dwa zasadnicze typy moralności: moralność panów i moralność niewolników. Z kolei w *Zmierzchu bożyszcz* ukazuje moralność jako wyłącznie interpretację pewnych fenomenów. A przez bożyszcze rozumie tych, którzy chcą naprawiać ludzkość. Jego zdaniem trzeba odwrócić porządek rozumienia moralności. Moralność trzeba definiować jako system narzucany w sposób tyraniczny, zawierający fundamentalne interpretacje. Nietzsche powie wprost: *W sytuacjach gdzie nie narzuca się żadna tradycja, nie ma mowy o żadnej moralności*.²⁴

Przejdźmy teraz do wspomnianej już propozycji MacIntyre’a. W prezentowaniu cnoty, szczególnie akcent kładzie on na rolę tradycji. Cnotę wiąże bowiem nie tyle z teorią, co z praktyką życia. Każda zaś praktyka ma swoją historię. Tak jak życie ludzkie, mające swój początek, rozkwit i zakończenie. Zatem świadomość własnej tradycji, czyli historii własnej wspólnoty jest niezbędnym warunkiem ludzkiej świadomości. W kontekście tradycji można jednak postawić zasadne pytanie: Na czym w istocie polega wspólne dziedzictwo? Czym jest wspólna przeszłość? A dalej, co w niej należy cenić, a co wymaga krytyki i przebudowania? W tym kontekście wraca na nowo pytanie o jednostkę. MacIntyre rozumie ją jako wytwór wspólnoty o określonej tradycji, języku i kulturowanych praktykach. Gdybyśmy bowiem szukali racjonalnego fundamentu dla teorii cnót, szybko dojdziemy do przekonania, że nie istnieje racjonalność, która nie byłaby racjonalnością jakiejś określonej wspólnoty i tradycji, a

znajdowałyby swój moralny fundament w kulturze moralnej danego społeczeństwa bardziej niż w pewnej całościowej propozycji praw odniesionych bezpośrednio do indywidualium. Według niego, filozofia Oświecenia powinna być interpretowana bardziej w kluczu pewnej utraty tego, co stanowi pewną zawartość etyczną niż w kluczu wyzwolenia indywidualium, bardziej jako przejście w anomię niż jako zwycięstwo autonomii jednostki. Trzeba zatem, zdaniem MacIntyre’a bardziej dowartościować etyczną tradycję arystotelesowską opartą na cnotach. Całą więc etykę poszukującą fundamentu dla praw i cnót należałoby umieścić w perspektywie opartej na pojęciu *ethos*, zarówno w poszczególnych tradycjach, jak również w relacjach zachodzących pomiędzy osobami, które tworzą daną społeczność – por. *Encyclopedie de la philosophie*, red. G. Vattimo, M. Ferraris, D. Marconi, Garzanto Editore, wydanie franc. 2002.

²³ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. P. Pieniążek, Koszalin 2007, szczególnie § 187.

²⁴ *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, red. J.-P. Zarader, Paris 2001, s. 36-38.

poprzez to nie byłaby zarazem racjonalnością odmienną od racjonalności innej wspólnoty, jej tradycji i jej języka.²⁵

Jest to ważne, gdyż każda praktyka, by coś osiągnąć, domaga się kultuwowania w jej ramach określonych „doskonałości”. Rozwój cnót wymaga więc istnienia określonej wspólnoty, by ją z kolei podtrzymywać w istnieniu.²⁶

MacIntyre sięga również do korzeni samego słowa „moralne”. Zwraca uwagę na fakt, iż przyzwyczailiśmy się do rozumienia tego pojęcia jako klasyfikacji sądów, argumentów i czynów. Zapominamy jednak, że pierwotnie pojęcie „moralis”, użyte przez Cyncerona w *De fato* dla oddania greckiego *ethicos*, oznaczało nie reguły, lecz coś, co dotyczy charakteru czy dyspozycji człowieka do pewnego typu zachowań.²⁷

Zauważmy od razu, że jest to zupełnie inna koncepcja od tej, jaką w swojej spuściźnie filozoficznej zostawił nam Kant. Dla Kanta jest oczywiste, że człowiek posiada jakąś ogólną koncepcję dobra, ma też człowiek prawo do pragnienia jakiegoś ogólnie rozumianego szczęścia. Szczęścia nie można jednak rozumieć wyłącznie subiektywnie. Pokazuje on bowiem, że moralność nie może opierać się na samych pragnieniach czy przekonaniach, nawet religijnych, lecz musi obowiązywać powszechnie i być wyrażona w formie kategorycznej.²⁸

