

PŁYNAĆ POD PRĄD Przyjaźń i wychowanie

Złożoność zjawisk kulturowych, takich jak dar, słusznie przyciągała uwagę badaczy należących do nurtu nieredukcjonistycznego. Pokazują oni, że człowiek nie działa wyłącznie ze względu na korzyść, a w swoich wyborach stosuje kryteria, które nie są użyteczne, chociaż użyteczność związana ze sferą instynktów bądź popędów, emocji czy uczuć, pozostaje poza obszarem racjonalności.

Podjęcie próby odpowiedzi na pytanie o rolę przyjaźni w wychowaniu zakłada szerokie rozumienie wychowania oraz świadomość obecności rozważań o istocie przyjaźni w najpiękniejszych bodaj tekstach filozoficznych i literackich.

Aby odpowiedzieć na pytanie o rolę przyjaźni w szeroko rozumianym wychowaniu, powinniśmy najpierw przemyśleć na nowo sens i cel wychowania chrześcijańskiego. Zdarza się nam, również w środowiskach kościelnych, angażować w sprawy – oraz akceptować związane z nimi kompromisy – obce podejściu do życia wywodzącemu się z tradycji, którą staramy się kultywować. Często na przykład mówimy dzieciom o potrzebie „przebicia się”, powodzenia, odniesienia sukcesu, a czynimy to – jako rodzice i nauczyciele – ponieważ jesteśmy świadomi konieczności właśnie „przebijania” się w dzisiejszym społeczeństwie. Wszyscy odczuwamy potrzebę dokonania czegoś w naszym życiu, musimy „zdobywać pozycję” i staje się to celem, który różne instytucje wychowawcze (czy też to, co z nich pozostało w zamęcie współczesności) wskazują człowiekowi jako jego egzystencjalną i kulturową drogę. Nie należy jednak zapominać, że to nie wszystko, a nawet, że w gruncie rzeczy znajduje się to w głębokiej sprzeczności z właściwym celem wychowania.

Skuteczne „przebijanie się” w świecie nie może nas zadowolić z egzystencjalnego punktu widzenia. Co więcej, określenie to, a także inne przytoczone wcześniej okazują się wyrazem ideologii niesprzyjającej tworzeniu jakiegokolwiek adekwatnej koncepcji przyjaźni. Jest tak dlatego, że w przyjaźni potrzeba przede wszystkim – jak w każdym głębokim ludzkim uczuciu – przewyciężenia egocentryzmu.

Dystans między ideą przyjaźni a poglądem, że każdy z nas powinien umożliwić sobie pełną realizację własnej woli i zaspokojenie egoizmu, a przynajmniej egocentryzmu, wydaje się oczywisty. Moim zdaniem przypisywanie dużego znaczenia tematowi powodzenia, sukcesu, osobistej samorealizacji, na

przykład w życiu zawodowym czy w miłości, jest związane z podkreślaniami ważności własnej osoby – jeśli tak czynimy, wszystko inne staje się drugoplanowe, zostaje podporządkowane nam samym.

Z drugiej strony – i to właśnie jest ważne – dysponujemy także znakomitym punktem odniesienia dla rozważań o przyjaźni, o którym zapominamy, a niekiedy nie jesteśmy nawet świadomi jego posiadania (śmiem twierdzić, że dzisiaj wielu dorosłych młodych ludzi nic o nim nie wie): jest to inna idea osobowej dojrzałości. Konfrontuje nas z nią cała tradycja, od czasów Ojców Kościoła po dzień dzisiejszy, o czym z naciskiem przypominał Jan Paweł II w swoim nauczaniu. Osoba dojrzała zdolna jest mianowicie do daru z siebie – w tym właśnie wyraża się dojrzałość ujmowana z chrześcijańskiego punktu widzenia. Jan Paweł II rozwinął temat daru zwłaszcza w katechezach o ludzkiej miłości¹, a jego rozważania można odnieść również do przyjaźni, chociaż częściowo ma ona inną naturę. Na podobieństwo między miłością a przyjaźnią wskazywał wcześniej wielki szwajcarski psychiatra Ludwig Binswanger, który zaproponował ujęcie fenomenologiczne pozwalające uchwycić – niejako poprzez zrozumienie różnic między tymi dwoma stanami – ich jedność wyrażającą się w gotowości do dostrzegania i doceniania drugiego².

Różnica między taką wizją dojrzałości a obiegowymi poglądami, znajdującymi swoje odzwierciedlenie również w koncepcjach związanych z pedagogiką, nauczaniem czy szkołą, i sądzę, że nie ma potrzeby podejmowania dyskusji na ten temat ani analizowania głównych tendencji i głosów we współczesnej debacie. Chciałbym natomiast skupić się na idei daru z siebie jako horyzontu spełnienia życia i jako fundamentu przyjaźni, a zwłaszcza na jej interpretacji pedagogicznej. Gdy w działaniach pedagogicznych szkoły, w kształceniu zawodowym czy nawet w wychowaniu uczuć, a także szerszej – w kulturze, spotykamy się dążeniem do sukcesu bądź realizacji własnych zdolności, powinniśmy postawić sobie pytanie, czy można tendencję tę pogodzić z koncepcją dojrzałości, w której zdolność do dawania siebie uważana jest za punkt dojścia. Jest to zresztą również punkt wyjścia: wszyscy wiedzą, że małe dzieci chętniej poddają się woli drugiego niż nastolatki – a zatem, nie zamierzając zniekształcać wyników badań naukowych nad rozwojem osobowości człowieka, musimy jednak skonfrontować się z tajemnicą otwartości, która występuje u dzieci i która – koniec końców – w zderzeniu ze społeczeństwem dorosłych i z poszczególnymi dorosłymi, z upływem lat zamiast się rozwinąć, ulega osłabieniu).

¹ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Instytut Jana Pawła II–Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

² Zob. np. L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Asanger, Heidelberg 1993.

Nie sądzę, by w czasach takich, jak nasze, gdy łatwiej o niezgodę niż o harmonię, należało wznosić kulturowe barykady wobec wychowania zorientowanego na sukces; wierzę jednak, że dzisiaj w Kościele powinniśmy – zwłaszcza my świeccy – przemyśleć na nowo niektóre elementy naszej historii i naszej tożsamości.

Należy zrezygnować – powinni to uczynić również wierzący – z postrzegania osób jako konstytutywnie „samych” i realizujących siebie w jakiś szczególny sposób (u kogoś, kto chce pomóc osiągnąć dojrzałość ludziom, którymi się opiekuje, jest to jeden z najgorszych sposobów myślenia).

