

Ryszard Moń

"Mały traktat o wielkich cnotach",
André Comte-Sponville, Warszawa
2000 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 39/1, 227-233

2003

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RECENZJE

André Comte-Sponville, *Mały traktat o wielkich cnotach*, tyt. oryg. *Petit traité des grandes vertus*, tłum. z franc. H. Lubicz-Trawkowska, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2000, ss. 289.

Analizując tendencje we współczesnej filozofii, można zauważyć wzrastające zainteresowanie zagadnieniem cnót. Stąd też warto odnotować pojawienie się na rynku wydawniczym książki francuskiego myśliciela A. Comte-Sponville'a zatytułowanej *Mały traktat o wielkich cnotach*. Ten, kto by się spodziewał znaleźć traktat na temat cnót w pełnym tego słowa znaczeniu, szybko odkryje, że ma do czynienia jedynie z przemyślanymi uwagami na temat ludzkich sprawności, ale że nie mają one charakteru systematycznego. Są raczej swoistym opisem odczuć autora na ten temat. Można by powiedzieć, że zastosował on swoistą metodę „fenomenologiczną”. Słowo „fenomenologiczną” zostało wzięte w cudzysłów, gdyż metoda, jaką posługuje się Comte-Sponville, daleka jest od tej, którą prezentowali tacy myśliciele jak Husserl czy Scheler. Jak zauważa M. Środa, A. Comte-Sponville nie jest typowym filozofem, ale „humanistą, w tradycyjnym, grecko-rzymskim znaczeniu tego słowa” (tekst z okładki książki). Zgodzić się trzeba z autorką, że nie jest on typowym filozofem, lecz humanistą. Powstaje tylko pytanie, czy aby w grecko-rzymskim tego słowa znaczeniu. Bez wątplenia powołuje się on na wielu starożytnych autorów, przejmując nawet sposób rozumowania niektórych z nich, ale wydaje się, że bliżsi są mu filozofowie o odmiennym sposobie filozofowania. Chodzi głównie o V. Jankélévitcha, B. Spinozę, S. Weil. Poglądy innych służą mu przede wszystkim do ilustracji własnych przemyśleń. Jeżeli już mielibyśmy wymienić starożytnych filozofów, którzy wywarli bardziej znaczący wpływ na sposób myślenia A. Comte-Sponville'a, to są nimi z pewnością stoicy, o czym napiszę nieco dalej. Sam autor stwierdza, że wiele zawdzięcza V. Jankélévitchowi, którego był uczniem, mimo

że opornym (s. 24). Książkę o cnotach napisał on dla szerokiego kręgu odbiorców, a filozofom pozwala ją czytać pod warunkiem, „że nie będą w niej szukać ani erudycji, ani wyczerpującego wykładu” (s. 9). Można by powiedzieć, że jest to swoista kokieteria. Pod względem erudycyjnym, książka okazuje się znakomita. Trudno też mieć pretensję o to, że nie jest ona wyczerpującym wykładem, gdyż jej autor nie miał takiego celu. Niemniej jednak warto przyrzeć się zarówno jej treści, jak i sposobowi rozumowania w niej zawartemu również i pod tym kątem.