MacIntyre proponuje też interesującą reinterpretację Arystotelesa. Jego zdaniem w *Etyce Nikomachejskiej* zachodzi fundamentalna rozbieżność pomiędzy *człowiekiem-jaki-on-faktycznie-jest* a *człowiekiem-jakim-mógłby-się-on-stać-gdyby-zrealizował-swoją-istotę*. Oznacza to zatem, że człowiek nigdy nie jest w akcie, lecz w wezwaniu do przejścia od potencjalności do aktu. Pojawia się tu zatem potrzeba celu, ów rys teleologiczny, bez którego projekt moralności staje się niezrozumiały.²⁹

Badając źródła moralności MacIntyre sięga do bohaterów Homera i stawia ważne pytanie o to, czego się można od nich nauczyć? Wskazuje na dwie sprawy: po pierwsze, każda moralność jest związana z określoną wspólnotą lokalną, wszelkie zaś dążenie współczesnych moralności do uniwersalności, poza konkretną określonością jest złudzeniem. Po drugie, nie można nabyć określonych cnót poza tradycją, w której dziedziczymy owe cnoty i nasze ich rozumienie. Tradycja daje bowiem określony schemat pojęciowy cnót, a wraz z nim pewne szczegółowe elementy, takie jak: wymagania stawiane przez role (wtedy cnota jawi się jako cecha umożliwiająca jednostce spełnienie określonej roli), koncepcję kondycji ludzkiej, z natury kruchej, która poprzez bohaterstwo pokazuje, że człowiek nie jest poddany losowi i śmierci na sposób fatum, lecz przeciwstawiając się im, może okazać bohaterstwo.³⁰

Z powyższego można wyciągnąć pewne wnioski dotyczące cnoty. Odnosi się ona zawsze do określonego porządku. Porządek ten w starożytności miał silne zakorzenienie w życiu *polis*. Prowadziło to wprost do przekonania, że bycie dobrym człowiekiem to bycie dobrym obywatelem. Podzielano zatem przekonanie, że istnieje pewien kosmiczny porządek, prawda zaś w sferze moralnej polega na zgodności sądu moralnego z porządkiem tego schematu. Do tego stopnia było to mocne w przekonaniu starożytnych, iż Arystoteles, chociaż kojarzymy go przede wszystkim z koncepcją racjonalną, przychylił się do przekonania, że każda filozofia zakłada pewien przedfilozoficzny porządek. Inaczej mówiąc, zakłada polityczny (w znaczeniu *polis*) punkt wyjścia. W tym sensie u Arystotelesa zdefiniowanie

²⁵ Powyższy akapit jest wiernym streszczeniem wprowadzenia autorstwa Adama Chmielewskiego do polskiego wydania dzieła MacIntyre'a – por. s. XXVIII-XXXV.

²⁶ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, dz. cyt., s. 8 i 9.

²⁷ Tamże, s. 87.

²⁸ Tamże, s. 97-98.

²⁹ Tamże, s. 111.

³⁰ Tamże, s. 236-239.

cnoty jest niezbędne do wszelkiego praktykowania dobra, gdyż życie w możliwie najdoskonalszym kształcie zakłada praktykowanie cnót. Można powiedzieć wprost, że nie można zdefiniować dobra człowieka, jeżeli nie odniesie się go do cnót.³¹

Można by teraz próbować opisać długą drogę, jaką przebyła cnota na przestrzeni wieków. Przerasta to jednak ramy niniejszego artykułu. Wydaje się jednak, że przywołana charakterystyka wystarczy do tego, by zrozumieć, że w sporze różnych koncepcji filozoficznym nie znajdzie się właściwych rozwiązań. Wystarczy nadmienić, że również w innych swoich pracach (dla przykładu *Czyja sprawiedliwość, Jaka racjonalność?*, wyd. pol. 2007) MacIntyre pozostaje radykalny, chociaż jego poglądy, w porównaniu z omawianym dziełem, ostro ewoluowały. Wydaje się zatem, że spór, który rozpoczął MacIntyre swoją książką *Dziedzictwo cnoty* jest nie do rozstrzygnięcia, zwłaszcza w ramach jednego artykułu. Wydaje się zatem, że wystarczy w tym miejscu powtórzyć słowa Stanisława Filipowicza z Posłowa do książki *Czyja sprawiedliwość...: MacIntyre pragnie wywieść nas z "domu niewoli". (...) próbuje przerwać zakłęty krąg, w którym znaleźliśmy się dzięki czarowi słowa. Poddani urokom mądrości, która nami zawładnęła. Naszym "domem niewoli" stała się tradycja Oświecenia!*