Nacisk, z jakim Jan Paweł II wspierał powstawanie i rozwój ruchów w Kościele, motywowany był tym, że nasz wielki Papież chciał podkreślić znaczenie przyjaźni w życiu Kościoła. Na płaszczyźnie socjologicznej i psychologicznej ruchy te umożliwiały bowiem także nawiązywanie trwałych przyjaźni między wierzącymi, co w „normalnym” życiu parafii nie zawsze jest możliwe. Dzięki temu człowiek staje się zdolny do przekraczania siebie w przyjaźni i w miłości.

Dojrzałość to dawanie siebie. Dowiadujemy się tego, nie tylko przyjmując religijne credo, lecz informuje nas o tym również psychologia, analizując różne stadia rozwoju osoby. Jednym z najbardziej zaawansowanych jest wykształcenie się u młodego człowieka nastawienia prospołecznego, czyli umiejętności postawienia się na miejscu drugiego, wzięcia w nawias własnej osoby, własnego punktu widzenia, i zrozumienia, w jaki sposób drugi mógłby myśleć i działać w danej sytuacji – by móc wziąć w nawias również swoją wolę i dostosować ją do woli innych, do ich interesów. Jest to bardzo trudne – również z ewolucyjnego punktu widzenia – lecz stanowi cel, który psychologia wskazuje wychowawcom. A dobrostan – by użyć słowa bardzo modnego w naukowej literaturze psychologicznej (psychoewolucyjnej i psychospołecznej) – osiąga się dzięki zdolności przekraczania własnego egoizmu.

Victor Frankl, uczony na nowo dziś doceniony przez reprezentantów nurtu określanego jako psychologia pozytywna (dlatego, że ujmują oni istotę ludzką pozytywnie, a nie wyłącznie negatywnie, w aspekcie patologii), mówił, że szczęście jest „efektem ubocznym”³, jest preterintencjonalne – jeśli szukam szczęścia, z pewnością go nie znajdę: szczęście jest czymś, do czego nie mogę dążyć wprost. Oto paradoks: by naprawdę zrealizować siebie, nie należy dążyć do samorealizacji; a szczęśliwy mogą być tylko wtedy, gdy nie myślę o swoim szczęściu. Jeśli zakochany troszczy się o swoje własne szczęście, a nie o szczęście osoby, którą kocha, znajdzie być może przyjemność – jest ona czymś, czego uzyskanie można świadomie zamierzać – prawdziwego szczęścia jednak nie osiągnie.

³ V. F r a n k l, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2009, s. 17.

W pewnym sensie szczęście „zdarza się” poprzez innych, niejako przez zanegowanie siebie samych, wzięcie siebie w nawias. Podobnie zresztą jest również w przypadku życia seksualnego małżonków; odnosi się to także do sfery, którą nasza tradycja określa jako duchową. Słowem, Franklowskie prawo preterintencjonalności, dotyczące przeniesienia uwagi z siebie samego na coś innego czy też na kogoś innego – a ostatecznie na Innego pisanego wielką literą – rządzi całym życiem osoby, od jego płaszczyzny biologicznej po duchową, a między tymi różnymi jego płaszczyznami nie ma pęknięć.

Nadchodzącemu pokoleniu powinniśmy zatem zaproponować bardziej spójny proces wychowawczy, oparty między innymi na świadomości, że obecna sytuacja naznaczona jest zdumiewającymi anomaliami. Ważne są w tym kontekście wyniki badań socjologów francuskich sprzed kilku lat, cytowane przez znanego (nie tylko w środowiskach naukowych) współczesnego badacza Ulricha Becka, który ogłosił niedawno książkę zatytułowaną *Der eigene Gott*⁴ [„Bóg osobisty”]. Przymiotnik „osobisty”, czy też „własny”, nie odnosi się do Boga osobowego ani do Osób Boskich, o których mowa w chrześcijańskich dogmatach, lecz do bóstwa, jakie każdy może stworzyć sobie po swojemu w ramach pewnej szczególnej wersji ideologii New Age, która pojawia się także w katolickich parafiach oraz wśród wyznawców różnych religii na całym świecie. Beck cytuje wyniki badań francuskiej socjolog Danièle Hervieu-Léger, która wykazała, że dwóch na trzech francuskich nastolatków pochodzących z rodzin katolickich (mówimy zatem wyłącznie o środowisku katolickim) nigdy nie uczestniczyło we Mszy Świętej, nawet we mszy dla dzieci. Dwoje na troje dzieci katolickich rodziców we Francji nie uczestniczyło we Mszy zanim wkroczyło w wiek młodzieńczy⁵: jest to informacja, która powinna dać nam do myślenia.

Z drugiej strony, jak wykazują przytaczane badania, te same dzieci i młodzież niewątpliwie znają takie filmy, jak *Mały Budda*⁶, *Siedem lat w Tybecie*⁷, czy *Świadek*⁸, które pozwalają im nawiązać kontakt ze światem innych religii i tematami związanymi z ruchem New Age: jest też możliwe, że młodzież ta z Ewangelią zetknęła się po raz pierwszy poprzez musical.

Taka jest nasza sytuacja. Moim zdaniem powinniśmy o niej rozmawiać bez niepokoju, lecz jak najszczerzej, aby przypomnieć zwłaszcza ludziom świeckim, rodzicom, o tym, na czym polega ich odpowiedzialność – a jest to

⁴ Zob. U. B e c k, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt am Main–Leipzig 2008.

⁵ Zob. D. H e r v i e u - L é g e r, *In Search of Certainties. The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity*, „The Hedgehog Review”, 8(2006) nr 1-2, s. 59-68.

⁶ *Little Buddha*, Francja–Wielka Brytania–Włochy–Liechtenstein 1993, reż. B. Bertolucci.

⁷ *Seven Years in Tibet*, USA–Wielka Brytania 1997, reż. J.J. Annaud.

⁸ *Witness*, USA, 1985, reż. P. Weir.

przede wszystkim odpowiedzialność za własną formację. Nie należy sądzić, że wystarczy godzina – lub dwie – katechezy tygodniowo (oraz trzy kwadransy niedzielnej Mszy Świętej), by przekazać treść wiary w sposób godny zaufania i właściwy z punktu widzenia wychowania. Jan Paweł II i Benedykt XVI pozostawili chrześcijanom na całym świecie jasne wskazówki w tym względzie i dzisiaj w Kościele nie wolno zaniedbywać ich nauczania. Aby Kościół jako całość, a także jego lokalne struktury mogły wypełnić swoje zadanie wychowawcze, należy stwarzać sytuacje umożliwiające młodym ludziom nawiązywanie przyjaźni. Należy zatem robić coś więcej niż tylko uczyć katechizmu – należy czynić to, co doprowadziło niegdyś do powstania ruchów kościelnych, tak skutecznych z socjologicznego punktu widzenia, które proponują sposoby działania dostępne w każdej parafii i w dowolnym kontekście miejskim.

