

OD REDAKCJI

STAN, KTÓREGO NIE ZNAMY

Refleksja nad cnotą jest nierozłącznie związana z refleksją nad przyjemnością. „Przyjemności bowiem i przykrości tyczy się dzielność etyczna”¹ – pisze Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*. Sygnalizuje ten temat już w jej pierwszych trzech księgach, powraca doń w końcowej części księgi siódmej i poświęca mu większą część księgi dziesiątej², zanim wypowie się w niej o istocie szczęścia i jego źródłach: kontemplacji teoretycznej i życiu zgodnym z cnotami. Teksty te, które razem mogłyby stworzyć osobny traktat o cnotcie i przyjemności, zaczynają się stwierdzeniem, że „przyjemność lub przykreść, które towarzyszą czynnościom”, należy uważać za „znakę trwałych dyspozycji”³, czyli właśnie cnot. Znaczy to na przykład – wyjaśnia Arystoteles, że dla człowieka umiarkowanego wyrzeczenie się przyjemności zmysłowych nie będzie ciężarem, lecz samo będzie przeżywane jako przyjemne. Arystoteles nie ma tutaj na myśli satysfakcji, jaką może odczuwać ktoś, kto zwycięży pokusę, czy zadowolenia, które pojawia się, gdy poddamy działanie refleksji i ocenimy je jako moralnie dobre. Przyjemność ta nie jest też celem działania ani nie należy jej uważać za nagrodę. Arystoteles mówi tutaj o przyjemności współwystępującej z działaniem, płynącej ze sprawnego i niezakłóconego funkcjonowania władz duszy zgodnego z ich naturą⁴. W księdze dziesiątej zaś, kończąc rozważania o cnotcie i przyjemności, filozof pisze, że chociaż przyjemności różnych ludzi są różne, „miarą wszystkiego jest dzielność etyczna i człowiek dobry jako taki”, a zatem „przyjemnością będzie to, co jemu się będzie nią wydawało, a przyjemne – to, co jego cieszy”⁵.

¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1104 b, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007, s. 107.

² Por. tamże,

³ Tamże.

⁴ Zob. J. A n n a s, *The Phenomenology of Virtue*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 7(2008) nr 1, s. 21-34.

⁵ Arystoteles, dz. cyt., 1176 a, s. 287n.

Te dwa stwierdzenia na temat przyjemności i cnoty odsłaniają dwie cechy podejścia charakteryzującego filozofów, którzy pojęciu cnoty w etyce przypisują główną, a nie tylko drugoplanową rolę: cechy te to skupienie uwagi na działającym podmiocie, na jego strukturze i indywidualnym doświadczeniu, oraz – w konsekwencji – podkreślenie roli osobowych wzorów w życiu moralnym. Różne postaci tego podejścia można zapewne odnaleźć w całych dziejach filozofii, z których nigdy nie zniknęło pojęcie cnoty. Z drugiej strony jednak można również mówić o okresach „zmierzchu” tego pojęcia, odsunięcia go na margines zarówno systematycznie uprawianej refleksji filozoficznej, jak i szerzej rozumianej kultury, i przeciwnie – o czasach „brzasku”, ponownego dostrzeżenia jego filozoficznej i życiowej wagi.

To, czy dzisiaj znajdujemy się w fazie „zmierzchu” czy „brzasku”, jest zapewne kwestią sporną, a ocena tego zależy od dziedziny kultury lub życia społecznego, w której poszukiwalibyśmy odniesień do cnoty. Wydaje się jednak, że można wskazać kilka bezspornych faktów. Po pierwsze, nauka o cnotach trwa w tradycji Kościoła. Niech świadectwem tego będą katechezy Jana Pawła II – fragmentami których otwieramy niniejszy tom „Ethosu” – na temat roztropności, sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania, czyli cnot kardynalnych, wygłoszone już na początku pontyfikatu Papieża, który w ten sposób podjął duszpasterski zamiar swojego poprzednika.

Po drugie, w wieku dwudziestym obserwujemy renesans pojęcia cnoty w refleksji nad moralnością, i to zarówno w filozoficznie uprawianej etyce, jak i w teologii moralnej – renesans, który nastąpił wskutek krytyki oświeceniowej filozofii moralności. W filozofii zwanej często kontynentalną sprawcami tego odrodzenia byli myśliciele związani z nurtem fenomenologii; w filozofii brytyjskiej czy też, szerzej mówiąc, uprawianej w języku angielskim, momentem przełomowym było ukazanie się artykułu Elisabeth Anscombe *Nowożytna filozofia moralności*. Przedstawiamy w „Ethosie” ten tekst, głęboko krytyczny wobec ówczesnego stanu etyki, mający charakter apelu o jego zmianę – tekst, który wywołał szeroką dyskusję i zapoczątkował ważny dziś w filozofii moralności nurt etyki cnot (ang. virtue ethics).

