

Sergio BELARDINELLI

CNOTA ROZTROPNOŚCI W ŻYCIU RODZINNYM

Myśl, że człowiek mądry to ktoś, kto potrafi urzeczywistnić dobro osób, za które ponosi odpowiedzialność – ich życie szczęśliwe „w ogóle” – wydaje mi się bardzo ważna, gdy odniesiemy ją, tak jak to czyni Arystoteles, do rodziny. Arystotelesowska roztropność wyraźnie przeciwstawia się indywidualistycznemu klimatowi, który ciąży dzisiaj nad relacjami rodzinnymi; jednocześnie pomaga nam ona zobaczyć, o jaką stawkę naprawdę toczy się gra: jest nią dobro osoby „w ogóle”.

Jak wszyscy wiemy, łacińskie słowo „prudentia” jest odpowiednikiem greckiego „phronesis” i oznacza roztropność, mądrość: cnotę od czasów Arystotelesa uznawaną za zwornik życia moralnego. Chrześcijaństwo uczyniło zeń jedną z czterech cnót kardynalnych. Wydaje się jednak, że dziś jej znacznie uległo rozmyciu. Słowo „roztropność” przywołuje na myśl prowadzenie samochodu albo przedmałżeńskie stosunki seksualne – czynności, które wymagają umiejętności oceny i możliwie największego ograniczenia „ryzyka”. „Bądź roztropny” oznacza niewiele więcej niż „bądź ostrożny”, „dobrze oblicz koszty tego, co robisz, i korzyści, jakie z tego czerpiesz”. Podobnie jak u Kanta, tak rozumiana roztropność opiera się na prostych receptach techniczno-praktycznych; oznacza rodzaj umiejętności umożliwiającej osiągnięcie określonych celów – bez troski jednak o wymiar moralny. W ujęciu Kantowskim moralność dotyczy, jak wiadomo, tylko indywidualnego sumienia, tego, co sumienie osądza jako dobre, nie biorąc pod uwagę konsekwencji działania. Jak czytamy we wstępie do *Krytyki władzy sądzienia*: „Wszelkie prawidła techniczno-praktyczne (tj. prawidła sztuki i zręczności [...] w ogóle oraz roztropności w sensie sztuki wywierania wpływu na ludzi i ich wolę), o ile zasady ich opierają się na pojęciach, mogą być zaliczone do filozofii teoretycznej tylko jako korolaria”¹ Do filozofii praktycznej, a zatem do moralności, należą natomiast wyłącznie „przepisy moralno-praktyczne”², czyli takie, które są „przepisami i prawidłami nie tylko z uwagi na taki lub inny zamiar, lecz prawami bez jakiegokolwiek uprzedniego odnoszenia ich do celów i zamiarów”³ i oparte są wyłącznie na „pojęciu wolności”⁴.

¹ I. K a n t, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986, s. 13.

² Tamże, s. 15.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

W życiu rodzinnym roztropność ujmowana jako reguła techniczno-praktyczna odsłania nieraz paradoksalne aspekty. Na przykład wychowanie dzieci niewątpliwie jest działaniem praktycznym wymagającym pewnych umiejętności w sensie Kantowskim; trudno byłoby sprowadzić wychowanie do stosowania „reguł”. Wychowanie jawi się jako coś, czego dokonujemy przeważnie wtedy, gdy robimy coś innego. Jest ono „dobrem relacyjnym”, które realizuje się p o d c z a s, gdy uczymy dziecko rozwiązywać zadania z geometrii, rozumieć tekst poetycki, hodować kwiaty czy przygotować deser. Przez wszystkie te czynności, które wymagają umiejętności technicznych, nauczający stara się przekazać zdumienie rzeczywistością i pięknem życia oraz pragnienie poznawania. Nie ma przy tym możliwości sprawdzenia, czy udało mu się te postawy „dołączyć” do nauczanych treści; może tylko mieć na to nadzieję. I dlatego, aby naprawdę wychowywać, trzeba pasji, oddania i – przede wszystkim – miłości. Słynne łacińskie powiedzenie: „fiat iustitia, pereat mundus” [niech sprawiedliwości stanie się zadość, choćby świat miał zginąć], które Kant przyjął za własne, w relacjach rodzinnych poddawane jest – niemożliwej w istocie – weryfikacji. Żaden ojciec nie zgodzi się podjąć jakiegoś działania tylko dlatego, że jest to jego „obowiązkiem”, nie przejawiając choćby minimalnej troski o negatywne skutki, jakie działanie to mogłoby przynieść jego dzieciom. Rodzic zawsze dostosowuje zamiary do możliwych konsekwencji swojego działania – na tyle, na ile może je przewidzieć. A jednak indywidualistyczne pojęcie „roztropności”, które odpowiadając temu, co Kant definiuje jako sztukę „wywierania wpływu na ludzi i ich wolę”⁵, zarazem niemal całkowicie pomija odpowiedzialność, jaką ponosimy za ich dobro i szczęście, wydaje się zgodne z tym, co ma dzisiaj miejsce w relacjach rodzinnych.

