

Hanna Buczyńska-Garewicz

O pojęciu cnoty : czy cnota jest przeżytkiem?

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1 (55), 9-30

1981

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.

Szkice

Hanna Buczyńska-Garęwicz

O pojęciu cnoty Czy cnota jest przeżytkiem?

1. Rozważania niniejsze dotyczą problemów współczesnej filozofii moralnej, czyli problemów najogólniejszej refleksji nad zjawiskami moralnymi. Tak też rozumiem pytanie postawione w tytule. Sens jego polega na tym, czy kategoria cnoty, fundamentalna w etyce starożytnej, istotna dla moralności chrześcijańskiej, stanowiąca trzon i główne pojęcie filozoficznych rozważań moralnych wieku XVII i XVIII, zachowuje nadal swą ważność we współczesnej filozofii moralnej, czy też raczej należy do pojęć, którymi filozofia przestała lub przestaje się posługiwać. Nie idzie mi tu więc o stopień realizacji cnót w rzeczywistości społecznej, lecz o sens pojęcia cnoty i o jego funkcjonalność we współczesnej refleksji filozoficznej skierowanej na dziedzinę moralności. Jednakże, choć są to sprawy całkowicie różne, to jednak nie są one od siebie zupełnie oddzielone i niezależne. Trudno bowiem mówić o realizacji cnót tam, gdzie nie ma w ogóle świadomości cnót. Cnota nie jest zjawiskiem natury, lecz kultury, dlatego też ma być nie tylko realny, ale i idealny. To jej idealne istnienie, czyli właśnie istnienie jako kategorii ogólnej, ma

Pytanie o
sens i
funkcjonalność
pojęcia

bezpośredni wpływ na jej istnienie realne, a więc jednostkowe i czasowe. Jeśli mówimy, że *X* popełnił czyn cnotliwy, lub że *Y* jest osobą pełną cnot, to jednym z warunków takiego stanu rzeczy jest istnienie ogólnej kategorii, pewnego ponadczasowego bytu idealnego, który w tym konkretnym stanie rzeczy się realizuje. Ogólna kategoria jednak może się realizować jedynie przy udziale świadomości, poprzez świadomość, nawet jeśli przyznamy jej jakiś byt ponadindywidualny poza jednostkowymi procesami świadomościowymi. Tak więc idealne istnienie pewnej kategorii i jej funkcjonowanie w kulturze oraz sfera empirycznie obserwowalnych zachowań ludzkich nie są rzeczami całkowicie od siebie oddzielonymi. Nie możemy tu wchodzić w analizę sposobu istnienia ducha subiektywnego i obiektywnego ani w kwestię ich wzajemnych uwarunkowań, ani tym bardziej w sprawę ich związków z empiryczną realnością bytu społecznego. Niemniej wydaje się rzeczą niewątpliwą, że jeśli w kulturze duchowej brak pewnej kategorii, to trudno też mówić o jej empirycznym istnieniu.

Pytanie, jakie zadaliśmy w tytule, ma swoje racje w obecnym sposobie uprawiania etyki przez filozofię. Wydaje się bowiem, że istnieją przynajmniej dwie zasadnicze formy eliminacji kategorii cnoty ze współczesnej refleksji filozoficznej. Po pierwsze, jest to genetyczno-społeczne wyjaśnianie zjawisk moralnych, związane głównie z badaniami antropologicznymi i prowadzące do zastępowania filozofii moralnej i aksjologii przez socjologię obyczajów. Po drugie, jest to analiza języka norm i ocen, czyli metaetyka. Socjologia obyczajów i metaetyka, mimo wszystkich dzielących je istotnych różnic, mają jedną ważną cechę wspólną. Mianowicie, nie zajmują się istotą moralności, nie badają treści dobra i zła, lecz analizują pewne aspekty ludzkiego stosunku do wartości i do zjawisk moralnych. Jedną z głównych kategorii takich rozważań jest pojęcie

Filozofia
bez cnoty

postawy, czyli trwałej predyspozycji do pewnych zachowań w określonych warunkach. Oceny zaś są traktowane jako językowa ekspresja pewnych emocjonalnych nastawień, a więc postaw, wobec obserwowalnych zjawisk. Tym samym też zarówno socjologia moralności, jak i metaetyka zajmują się opisem i analizą pewnego typu ludzkich zachowań. Są to zachowania w zakresie dziedzin objętych zakazami i nakazami społecznymi. Jest to oczywiście jedynie najogólniejsza i tym samym mało precyzyjna charakterystyka tych dwóch typów refleksji uprawianej dziś najczęściej. Jednakże do naszych potrzeb jest ona w pełni wystarczająca, bowiem idzie jedynie o ukazanie, na czym polega współczesna ucieczka od problemu wartości, dobra i zła, cnoty. Jest ona pomijaniem badania i rozważania samej istoty kategorii moralnych na rzecz opisu pewnych wtórnych i drugorzędnych zjawisk. Polega to na zastępowaniu pytania: „co to jest dobro?” przez pytanie: „co ludzie w miejscu *x* i w momencie *y* uznają za dobre?” lub pytania: „czym jest cnota?” przez pytanie: „jakie zachowania ludzkie są cenne przez innych?” itp. Jednym słowem, jest to zastępowanie pytań esencjonalnych przez pytania i opisy funkcjonalne, skierowane na ludzkie zachowania normujące i oceniające.

Natomiast refleksja nad cnotą zakłada przyjęcie zjawiska moralności jako tematyki *sui generis*, czyli jako swoistego obszaru badawczego nieredukowalnego do innych dziedzin; musi ona być analizą fenomenologiczną zjawiska samego, nie zaś jego społecznych czy językowych aspektów. Współcześnie takie podejście badawcze znajdujemy w materialnej etyce wartości i w tzw. intuicjonizmie, lecz są to nurty myślowe raczej zapomniane, o znikomej popularności, prawie nie znane dziś wśród filozofów. Aby jednak wyjaśnić lepiej, w jakiej mierze sposób pojmowania zadań i dziedziny refleksji moralnej wpływa na sens i pozycję teoretyczną kategorii cno-

Ucieczka od
wartości

Zapoznane
nurty myśli

ty, musimy zastanowić się nieco dokładniej nad samym pojęciem cnoty. Po rozważeniu jego sensu dopiero będzie można coś mówić o ewentualnym możliwym miejscu tego pojęcia w filozofii współczesnej.