Artykuł ks. Livia Meliny na temat obecności pojęcia cnoty w teologii moralnej można czytać jako swoisty komentarz do tekstu papieskiej katechezy: dzisiejszy sposób rozumienia i wykorzystania tego pojęcia, od wieków obecnego w nauczaniu Kościoła, uznaje Melina za radykalną zmianę paradygmatu uprawiania teologii moralnej.

Obydwa artykuły, chociaż tak różne – pierwszy to tekst dziś niemal klasyczny, drugi zaś jest omówieniem obecnej sytuacji w jednej z dyscyplin teologicznych – nawiązują do klasycznej tradycji myślenia o moralności, w tym do klasycznego – arystotelesowskiego – rozumienia cnoty i cnot. Tradycja ta jednak także ma swoje korzenie: duchowy kontekst, z którego zrodziła się

Arystotelesa koncepcja cnoty, stanowi temat artykułu poprzedzającego dwa dotyczące współczesności teksty. Giovanni Reale przedstawia w nim starożytne greckie rozumienie cnoty jako zdrowia duszy przejawiającego się w jej harmonijnym działaniu – co oznacza również harmonię i zdrowie ciała.

Natasza Szutta, poszukując rozwiązania klasycznego problemu jedności cnót, łączy tradycję z podejściem współczesnym; podobnie czynią Ottfried Höffe, Anna Szudra-Barszcz i Sergio Belardinelli, którzy podejmują jednak zagadnienia praktyki życia cnotliwego: związku cnoty i życiowego spełnienia, możliwości uzyskania cnoty w procesie wychowania, w tym także samowychowania, oraz cnoty roztropności w odniesieniu do życia rodzinnego.

Do tradycji należy również przedstawianie cnót w powiązaniu z ich przeciwieństwem. Arystoteles ustanowił pewien model takiej prezentacji, krytykowany zresztą za jego teoretyczne założenia: cnota przeciwstawiana jest nim dwóm wadom, stanowiąc środek między skrajnościami. Niezależnie od tego, czy możliwe jest utrzymanie koncepcji cnoty jako środka, na tle przywar istota poszczególnych cnót z pewnością rysuje się wyraźniej, możliwe staje się też lepsze rozpoznanie pozorów cnoty. Autorzy tekstów, które publikujemy w niniejszym tomie, nie poszli jednak tą drogą, a ich refleksja o formach moralnej „wadliwości” czy niegodziwości człowieka nie stanowi tła dla opisu cnót. Jeśli jest tak, że cnota pozostaje związana z rozpoznaniem i uznaniem prawdy, to Robert Piłat, pisząc o samozakłamaniu, dotyka samych źródeł niegodziwości. Marcin Zdrenka natomiast opisuje gnuśność – wadę, która chociaż ujawnia się w człowieku we wszystkich epokach historycznych, wydaje się „przywarą mniejszą” – i ukazuje jej współczesne kulturowe postacie, a przez nie jej faktyczny ciężar.

W ujęciu Arystotelesa człowieka cnotliwego charakteryzuje łatwość właściwego działania: czyny płynące z cnoty są wykonywane bez przeszkód, bez wewnętrznego konfliktu, sprawnie – stąd wspomniana przyjemność, która towarzyszy działaniu. Filozof ten nie zaprzecza przy tym, że uzyskanie cnoty wymaga znacznego i wielostronnego wysiłku, lecz pisze o nim niewiele i w sposób bardzo stonowany, a jego przeciwstawienie cnót i wad należy do sfery teoretycznej refleksji. Zupełnie inny charakter ma przedstawiona przez ks. Marka Starowieyskiego wczesnochrześcijańska, literacka wizja walki cnót i grzechów wydobyta z utworów Prudencjusza: jest to dramatyczna walka na śmierć i życie. Po tej lekturze uspokojenie przynosi artykuł Małgorzaty Mazurczak na temat wizerunku personifikacji cnoty nadziei w sztuce.

Dwa kolejne teksty dotyczą postaw pod pewnym względem przeciwstawnych: Ewelina Mika pisze o wyrażonej w poezji i twórczości eseistycznej Zbigniewa Herberta postawie wobec rzeczy ostatecznych, wobec Tajemnicy – być może właściwie byłoby tę postawę nazwać cnotą milczenia. Artykuł Dariusza Słapka opowiada natomiast dzieje wykorzystywania mitu Spartakusa – wzorca ludzkiego zaangażowania w historię.