André Comte-Sponville nie odwołuje się do żadnego z powszechnie znanych podziałów cnót, ale stosuje własny. Zastanawiając się najpierw nad tym, jakie skłonności serca, umysłu czy cechy charakteru przysparzają człowiekowi najwięcej szacunku, ustalił on listę trzydziestu cnót. Potem wyeliminował te, które zdawały mu się dublować inne. Zostało mu osiemnaście. Nie ma u niego zatem ani podziału na cnoty kardynalne i teologalne, zwane niekiedy boskimi, ani na kardynalne i pokrewne. Zagadnienie cnót rozważa on w zupełnie innej perspektywie. Jest bowiem przekonany, że tak naprawdę jedynie miłość jest zarówno pragnieniem ludzkiego serca, jak i tylko ona przynosi ludziom pełne szczęście. Jest zatem źródłem, celem i pełnią życia godnego człowieka. „Jest alfą i omegą wszelkiej cnoty” (s. 215). Tak pojęta miłość nie może być już cnotą, jest czymś, do czego cnoty prowadzą. Cnotą też nie jest grzeczność, gdyż ta nie jest jeszcze cnotą, ale przygotowaniem do bycia cnotliwym. Cnotami natomiast są: wierność, roztropność, umiarkowanie, męstwo, sprawiedliwość, szlachetność, współczucie, miłosierdzie, wdzięczność, pokora, prostota, tolerancja, czystość, łagodność, dobra wiara, humor. A. Comte-Sponville mówi wprawdzie o cnotach kardynalnych, tych samych, które wymieniali Platon, Arystoteles czy św. Tomasz z Akwinu, ale dokładniej nie wyjaśnia, dlaczego są one kardynalne. Można odnieść wrażenie, że nazywa je tak dlatego, iż idzie za nazewnictwem wypracowanym przez tradycję oraz dlatego, że sądzi, iż są one najbardziej ze sobą powiązane i tak naprawdę żadna z nich nie mogłaby istnieć bez trzech pozostałych. Należy jednak zwrócić uwagę, że mówi o nich dopiero po rozważaniach na temat wierności.

Wydaje się, że w omawianej książce mamy do czynienia z pomieszaniem tradycji arystotelesowsko-tomistycznej z poglądami stoików na temat cnót. Chodzi o to, że dla Stagiryty (podobnie jak

i dla Tomasza) cnota była jedynie środkiem wiodącym do osiągnięcia pewnego celu, jakim jest szczęście ostateczne. Stoicy natomiast uważali, że cnota jest celem samym w sobie. Jeżeli Comte-Sponville mówi, że cnoty nie są jeszcze miłością, to znaczy, iż uważa on, że są środkami prowadzącymi do celu, jakim jest miłość. Stoicy mówili o życiu cnotliwym jako celu w samym sobie, gdyż ono było źródłem szczęścia, a nie środkiem wiodącym do celu, jakim jest szczęście. Jeżeli miłość nie jest już cnotą, to czy nie jest ona celem?

W rozważaniach na temat cnót brak mowy o wierze, co jest zrozumiałe, jeżeli weźmie się pod uwagę fakt, że omawiany autor deklaruje się jako człowiek niewierzący. Dziwi natomiast brak analiz na temat tego, co tradycyjnie nazywa się nadzieją. Co więcej, Comte-Sponville zdaje się wyraźnie pomniejszać rolę nadziei, co widać bardzo wyraźnie, gdy zastanawia się on na temat męstwa i gdy stwierdza, że o prawdziwym męstwie można mówić dopiero wtedy, gdy człowiekowi zabraknie nadziei (s. 49).

Dla omawianego autora cnoty są quasi-miłością, rodzajem powinności, czymś, co jest niezbędne, ale niemożliwe w pełni do zrealizowania, jako że jesteśmy ludźmi ułomnymi i żyjemy w niedoskonałym świecie. Czym jednak jest miłość, która dla Comte-Sponville'a jest celem ludzkiego życia i naszym najgłębszym pragnieniem? Pytanie to wydaje się tym bardziej zasadne, że na przestrzeni wieków bardzo różnie pojmowano miłość. Jakiej jej zatem rozumienie znajdujemy w recenzowanej książce?