2. Cnota: opis zjawiska

Dzielność
a cnota

a. Cnota jest jakością osoby. Jest to cecha przysługująca podmiotowi moralnemu, czyli człowiekowi rozpatrywanemu z perspektywy dobra i zła. Niejednokrotnie odróżnia się cnotę od dzielności. Starożytni powiadali, że cnota jest dyspozycją duszy, natomiast praktykowanie cnót nazywali sprawnościami. Scheler pisał, że pojęcie cnoty obejmuje bezpośrednie przeżycie powinności, natomiast dzielnością nazywał dyspozycję do działania zgodnego z powinnością.

Cnota jako cecha podmiotu jest bezpośrednio związana z czynami i zachowaniami tego podmiotu. Dlatego też np. Hartmann mówi o cnocie jako aksjologicznej właściwości ludzkiego działania, nie rozróżniając wyraźnie między stanami możliwości a realizacją zachowania uznanego za dobre. Można więc najogólniej powiedzieć, że cnota jest jakością osoby realizującą się w jej zachowaniach.

b. Cnota jest wartością, czyli jako jakość nie jest aksjologicznie obojętna. Starożytni traktowali cnotę jako rodzaj doskonałości; obok piękna będącego doskonałością rzeczy, cnota jest doskonałością człowieka. Hartmann utożsamiał listę cnót z listą dóbr moralnych; cnota to po prostu dlań dobro moralne.

c. Cnota jest dobrem autotelicznym, czyli stanowiącym cel sam w sobie. Lub, mówiąc inaczej, cnota jest wartością samodzielną, nie zaś konsekwentną. Nie zakłada więc ona żadnej innej wartości, z której miałaby być wyprowadzona, czy też której by-

łaby podporządkowana. Cnota niczemu nie służy, nie ma charakteru instrumentalnego. Ta nieinstrumentalna natura cnoty jest zasadniczym momentem dla wszelkiej nad nią refleksji; cnoty nie można rozpatrywać z perspektywy jakiejś jej „pożyteczności”, bowiem cnota nie jest pożyteczna. Ten autoteliczny charakter cnoty znakomicie opisywał Max Scheler w swej rozprawie *O rehabilitacji cnoty*. Pisał on: „w przeciwieństwie do uzdolnień i sprawności, które są zawsze uzdolnieniami i sprawnościami «dla czegoś», to znaczy dla jakiegoś już określonego dzieła, jeszcze nie zeszepecona cnota była jakością osoby samej — nie zaś czymś, co jest «dla» pewnych czynności i dzieł, ani tym mniej — czymś, co jest dla pożytku innych, lecz była swobodną ozdobą każdego, kto ją miał, niczym pióro na kołpaku”¹. Ten czysto przyozdabiający charakter cnoty w sposób interesujący został podkreślony w epitafium dla Bałowego, które sformułował Starowolski w swym XVII-wiecznym dziele *Wojownicy sarmaccy*; pisze on tam następująco: „przechodniu, miejsce to kryje wielki skarb: wiedz, że woń, którą odczuwasz, nie pochodzi z pachnideł, lecz jest wonią cnót znakomitych, którymi jaśniał i które współzawodniczą ze sobą w doskonałej harmonii dając przedziwny aromat”. Tak więc cnota jest tu utożsamiona ze świetnym aromatem, towarzyszącym cnotliwemu człowiekowi.

d. Kolejnym istotnym momentem cnoty jest to, że jest ona dobrem wewnętrznym, w przeciwieństwie do dóbr zewnętrznych. Tym samym stopień jej zależności od osoby jest znacznie większy niż w przypadku dóbr zewnętrznych. Przeciwnieństwo między „być” a „mieć” przypomniane w ostatnich latach

Cnota
niczemu nie
służy

...niczym pióro
na kołpaku

¹ Wszystkie cytowane fragmenty pochodzą z artykułu Maxa Schelera *O rehabilitacji cnoty*, zamieszczonego w tłumaczeniu R. Ingárdena w piśmie „Marchoń” tom III 1936 nr 9.

Jedyna
domena
wolności

przez Fromma w jego najnowszej książce, przedtem analizowane przez Gabriela Marcela, wywodzi się z myśli starożytnej, a ściśle z koncepcji stoickiej. Wedle stoików cnota jest jedyną rzeczą, jakiej człowieka nie można pozbawić, jedyną, która zależy tylko od nas samych. Tym samym też cnota jest jedyną domeną wolności — o tym, jacy jesteśmy, decydujemy sami, sami wybieramy swą sylwetkę moralną. Cnota jest jedyną rzeczą, jakiej nie można nas pozbawić, w przeciwieństwie do dóbr zewnętrznych, które można nam odebrać, które mogą być utracone. Dlatego też mędrzec szuka szczęścia w cnocie, tylko bowiem w tym zakresie jest samowystarczalny i w pełni samodzielny. Wszystko inne poza cnotą jest sprawą losu. A ten, kto liczy na dobra zewnętrzne, nieroztropnie wydaje swe szczęście w ręce przypadku. W powracającej dziś pochwalę Fromma „bycia” przed „posiadaniem” występuje ten sam wątek wolności i samodzielności związanej z naszymi wewnętrznymi cechami w przeciwstawieniu do niepewności wszystkich zewnętrznych dóbr i sukcesów. Wydaje się rzeczą znamiennej fakt, że w najbardziej rozwiniętym współczesnym społeczeństwie sukcesu pojawia się na nowo ten stary wątek stoicki charakterystyczny dla społeczeństwa schyłkowego, głoszącego pewność jedynie cnot jako dóbr wewnętrznych.