Ograniczę się tu do prezentacji poglądów jednego tylko autora: Anthony’ego Giddensa. W napisanej w roku 1992 książce *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*⁶ nazwał on tę specyficzną własność współczesnych związków mało wyrazistym terminem, który jednak wiele tłumaczy, mianowicie terminem „czysta relacja”: „Czysta relacja nie ma nic wspólnego z czystością seksualną i jest to pojęcie nie tyle definiujące, ile precyzujące. Dotyczy sytuacji, w których jednostki wchodzą w związek dla niego samego, czyli dla tego, co każda z nich może wynieść z trwałej więzi z drugą osobą, i trwa tylko dotąd, dokąd obie strony czerpią z niej dość satysfakcji, by chcieć ją utrzymywać. Niegdyś dla większości «normalnych» ludzi tym, co łączyło miłość i seksualność, było małżeństwo, ale dziś w coraz większym stopniu jest to czysta relacja”⁷.

⁵ Tamże, s. 13.

⁶ Zob. A. G i d d e n s, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2006.

⁷ Tamże, s. 75n.

Cytat ten wydaje się bardzo wymownie charakteryzować klimat kulturowy, wpływający dzisiaj na myślenie o relacjach miłosnych i seksualnych. Natychmiast rzuca się w oczy przygodność, nietrwałość tych związków. Ludzie pozostają razem tak długo, jak im to odpowiada. Roztropność wymagałaby więc, aby zasady współżycia zostały wcześniej wynegocjowane; mogą nawet zostać spisane w postaci kontraktu. Można też uznać, że płeć partnera, małżeństwo, wierność seksualna, posiadanie dzieci czy też życie pod jednym dachem nie są elementami decydującymi; jedyną naprawdę ważną sprawą jest, według określenia Giddensa, „równość wymiany uczuć”⁸. Czysta relacja jest zatem związkiem o c z y s z c z o n y m ze wszystkiego, co nie zależy od wyborów jednostki. Roztropność zaś – rozumiana w sensie Kantowskim, skupiona na mojej wygodzie i w gruncie rzeczy obojętna na dobro drugiego – stanowi jej fundamentalną normę.

W życiu pary, podobnie jak i pozostałej części społeczeństwa, wszystko powinno podlegać wstępnym negocjacjom. Struktura, porządek, znaczenie, które wyróżniały rodziny w przeszłości, są zastępowane codziennymi eksperymentami społecznymi, które dzisiaj charakteryzują nie tylko życie rodzinne, ale całe społeczeństwo. A eksperymenty, jak wiadomo, zawsze są ryzykowne, wymagają rozwijania tej szczególnej umiejętności, która pozwala nam zapobiegać możliwym szkodom; wymagają właśnie roztropności.

Inni socjologowie – myślę przede wszystkim o Ulrichu Becku – za punkt wyjścia przyjmują radykalną zmianę relacji społecznych i rodzinnych, ich wzrastającą chaotyczność. *Das ganz normale Chaos der Liebe*⁹ [„Całkiem normalny chaos miłości”] – to tytuł ważnej książki Becka, podkreślający coraz wyraźniejsze, strukturalne przeciwstawianie miłości, wolności i rodziny. Opisując to zjawisko, Beck stara się pokazać ciemne strony współczesności i znanego procesu indywidualizacji. Fakt, że spotykamy w życiu zbyt dużą możliwość wyboru, prowadzi do swego rodzaju zawrotu głowy: myśl, że wszystko zależy od nas, jest jednocześnie ekscytująca i frustrująca¹⁰. Dotyczy to techniki, gdzie możliwości dysponowania naturą – także naturą ludzką – towarzyszy rosnące poczucie, że rzeczy dzieją się same, że technika uniezależnia się od celów człowieka. Dotyczy to też relacji międzyludzkich w ogóle, a małżeńskich w szczególności, gdzie – wskutek indywidualizacji – drugi, przez sam fakt, że istnieje, że nie sposób go całkowicie sprowadzić do przedmiotu własnych pragnień, może naprawdę stać się „piekłem”: „Piekło to inni” – każe dobitnie powiedzieć Jean-Paul Sartre jednej ze swoich scenicznych postaci.