Obchodzenie urodzin dzieci, wspólne pójście na pizzę, jądanie razem, „tracenie” z nimi czasu – zwykle nie robimy tego wystarczająco często, a moim zdaniem są to sposoby przewyciężenia stojących przed nami znacznych trudności, w tym także indywidualizmu, w który wielu młodych popada po prostu dlatego, że zbyt długo poddawano ich oddziaływaniu (ujmę to właśnie w ten sposób, chociaż działają oni w pierwszej osobie) różnych możliwości stwarzanych przez elektronikę i informatykę. Dzisiaj już ośmiolatki mogą założyć profil na Facebooku – w pewnym sensie to świetnie, lecz w kontekście wychowania oznacza to również, że dzieci uczą się, iż „przyjaciela” (wszystkie osoby, z którymi się w ten sposób kontaktują są „przyjaciółmi”) można się pozbyć jednym kliknięciem; tak jak jednym kliknięciem zawiadamiamy kogoś, że należy do grona naszych przyjaciół, tak możemy go z niego usunąć, kiedy przestaje się nam podobać. A przecież w prawdziwej przyjaźni jest inaczej, charakteryzuje się ona niezbywalnością przyjaciela: nie mogę go „usunąć”, jeśli jest przyjacielem prawdziwym. Co więcej, dzieci współzawodniczą ze sobą, porównując liczbę przyjaciół, których mają na Facebooku (zwykle są to liczby trzycyfrowe, posiadanie trzydziestu przyjaciół to za mało). Stare porzekadło głosi, że kto znajdzie przyjaciela, znajdzie skarb; wskazuje ono oczywiście, iż z jednej strony oczywiście trudno jest znaleźć przyjaciela, z drugiej – prawdziwy przyjaciel stanowi niezmiernie bogactwo. Powiedzenie to, a także najpiękniejsza nawet katecheza, w której przedstawiamy Jezusa jako przyjaciela par excellence, stają się dzisiaj – paradoksalnie – niezrozumiałe (Jezusa także można „usunąć” kliknięciem!).

Opowiadam o tym oczywiście z przesadą, sądzę jednak, że należy podjąć refleksję nad tą sytuacją również dlatego, że chociaż dysponujemy ważnymi ideami, które mogą stanowić dla nas punkt odniesienia i których nigdy całkowicie się nie wyzbyliśmy, to nie czynimy z nich życiowego skarbu. Krótko mówiąc, wydaje się, że od kilku pokoleń ideom tym nie nadajemy odpowied-

niej rangi ani w katechizmach, ani w szkolnym nauczaniu religii czy w różnych innych sytuacjach związanych z wychowaniem religijnym.

Przykład może stanowić ideał osoby dojrzałej, która w historii naszej duchowości i moralności utożsamiana jest z osobą „cnotliwą”. Nadal mamy też pojęcie cnoty – lecz go nie używamy, bo jest „stare” i wydaje się przebrzmiałe. W rzeczywistości przez stulecia zostało ono zniekształcone: człowiekiem cnotliwym stał się ktoś, kto po prostu nie pije alkoholu czy nie utrzymuje stosunków pozamałżeńskich, tymczasem pierwotna, autentyczna koncepcja cnoty była zupełnie inna. Psychologowie pozytywni, o których wspominaliśmy wcześniej, powrócili do dawnego pojmowania cnót, utożsamiając je z mocnymi stronami charakteru (ang. *character strengths*) czy osobowości⁹. Zastanówmy się, co stanowi wspólny mianownik dla tych obecnych w nas „energii”, których nasza tradycja, podążająca za św. Tomaszem, wymienia aż siedem – trzy cnoty teologiczne i cztery kardynalne; podobny pogląd głoszą też psychologowie pozytywni; niektórzy z nich utrzymują, że psychologia pozytywna zbliżona jest do katolickiej psychologii cnót, a nawet, że praktycznie się z nią pokrywa¹⁰.

W pewnym historycznofilozoficznym uproszczeniu można powiedzieć, że wspólnym elementem koncepcji cnót i koncepcji cech charakteru jest wskazanie na zdolność do przekraczania siebie, autotranscendencji, pokonywania ograniczeń własnego widzenia rzeczywistości, swojego indywidualnego chcenia i – krótko mówiąc – do kochania (bo miłość oznacza właśnie rezygnację z własnej woli i dyspozycję do wypełniania woli tego, kogo się kocha). W tym właśnie wyrażają się cnoty. Dlatego też wymiar ofiary, obecny nawet w tym zniekształconym i zbanalizowanym ujęciu cnoty, które wszyscy znamy, w rzeczywistości ma swoje źródło w odkryciu, że aby być szczęśliwym, nie należy szukać własnego szczęścia, aby spełnić siebie, nie należy dążyć do samorealizacji – a pójście za innym jest piękniejsze niż życie według własnego upodobania. Odkrycie to pozwala wieść życie autentycznie ludzkie, pozwala żyć w pokoju, nawet jeśli świat wokół nie jest spokojny, a także pozwala członkom rodziny kochać się nawzajem przez całe życie (bo przecież tym, co umożliwia dwojgu ludziom związek, jest właśnie gotowość do „wzięcia w nawias” siebie samego). Twierdzą też, że uwidacznia się w tym aspekt „naśladowania”: naśladowanie Chrystusa – tak istotne w duchowości chrześcijańskiej – odpowiada na płaszczyźnie relacji międzyludzkich temu, co dzieje się między kochającymi się osobami. Mając nadzieję, że zostaną mi wybaczone nadmierne uproszczenia, powiedziałbym, że ja jako mąż powinienem umieć

⁹ Zob. C. Peterson, M. Seligman, *Character Strengths and Virtues. A Handbook and Classification*, Oxford University Press, Oxford 2004.

¹⁰ Por. tamże, s. 48.

„naśladować” moją żonę, a moja żona – mnie. W pewnym sensie wymiar naśladowania obecny jest we wszystkich ludzkich relacjach, a stanowi o nim gotowość rezygnacji z własnej woli. U człowieka niedojrzałego nie znajdziemy takiej dyspozycji; co więcej, w niej właśnie wyraża się prawdziwa dojrzałość: paradoksalnie, jestem osobą dojrzałą, jeśli potrafię postępować zgodnie z wolą innych (zgodnie z wolą Innego, pisanego wielką literą, lecz także tych innych, których mam przed sobą i obok siebie, a jeśli jestem rodzicem – również dzieci).