Podmiotowość

e. Niejednokrotnie też prawo cnoty jest przeciwstawiane prawom stanowionym. Prawo cnoty jest wewnętrzne, płynie z nas, sami jesteśmy tu prawodawcami, natomiast w przypadku prawa ustanowionego jesteśmy zawsze jedynie jego obiektami, zawsze musimy mu się podporządkować jako czemuś wobec nas zewnętrznemu. Jest to różnica między podmiotowością a przedmiotowością. Dlatego też wedle stoików mędrzec jest cnotliwy, bowiem dzięki temu sam stanowi swe prawa, a nie poddaje się prawu zewnętrznemu, tym samym więc osiąga wolność. Tak zatem mędrzec, aby mógł być wolnym,

musi się poddać rygorystycznie prawu cnoty, gdyż w ten sposób poddaje się prawu własnemu, a nie stanowionemu zewnątrz i tym samym narzuconemu. Jest to zarazem idea rygoryzmu jako drogi do wolności i odrzucenie chaosu jako niewoli wynikającej z zależności wobec przypadkowych zdarzeń.

f. Inną fundamentalną sprawą jest kwestia, czy cnota jest ważna przede wszystkim dla jej nosiciela, czy też raczej dla jej odbiorców, czyli ze względu na środowisko społeczne otaczające osobę jako podmiot cnót. O pewnym aspekcie tej sprawy już była mowa, gdy się powiadało, że cnota nie jest pożyteczna. Cnota nie jest po to, by czemukolwiek służyć. A więc nie jest ona też dla wygody otoczenia, nie jest ona po to, by innym było z nami cnotliwymi lepiej; nie jest więc motywem cnoty żadna postawa altruistyczna. Cnota jako autoteliczna wartość osoby powinna być rozpatrywana jedynie ze względu na osobę jako na podmiot cnót, nie zaś z punktu widzenia efektów, jakie może wywoływać, ani z punktu widzenia ich odbiorców. Zacytujemy znów Schelera, który to z niezwykłą jasnością formułował: „dobroć i piękno cnoty leży nie w działaniu dla innych, lecz przede wszystkim w samym szlachetnym charakterze i istocie duszy, dla innych zaś ma najwyżej znaczenie przykładu; i to przykładu, który «mogą sobie z niej brać inni», nie zaś takiego, który się komuś «daje»”. Scheler bardzo zdecydowanie polemizował z poglądem, że cnota jest czymś ważnym ze względu na swą społeczną funkcję. Tym, co ważne, jest subiektywne odczucie cnoty. Można by to określić następująco — jesteśmy cnotliwi ze względu na siebie samych, a nie ze względu na innych. Scheler w następujący sposób opisywał subiektywne odczucie cnoty: jest to „pełna szczęścia świadomość, iż możemy i władni jesteśmy uczynić coś, co jest jedynie sprawiedliwe i dobre samo w sobie, a zarazem dla naszej osobo-

Ze względu
na siebie
samyh

wości”; krytykował on utylitarystyczne nastawienie w spojrzeniu na cnotę, pisał: „dzisiaj mówi się o cnocie tak, jakby nie miała ona dla człowieka cnotliwego w ogóle żadnego znaczenia i jakby istniała tylko dla innych ludzi, którzy przy pomocy tego pojęcia obliczają, jak dany osobnik się wobec nich zachowa”. Przypomnijmy wreszcie cytowane już określenie, że „cnota jest swobodną ozdobą każdego, kto ją ma, niczym pióro na kołpaku”.

Podobnie też stoicy uważali, że cnota jest ważna ze względu na osobę, która jest jej podmiotem. Cnota była dla nich jedynym sposobem osiągnięcia szczęścia — cnota zarówno wystarcza do szczęścia, jak też jest jedyną drogą do zapewnienia go. Szczęście ufundowane w cnocie jest unikalną formą szczęścia, które jest zależne wyłącznie od nas samych i nie jest dzięki temu narażone na żadne zewnętrzne zagrożenia. Seneka tak pisał o tym w swych listach moralnych: „najlepszym środkiem do szczęśliwego życia jest przeświadczenie, że dobrem jest tylko to, co cnotliwe. Kto bowiem uznaje jeszcze coś innego za dobro, dostaje się pod władzę przypadku i przestaje być panem samego siebie; kto zaś ograniczył wszelkie dobro tylko do cnoty, czerpie szczęśliwość sam ze siebie (...) Kto bowiem sądzi, że jest coś lepszego od cnoty lub że istnieją jakieś dobra poza cnotą, ten jak gdyby nadstawia swą kieszeń bezładnie rozrzuconym datkom losu oraz z niepokojem wygląda, co tam wpadnie”.

g. To, że cnota nie istnieje dla innych, lecz wyłącznie dla samego podmiotu ją noszącego, jest konsekwencją jej autotelicznej natury. Inną jeszcze konsekwencją tej samodzielności cnoty jest fakt, że nie istnieje ona ani dla zasługi świeckiej, ani religijnej, czyli dla zbawienia. Byłoby to bowiem podporządkowanie jej jakiegś innej wartości jako nadrzędnej. Cała starożytna myśl podkreślała zawsze tę samodzielność i „nieużyteczność” cnoty. Natomiast znacznie później, głównie w brytyjskiej

Szczęśliwy
sam z siebie

myśli moralnej XVIII w., pojawiał się nieraz wątek przydatności cnoty dla szczęścia powszechnego — ludzie cnotliwi są mili dla otoczenia, a więc przez to cenieni, co z kolei powoduje, że przez to, iż innym jest z nimi lepiej, to i im jest lepiej z innymi. Ten utylitarystyczny wątek, mający na uwadze największą ilość szczęścia dla największej liczby ludzi, odbierał jednakże cnotcie jej samodzielny charakter, czynił ją instrumentem pomyślnego życia społecznego.