Omawiany autor odwołuje się do trzech typów miłości wyróżnionych już w starożytności, tj. *eros*, *philia*, *agape*. Uważa on, że wszystkie one mogą występować razem lub każda z osobna. Dostrzega pewne sprzeczności pomiędzy nimi, ale jest przekonany, że mimo to można mówić o miłości jako o czymś jednym. Nie jest ona żadnym obowiązkiem. A. Comte-Sponville nie zgadza się więc z Kantem, że miłość jest „ideałem świętości”, gdyż uważa, że ideały przyświecają człowiekowi i go prowadzą do jakiegoś celu. Tymczasem ludzie nie rodzą się jako cnotliwi, ale takimi się stają (s. 213). Obce mu jest także przekonanie Nietzschego, że to, co robi się z miłości, pozostaje poza dobrem i złem (s. 212). Zagadnieniu miłości poświęca on najwięcej miejsca w swoich rozważaniach. Przywołuje wypowiedzi i przykłady różnych osób. Nie zamierzam ich szczegółowo omawiać. Zainteresowanych odsyłam do książki. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na jego rozumienie miłości jako *agape* i na

to, co on nazywa – za Simone Weil – dekreacją lub decentrowaniem. Jest to swoiste pojmowanie miłości jako wycofywania się, odwracania uwagi od swego ja, zostawiania możliwości działania innym. Jego zdaniem, to S. Weil najlepiej pokazała, na czym polega stworzenie świata – na wycofaniu się zeń Boga i na pozostawienie miejsca człowiekowi (s. 265n.). Podobne poglądy głosił Spinoza, którego Comte-Sponville często cytuje, zwłaszcza w kontekście tak rozumianej miłości. Taki sposób pojmowania miłości charakterystyczny jest dla filozofów wyrosłych na tradycji biblijnej, głównie judaistycznej, a także częściowo chrześcijańskiej. Wydaje się, że omawiany autor jest pod tym względem wierny tradycji. A ponadto, wiele zaczerpnął on od swojego nauczyciela V. Jankélévitcha, który rozważa odpowiedzialność w perspektywie bycia i miłości. Obserwując ludzkie zachowania, doszedł on do wniosku, że egoizm przepłata się z altruizmem, a prawa z obowiązkami. Człowiek doznaje dziwnego rozdwojenia, co zakłóca jego wewnętrzny spokój, powoduje konflikty sumienia. Świadomość moralna kieruje się bądź ku miłości siebie, bądź ku miłości drugiego. W ocenie tego zjawiska Jankélévitch daleki jest od poszukiwania kompromisowych rozwiązań, jak to czyniło wielu filozofów. Stąd też w jednym ze swych dzieł, tj. w *La paradoxe de la morale* powiada, iż ludzie powinni podejmować radykalne decyzje, które porównuje on do „przecięcia węzła gordyjskiego”. Jedynym bowiem sensownym wyjściem z ciągle dwuznacznej sytuacji może być decyzja, by dać pierwszeństwo drugiemu przed samym sobą, by żyć dla innego, by miłować bezinteresownie (*gratuitement*). Jest to pierwszy paradoks miłości. Za nim musi pójść drugi. Trzeba zdecydować się na wszystko. Miłość nie zna bowiem stopni pośrednich. Domaga się ona wszystkiego albo niczego. Bytowanie jest jednak czymś, bez czego nie ma miłości. Jest ono *conditio sine qua non* wszelkiej miłości. Powyższe stwierdzenia pokazują, jak bardzo – mimo wszystko – Comte-Sponville pozostał wierny swojemu mistrzowi.

Analiza treści recenzowanej książki uświadamia nam, że dla A. Comte-Sponville’a istnieje coś, co można byłoby nazwać fundamentalnym wyrobieniem człowieka, skłonnością do czynienia dobrze, do przestrzegania prawa, coś, co on nazywa moralnością, a więc postępowaniem cnotliwym, oraz coś, co jest życiem etycznym, a więc postępowaniem przepelnionym miłością. Dobrze wyraża to stwierdzenie, jakie znajdujemy na s. 214: „Moralność jest po-

zorem prawdy: działać moralnie to działać tak, jak gdyby się kochało (...) Dobrze postępować to przede wszystkim robić to, co wypada (grzeczność), następnie to, co powinno się robić (moralność), wreszcie, czasami robić to, co się chce, byleby się tylko kochało (etyka)". Taka typologia postępowania przypomina poniekąd poglądy P. Ricoeura, dla którego etyka jest wizją szczęśliwego życia realizowana z innymi w sprawiedliwych instytucjach społecznych. On też odróżnia obowiązki (moralność) od wizji szczęśliwego życia (etyki).