„Naśladowanie” konieczne jest również w celu pokonania egzystencjalnej przeszkody, jaką stanowią niezgodności, różnice między osobami. Nawet wśród tych, które pragną kogoś naśladować, może pojawić się współzawodnictwo (taki właśnie przypadek relacjonuje tekst Ewangelii, opisując spór apostołów o to, który z nich jest najlepszy) – może się tak stać we wszystkich ludzkich kontekstach, także w Kościele.

Wszystkie te trudności są możliwe do zniesienia i przewyciężenia wyłącznie w perspektywie koncepcji dojrzałości jako – powtórzę to jeszcze raz – porzucenia swojej centralnej pozycji, zaangażowania w życie drugiego wyrzeczenia się własnej woli i oddania czegoś z siebie, być może nawet całego siebie. Dojrzałość to w tym kontekście cecha podstawowa, ważne jest jednak również poznanie samego siebie – poza tym prawdopodobnie nie mamy nic specjalnego do zrobienia. Poznając siebie, zyskujemy świadomość, że nie musimy być „wyjątkowi”, nie musimy siebie „realizować” – jeśli nie mamy potrzeby sukcesu, nie musimy również być kimś szczególnym. Wszyscy dzisiaj staramy się być odmienni od pozostałych, a nawet oceniamy osobowość zarówno własną, jak i drugiego, w zależności od tego, czy postrzegamy ją jako różną od wszystkich innych. Postawa ta prowadzi do swego rodzaju zniewolenia, gdyż osoba, która stara się być wyjątkowa, pada ofiarą ciągłego stresu, autentycznego lęku, że taka się nie stanie lub że prędzej czy później wyjątkowość utraci. Ile małżeństw przeżywa kryzys, gdy jedna z osób przestaje widzieć w drugiej jej „jedyność” – a przecież nie tego powinniśmy szukać. Powiedziałbym nawet, że należy dążyć do czegoś całkowicie przeciwnego, do uzyskania możliwości życia bez tego rodzaju uwarunkowań. Możliwość taką daje dojrzałość rozumiana jako dar z siebie, łącząca się z akceptacją siebie takim, jakim się jest i wysiłkiem wiarygodnego przekazywania tej perspektywy naszym dzieciom i uczniom.

ODKRYĆ NA NOWO KULTUROWY SENS PRZYJAŹNI

Wydaje się, że rozwijająca się w dwudziestym wieku nauka osiągnęła dzisiaj szczyt swoich możliwości zarówno w aspekcie oddziaływania, jak i prestiżu społecznego, co czyni z niej prawdziwą technokratyczną potęgę. To apogeum

możliwości łączy się jednak z niezdolnością nauki do dostarczenia adekwatnej (jest to przymiotnik chętnie używany przez Jana Pawła II) wizji człowieka.

W dyskusjach toczonej od ponad dziesięciu lat rozważana jest kwestia, czy przeznaczeniem demokracji zachodnich nie jest właśnie przemiana w technokrację, gdzie charakterystyczne dla porządku demokratycznego procedury uzyskiwania konsensusu byłyby przyspieszane za pomocą manipulacji sumień dokonywanej przez oligarchie ekonomiczno-finansowe, wykorzystujące coraz to nowe możliwości stwarzane przez odkrycia technologiczne.

Nietrudno dostrzec we współczesnym świecie liczne oznaki takiego wypaczenia, tutaj jednak chcemy podkreślić, że – według większości zainteresowanych tą problematyką uczonych¹¹, skądinąd głęboko różniących się w swoich politycznych i kulturalnych opcjach – proces, który mógłby doprowadzić do konkretyzacji tych zagrożeń, rozpoczął się u zarania nowożytności, a jego punktem wyjścia był utylitarystycznie zniekształcony obraz człowieka, odciśnięty przez nowożytną filozofię i naukę w kulturze zachodniej; obraz ów z Zachodu rozpowszechnił się na całym świecie, nakładając się na wszystkie inne antropologie i ostatecznie je zastępując.

Niezależnie od spornych wniosków, do których doprowadziła debata wywołana przez przytoczone tezy – debata ta zresztą wciąż trwa – należy uznać za pewne, że epoka nowożytna faktycznie zmieniła samoświadomość człowieka Zachodu, eksponując egoistyczny charakter motywów jego działania. Chociaż egoizm ów jest później wiązany to z użytecznością, to z popędem, to z emocjonalnością, we wszystkich tych ujęciach obecna jest negacja występującego w kulturach przednowożytnych obrazu człowieka jako bytu, który jako jedyny zdolny jest do dobroci i cnoty. Właśnie egoizm nie pozwala „człowiekowi utylitarystycznemu” nawiązywać przyjaźni.

Afirmacja korzyści, która ewentualnie może zostać odpowiednio uregulowana za pomocą norm i obowiązków mających ją maksymalizować, stanowiła faktycznie jeden z kamieni milowych w rozwoju społeczeństwa kupieckiego i kapitalistycznego. Pojawiło się ono w epoce nowożytnej, wyodrębniając z siebie klasy mieszczańskie i przedsiębiorców, a u podstaw tej nowej wizji legły walki i konflikty ideologiczne toczone w Europie, a później na całym świecie, począwszy od szesnastego wieku. Związek przemian społecznych z osiągnięciami nauki wydaje się oczywisty, potrzeba jednak refleksji umożliwiającej dostrzeżenie jednostronności powszechnie przyjmowanej jego wizji,

¹¹ Wśród autorów tych należy wymienić na przykład Hannę Arendt (*The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958), Charlesa Taylora (*A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2007), Alaina Caillè'go (*Critique de la Raison Utilitaire*, La Découverte, Paris 1989), a także ekonomistę Giovanniego Arrighiego (*Adam Smith in Beijing. Lineages of the Twenty-First century*, Verso, London–New York 2007), czy socjologa Zygmunta Baumana (*Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, IFiS PAN, Warszawa 1998).

która przybiera różne postaci: od empiryzmu, niebaczącego na jakiekolwiek ograniczenia moralne, po dekonstrukcjonizm, i zaproponowanie możliwych ujęć alternatywnych. Rozumienie zarówno historii globalnej, jak i tytu historii „wycinkowych”, w tym dziejów wychowania, zależy od wyboru między przyjęciem dominującego paradygmatu a poszukiwaniem nowych dróg, którego początkiem może być wyłącznie odnowiona antropologia.

Znalezienie takiej właśnie nowej antropologii było celem Alaina Caillè’go, francuskiego socjologa, który pod koniec lat osiemdziesiątych i na początku lat dziewięćdziesiątych zainicjował serię badań, nawiązując ścisłą współpracę z innymi badaczami skłonny poddać gruntowanej krytyce podstawy i wyniki naukowego dyskursu o człowieku i wyznaczyć granice nowego paradygmatu.