h. Mówiliśmy dotąd o cnotie w ogóle, określając ją jako wartościową jakość przysługującą człowiekowi. Było to określenie cnoty jako swoistego fenomenu, powiedzenie, czym ona jest. Cnota jednak ponadto zawsze jest jakaś, ma jakąś określoną treść. Innymi słowy, cnót jest wiele i są one treściowo różne. Platon wymieniał cztery cnoty; były to: mądrość (czyli cnota rozumnej części duszy), męstwo (czyli cnota impulsywnej części duszy), panowanie nad sobą (cnota pożądlivej części duszy) oraz sprawiedliwość (łącząca w całość poprzednie cnoty). Stoicy wymieniali podobne cnoty, choć mieli ich więcej: przezorność (znajomość tego, co dobre i złe, i obojętne), dzielność (świadomość tego, co należy wybierać, a czego wystrzegać się), sprawiedliwość, umiarkowanie, wielkoduszność (wzniesienie się ponad zdarzenia zarówno złe, jak i dobre), opanowanie, wytrwałość, bystrość umysłu (sprawność pozwalająca się zorientować od razu, co jest obowiązkiem), roztropność.

Wielość i różnorodność cnót stwarza od razu problem ich hierarchicznego porządku, czyli nasuwa pytanie, czy i które cnoty są ważniejsze od innych. Seneka wprawdzie pisał, że cnota jest jedna, nie może jej być ani więcej, ani mniej, nie można jej mierzyć, jest ona czymś prostym i absolutnym. Jednakże powszechnie ujmuje się wszystkie dobra, a więc i cnoty będące dobrem wewnętrznym, jako hierarchicznie uporządkowane. Nicolai Hartmann

Ile jest cnót?

Hierarchia

podkreślał nierówność cnót. Są cnoty ważniejsze i mniej ważne, podstawowe i dodatkowe; takie, które mogą być cnotami powszechnymi, lub też takie, które mogą przysługiwać podmiotom najwyższym moralnie. Jakościowemu zróżnicowaniu cnót towarzyszy zatem ich zróżnicowanie co do ważności.

Hierarchiczna różnorodność cnót rzutuje przede wszystkim na kwestię relacji między cnotą a obowiązkiem. Gdy bowiem postawimy pytanie: czy cnota jest obowiązkiem, to okaże się, że odpowiedź na nie jest uzależniona od tego, o jaką cnotę chodzi. Cnoty ważne, podstawowe uznaje się zazwyczaj za obowiązujące, tzn. że wymaga się ich bezwyjątkowo zarówno ze względu na osoby, jak też na sytuacje działania. Inaczej jest z cnotami, które wykraczają poza jakieś minimum uznane w ramach danego etosu za niezbędne, i poniżej którego wymaga się, by nie schodzić. Tak więc pojęcia cnoty i obowiązku, bliskie sobie, nie zawsze jednak pokrywają się swym zasięgiem. Obszar cnót na ogół jest szerszy niż obszar obowiązków. Najważniejsze cnoty są obowiązkowe, lecz jest wiele takich cnót, których posiadanie jest godne pochwały, lecz ich brak nie wywołuje jeszcze nagany, czyli negatywnej oceny moralnej.

Cnoty
obowiązkowe i
chwałebne

Tej odmienności zakresu cnót i obowiązków odpowiada sens pojęcia przywary, czyli występku. Przeciwnieństwem cnoty jest przywara, jest ona jej prostą negacją. Pojęciem tym szczególnie chętnie operowano w brytyjskiej filozofii moralnej XVIII w.; moralność była nauką o cnotach i przywarach. Nie każdy jednak brak cnoty można nazwać przywarą. Tylko cnoty uznane za powszechne i obowiązujące, czyli cnoty podstawowe, uznane za najważniejsze i dlatego wymagane jako powszechnie obowiązujące, posiadają jako swe opozycje przywary. Poza takimi jednak cnotami jest szereg cnót, które uważamy za cenne, których występowanie oceniamy pozytywnie, lecz nie wymagamy ich powszechnie.

Brak u kogoś tych wyższych cnót nie jest przywarą. Możemy za nie chwalić, lecz nie możemy ganić ich braku.

Szczególnie silnie rozdzielenie cnoty i obowiązku akcentował Scheler. Wiązało się to niewątpliwie z jego krytyką Kantowskiej etyki imperatywu kategorycznego. Jednym z istotnych momentów imperatywu kategorycznego jest jego absolutna powszechność. Prawo moralne jest dla wszystkich jednakowe, od wszystkich wymaga się jednakowo w zakresie moralności. Scheler obowiązkowi imperatywu przeciwstawiał spontaniczność cnoty, banalności powszechnego „chcenia” indywidualność i niepowtarzalność cnoty. Traktował on cnotę raczej jako pewną nadwyżkę nad obowiązującym minimum w zakresie postępowania moralnego; cnota jest raczej aktem łaski niż dotyczącym wszystkich nakazem. Jest, przypominam, „piórem na kołpaku”, czyli czymś wyróżniającym, a nie przeciętną postawą. Scheler powiada, że prawo moralne i obowiązek są tylko nieosobistymi surogatami cnót, jeśli te nie istnieją w jakiejś społeczności; istotą obowiązków jest to, że dają się one przenosić na innych, podczas gdy cnoty nie; cnota jest czymś osobowym, indywidualnym. Nawet jeśli bierzemy pod uwagę jakąś określoną cnotę jako kategorię, np. wspaniałość, to ona w każdym podmiocie, w którym się realizuje, jest zawsze pełna swoistości, dodatkowych indywidualnych zabarwień, jest czymś osobistym danego podmiotu; uniwersalność realizuje się tu poprzez pełną indywidualizację, która powoduje, że ta wspaniałość w każdym człowieku realizuje się odmiennie. Cnota jest dla Schelera czymś wspaniale wyróżniającym z tłumu, podczas gdy obowiązek jest czymś zrównującym z masą, prowadzącym do ztratny swoistości.

i. W ten sposób koncepcja Schelera doprowadza nas do kolejnej kwestii dotyczącej istoty cnoty, a mianowicie do kwestii elitaryzmu i demokratyzmu

Cnota...

a obowiązek

w pojmowaniu cnoty. Scheler niewątpliwie reprezentuje pogląd elitarny; jest to zresztą oczywiste dla każdego, kto przeczytał jego rozprawę *Resentiment a moralność*. Zastanówmy się jednak nad samym problemem, niezależnie od stanowiska Schelera.