⁸ Tamże, s. 80.

⁹ Zob. U. Beck, E. Beck-Gersheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.

¹⁰ Por. U. Beck, E. Beck-Gersheim, *Il normale caos dell'amore*, tłum. A. Cinato, A. Borsari, F. Frontini, Bollati Boringhieri, Torino 1996, s. 76.

Związek dwóch osób staje się też coraz bardziej konfliktowy; wzrastają wzajemne oczekiwania, lecz i jednej i drugiej coraz trudniej jest wyjść poza siebie, i jedna i druga staje się coraz mniej przezroczysta dla partnera, zatem coraz mniej zdolna do prawdziwego z nim spotkania. W końcu ograniczamy się do spotkań tylko okazjonalnych, przygodnych, do tymczasowego wspólnego życia jednostek zwróconych ku sobie samym. Posługując się słowami Becka, można by powiedzieć nie tylko, że miłość jest dzisiaj „pustą formułą, którą zakochani muszą wypełnić”, lecz również, że hipoteza „twórczej separacji” staje się nieuniknionym i bolesnym do niej dodatkiem¹¹.

W podobnym duchu wydaje się wypowiadać Zygmunt Bauman, który interesująco pisze o zmianie języka: o przejściu od mówienia o „relacji” do – dużo mniej zobowiązującego – mówienia o „sieci”, a nawet o „wirtualnej relacji”: „W odróżnieniu od relacji, związków, partnerstwa i podobnych pojęć, które akcentują wzajemne zaangażowanie, a wykluczają lub pomijają milczeniem jego przeciwieństwo, sieć oznacza strukturę, gdzie możliwie jest jednocześnie łączenie się i rozłączanie; sieć, w której te dwie możliwości nie byłyby jednocześnie dostępne, jest niewyobrażalna. W sieci zarówno połączenie się, jak i rozłączenie są prawidłowymi wyborami, mają ten sam status i wagę. Pytanie, która z tych komplementarnych czynności stanowi «istotę» sieci, nie ma sensu!”¹².

Nieco podobnie jak w „czystych relacjach” Anthony’ego Giddensa, osobowe zaangażowanie zainteresowanych podmiotów jest tutaj minimalne. Myśl, że relacja może trwać „na zawsze”, bo w niej obydwie osoby upatrywały swojego spełnienia, zostaje a priori wykluczona; w relacji pozostaje się tak długo, jak jest to wygodne. Tym, co się naprawdę liczy, jest – jak widzieliśmy – „równość wymiany uczuć”; oczywiście odnosi się to bez różnicy do relacji heteroseksualnej i homoseksualnej. Są to, jak mówi Bauman, „relacje wirtualne, które w odróżnieniu od «prawdziwych», są łatwe do nawiązania i do zerwania. W porównaniu do prawdziwych, które są ciężkie, powolne, bezwładne i niechlujne, wirtualne robią wrażenie rozsądnych i czystych, wydają się łatwe „w użyciu” i dla użytkownika przyjazne. Pewien dwudziestoosmioletni mężczyzna, mieszkaniec Bath, ankietowany na temat szybko rosnącej popularności randek komputerowych kosztem barów dla singli i kącików samotnych serc, wskazał na jedną zdecydowaną przewagę relacji elektronicznych: „Zawsze można nacisnąć «Delete»”¹³.

Ten cytat z Baumana, wraz z poprzednimi odniesieniami do Giddensa i Becka, stanowi dla nas kolejny bodziec do refleksji. Ponieważ jesteśmy w błędny

¹¹ Por. tamże, s. 248, 79.

¹² Z. B a u m a n, *Liquid Love: On Frailty of Human Bonds*, Polity Press, Cambridge 2003, s. XIIn. (Jeśli nie podano inaczej, tłum. fragm. obcojęzycznych – P. M.).