Horyzont nowej nauki o człowieku zaproponowanej przez Caillè’go zarysowany został na tle krytycznej analizy współczesnego społeczeństwa, w której francuski socjolog przedstawia diagnozę podobną do przemyśleń takich autorów, jak na przykład Zygmunt Bauman, zwłaszcza w odniesieniu do globalizacji, której towarzyszy „zmierzch” polityki i ekspansja wyłącznie ekonomicznej koncepcji życia ludzkiego¹².

Jedną z najbardziej interesujących tez Caillè’go jest właśnie twierdzenie o degeneracji pojęcia rozumu, którego rola w dziedzinie moralności była stopniowo ograniczana i została ostatecznie sprowadzona do kalkulacji konsekwencji działania według kryteriów przyjemności i przykrości¹³. Francuski socjolog jednak nie ogranicza się do tego – oczywiście istotnego – kontekstu krytycznego, lecz wysuwa także propozycję podjęcia autentycznie interdyscyplinarnych badań. Zadaniem nauk humanistycznych, według Caillè’go, jest sformułowanie jednolitej wizji człowieka, której dzisiaj brakuje, a gdyby istniała, mogłaby być tylko systematyczną deformacją o charakterze utylitarystyczno-ekonomicznym. Należy zatem powrócić na drogę, którą przebyła antropologia dwudziestowieczna i która prowadzi w kierunku w pewnym sensie przeciwnym niż wskazywany przez współczesne, wypaczone ujęcia. We wszystkich kulturach występują ważne zjawiska społeczne, których nie można wyjaśnić na podstawie różnych wersji psycho-socjologicznej „wulgaty”. Naj-

¹² Zob. zwłaszcza: Z. B a u m a n, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Basil Blackwell, Cambridge, Massachusetts, 1995; t e n ż e, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2013; t e n ż e, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006; t e n ż e, *Płynne życie*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.

¹³ Zob. A. C a i l l è, *Splendeurs et misères des sciences sociales*, Droz, Geneve 1986; t e n ż e, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris 2000; t e n ż e, *Depenser l'économique. Contre le Fatalisme*, La Découverte, Paris 2005; A. C a i l l è, J. G o d b o u t, *L'esprit du don*, La Découvert, Paris 1992; *Bonheur et utilité. Histoire de la philosophie morale et politique*, red. A. Caillè, Ch. Lazzeri, M. Senellart, La Découvert, Paris 2001.

bardziej uderzające, również z racji lekceważenia, z jakim je traktowano po skądinąd słynnych badaniach Marcela Maussa na ten temat¹⁴, jest zjawisko daru, gestu – jeśli można tak powiedzieć – głęboko związanego z przyjaźnią i zupełnie niezrozumiałego w ramach logiki użyteczności.

Zjawisko daru nie znajduje przekonującego wyjaśnienia we współczesnych antropologiach – zwłaszcza naukowych – i doprowadza te dziedziny wiedzy do głębokiego kryzysu. Caillé mówi wprost o „mitologizacji” kategorii korzyści i „rachunku dóbr” jako podstawowych wymiarów człowieczeństwa, formułując przekonujące oskarżenie wobec słabości nauk społecznych i historii (wypada w tym miejscu wymienić pracę krytyczną poświęconą przez francuskiego socjologa Fernandowi Braudelowi, jednemu z inspiratorów „nowej historii”¹⁵).

Człowiek nie jest po prostu „kalkulatorem” interesów i konsekwencji, lecz istotą, która wyraża swoją wyjątkowość w pragnieniu otwarcia się na innych, a dar jest najbardziej znaczącym gestem, jaki odślania specyfikę człowieka. Caillé rozwinął to spostrzeżenie, podejmując również współpracę z innymi naukowcami. Najważniejszą z jego inicjatyw jest prawdopodobnie MAUSS, czyli Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales¹⁶ (Ruch antyutilitarystyczny w naukach społecznych). Ruch ten głosi potrzebę jednolitej teorii człowieka, w której zdolność dawania (powiedziałbym również, wyraźniej niż to czyni Caillé, zdolność dawania siebie) uznaje się za najważniejszą ludzką cechę.

Inną jego inicjatywę stanowiło uznanie antyutilitaryzmu za inspirujące źródło projektu politycznego, który pozwoliłby zarówno na pokonanie zagrożeń związanych z triumfem neoliberalizmu wyrażającego się w ideologii globalnego rynku, jak i stagnacji w myśli „postępowej”, utraciła ona bowiem zdolność do interpretacji rzeczywistości i do odnawiania się. Propozycja Caillé³ skupia się na konieczności przezwyciężenia „retrybutywnych” koncepcji życia społecznego, opartych na idei związku popytu z podażą i pracy z wynagrodzeniem, aby opracować wizję społeczeństwa „bezpiecznego” i solidarnego, bazującego na zagwarantowanym powszechnym dochodzie minimalnym (tak zwanym dochodzie obywatelskim)¹⁷.

Praca takich uczonych, jak Caillé odślania kryzys we współczesnych naukach społecznych, które – podobnie jak filozofie pozostające pod wpły-

¹⁴ Zob. M. M a u s s, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, tłum. K. Pomian, w: tenże, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król i in., PWN, Warszawa 1973, s. 211-415.

¹⁵ Zob. F. B r a u d e l, *Dé-penser l'économique. Contre le fatalisme*, La Découverte, Paris 2005, zwłaszcza s. 71-96.

¹⁶ Zob. „La Revue du M.A.U.S.S.”, <http://www.revuedumauss.com/>.

¹⁷ Zob. A. C a i l l è, *Temps choisi et revenu de citoyenneté. Au delà du salariat universel*, Démosthène–M.A.U.S.S., Paris 1994; zob. też: „La Revue du M.A.U.S.S.” 7(1996) nr 1, *Vers un revenu minimum inconditionnel?*.

wem dominującej orientacji epistemologicznej – nie potrafią zaproponować adekwatnego obrazu człowieka, mogącego mu pomóc w zrozumieniu jego złożoności. Faktycznie podjęto wiele różnych prób rozwiązania aporii, w które popadła współczesna wiedza. Tendencje w tym zakresie bywają jednak przeciwstawne. Bez wątplenia „utilitaryzm” – w bardzo szerokim sensie, jaki nadał temu terminowi Caillé – jest obecny, czy nawet dominuje w nurtach dekonstrukcjonistycznych, jak i w ostatnich wersjach strukturalizmu czy kognitywizmu. Nurtem tym przeciwstawiają się koncepcje oparte na świadomości, że niemożliwe jest, a ponadto błędne, sprowadzenie wielości czynników występujących w ludzkim działaniu, a także samej natury człowieka wyłącznie do przewidywalnej gry zysków i strat, przyjemności i przykrości. W człowieku i w jego działaniu wyróżnić można wiele płaszczyzn, aspektów, motywów, których specyfikę należy zrozumieć, a nie poszukiwać wśród nich tych, do których można by sprowadzić wszystkie pozostałe.