Ludzie... nie są
sobie równi

Otóż niewątpliwie ludzie jako podmioty moralne nie są sobie równi. Różna jest ich wrażliwość moralna, różna zdolność spostrzegania wartości, podobnie jak różna jest ich wrażliwość muzyczna, estetyczna czy zdolności matematyczne. Niejednolici są też ludzie w zakresie reprezentowanych przez nich cnot. Co więcej jednak, nie od wszystkich ludzi jednakich cnot trzeba wymagać. Święty charakteryzuje się innymi cnotami niż geniusz, a obaj mają inne cnoty niż zwykli ludzie. Dla stoików podmiot charakteryzujący się wielością cnot był mędrce, czyli kimś wyjątkowym, wyróżniającym się z przeciętnej rzeszy ludzkiej. Scheler, a za nim i Nicolai Hartmann, cnotę traktują jako coś elitarnego, natomiast etykę obowiązku jako postawę egalitarno-demokratyczną w zakresie moralności. Warto jednak wspomnieć, że i w etyce obowiązku na gruncie filozofii brytyjskiej (Bradley) pojawiały się koncepcje zróżnicowania obowiązków moralnych zgodnie z różną pozycją społeczną. Gdy Oscar Wilde w jednej ze swych sztuk wypowiada ustami lorda Goringa paradoks, że klasy niższe są podporą moralności, to jest to właśnie drwina z koncepcji przypisującej większe obowiązki moralne warstwom wyższym. Natomiast istotnie, tak jak pisał Scheler, Kantowski imperatyw kategoryczny zrównuje podmioty moralne; zasada działania z obowiązku jest jedna i powszechna; świat moralności zostaje przez nią pozbawiony jakiegokolwiek różnorodności, jest monotony i bezbarwny. Prawo moralne jest niezmiennie i powszechne.

Cnota darząca

Interesującą ideę w zajmującej nas tu sprawie znajdujemy u Nietzschego. Wprowadził on mianowicie

pojęcie cnoty darzącej, będącej właśnie przykładem cnoty, która nie obowiązuje wszystkich jak imperatyw kategoryczny, lecz która jest osiągalna tylko dla szczególnych podmiotów moralnych. Wedle Nietzschego z cnotą darzącą mamy do czynienia wtedy, gdy jest ktoś, kto jest dojrzały i bogatszy od innych, ofiarowujący im spontanicznie coś ze swego bogactwa; jest to cnota swobodnego, nie wymuszonego, nie nakazanego ofiarowywania innym nadmiaru właściwego jakiejś osobie. Nie jest to cnota „dla każdego”. Pojęcie cnoty darzącej opiera się na założeniu nierówności podmiotów moralnych. Cała zresztą filozofia moralna Nietzschego jest tą ideą nierówności przesyciona — Zaratustra, nadczłowiek, immoralista powołany do przewartościowania wartości, czyli do krytycznej refleksji moralnej nad swą współczesnością, jest podmiotem moralnym o większej wrażliwości etycznej niż przeciętna. Tylko też dzięki temu, czyli dzięki swej osobowej doskonałości, czy może tylko ponadprzeciętności, jest on zdolny do krytyki etosu swoich czasów i do kształtowania nowego etosu.

Na wyjątkowość pewnych cnót w przeciwieństwie do powszechności innych zwracał uwagę także Bollnow, wprowadzając interesujące pojęcie „wysokiego etosu”. Wysoki etos jest zawsze zjawiskiem mniej-szościowym na tle powszechnie panującej świadomości moralnej. Wskazuje to pojęcie zarazem na nieuchronne zróżnicowanie poziomów w sferze każdej określonej moralności.

Określiśmy przed chwilą pogląd Schelera i Nietzschego jako stanowisko elitaryzmu w kwestii cnót. Trzeba jednak pamiętać, że jest to bardzo szczególny elitaryzm — *primo*, nie głosi on większych przywilejów grupy wyróżnionej, lecz większe ciężary: dany podmiot moralny jest wyższy od innych przez to, że reprezentuje więcej cnót, czyli że zakres jego obowiązków moralnych wynikający z jego poczucia powinności jest szerszy; jest to wyraź-

Wysoki etos

Czy cnoty
można
nauczyć?

nie widoczne na przykładzie Nietzscheańskiego „nadczłowieka”, pojęcia zazwyczaj błędnie rozumianego; *secundo*, grupa ludzi moralnie wyższych jest otwarta, każdy podmiot moralny ma do niej dostęp w zależności wyłącznie od swych własnych wysiłków w zakresie przyozdabiania się cnotami.

k. Problem elitaryzmu etycznego zachowuje pewien wyraźny związek z odwiecznym pytaniem filozofii: czy cnoty można nauczyć? Pytanie o to, czy cnoty można nauczyć, ma oczywiście kilka aspektów. Idzie w nim z jednej strony o to, czy domeną cnoty jest intelektualna, czy emocjonalna natura człowieka. Sokrates głosił, że cnota to wiedza o dobru, a zatem jak każda wiedza daje się nauczyć i zdobyć własnym wysiłkiem. Tę Sokratejską intelektualizację cnoty interpretuje się zazwyczaj jako demokratyzację cnoty skierowaną przeciw arystokratycznym wzorcom utożsamiającym cnotę z walorem krwi i pochodzenia. Zarazem jednak Sokrates pomijał całkowicie rolę pozaintelektualnych elementów duszy. Platon i Arystoteles zmodyfikowali intelektualizm Sokratesa, podkreślając niejednorodność duszy ludzkiej i wyróżniając w niej część rozumną i nierozumną. Moralność traktowali jako zjawisko związane przede wszystkim z naszą emocjonalną naturą. W tej różnicy poglądów odnośnie do związków cnoty z rozumem czy uczuciami znajdujemy załączek wielkiego sporu filozoficznego, który zdominował całą myśl moralną XVII i XVIII w. Był to spór między racjonalistami a sentymentalistami dotyczący tego, czy sądy moralne mają swe źródło w czynnościach intelektu, czy emocji.