¹³ Tamże, s. XII.

sposób „roztropni”, ponieważ obliczamy możliwe ryzyko naszych działań, coraz bardziej oddalamy się od rzeczywistości. Wydaje nam się, że coraz trudniej podjąć to ryzyko; wolimy rzeczywistość wirtualną, a nawet życie w samotności od prawdziwych relacji, które wprawdzie związane są z ryzykiem i odpowiedzialnością, ale także przynoszą realną satysfakcję i prawdziwe szczęście.

Jest to jednak tylko część opowieści. Roztropność, czy tego chcemy, czy nie, pozostanie zawsze związana ze „szczęśliwością” naszego życia; jest ona zatem dużo ważniejsza niż umiejętność szacowania użyteczności. Arystoteles określa ją jako „zdolność trafego namysłu nad tym, co jest [...] dobre i pożyteczne, i to nie w pewnych specjalnych dziedzinach, lecz w odniesieniu do należytego sposobu życia w ogóle”¹⁴.

Ton fragmentu Arystotelesowskiego tekstu zdecydowanie różni się od rejestru wypowiedzi Kanta. O ile dla Kanta roztropność jest tylko postacią „umiejętności”, środkiem do osiągnięcia określonych celów, o tyle roztropność Arystotelesowska ma na celu życie szczęśliwe w ogóle. Struktura tych dwóch sposobów rozumienia roztropności może się wydawać taka sama, ponieważ w obu przypadkach mówimy o znajdowaniu środków do osiągnięcia celu. Tak jednak nie jest. W przypadku Kanta bowiem działanie roztropne jest działaniem, które powoduje określony, pożądany „skutek”. Kiedy na przykład wbijamy gwoździe w ścianę, dobrze jest umieć posługiwać się młotkiem. W przypadku zaś Arystotelesa roztropność jest z istoty cnotą, której cel realizuje się już w samym akcie, w którym przejawia się ona jako cnota. Inaczej mówiąc, szczęście nie jest „celem”, który osiągamy, stosując odpowiednie środki, jak wtedy, gdy wbijamy gwoździe lub wykonujemy jakąkolwiek inną czynność techniczną. Arystoteles mówi, że działanie moralnie dobre jest samo w sobie celem¹⁵. Człowiek mądry i roztropny jest zatem człowiekiem działania, kimś, kto działa cnotliwie, i czyniąc to, realizuje dobro dla siebie i dla innych. Mądrzy są ludzie, którzy „umieją [...] dojść do tego, co jest dobre dla nich samych i dla ludzi w ogóle” oraz „biegli są w sztuce zarządzania domem i państwem”¹⁶.

Myśl, że człowiek mądry to ktoś, kto potrafi urzeczywistnić dobro osób, za które ponosi odpowiedzialność – za ich życie szczęśliwe „w ogóle” – wydaje mi się bardzo ważna, gdy odniesiemy ją, tak jak to czyni Arystoteles, do rodziny. Arystotelesowska roztropność wyraźnie przeciwstawia się indywidualistycznemu klimatowi, który ciąży dzisiaj nad relacjami rodzinnymi; jednocześnie pomaga nam ona zobaczyć, o jaką stawkę naprawdę toczy się gra: jest nią dobro osoby „w ogóle”. Przypuszczam, że pomimo coraz większej fragmentacji

¹⁴ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VI, rozdz. 5, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007, s. 197.

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Tamże.

relacji rodzinnych, nigdy dotąd ich jakość nie była tak decydująca dla dobrobytu i szczęścia jednostek i całego społeczeństwa. Im bardziej indywidualistyczne, pluralistyczne, przebiegłe i etycznie neutralne staje się społeczeństwo, w im większym stopniu pozostawia jednostce możliwość decydowania, co jest jej „dobrem” i „szczęściem”, tym pilniejsza staje się potrzeba „miejsca”, gdzie relacje między ludźmi nacechowane są bezinteresownością, darem, miłością, która angażuje całą osobę.