Potrzeba zatem innego horyzontu, który w ramach małych tradycji potrafiłby stworzyć ową uniwersalną Tradycję, nie przekreślającą tego, co różne, ale dającą pewien wspólny fundament. Nie można bowiem w świecie globalnym żyć moralnością partykularną, a przy tym ciągle jeszcze wierzyć w możliwość zbudowania prawdziwej jedności.

Z człowiekiem bez właściwości w poszukiwaniu duchowego horyzontu

Jako punkt oparcia dla moich poszukiwań wybrałem teologa Josepha Ratzingera.³² Jest on bowiem teologiem, który chociaż nie stworzył żadnej syntezy, dał jednak owej syntezie niezbędne podstawy. Poczynając od chrystologii, eschatologii, przez problematykę posłuszeństwa i władzy w Kościele, aż po troskę o odnowę liturgii, nowe zakreślenie granic dialogu wyznaczonych przez prawdę czy wreszcie – to co dla nas najważniejsze – odnowę teologii moralnej.

W ramach odnowy moralności chrześcijańskiej, J. Ratzinger pokazuje, że nie chodzi mu o kwestię metod, jakimi teologia moralna powinna kierować się w refleksji, ale o jej przedmiot. Zasadniczym zaś przedmiotem refleksji moralnej są wartości. To one, posługując się wyrażeniem niniejszego artykułu, wpisują się w świat człowieka bez właściwości. *Kryzys [...] który coraz bardziej trapi chrześcijaństwo, objawia się wyraźniej jako kryzys świadomości podstawowych wartości życia ludzkiego. Z jednej strony jest podsycany przez moralny kryzys ludzkości, z drugiej zaś sam go zaostrza.*³³

Powodów kryzysu moralności upatruje on w rozdzielaniu ortopraksji i ortodoksji. Reprezentanci ortopraksji podkreślają bowiem, że nie należy szukać prawdy jako teorii, lecz utworzyć [ją] jako rzeczywistość. Inni z kolei, stając na przeciwległym biegunie twierdzą, że wiara nie podaje samodzielnych źródeł norm moralnych, lecz w tym punkcie odsyła ściśle do rozumu. Ratzinger proponuje następujące rozwiązanie: *oryginalność chrześcijaństwa polega raczej na nowej postaci całości, w którą wtopione zostało ludzkie poszukiwanie i zmaganie się pochodzące z orientującego centrum wiary w Boga Abrachama, w Boga Jezusa Chrystusa.*³⁴

Ratzinger proponuje też następujące rozumienie praxis człowieka wierzącego: *Praxis wiary jest związana z prawdą wiary, w której prawda człowieka objawia się i zostaje*

³¹ Tamże, s. 250-251, 263, 271 i 273.

³² Propozycję przedstawiam za A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI*, tłum. D. Chabrajska, Kraków 2006.

³³ J. Ratzinger, *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, tłum. E. Adamiak, Poznań 1999, s. 35.

³⁴ Por. tamże, s. 36 i 39.

podniesiona na nowy poziom przez prawdę Boga. Również dość charakterystyczne dla jego myśli jest rozumienie Magisterium jako miejsca z którego wskazuje się horyzont dla postępowania moralnego. Ratzinger pisze: *Papież i biskupi, udzielając w tych kwestiach [chodzi o kwestie moralne i etyczne] nauczycielskiego wyjaśnienia, aktualizują w dziedzinie etyki szczególnie charyzmat urzędu biskupiego i papieskiego. Nie może on zastąpić elementów doświadczalnych i rozumowych w Kościele, ale „umieszcza” ich rezultaty na tle szerszej całości apostolskiego Kościoła w jego odpowiedzi na apostolskie objawienie [...]*.³⁵