ANTIDOTUM – TEORIA MIMETYCZNA

Złożoność zjawisk kulturowych, takich jak dar, słusznie przyciągała uwagę badaczy należących do nurtu nieredukcjonistycznego, którzy postrzegają historię człowieka, strukturę ludzkich społeczności, a także egzystencję poszczególnych jednostek w sposób bardzo nowatorski, przeciwstawiając się dominującym nurtom. Pokazują oni, że człowiek nie działa wyłącznie ze względu na korzyść, a w swoich wyborach stosuje kryteria, które nie są utilitarne, chociaż użyteczność związana ze sferą instynktów bądź popędów, emocji czy uczuć, pozostaje poza obszarem racjonalności. W ujęciu utilitarystycznym i dekonstrukcjonistycznym bowiem racjonalność jawi się jako szczególne narzędzie, którym żywa istota-człowiek posługuje się w interakcji ze środowiskiem, oraz jako matryca dla każdego odniesienia do wartości, które człowiek ustanowił w swoich dziejach, aby nadać sens życiu, i które racjonalność ta może ująć w ich „genealogicznej” konwencjonalności.

Bardziej złożona wizja człowieka, społeczne zaangażowanie uczonego w problemy jego czasu, przyjęcie perspektywy „politycznej”, rehabilitacja przeszłości odrzucająca wszelkie dekonstrukcjonistyczno-utilitarystyczne podejrzenia, ponowne odkrycie – jeśli można tak powiedzieć – relacyjnego wymiaru człowieka, możliwości przekroczenia egocentryzmu, otwarcia się ku drugiemu (które można odnaleźć w całej historii, jak i w wynikach badań etnograficznych), ambicja powrotu do źródeł historii, a także odnowione poczucie wspólnoty jako miejsca właściwego dla istoty ludzkiej, jako żyznej gleby jej egzystencji oraz punktu, w którym spotykają się poszczególne jednostki i stworzone przez nie tradycje – oto elementy, które wyłaniają się z prac

badaczy działających na różnych polach, lecz połączonych świadomością metodologicznego impasu w naukach o człowieku. Nauki te krępowane są przez ich własne założenia, które nakazują im pozostawanie w granicach swoich zbyt wąskich dziedzin i reprodukcję własnych wyników badań mających zaspokoić potrzeby ekonomiczne współczesnego społeczeństwa zglobalizowanego, w którym pogoń za szybkim zyskiem prowadzi do zakłamania obrazu człowieka i wyznawanych przez niego wartości.

Chociaż w świetle wielu z bardzo dzisiaj licznych interpretacji dzieła René Girarda wskazanie na taki punkt wyjścia może się wydać mało ortodoksyjne, sądzę, że aby zrozumieć intencje i osiągnięcia teorii mimetycznej, należy przyjąć przedstawioną właśnie perspektywę problemową. Teoria ta, nierozzerwalnie związana z badaniami francuskiego antropologa, jawi się dzisiaj jako droga prowadząca do uzyskania jednolitej wizji człowieka w naukach humanistycznych, pozwalającej również na integrację wyników najnowszych badań biomedycznych. Już przy innych okazjach odwoływałem się do prac Girarda – również dlatego, że uczony ten ogromnie podziwiał Jana Pawła II, a rozwój jego badań nastąpił zasadniczo w latach pontyfikatu pochodzącego z Polski Papieża.

Punktem wyjścia było dla Girarda badanie najbardziej autentycznych motywów ludzkiego działania: pragnienia i naśladowania. Człowiek jest istotą, która pragnie, a jej pragnienia mogą zostać ukonkretnione i zobiektywizowane wyłącznie poprzez więź społeczną łączącą istoty ludzkie w naśladowaniu, a zatem w rozpowszechnianiu wzorców, w odniesieniu do których jednostki mogą i powinny się odnaleźć, zająć wobec nich stanowisko, ożywiając coraz gęstszą sieć relacji tworzących społeczeństwo.

W tej „grze” pragnienia i naśladowania pojawia się również konflikt między jednostkami, który często przybiera postać współzawodnictwa, także w jego najbardziej agresywnych i gwałtownych przejawach. Kultura ludzka zatem od samego początku powstaje jako potężne narzędzie zbudowane przez człowieka, aby zapobiec naruszeniu stabilności społeczeństwa przez „podludzką” przemoc. W tej perspektywie Girard badał wielorakie formy ofiary, a zwłaszcza ofiary składanej z ludzi, która miała zapobiegać możliwemu rozpadowi grupy społecznej w chwilach szczególnego napięcia, przez eliminację kilku (zwykle marginalnych) jej członków. Takie praktyki ofiarne podlegały stopniowej rytualizacji i uregulowaniu, dając początek religii. Kulturę ludzką cechuje zatem „krwawość”, widoczna w fenomenie kozła ofiarnego, w którym rozpoznajemy pierwszy przejaw postawy „użyteczności” – jednego z podstawowych elementów relacji społecznych¹⁸.

Zasługą antropologii Girardowskiej jest wydobywanie dylematów moralnych ujawnionych podczas tej rekonstrukcji ludzkich dziejów i ponowne zwrócenie

¹⁸ Zob. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991.

uwagi badaczy na kulturowe znaczenie chrześcijaństwa. Według Girarda bowiem wśród wszystkich kultur, które pojawiły się w historii, kultura żydowsko-chrześcijańska wyróżnia się odrzuceniem logiki kozła ofiarnego i świadomością, że spiralę pragnień można zatrzymać tylko przez uznanie, że prawdziwe szczęście polega nie na poszukiwaniu własnego dobra, nie na realizacji własnych pragnień i siebie samego, lecz na wyrzeczeniu się własnej realizacji, aby spełnić siebie poprzez dobro drugich, poprzez dar z siebie złożony czemuś lub komuś autentycznie Innemu, a zatem stanowiącemu wzorzec *par excellence*.