Jest tak zarówno w odniesieniu do relacji między małżonkami, jak i między rodzicami a dziećmi, relacji, które są w mniejszym lub większym stopniu zadowolające raczej nie dlatego, że zgodnie z zasadami demokracji, wymagającymi ciągłego negocjowania korzyści każdej ze stron, stosowane są określone reguły pozwalające osiągnąć taki czy inny cel. Mądrość wymaga – przynajmniej mądrość rozumiana w sensie Arystotelesowskim – aby w każdej sytuacji życia rodzinnego małżonkowie potrafili „zmierzać do największego dla człowieka dobra, które może być osiągnięte przez działanie”¹⁷: dobra największego dla współmałżonka i dla dzieci. Potrzeba nam zatem praktycznego doświadczenia, na które składa się oczywiście wiedza o rzeczywistości oraz znajomość pewnych ogólnych zasad, lecz przede wszystkim cnota pozwalająca nam dobrze zastosować tę wiedzę w odniesieniu do dobra poszczególnych osób w konkretnych sytuacjach, w jakich się znajdują. Cnotę tę możemy nazwać również miłością. Miłość zaś powinna być mądra; potrzeba jej *phronesis*, abyśmy nie popełniali błędów, jakie często bywają „pod jej szyldem” popełniane, zwłaszcza w wychowaniu dzieci. Aby dobrze wychować dzieci, nie wystarczy bowiem je kochać; trzeba, by c z u ł y się one kochane. A zależy to od tego, j a k potrafimy je kochać, w jaki sposób postrzegamy „dobro” ich jedynej i niepowtarzalnej osobowości. Właśnie dlatego, że każdy z nas jest wyjątkowy, miłość do dziecka oznacza szukanie miary najlepiej odpowiadającej jego wyjątkowości. Dlatego też nigdy nie będziemy w taki sam sposób kochać dwojga różnych dzieci. Ważne jest jednak, aby wszystkie dzieci czuły się tak samo kochane: jako największy dar, jaki Bóg może dać rodzicowi – a także całemu społeczeństwu.

Dzisiejsza tendencja, aby zredukować rodzinę do faktu wybitnie prywatnego, do swego rodzaju podstawowej komórki życia jednostkowego, a nie społecznego, zmniejsza właśnie społeczną wartość rodziny, jej niezastępowalną funkcję wychowawczą i socjalizacyjną. Proces socjalizacji, zamiast przybierać postać *f o r m a c j i*, w której potrzeba zwłaszcza miłości i mądrości, staje się procesem komunikacji, gdzie informowanie jest dużo ważniejsze niż formowanie. Z drugiej strony, w dzisiejszym wielkim dyskursie o autonomii, wolności, odpowiedzialności, tolerancji czy wierności jako zasobach niezbędnych

¹⁷ Tamże, ks. VI, rozdz. 7, s. 200.

w społeczeństwie pluralistycznym, takim jak nasze, nie można uniknąć powrotu do postulatu formującej i socjalizującej roli rodziny¹⁸. To właśnie w rodzinie zaczynamy zdobywać te cechy, tak ważne dla społeczeństwa; uzyskiwanie ich przebiega tym lepiej, w im większym stopniu rodzina jest rodziną we właściwym sensie tego słowa, to znaczy miejscem wzajemnych relacji między pokoleniami, a jej podstawowe dobro stanowi zdolność budowania relacji skupionych przede wszystkim na osobie jako całości.

Innymi słowy, współczesne badania socjologiczne oczywiście potwierdzają głęboki „kryzys” instytucji rodziny, lecz pokazują również, że rodzina – podkreślam: rodzina, a nie jakakolwiek forma wspólnego życia – staje się coraz ważniejsza. Zwłaszcza ludzie młodzi uważają ją za ważną dla sukcesu społeczeństwa i dla samorealizacji czy też dla możliwości przekształcenia swojej wolności w coś, co nada życiu sens.