Opis innych cnót ma charakter niejako fenomenologiczny. Oddaje osobiste odczucia autora, stąd też można postawić mu zarzut zbytniego subiektywizmu. Nie do końca da się określić kryterium, jakim się posługuje, uznając jedne postawy za cnoty, a inne za wady. Widać to dobrze na przykładzie przeprowadzanej przez niego analizy cnoty szlachetności. Oddziela on szlachetność od sprawiedliwości, gdyż uważa, że chociaż obie dotyczą stosunków z innymi ludźmi, to jednak szlachetność jest czymś bardziej subiektywnym i uczuciowym. Sprawiedliwość mocniej wiąże on z rozumem, a szlachetność z wolą i uczuciami. Przy tej okazji podejmuje dyskusję z tymi, którzy uważają, że stosunki międzyludzkie dobrze są regulowane przez prawa człowieka i obywatela. Comte-Sponville jest przeciwnego zdania. Uważa bowiem, że szlachetność dotyczy działania i nie da się jej dochodzić przed jakimkolwiek trybunałem, podczas gdy prawa człowieka mogą być przedmiotem deklaracji i można się domagać ich przestrzegania. Szlachetność pokazuje człowiekowi, jak działać „zgodnie z potrzebami miłości, moralności lub solidarności” (s. 85). Dlatego A. Comte-Sponville nie zgadza się z tymi, którzy sądzą, że solidarność powinna być zaliczona do grona cnót. Przyznaje im wprawdzie rację, że solidarność jest pewnym stanem duszy, ale jest to raczej wartość niż cnota, na co ma wskazywać już sama etymologia. Solidarność oznacza więc przede wszystkim stałe działanie, ale nie koniecznie dobre. Jest ona najczęściej interesowna i zbyt złudna, by być cnotą (s. 87). Bywa dobrze pojętym egoizmem grupowym. Co prawda jest ona czymś lepszym od działań jedynie nastawionych na osiąganie zysku osobistego, ale brakuje jej pełnej bezinteresowności. Jest więc „raczej wadą niż zaletą” (s. 87). Comte-Sponville jest przekonany, że we współczesnym świecie nadużywa się tego słowa i przypisuje mu się niewłaściwą konotację. Stało się ono ostrożnym zamiennikiem takich

słów, jak równość, sprawiedliwość, szlachetności, co oczywiście jest błędem leksykalnym (s. 87). Wydaje się, że takie kryterium wyłączenia solidarności z katalogu cnót jest, mimo wszystko, dość dyskusyjne. A ponadto powstaje inne pytanie. Czy nie jest tak, że niektórych spośród cnót wymienionych w recenzowanej książce nie dałoby się zaliczyć do wartości w sensie, w jakim je rozumie choćby D. von Hildebrand? Ale to już oddzielna sprawa, wymagająca bardziej szczegółowych analiz.