Można z tego wyprowadzić wniosek, że w wierności Magisterium chodzi nie tyle o kanoniczną relację jednostki do wspólnoty Kościoła, co raczej o wpisanie całości nauczania w apostolską sukcesję. Potwierdził to zresztą już jako papież, zwracając się w kwietniu tego roku do członków Papieskiej Komisji Biblijnej: *Naukowa analiza tekstów świętych jest ważna, ale sama w sobie niewystarczająca, ponieważ brałaby pod uwagę jedynie wymiar ludzki. [...] W rzeczywistości teksty te bowiem nie zostały powierzone poszczególnym badaczom czy ich wspólnotom, aby zaspokoić ich ciekawość lub dostarczyć im materiałów do badań i dociekań. Teksty natchnione przez Boga zostały powierzone przede wszystkim wspólnotom wierzących, Kościołowi Chrystusa, aby karmić wiarę i kierować życiem w miłości*.³⁶

Można więc powiedzieć, że jeśli teolog moralista ma być pomocny współczesnemu człowiekowi w poszukiwaniu Boga i kształtowaniu życia w oparciu o chrześcijańską inspirację, musi bacznie wystrzegać się tego, co sprawiałoby, iż sam mógłby stać się człowiekiem bez właściwości.

Kapitałnym wskazaniem w poszukiwaniach duchowego horyzontu stała się encyklika o nadziei. Jakże adekwatne są papieskie słowa w odniesieniu do naszego *człowieka bez właściwości*. Papież pisze: *Pomimo, że mieli bogów, «nie mieli Boga» i w konsekwencji żyli w mrocznym świecie, bez jasnej przyszłości (nr 2)*. To właśnie nadzieja chrześcijańska wyzwala człowieka z samotności. *Odkupienie» jawi się właśnie jako przywrócenie jedności, w którym na nowo odnajdujemy się razem w jedności, którą tworzy światowa wspólnota wierzących (nr 14)*. I dalej w tym samym punkcie: *To prawdziwe życie, które wciąż próbujemy osiągnąć, jest związane z trwaniem w egzystencjalnej jedności z «ludem» i dla każdej jednostki może się realizować jedynie w «my»*. Zakłada ono właśnie wyjście z obozów własnego «ja», ponieważ jedynie otwarcie tego uniwersalnego podmiotu otwiera również spojrzenie na źródło radości, na samą miłość – na Boga.

Benedykt XVI daje też konkretne propozycje odzyskania właściwości przez współczesnego człowieka. Wspominałem już o tym jak ważne było starożytne *polis* dla kształtowania świadomości moralnej. Ona potrzebuje bowiem pewnych struktur i zakorzenienia. Struktury nie są jednak oderwane od szerszego horyzontu. Papież zdaje się doskonale rozumieć niebezpieczeństwo zamykania perspektywy dobra w strukturach. By ustrzec człowieka przed taką złą wiarą, daje dwie wskazówki

Po pierwsze, *Właściwy stan rzeczy ludzkich i zdrowie moralne świata nie mogą być nigdy zagwarantowane jedynie przez struktury, jakkolwiek są one wartościowe. Struktury takie nie tylko są ważne, ale także konieczne; nie mogą one jednak i nie powinny pozbawiać człowieka wolności. Nawet najlepsze struktury funkcjonują dobrze tylko wtedy, gdy w społeczności są żywe przekonania, które są w stanie skłaniać ludzi do wolnego przyjęcia ładu wspólnotowego. Wolność potrzebuje przekonania; przekonanie nie istnieje samo z siebie, ale wciąż musi być wspólnotowo zdobywane*.

I druga wskazówka: *Ponieważ człowiek zawsze pozostaje wolny, a jego wolność jest zawsze krucha, nigdy na tym świecie nie zaistnieje definitywnie ugruntowane królestwo dobra. Kto obiecuje lepszy świat, który miałby nieodwołalnie istnieć na zawsze, daje obietnicę*

³⁵ Tamże, s. 50n.

³⁶ <http://pokolenie-jp2.pl/?sec=artykuly&act=pokazArt&id=4352&kat=1387> (24.04.2009).

falszywą; pomija ludzką wolność. Wolność musi wciąż być zdobywana dla dobra. Wolne przyłgnięcie do dobra nigdy nie istnieje po prostu samo z siebie. Jeśli istniałyby struktury, które nieodwołalnie ustanowiłyby jakiś określony – dobry – stan świata, zostałaaby zanegowana wolność człowieka, a z tego powodu ostatecznie struktury takie nie byłyby wcale dobre (nr 24).