Mówię o rodzinie, która niewiele ma wspólnego z pewnymi idealizacjami, do których aż za bardzo jesteśmy przyzwyczajeni. Nie jest to rodzina romantyczna, gdzie miłość okazuje się wyłącznie namiętnością i spontanicznością. Nie ma w niej „przedustawnej harmonii”, która rządziła rodzinami przeszłości, lecz nie jest to także rodzina złożona z relacji wirtualnych, o której mówi Bauman, ani demokratyczna rodzina oparta na czystych relacjach Anthony’ego Giddensa, do której można się swobodnie przyłączać lub ją opuszczać i której forma jest niezależna od płci partnerów. Mamy na myśli raczej podstawową postać życia społecznego, realną, trudną, która dzisiaj w większym niż kiedykolwiek stopniu musi – dzień po dniu – „wymyślać się” wciąż na nowo; dotyczy to zarówno jej relacji wewnętrznych (między mężem a żoną, między rodzicami a dziećmi), jak i relacji ze społeczeństwem. Jak słusznie zauważa Pierpaolo Donati, „wielość form w rodzinie stanowi unitas multiplex, a nie chaotyczną różnorodność”¹⁹. Powiedziałbym jednak przede wszystkim, że rodzina jest formacją społeczną, której powodzenie zależy od c u d ó w, których zdolna jest dokonać tylko miłość; nie miłość romantyczna ani pożądanie czysto erotyczne, lecz miłość, która – między innymi dzięki phronesis – potrafi zachować wierność więzom instytucjonalnym. Kiedy Norma, bohaterka *Domu lalki*, zamierza opuścić męża, stwierdza, że trzeba by cudu, żeby ją zatrzymać: „[trzeba cudu,] żeby nasze pożycie mogło naprawdę stać się małżeństwem”²⁰ – mówi, gdy mąż prosi ją, by go nie zostawiała.

¹⁸ Zob. S. B e l a r d i n e l l i, *Il gioco delle parti. Identità e funzioni della famiglia in una società complessa*, Ave, Roma 1996.

¹⁹ P. D o n a t i, *Famiglia e pluralizzazione degli stili di vita: distinguere tra relazioni familiari e altre relazioni primarie*, w: *Identità e varietà dell’essere famiglia: Il fenomeno della pluralizzazione. Settimo rapporto Cisf sulla famiglia in Italia*, red. P. Donati, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, s. 85.

²⁰ H. I b s e n, *Dom lalki (Nora)*, tłum. J. Frühling, Wydawnictwo Kama, Warszawa 1995, s. 165.

W sposób jeszcze bardziej wymowny, a i bardziej zagadkowy, myśl tę podjął Arthur Schnitzler w opowiadaniu, na kanwie którego Stanley Kubrick oparł film *Oczy szeroko zamknięte*²¹. Komedia uprzejmości, zaprzeczeń, uwodzenia i ustępliwości, którą Albertyna i Fridolin, małżonkowie z opowiadania, odgrywają przy bufecie, między ostrygami i szampanem, jak kochankowie wśród zakochanych par²², jest między innymi znakomitą metaforą ryzyka, na jakie narażają się małżonkowie poza instytucją; pozostawieni pragnieniu posiadania drugiego, ryzykują, że zagubią swoje „ja”, zatracą je w sennym marzeniu, które okazuje się koszmarem. Kierując pożądanie ku czemuś, co godzi w instytucję rodziny, zabijamy nie tylko rodzinę, lecz także pożądanie. Na końcu opowiadania małżonkom nie pozostaje więc nic innego, jak tylko dziękować losowi – robi to Albertyna – że wyszli ze swoich przygód bez szwanku, z przygód rzeczywistych i tych, o których śnili. A Kubrick w swoim filmie, trafnie uchwyciwszy zasadniczy sens opowiadania, nie przypadkiem każe przepięknej Nicole Kidman wypowiedzieć te słowa tak, jakby dochodziły spoza kadru.

Aby „wyjść bez szwanku” z zamętu naszych pragnień, trzeba nauczyć się nad nimi panować. I jest to zadanie roztropności, phronesis. Postępując zgodnie z tą cnotą, możemy zrozumieć, że w i ę z y nie są zawsze i wyłącznie ograniczeniem dla naszej wolności i autentyczności, lecz stanowią warunek ich możliwości.

Rozpowszechniony pogląd głosi, że dzisiaj rodzina jest jedynie przestrzenią prywatnych uczuć, elastycznym związkiem, który można zawierać wielokrotnie według gustów i skłonności jednostek. Uznanie jej za coś więcej, na przykład za naturalną wspólnotę opartą na małżeństwie, będącą par excellence przestrzenią człowieczeństwa oraz miejscem powstawania „kapitału społecznego”, bezcennego dla właściwego działania instytucji liberalnodemokratycznych – mówię o wierności, odpowiedzialności, wychowaniu dzieci – postrzegane jest jako niebezpieczny przesąd ideologiczno-religijny. Indyferentyzm moralny jednak nie pomoże nam obronić wolności, pluralizmu, tolerancji uważanych (słusznie zresztą) za naczelne wartości naszej cywilizacji. Rozluźniając więzy rodzinne, z pewnością nie pomożemy społeczeństwu wychować autonomicznych i odpowiedzialnych obywateli, którzy mogliby sprostać pluralizmowi i kulturze, jakich potrzebują nasze instytucje liberalnodemokratyczne.