Powróćmy jednak do przyjemności. Autorzy niniejszego tomu nie poświęcają jej szczególnej uwagi, chociaż *Etyka nikomachejska* jest w nim najczęściej bodaj cytowanym dziełem. Elisabeth Anscombe zaś w swoim artykule zauważa, że przyjemność to dla filozofów temat kłopotliwy (jeśli natomiast związanych z nim trudności nie dostrzegają, to dlatego, że niewłaściwie go rozumieją), a o związanych z nim rozważaniach Arystotelesa wypowiada się krytycznie, a wręcz lekceważąco. Karol Wojtyła natomiast, filozof wykształcony w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, ale również czytelnik Kanta, pisze: „To, co pozostaje w ścisłej łączności ze spełnieniem, nazwiemy szczęśliwością, a nigdy przyjemnością. [...] Przyjemności [...] same w sobie nie są związane z osobową strukturą spełnienia siebie przez czyn. [...] O ile szczęśliwość wskazuje na strukturę osobową, to przyjemność można by związać ze strukturą naturalną”⁶.

Uwaga ta, zakładająca inną niż Arystotelesowska wizję człowieka, może zostać odczytana jako rozwijający i precyzujący komentarz do rozważań filozofa: rozwiązanie kwestii przyjemności wymaga zastosowania kategorii, których Arystoteles nie znał. Komentarz ten wskazuje także na niewielkie znaczenie przyjemności dla dobrego życia. Łączenie jej z prawdziwie ludzkim spełnieniem uznaje Wojtyła dalej za nieporozumienie, a odczucia związane ze świadomością dobrego sumienia nazwie radością. „Fakt – pisze – że radość ta może być równocześnie czymś przyjemnym, jest więc wtórny”⁷.

Nie wydaje się, żeby Arystoteles – gdyby poznał pogląd Wojtyły – mógł się z tym nie zgodzić. W ostatniej księdze *Etyki nikomachejskiej* wraca jednak do pytania o związek przyjemności, cnoty i szczęśliwości i mówi wyraźnie: „Sądzimy, że szczęśliwość musi mieć domieszkę przyjemności”. Natychmiast też dodaje: „Najprzyjemniejszą z czynności zgodnych z dzielnością etyczną jest bezsprzecznie czynność, w której się łączy mądrość filozoficzna; w każdym razie zdaje się filozofia dawać rozkosze przedziwne w swej czystości i trwałości”⁸.

Jak potraktować ten spór o interpretację ludzkiego doświadczenia, którego – niektórych tylko – uczestników reprezentują Arystoteles i Karol Wojtyła? Nie wystarczy uznać go za kwestię czysto terminologiczną, sprawę nazywania pewnych dodatnich odczuć przyjemnością, innych radością; spór toczy się raczej między różnymi metafizycznymi koncepcjami człowieka.

Jest jednak coś, co strony sporu łączy, a mianowicie zainteresowanie ludzkim spełnieniem. I chociaż Arystoteles pozostaje w swojej etyce filozofem spraw doczesnych, jego wizja spełnienia każe myśleć o stanie szczęśliwości doskonałej, której istotą jest harmonijna i pełna realizacja człowieczeństwa –

⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 219.

⁷ Tamże.

⁸ Arystoteles, dz. cyt., 1177 a, s. 290.

stan, którego z doświadczenia, jak się zdaje, nie znamy. Mimo to nie tylko potrafimy o nim racjonalnie myśleć, ale również go pragnąć. W myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II, która przekracza próg filozofii ku teologii, w jego antropologii adekwatnej, znajdujemy odpowiednik tej wizji między innymi w interpretacji ewangelicznego „początku”, kondycji człowieka zgodnej z odwiecznym planem Boga, którą Chrystus wskazuje jako swoistą normę dla ludzkiej miłości. W katechezach *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* Wojtyła podjął zdumiewającą próbę opisu tej kondycji, w której człowiek całym sobą, jako integralny podmiot, odpowiada na ujrane dobro. W stanie tym wydaje się tracić sens rozróżnienie radości i przyjemności. I gdyby pojęcie cnoty nie było tak bardzo związane z życiem, jakie znamy, i z trudnym doświadczeniem rozwoju, gdyby nasze zrozumienie cnót nie było tak bardzo związane z myśleniem o przywarach i występkach, można by powiedzieć, że jest to kondycja człowieka w pełni cnotliwego.

P. M.