Pytanie o możliwość nauczania cnoty jest jednak także pytaniem o to, czy cnota jest spontaniczna, dana w sposób naturalny osobie, czy też jest ona czymś narzuconym, wykształconym, uformowanym przez stały w tym kierunku wysiłek. Wydaje się, że najczęściej filozofowie łączą te dwie różne odpowiedzi, dostrzegając jakby dwoistość cnoty pod

tym względem. Stoicy ujmowali to bardzo pięknie, twierdząc, że cnota może być bezwiedna jak zdrowie albo świadoma jak mądrość. Na ogół w każdym razie zawsze podkreślano szczególną rolę dążenia do opanowania cnót, rzadko negując przydatność kształcenia charakteru. Zapewne Scheler był jednym z filozofów najbardziej akcentujących spontaniczność cnoty. Cnota wedle jego zdania musi być czymś, co się realizuje bez żadnego wysiłku; wszelki wysiłek szpeci cnotę. Pisał on o tym niezwykle sugestywnie: „cnota stała się dziś czymś tak nieznośnym (...) dlatego, że nie pojmujemy jej jako świadomości mocy, która tryska swobodnie z samego naszego bytu, lecz jedynie jako ciemną, emocjonalnie pustą dyspozycję i zdolność do postępowania wedle jakichś przepisanych prawideł. A stała się ona jeszcze dlatego tak niepowabna, że nie tylko jej zdobycie, lecz i ona sama uchodzi dla nas za coś trudnego, gdy naprawdę tylko brak cnoty lub grzech sprawia, że dobro staje się czymś trudnym i zdobywanym w pocie czoła. Natomiast gdy się ją posiada, każdy dobry w pojawieniu się swym ma coś ze swobody ptaka. Cnota stała się tak niepowabną, ponieważ uważamy ją za coś, co można sobie przyswoić stałym spełnianiem swych obowiązków, gdy w rzeczywistości jest ona przecież najskrajniejszym przeciwieństwem wszelkiego przyzwyczajenia. (...) Cnota sama uchodziła raczej za pewną nadwyżkę, o którą się nikt nie stara, za wolny dar łaski, na którego uroczyste przyjęcie wszystkie starania nasze i wysiłki woli mają nas tylko przygotować. Przed tymi, którzy zdyszani gonią za cnotą, ucieka ona jeszcze chężej i zwinniej niż pośledniejsza jej siostra — szczęście”. Ta Schelerowska pochwała spontaniczności cnoty w znikomym tylko stopniu może dopuszczać jej kształcenie czy nauczanie. Jednakże: „dobro staje się pięknym będąc łatwym”.

Bezwiedna
bądź
świadoma

... wolny dar
łaski...

3. Arystotelesowska koncepcja cnoty

Dotąd, opisując cnotę jako fenomen, mówiliśmy o niej jako o pewnej prostej jakości przysługującej osobie. Tak rozumieli cnotę stoicy, tak ją pojmował Platon, taką koncepcję cnoty znajdujemy u Schelera i Hartmanna. Jednakże dobrze byłoby też parę słów powiedzieć o Arystotelesowskiej koncepcji cnoty jako umiaru, która jest pojmowaniem cnoty nie jako prostej jakości, lecz jako pewnej relacji między kilku jakościami, jako harmonijnego pogodzenia skrajności.

Wewnętrzna
miara

Arystoteles domaga się cnoty umiarkowania. Operuje on pojęciem wewnętrznej miary, która jest opanowaniem naszych namiętności, wyrównaniem przyjemności i przykrości. Umiar znajduje się między rozwiązłością a niewrażliwością, czyli między ślepym oddaniem się popędom a brakiem namiętności. Umiar jest środkiem pomiędzy nadmiarem a niedomiarem. Cnotą jest właśnie zawsze ten środek pomiędzy pewnymi dwoma określonymi skrajnościami. Nadmiar i niedomiar są przywarami, a cnota jest położonym pomiędzy nimi w środku umiarem. Tak więc cnotą jest hojność, która jest pomiędzy rozrzutnością a skąpstwem. Męstwo z kolei jest umiarem pomiędzy tchórzostwem a zuchwalstwem.

Synteza dwu
wartości

U Arystotelesa zatem cnota nie jest jedną wartością pozytywną, której przeciwstawia się jakaś jedna wartość negatywna, lecz każdej cnotcie jako wartości pozytywnej odpowiadają dwie wartości negatywne. Cnota nie jest też po prostu jedną wartością pozytywną przeciwstawioną dwóm naraz wartościom negatywnym. Cnota jest raczej syntezą dwóch wartości, syntezą dwóch cech, z których każda w oderwaniu jest wadą. Dopiero też ta synteza może być wartością pozytywną. O męstwie decyduje nie samo nieustępowanie i nie tylko rozważna

ostrożność, lecz dopiero obie te właściwości łącznie. Naprzeciw negatywnej wartości tchórzostwa stoi pewien pozytywny moment, mianowicie odważne wytrwanie, nieustępowanie, a przeciwieństwem zuchwalstwa jest wartościowa, rozważna ostrożność, rozważa. Dopiero gdy w rzeczywistym postępowaniu człowieka wyłoni się synteza, to mamy do czynienia z wartością moralną. Cnota jest więc zrównoważeniem jakości, nigdy zaś jakością prostą. Cnota to „usposobienie zachowujące środek”.