Droga zaproponowana przez chrześcijaństwo rozpoczyna się od świadomości sensu zabicia Chrystusa, zrytualizowanego zabójstwa niewinnego, i prowadzi przez żmudne naśladowanie Chrystusa, przez postępowanie zgodne ze wskazaniami, z których uczynił swoją „dobrą nowinę”. Stanowi ona źródło inspiracji dla kultury zachodniej, także w jej nowożytnych przejawach (które należałoby odrzucić jako oparte na niezrozumieniu ich ewangelicznych źródeł) oraz dla radykalnej, antyutylitarystycznej krytyki kultury ponowoczesnej. Wizja chrześcijańska pozwala również na nowo odkryć głębię relacji przyjaźni między ludźmi, jak i „zwyczajnych” związków, które ich łączą w codzienności.

POWRÓT DO TEORII CNÓT – ROZWAŻANIA KOŃCOWE

Przeniesienie uwagi naukowców z całości rzeczywistości na jej wymiar zjawiskowy, na to, co jest empirycznie obserwowalne za pomocą coraz bardziej wyrafinowanego instrumentarium, doprowadziło do zubożenia samorozumienia człowieka. W szczególności porzucenie refleksji ontologicznej stanowiącej fundament „klasycznej” wiedzy sprowadziło to, co ludzkie, do sfery działania, prowadząc do ujęcia działania jako wytwarzania, produkcji dóbr, których konsumpcja jest jedyną racją bytu i aktywności człowieka, a kryterium wydajności staje się głównym i niemal jedynym sensownym kryterium działania.

Takie stopniowe zacieśnianie horyzontu, zasłaniające przed człowiekiem jego człowieczeństwo, odpowiada – z punktu widzenia antropologii, a może raczej samoświadomości człowieka współczesnego – zaznaczającej się coraz wyraźniej afirmacji koncepcji rzeczywistości i życia, która faworyzuje wartości ekonomiczne, a ponad wszystko inne wyznosi wymianę dóbr i szybki zysk. Ekonomia jest zatem uprzywilejowaną dziedziną rzeczywistości życia człowieka. Jej presję odczuwa się szczególnie dotkliwie w okresach kryzysu, chociaż – z drugiej strony – trudności te mogą wywołać refleksję nad sytuacją i doprowadzić do konkretnej zmiany. Dominacja postawy „ekonomicznej” prowadzi również do zubożenia relacji międzyludzkich we współczesnych społeczeństwach. Ludzkie działanie jest rozumiane w kategoriach utylitarystycznych, a egoizm, który – według dzisiejszych koncepcji, zwłaszcza o cha-

rakterze „naukowym” – charakteryzuje człowieka, może zostać złagodzony jedynie poprzez procedury kontraktualistyczne, oparte na w gruncie rzeczy pozbawionej nadziei i pozytywnych oczekiwań antropologii, zgodnie z którą człowiek kieruje się wyłącznie partykularnymi interesami i jest gotów dzielić z innymi cele, działania, a nawet uczucia jedynie w takiej mierze, w jakiej przynosi mu to zaspokojenie własnych pragnień.

Wbrew tym tendencjom należy zaakcentować orientację krytyczną zmierzającą przede wszystkim do ukazania złożoności rzeczywistości i człowieka, ich niesprowadzalność do ekonomii, i potrzebę wizji szerszej, która uwzględniłaby wielość motywów ludzkiego działania oraz wielowymiarowość jego naturalnych i kulturowych uwarunkowań.

Jednym z najważniejszych badaczy przyjmujących taką perspektywę jest Alasdair MacIntyre, który prowadził refleksję nad nowożytną filozofią moralności i przedstawił propozycję jej odnowienia¹⁹, która od ponad dwudziestu lat wywołuje gorące dyskusje²⁰.

MacIntyre wychodzi od stwierdzenia, że nowożytność wprowadziła dyskurs o moralności, etykę, na drogę pozornie bez wyjścia. Człowiek współczesny znajduje się między dwiema przeciwstawnymi możliwościami. Z jednej strony, wydaje się, że wszystkie wartości fundujące rzekomo wybór moralny nie wytrzymują krytyki (odkrywającej w nich jedynie hipokryzję i fałsz) pokazuje, że pozory moralności opartej na sprawiedliwości, dobru i prawdzie, skrywają istotę faktycznie kierującą się motywami niskimi i materialistycznymi, jak to zostało wykazane w naukach społecznych, które w ostatnim stuleciu „przejęły wodze” zarówno refleksji etycznej, jak i konkretnego, praktycznego działania. Z drugiej strony, podejmowane wciąż próby ugruntowania czy przynajmniej teoretycznego uzasadnienia działania moralnego prowadzą nieuchronnie do uznania sfery powinności i reguł za jedyny obszar autentycznej moralności albo – przeciwnie – wskazanie na zasady z istoty nieracjonalne (uczuciowość, emocje, intuicję) jako na podstawy działania moralnego.

MacIntyre wykazuje niemożliwość utrzymania takich poglądów, które mają swoje korzenie w pięćsetletniej historii idei i które prowadzą do stopniowego ograniczenia, a w końcu do wyczerpania się kontekstów istotnych dla działania autentycznie moralnego, opartego na mocnych podstawach racjonalnych.

Czasy nowożytne odrzuciły to, co zawsze stanowiło ważny kontekst działania moralnego, czyli praktyki społeczne w obrębie grup ludzkich, społecz-

¹⁹ Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

²⁰ Zob. np. napisany z okazji dwudziestej piątej rocznicy ukazania się *After Virtue* „Prolog” do jubileuszowego wydania tego dzieła: t e n ż e, *After Virtue after a Quarter of a Century*, w: tenże, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2007 s. ix-xvi.

ności, w których więzy między jednostkami, zarówno horyzontalne między równymi, jak i więzy wertykalne i hierarchiczne, oparte były na wspólnym uznaniu wartości podstawowych, pozwalających każdemu spodziewać się zarówno szacunku od innych, jak i zrozumienia tożsamości człowieka. Wszystko to zostało odrzucone wskutek przemian społecznych zapoczątkowanych przez rozwój kapitalistycznej gospodarki rynkowej i przemysłowej, w której jednostka nie znajduje innego kontekstu życia i działania niż rynek.

Nie przypadkiem na takiej moralnej pustyni niemal już obumarły klasyczna koncepcja cnót i ich praktyka, stanowiące zasadniczą część etyki, którą dyskurs nowoczesności niemal wymazał. Jej odnowienie – wbrew nowoczesności – zaproponował MacIntyre, odwołując się do koncepcji filozoficznych należących do tradycji arystotelesowskiej i tomistycznej. Według szkockiego filozofa jest to jedyna tradycja zdolna odpowiedzieć na współczesne problemy i dostarczyć niesprzecznych podstaw również naukom społecznym, jednocześnie stawiając problem sprawiedliwego społeczeństwa i sugerując jego rozwiązanie, które wychodzi od stwierdzenia niemożliwości pomyślenia takiego społeczeństwa bez odniesienia do koncepcji autentycznie dobrego życia i obejmuje transcendentale i religijne wizje moralności – oparte teraz na odnowionych podstawach. Propozycja MacIntyre’a skierowana jest przeciwko dominującemu stanowiskom dekonstrukcjonistycznym, a także stanowi alternatywę dla kontraktualistycznych ujęć moralności i polityki proponowanych przez Johna Rawlsa²¹ czy Jürgena Habermasa²².