André Comte-Sponville korzysta z bardzo wielu tekstów filozoficznych, literackich, powołuje się na przykłady różnych ludzi oraz sięga do Biblii, traktując ją jako bardzo ciekawy tekst literacki, a nie jako księgi natchnione. Jest to zrozumiałe w kontekście przyjmowanych przez niego założeń religijnych i światopoglądowych. Nie sposób jednak nie zwrócić uwagi na dwa błędy metodologiczne, które popełnia. Po pierwsze, opisując postępowanie ludzi, których uznał za cnotliwych, odwołuje się do przykładu Chrystusa, jak to ma miejsce w przypadku analizy cnoty przebaczenia, choć w innym miejscu wyraził swoją wątpliwość, czy ktoś taki realnie istniał. I jest to błąd metodologiczny. Nie można bowiem powoływać się na przykład życia kogoś, kto być może nie istniał, a jest tylko postacią wymyśloną, w tym wypadku przez Jego uczniów. Można cytować słowa kogoś takiego, jeśli wydają się trafne, ale nie można argumentować na rzecz jakiegoś sposobu postępowania, odwołując się do czynów kogoś, kto być może w ogóle nie istniał. Nic więc dziwnego, że mówiąc o miłosierdziu, napisał: „przesłanie Chrystusa płynące z miłości bardziej uwzniośla; jednakże nauka Buddy płynąca ze współczucia, jest bardziej realistyczna” (s. 115). Po drugie, A. Comte-Sponville nie rozumie zupełnie, czym się różni filozofia od teologii, czy też nauki humanistycznej od teologii, oraz jaka jest różnica pomiędzy nauczaniem akademickim a duszpasterskim. W teologii przyjmuje się jako pewnik, że teksty biblijne są natchnione i że to one przekazują wolę Boga, z którą nie można dyskutować. I nie ma nic do rzeczy to, że dziś świat oddzielił sobie sferę prawdy od sfery wartości. Stąd też krytyka encykliki *Veritatis splendor* z tego punktu widzenia jest przedsięwzięciem chybionym. Dokument ten jest przecież skierowany do chrześcijan, którzy wierzą, że papież jest tym, który wyklada im wolę Pana Boga. Można nie zgadzać się z jego wykładnią, ale wówczas nie jest się już wyznawcą wiary chrześcijańskiej, podobnie jak nie jest się wyznawcą

judaizmu, mahometanizmu czy buddyzmu, gdy odrzuca się podstawowe wymagania stawiane przez tamte religie. Nie wolno więc mówić, że to jest totalitaryzm praktyczny, który zaledwie można lub należy tolerować, i porównywać papieskie rozumienie prawdy z wmawianiem przez Stalina ludziom, że tylko on wie, co dla nich jest dobre, lub z pojmwaniem roli prawdy przez Platona (s. 161n). Złe bowiem to świadczy nie tylko o znajomości wiedzy religijnej, ale nawet filozoficznej, że o historycznej już nie wspomnę. Świadczy raczej o pewnym zaciętrzewieniu autora i jego antyklerykalizmie, czego dowodem jest powoływanie się na niezbyt chlubne przykłady z historii kościoła rzymskokatolickiego.

Język pracy jest jasny i zrozumiały, choć może chwilami zbyt lakoniczny. Książkę czyta się dobrze i myślę, iż wnosi ona wiele do lepszego zrozumienia, czym jest życie moralne; że nie jest to zachowywanie jedynie przepisów, ale że jest ono zajmowaniem odpowiedniej postawy przez działający podmiot względem innych i samego siebie. Pod tym względem książka stanowi kontynuację (aczkolwiek z zupełnie innego stanowiska filozoficznego) propozycji A. MacIntyre'a powrotu do dziedzictwa cnoty.

Ryszard Moń
Instytut Filozofii UKSW

David J. Levy, *Hans Jonas: The Integrity of Thinking*, University of Missouri Press, Columbia and London 2002, ss. 152.

Zauważa się obecnie rosnące zainteresowanie postacią oraz dorobkiem Hansa Jonasa, który w swej twórczości podejmował takie zagadnienia, jak wczesnochrześcijańska gnoza, filozofia organizmu czy etyka odpowiedzialności. Ukazuje się wiele publikacji na jego temat, szczególnie w obszarze języka angielskiego i niemieckiego. Najnowsza książka D. J. Levy'ego jest kolejną próbą zainteresowania szerszego gremium twórczością tego filozofa.

David Levy jest wykładowcą filozofii i nauk społecznych na Middlesex University w Londynie. Jest autorem licznych publikacji, między innymi *The Measure of Man: Incursions in Philosophical and Political Anthropology*; *Realism: An Essay in Interpretation and So-*