4. Wartość moralna cnoty

Rozważaliśmy, jak dotąd, cnotę jako zjawisko, jako pewien byt idealny, jako kategorię, interesując się głównie, czym ona jest. Nie było natomiast prawie wcale mowy o aksjologicznych aspektach cnoty, które choć ściśle związane z kwestią sposobu jej istnienia, stanowią jednak odrębny problem, nadbudowany nad tym pierwszym.

Cnota jest wartością moralną. Otóż jednym z pytań należących do aksjologii, które w związku z tym faktem się nasuwają, a którym chcemy się tu zająć, jest kwestia, czy cnota sama przez się może być celem naszych działań, jeśli chcemy, by działania te uzyskiwały aprobatę moralną; jest ona tym, co nazywa się dobrem moralnym; innego sensu pojęcie cnoty nie posiada w żadnym języku ani w żadnym systemie filozoficznym. Określenie kogoś jako cnotliwego jest pochwałą — w tym właśnie sensie cnota jest dobrem moralnym. Czy jednak cnota ma być obiektem naszych intencji, czy ma być ona celem, do którego zmierzamy. Kwestię tę chcę przedstawić na przykładzie polemiki Schellera ze stoikami.

Obiekt czy cel

W etyce stoickiej, jak i wcześniej u cyników, cnota jest najwyższym dobrem zapewniającym szczęś-

cie, ku któremu dąży każdy mędrzec. „Wielu”, czyli tłum, dąży do dóbr zewnętrznych, trwa w pogoni za uludą szczęścia, natomiast „niewielu”, czyli mędrzy, filozofowie, to ci, którzy zdobyli najwyższą mądrość, że prawdziwym dobrem, dającym wolność, samodzielność i szczęście, jest cnota i którzy przeto cnotę stawiają jako cel swój. Seneka pisał: „A więc jedynym dobrem jest to, przez co dusza staje się lepsza. Wszelkie poczynania całego życia porządkowane bywają pod kątem widzenia ich cnotliwości lub niegodziwości. Do tego też sprowadza się zasada czynienia czegoś lub nie-czynienia czegoś. Człowiek prawy, jeśli uzna coś za czyn piękny, dopełni go, choćby miał dołożyć wiele wysiłku. Nic go nie odstraszy od cnoty i nic też nie nakłoni do niegodziwości”.

Schronienie
w prywatności

Cnota jest dla mędrców starożytnych jakby schronieniem w prywatności przed światem. Odwróceniem się od zewnętrzności i skierowaniem ku własnej jakości, ku wewnętrznej doskonałości. Dążenie do cnoty jest celem samym przez się; częścią cnoty jest jakby dążenie do niej. A w każdym razie na pewno cnota nie wyklucza intencji cnoty.

Otóż związany z tym jest następujący problem. Współczesna aksjologia na ogół przyjmuje, że wartości moralne nie mogą być celem działania, lecz że powstają one dopiero na podstawie dążenia do realizacji pewnych określonych stanów wartościowych, które same przez się nie są wartościami moralnymi, lecz innymi, jak np. witalnymi czy kulturowymi. Każda czynność czy intencja mająca na celu realizację wartości wyższej przeciw niższej jest moralnie pozytywna. Wartość moralna jest zatem wartością nadbudowaną nad innymi jakościami aksjologicznymi i realizuje się przez teleologię wyższej wartości. Jest więc wartość moralna w całym królestwie wartości czymś bardzo szczególnym, mającym u swych podstaw całą hierarchiczną budowę świata wartości, czyli hierarchiczną budowę róż-

Wartość nad
wartościami

nych jakości aksjologicznych. Wartości moralne są ufundowane na wartościach dóbr i osób; np. bez zjawiska dóbr materialnych nie byłoby kradzieży ani wartości uczciwości, która polega na respektowaniu dóbr innych osób. Wartość moralna działania jest zależna od tego, czy jest ono skierowane na realizację jakiejś określonej wyższej wartości. W każdym działaniu trzeba odróżnić wartość intendowaną, czyli określony stan rzeczy, do którego się dąży, od wartości moralnej intencji; moralnie dobrym jest nie ten, kto pragnie być moralnie dobrym, lecz ten, kto pragnie dobrego stanu rzeczy.

Scheler wykluczał w ogóle możliwość kierowania się na wartość moralną w naszym działaniu i w intencjach, gdyż oznaczałoby to, że podmiot moralny działa ze względu na siebie, na swą własną doskonałość moralną; byłoby to działanie moralne w celu znalezienia się w blasku własnej cnoty. A więc intencja skierowana na własną cnotę jest intencją moralnie negatywną, czyli intendowanie ku własnej cnotie jest zaprzeczeniem cnoty jako dobra moralnego.

Idea ta stanowi trzon etyki Schelerowskiej, zwanej przez niego etyką materialną wartości. Znalazła ona też swój wyraz w polemice Schelera ze stoicką koncepcją cnoty. Wydaje się, że ukazuje ona najistotniejszy aspekt aksjologiczny kategorii cnoty.