Chcąc być moralnie neutralnym – a zrównanie „faktycznych związków” z normalnymi rodzinami jest wymownym przykładem tej neutralności – społeczeństwo stara się umieścić wszystkie style życia na tej samej płaszczyźnie, nie uprzywilejowując żadnego. Czyniąc to, zapominamy jednak, że naszego

²¹ *Eyes Wide Shut*, USA–Wielka Brytania 1999.

²² Por. A. S c h n i t z l e r, *Oczy szeroko zamknięte*, tłum. V. Grotowicz, Sic!, Warszawa 1999, s. 6n.

pluralizmu nie da się faktycznie pogodzić ze wszystkimi stylami życia oraz że można go utrzymać tylko pod warunkiem popierania stylu życia inspirowanego autonomią, odpowiedzialnością, wiernością, szacunkiem dla innych, gotowością poniesienia ofiary dla dobra innych i podobnymi cnotami, bez których nie ma społeczeństwa obywatelskiego godnego swej nazwy.

A ponieważ sądzę, że ze względu na wytwarzanie owego „kapitału społecznego”, owych „dóbr relacyjnych”, jak nazywa je Donati, rodzina będzie nadal spełniała kluczową funkcję w społeczeństwie, lecz że funkcja ta nie będzie spełniana w ten sam sposób przez każdy typ rodziny, chciałbym zakończyć dość oczywistymi rozważaniami, które podyktowane zostały – jak mam nadzieję – przez *phronesis*.

Jeśli jest prawdą, że osoba ludzka powinna być ośrodkiem i sercem każdego społeczeństwa, jeśli jest również prawdą, że realizujemy naszą naturę rodzinną²³, czyli że stajemy się tym, kim jesteśmy, dzięki naszej wolności i odpowiedzialności, nie powinno nikogo gorszyć, że są osoby, które z najróżniejszych powodów decydują się żyć razem, nie wstępując w związki cywilne ani religijne i nie żądając, aby ich relacja została prawnie uznana za równą rodzinie opartej na małżeństwie. Powiedziałbym nawet, że mogłoby to być przyjmowane jako znak liberalności naszego społeczeństwa i instytucji. Lepiej ponieść porażkę w poszukiwaniu swojego prawdziwego dobra, niż myśleć, że ktoś mógłby je narzucić siłą. Lepszy jest dokonujący się na naszych oczach rozpad rodziny niż państwo, które ścigałoby jako przestępstwo współżycie *more uxorio*. Sprzeciwiam się jednak niechęci, by nie powiedzieć wrogości, z jaką w powszechnej opinii spotyka się „tradycyjna rodzina”, jakby była instytucją bezpowrotnie przewyciężoną, przyjmującą – pod presją indywidualizacji – hipotetyczne i przygodne postaci „faktycznych związków”. Nie tylko bowiem, jak pisze Donati, „rodzina pozostaje «całościowym faktem społecznym», to znaczy nie przestaje angażować wszystkich poziomów egzystencji (biologicznego, psychologicznego, społecznego, ekonomicznego, prawnego, symbolicznego) również wtedy, gdy jednostki coraz bardziej się indywidualizują”²⁴, zawsze stanowiąc „podstawową instytucję”²⁵ społeczeństwa, lecz – i w naszym kontekście jest to jeszcze ważniejsze – wyłącznie zdrowa rodzina pozwala społeczeństwu odtwarzać podstawowe założenia jego liberalności, a zatem umożliwia również pozytywną indywidualizację.

²³ Zob. S. B e l a r d i n e l l i, *Laicità e famiglia*, w: *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, red. P. Donati, Il Mulino, Bologna 2008, s. 205-225.

²⁴ Por. P. D o n a t i, *La famiglia nell'orizzonte del suo essere*, „La famiglia. Bimestrale di problemi familiari” 2000, nr 200, s. 67n.

²⁵ Tamże.