Życie człowieka odzyskuje właściwości, kiedy staje się życiem odkupionym. Papież pisze: Człowiek zostaje odkupiony przez miłość. Odnosi się to już do sfery czysto światowej. Kiedy ktoś doświadcza w swoim życiu wielkiej miłości, jest to moment «odkupienia», który nadaje nowy sens jego życiu [...] (nr 25). I dalej: Kogo dotyka miłość, ten zaczyna intuicyjnie pojmować, czym właściwie jest «życie». Zaczyna przeczuwać, co znaczy słowo nadziei, które napotkaliśmy w obrzędzie Chrztu: od wiary oczekują «życia wiecznego» – prawdziwego życia, które całkowicie i bez zagrożeń, w całej pełni, po prostu jest życiem (nr 27).

Na zakończenie sięgnijmy do najnowszego dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*³⁷ Na wstępie dokument nadaje jakby nową formułę człowiekowi bez właściwości. Ukazuje go w pozytywnym świetle, jako człowieka poszukującego odpowiedzi. To właśnie nie trafione odpowiedzi przyczyniły się po części do zamknięcia się człowieka w sobie, stania się człowiekiem, który nie mając jasnych wskazań co do życia moralnego, został poddany – jak Musilowski bohater – presji nurtów nie zawsze otwartych na człowieka i jego dobro.

Podstawą więc odnowienia refleksji moralnej wychodzącej ku współczesnemu człowiekowi jest uświadomienie sobie, iż moralność chrześcijańska jest *moralnością objawioną*. Objawia człowiekowi szczególną jego właściwość, jaką jest *bycie stworzonym* i wprowadzonym w *perspektywę przymierza*. Dar stworzenia uświadamia przede wszystkim człowiekowi, że jest obrazem Boga. Ta zaś świadomość wpisuje w jego życie nową odpowiedzialność, którą może wyrazić naśladować Chrystusa. Z kolei dar przymierza wpisuje ludzką wolność w wymiar wspólnotowy. Od świadomości przymierza z Noem (z wszelkim ciałem), człowiek zostaje prowadzony do ukonkretnienia tego przymierza, które dopełnienie znajduje w darze Syna jako szczególnym wyrazie miłości Boga Odkupiciela. Ukonkretnienie tego daru człowiek znajduje w Eucharystii. To eucharystyczne ukierunkowanie wymusza z kolei na człowieku prawdę o jego życiu moralnym.

Zostaje zatem nakreślony nowy etap drogi: *od daru do przebaczenia*. To zaś realizuje się w życiu nacechowanym *eschatologicznym ukierunkowaniem*. Świadomość ta daje człowiekowi podwójny impuls. *Z jednej strony [...] przesuwa spojrzenie [...] z czasu teraźniejszego na przyszły, na pełnię życia, która go oczekuje. Z drugiej strony zwraca uwagę na czas teraźniejszy i na stałe zaangażowanie konieczne do tego, aby w przyszłości zrealizowała się owa pełnia życia.* (Biblia a moralność, 91).

Jakie zatem nowe odczytanie właściwości człowieka proponuje dokument? Przede wszystkim troskę o godność zgodną z biblijną wizją człowieka; szacunek dla cywilizacji i kultur jako zdolność do słuchania i dialogu; zdolność do przeciwstawiania się tendencjom sprzecznym z wiarą chrześcijańską; właściwie rozumiany postęp jako nową sprawiedliwość królestwa; odczytywanie wymiaru wspólnotowego w taki sposób, by umieć godzić osobiste inspiracje ze społecznym charakterem życia ludzkiego; zdolność rozumienia celowości swojego życia, wykraczającej poza ziemską rzeczywistość, a wyrażonej poprzez nowy horyzont życia moralnego inspirowany nadzieją. Ostatnią wreszcie właściwością człowieka jest umiejętność roztropnego sprostania trudnym kwestiom, na które odpowiedzi szuka człowiek odwołując się do osiągnięć egzegezy, autorytetów kościelnych oraz opierając się na sumieniu uformowanym światłem Ducha Świętego. (Biblia a moralność, 158).