Scheler postawie stoików, dla których najwyższym dobrem była cnota, zarzuca pychę. Ideał doskonałości wewnętrznej traktuje jako grzech pychy. Przeciwstawia mu pokorę, nietroszczenie się o nasze jestestwo; zrzeczenie się wszystkich „praw” i „godności”, i „zasług”. Pokora jest dlań opozycją postawy stoickiej, gdzie zachowanie godności swego „ja” jest zasadą naczelną. Trudno jednakże byłoby się zgodzić w pełni z Schelerem, że stoicyzm głosił kult mieszczańskiej *respectability*. Czyż Diogenes z Sympoly, wprawdzie cynik, a nie stoik, lecz bliskość obu tych doktryn moralnych jest ogromna, żyjący

Pyszni czy
pokorni

w becze i obrażający wszelki rodzaj *establishmentu*, może być oskarżony o nadmierne dbanie o społeczną *respectability*, o zabieganie o uznanie „zasług”? Choć niewątpliwie może być on w swej raczej pogardzie dla *respectability* oskarżony o pychę, o pewne wynoszenie się poprzez poniżenie wartości, których się nie ceni, lecz jest to zarazem kontrowersyjne lansowanie innych, wyższych wartości, jak wartości duchowe, wewnętrzne, w tym i własna cnota. Jednakże własna cnota wysuwana tu przeciw dobrom zewnętrznym jest zarazem przeciwstawieniem pozorowi dobra dobra prawdziwego, wartości duchowych. Nie jest więc to tylko pycha z własnej wyższości, choć taki element może w tym także tkwić. Czyż w takiej samej sytuacji nie jest „immoralista” Nietzscheański lub bohater Schelera dumnie noszący swobodnie cnotę swą jako wyróżnienie, niczym „pióro na kołpaku”?

Dokonana przez Schelera w artykule *O rehabilitacji cnoty* pochwała piękna cnoty swobodnej, nie wymuszonej postawy, charakteryzującej moralnie wysokie osoby, cnoty wynikającej z „nadmiaru” raczej niż z podporządkowania się powszechnemu prawu moralnemu, jest w gruncie rzeczy bliska stoickiemu kultowi cnoty. Dlatego też dziwi zawarty w tym samym artykule atak Schelera na stoicyzm jako na postawę pychy, której błąd aksjologiczny polega na tym, że wartość moralną czyni się celem działania. Estetyczny zachwyt Schelera nad cnotą swobodną jako nad pięknem jest w gruncie rzeczy bardzo bliski pewnym momentom stoicyzmu.

Piękno
swobodnej
cnoty

5. Na koniec wróćmy do postawionego na wstępie pytania o miejsce cnoty we współczesności. Jak mówiłam, trzeba wyraźnie odróżniać pytanie o realne istnienie cnót od pytania dotyczącego świadomości cnoty czy refleksji filo-

zoficznej nad cnotą. Jednakże, choć kwestie te są różne, to jednak nie pozostają one bez pewnego wzajemnego związku i wzajemnego wpływu na siebie.

Cnota nie jest zjawiskiem pożytecznym, nie jest czymś społecznie przydatnym. Cnoty nie da się uzasadnić skutecznością działań praktycznych. Ta antypragmatyczna natura cnoty powoduje, że w świecie instrumentalnym, w społeczeństwie instrumentalnym staje się ona czymś mało ważnym, a może nawet zbędnym. W świecie czysto instrumentalnym cnota jest obcym wtrętem, zjawiskiem нефunkcjonalnym. Cnota jest jedynie pięknem bycia człowieka, bycia ludzkiego, nie ma zaś żadnej funkcji instrumentalnej.

Dlatego też w myśleniu instrumentalnym, nadbudowanym nad rzeczywistością pragmatyczną, zanika refleksja nad cnotą, refleksja nad jej wewnętrzną naturą, nad jej istotą, i zostaje zastąpiona przez analizy społecznego funkcjonowania pewnych postaw i pojęć, przez badanie skuteczności różnych sposobów formułowania zakazów itp. Czy jednak to porzucenie myślenia o cnotcie, będące skutkiem narastającej instrumentalizacji i pragmatyzacji świata społeczeństw industrialnych i postindustrialnych, nie ma z kolei wpływu na pogłębianie się tej instrumentalności? Wydaje się, że tak. Samo bowiem używanie pewnych pojęć ma pewną wartość kreacyjną. Bez odpowiednich pojęć znika pewna rzeczywistość, której one dotyczą. Znika ona może nie w sensie absolutnym, bowiem świat wartości istnieje w sposób niezależny od naszej świadomości. Wartości są tym, czym są, i takie, jakie są, niezależnie od tego czy o nich wiemy, czy nie, czy je umiemy dostrzec, czy nie. Jednakże wartości niepostrzegane wprawdzie istnieją same przez się, lecz gdy są niepostrzegane, to znikają one dla nas. Tak więc cnota istnieje dla nas tylko o tyle, o ile umiemy o niej myśleć, czyli o ile posiadamy odpowied-

Cnota a
świat
współczesny

Pojęcie a
rzeczywistość

nie pojęcia i sposoby językowe, by o niej mówić. Pojęcie cnoty, refleksja nad cnotą odkrywa ją dla nas. Bez tej refleksji nasz świat fenomenalny, świat, w którym żyjemy, jest cnoty pozbawiony. Nie jest on niecnotliwy w sensie: „jest pełen wad”, lecz jest on pozbawiony w ogóle tej specyficznej cechy, jaką jest cnotliwość lub jej brak; przez brak pojęcia zostaje on odarty z pewnego rodzaju jakościowego uposażenia. Podobnie, jak bezbarwny byłby świat, gdybyśmy nie mogli spostrzegać kolorów. Pojęcie cnoty ma więc pewną zdolność kreacyjną odnośnie do świata fenomenalnego: odkrywa ono dla nas zjawisko cnoty, wprowadza to zjawisko do naszego świata, wzbogaca jakościowe bogactwo tego świata. Świat ludzki pozbawiony kategorii cnoty jest uboższy, jest pozbawiony pewnego możliwego piękna właściwego egzystencji ludzkiej. W tym też sensie można powiedzieć, że cnota, choć niepożyteczna instrumentalnie, posiada jednak pewną przydatność w świecie ludzkim, bowiem świat ten przyozdabia, jest jego niefunkcjonalnym ornamentem. Tak też największą zaletą cnoty jest jej „nieużyteczność”, czyli fakt, że jest ona przeżytkiem w świecie czysto instrumentalnym.

Cenny
przeżytek