Wyniki badań MacIntyre’a pokazują, w jaki sposób panująca dziś dezorientacja, odziedziczona po nowożytności, prowadzi od rozpacz, którą nie bez racji można uznać za najważniejszy element samorozumienia człowieka współczesnego. Propozycja MacIntyre’a oparta jest na jego krytyce nowożytnej etyki, w której wyróżnia on główny nurt – zapoczątkowany przez Thomasa Hobbesa, obejmujący wiele różnych głosów, aż po kontraktualizm Rawlsa – i wykazuje, że nie udało się w jego obrębie rozwiązać trudności, z którymi borykała się przez stulecia myśl nowożytna²³.

Największy problem stanowi obecnie indywidualizm, który wręcz uniemożliwia uprawianie etyki jako namysłu nad działaniem moralnym oraz postrzeganie tego działania jako racjonalnie uzasadnionego postępowania. Jeśli nowożytność, poznanie naukowe, postawa racjonalistyczna, jak i empirystyczna, dominujące co najmniej od szesnastego wieku, doprowadziły człowieka do świadomości, że nigdy nie zdoła nawiązać bezpośredniego związku

²¹ Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 1994.

²² Zob. J. Habermas, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. A. Romianuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

²³ Por. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 437-453.

z rzeczywistością, lecz pozostanie przy jej postrzeganiu, które nie przekracza granic jego pola widzenia. to w dziedzinie moralności konsekwencją myśli nowożytnej było zerwanie związków, które łączą podmiot z innymi, ze społeczeństwem (i z Bogiem). Człowiek nowożytny nie może przekroczyć granicy siebie samego i oprzeć na czymś innym niż on sam poznania tego, co znajduje się poza nim. Stan ten z jednej strony oznacza koniec wszelkich obiektywnych pewników, co otwiera drogę różnorodnym formom subiektywizmu obecnym we kulturze nowożytnej i współczesnej, z drugiej strony – oznacza również zamknięcie człowieka w indywidualizmie i emotywizmie, tak że nawet etyki znajdujące miejsce dla reguł i powinności zmuszone są do oparcia ich na indywidualnej korzyści, pozostając w ten sposób w zgodzie z merkantylnym duchem naszych czasów.

W ujęciu MacIntyre'a najbardziej zaskakującą konsekwencją rozwoju filozofii moralności jest krytyka nowożytności oparta na stwierdzeniu dokonującego się od szesnastego wieku zrywania wszystkich ważnych więzi, jakie łączyły ludzi, i zapoczątkowania procesu stopniowej i nieuniknionej alienacji, który kontynuowany jest w kapitalizmie zgodnie z jego filozoficznymi założeniami, zwłaszcza indywidualizmem.

W artykule tym czytelnik łatwo rozpozna odniesienia do pojęć i argumentów, które mają swoje źródło w dziele MacIntyre'a. Związane jest to z faktem, że zbieżność między poglądami MacIntyre'a oraz innych wielkich krytyków nowożytności, takich jak Hannah Arendt i Zygmunt Bauman, pozwala uznać zerwanie więzów międzyosobowych, a wraz z nimi utratę poczucia sensu życia i dobra za główny problem współczesnej sytuacji egzystencjalnej człowieka i źródło kryzysu wychowania.

Droga zaproponowana przez MacIntyre'a zdaje się zatem prowadzić od analizy alienacji człowieka, rozpoczętej w nowożytności, do koncepcji działania cnotliwego jako działania obdarzonego sensem w świecie pełnym ważnych relacji społecznych. Zdolność do odzyskiwania w dyskusji „kredytu zaufania” do wielkich tradycji myśli przednowożytnej (i, należy dodać, szczególnie do filozofii chrześcijańskiej), którą przejawia ten sposób myślenia, stwarza możliwość owocnego dialogu różnych dyscyplin, a argumentacja, która będzie jego wynikiem powinna wskazać kierunki możliwego rozwoju debaty.

Może się wydawać, że odniosłem się do roli przyjaźni w procesie edukacji tylko pośrednio, chciałbym jednak podkreślić, że w rozważaniach tych można odnaleźć istotny element adekwatnej koncepcji przyjaźni: nie jest ona „prywatnym” uczuciem łączącym dwie lub kilka osób, lecz odzyskuje swój sens jako otwarcie na szerszy kontekst społeczny i „pomost” prowadzący ku idei wspólnoty, dzięki której możliwe staje się odnalezienie sensu życia zwłaszcza w tradycji, a ich wspólne pielęgnowanie przygotowuje grunt dla najbardziej autentycznych przyjaźni, zdolnych oprzeć się działaniu czasu.

Również w tym przypadku chciałbym na marginesie zaznaczyć, że MacIntyre’*e* prowadził swoje badania w czasie trwania pontyfikatu Jana Pawła II. Nie wiem, czy ci dwaj myśliciele znali się i kontaktowali ze sobą, lecz myślę, że klimat kulturowy stworzony przez Papieża pomógł szkockiemu filozofowi zaangażować się w refleksję nad wielkimi tematami mądrościowej tradycji chrześcijańskiej (i klasycznej). Istnieje w każdym razie możliwość stwierdzenia pokrewieństwa między badaczami i prądami kulturowymi ożywiającyimi debatę o człowieku przez ostatnie czterdzieści lat: Jan Paweł II zachęca nas do otwarcia się na znane nam z doświadczenia prawdy o człowieku, które jednak umysłowość nowożytna stara się zaciemnić; jednym z najważniejszych jest doświadczenie przyjaźni. Wyzwaniem na dzisiaj jest dla nas kontynuacja refleksji w jego duchu w czasach, w których – jak się zdaje – nawet w kulturze chrześcijańskiej nauczanie to bywa „ujmowane w nawias”, poszukuje się natomiast innych dróg, w większym stopniu zbieżnych z kulturą dominującą. Niedawne wezwanie papieża Franciszka, aby „iść pod prąd”, skierowane do młodzieży, lecz odnoszące się do wszystkich, niech posłuży jako przypomnienie o potrzebie antropologii adekwatnej oraz kultury chrześcijańskiej, która płynie „pod prąd”, a równocześnie o doniosłości i wielkości Jana Pawła II, którego całe życie upłynęło „pod prąd”.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*