³⁷ Dokument został wydany 11 maja 2008 roku przez Papieską Komisję Biblijną. W języku polskim ukazał się w tłumaczeniu Ryszarda Rubinkiewicza SDB, „Verbum”, Kielce 2009.

Zamiast zakończenia

Alasdair MacIntyre podsumowując swoje refleksje na temat dziedzictwa cnoty, wyraził to w następujących słowach: *Nigdy nie jestem w stanie poszukiwać dobra ani przejawiać cnót inaczej niż tylko jako jednostka. Jest tak w pewnej mierze dlatego, że konkretne dobre życie ludzkie zmienia się zależnie od okoliczności. [...] Jako jednostka [...] dziedziczę z przeszłości [...]. To dziedzictwo i poszczególne jego elementy składają się na to, co w moim życiu jest dane – na mój moralny punkt wyjścia. Właśnie to nadaje w określonej mierze memu życiu jego moralną szczególność.*

Pozostaje zatem nabycie umiejętności mądrych wyborów dla siebie, oraz właściwego wskazywania kierunku oraz jego trafnego argumentowania wobec współczesnego człowieka. Potrzeba świadomości, że cokolwiek mówię o tym, co jest „tam” (obiektywnym, uniwersalnym), mówię to „stąd” (z perspektywy mojej tradycji, kultury, religii) do człowieka w jego egzystencjalnym „tu i teraz”

Wydaje się zatem, że chodzi o konwersję sensu. O to, by nie mówić „stąd” do człowieka ogólnego, bo takiego nie ma, lecz by mówiąc „stąd”, zakorzenionego w tym, co uniwersalne, mówić do człowieka konkretnego.

Man without Qualities. Looking for Spiritual Horizon

The language of old humanism is getting outdated. One would like to talk about man with new dynamism, in a new language, but we still do not have such. And even if there is one, everything seems to point to the fact than we are not able to use it properly. That is why all modern disputes on man do not bring about satisfactory results, and controversies focus on trivial arguments brought up for the occasion.

In the diagnosis of the problem one element seems to recur, namely the use of impersonal form. “It is said...; it is done ...” – such apparently innocent phrases show the subject is afraid to think independently. Without courage to know there is no courage to act. Therefore after several decades there returns the idea of man once expressed in Robert Musil’s novel *The Man without Qualities*.

In the first part of the article the “place” of revealing of such man is being analyzed. This place is revealed on one hand by the fact that man cannot live without qualities, so if he cannot work them out for himself, they will be forced upon him sooner or later; on the other hand man cannot live with qualities that are not his own (i. e. they have not been assimilated consciously and freely). Besides some dangers already hinted at in my previous works concerning the “new world order” (and consequently also moral one), we should now point out to the dangers of cultural relativism. Relativist trends are also observed in politics, community life and even religion. It seems therefore that for a subject crouched within the individual self the only chance to “regain” qualities is an attempt to look for a spiritual horizon.

First of all it would be necessary to regain certain horizon on mere thinking and discourse plane. Nietzsche’s thesis that morality is only a language reflecting influences can no longer be upheld. Return to the so-called life practice, a concept of A. MacIntyre’s, has been put under critical analysis along these lines. Today that thesis seems impossible to uphold in its original form. Another horizon is therefore necessary, one that would be able to create – within the framework of little traditions – that universal Tradition, which would not rule out diversity, but provide a common fundament. We cannot live according to particular morality in the global world.

J. Ratzinger's proposal to renew the *praxis of faith* seems to be the solution. The point is not only to practice morality, but to realize that true Christian morality is a revealed one. It means that its essence is not committing acts remindful of Christian rules, but acting with faith as the basic incentive, where the acts themselves are fruit of such incentive.

It would seem therefore that the way to get back the "qualities" by modern man is – on one hand – giving up on the belief that a renewal of life structures alone will bring about renewal of man, and on the other hand – man opening freely to the horizon of faith must realize that the freedom he experiences is fragile and it must finally find some rootedness. A particular impulse to reflect on regaining qualities is given by the Pontifical Biblical Commission document *The Bible and Morality*. It points out that man must belong somewhere, must draw on specific heritage, and express himself in certain structures. The first element of rootedness is the fact of the covenant that makes man accept morality as fruit of that covenant. In consequence man without qualities would be devoid not only of moral fundamentals, but also of his *esse*. And moral acts follow precisely the rule of *agere sequitur esse*.