

COLLOQUIA DISPUTATIONES

12

CO SIĘ DZIEJE Z WARTOŚCIAMI?  
PRÓBA DIAGNOZY

POD REDAKCJĄ  
ELŻBIETY OKOŃSKIEJ I KRZYSZTOFA STACHEWICZA



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA • WYDZIAŁ TEOLOGICZNY  
POZNAŃ 2009

KOMITET WYDAWNICZY

PAWEŁ BORTKIEWICZ, JACEK HADRYŚ, FELIKS LENORT,  
ADAM PRZYBECKI, ADAM SIKORA  
JAN SZPET – PRZEWODNICZĄCY

Recenzent tomu:

ks. prof. dr hab. MARIAN NOWAK – INSTYTUT PEDAGOGIKI KUL  
prof. dr hab. WŁODZIMIERZ TYBURSKI – INSTYTUT FILOZOFII UMK

PUBLIKACJA DOFINANSOWANA Z FUNDUSZU NA BADANIA WŁASNE  
WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UAM

ISBN 978-83-61884-52-1

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA  
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY  
REDAKCJA WYDAWNICTW  
61-111 POZNAŃ, UL. WIEŻOWA 2/4  
e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl  
tel./fax (0-61) 851-97-43  
<http://www.thfac.poznan.pl>

Projekt graficzny serii: PAWEŁ PĄK

Opracowanie redakcyjne: DOROTA DRZEWIECKA

Tłumaczenia na język angielski: MAŁGORZATA WIERTLEWSKA

DRUK: ESUS AGENCJA REKLAMOWO-WYDAWNICZA, 61-815 POZNAŃ, UL. RATAJCZAKA 28/8

**PRZEORIENTOWANIA W SFERZE WARTOŚCI I ICH STATUS  
W SPOŁECZEŃSTWIE POWSZECHNEJ KONSUMPCJI.  
O WARTOŚCIACH W PRZESTRZENIACH TEORETYCZNO-PRAKTYCZNYCH**  
REORIENTATIONS IN THE SPHERE OF VALUES AND THEIR STATUS  
IN A SOCIETY OF PREVALENT CONSUMERISM.  
ON VALUES IN THEORETICAL-PRACTICAL

**MAREK SZULAKIEWICZ**

Dialog jako wartość – dialogiczne doświadczanie wartości 139  
Dialogue as a Value – The Dialogical Experience of Values

**RYSZARD WIŚNIEWSKI**

Bełkot aksjologiczny w komunikacji międzyludzkiej 157  
Axiological Jabber in Interpersonal Communication

**LESŁAW HOSTYŃSKI**

Wartości witalne – podstawa fundująca człowieka konsumpcji 173  
Vital Values – The Foundational Basis of a Man of Consumption

**JOANNA MYSONA BYRSKA**

Wolność wartości w demokracji 181  
Freedom of Values in Democracy

**MARCIN T. ZDRENKA**

Anty-Hiob. Pretekst do dyskusji  
o roli wzorów osobowych w etyce 193  
Anti-Job. A Pretext for Discussion on the Role of Personal Models in Ethics

**KATARZYNA DZIKOWSKA**

Czy pisanie wierszy może być barbarzyństwem,  
czyli ile etyki potrzebuje literatura 203  
Can Writing Poems be a Barbarism, or How Much Ethics does Literature Need

**WOJCIECH ZIELIŃSKI**

Mikroskala doświadczenia społecznego  
jako pole operowania wartości 209  
The Microscale of Social Experience as a Scope of Operating on Values

**KAZIMIERZ SZALATA**

Porządek wartości moralnych *Przysięgi Hipokratesa* 219  
The Order of Moral Values in the Hippocratic Oath

**RYSZARDA CIERZNIIEWSKA**

Fundamentalne wartości akademickie  
a instytucjonalizacja środowiska naukowego 229  
Fundamental Academic Values and the Institutionalization  
of the Scientific Community

**MARIAN STEPULAK**

Psychologiczny i socjologiczny wymiar wartości życia rodzinnego 243  
Psychological and Sociological Dimension of the Value of Family Life

CO SIĘ DZIEJE Z WARTOŚCIAMI?  
PRÓBA DIAGNOZY

UNIwersYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA • WYDZIAŁ TEOLOGICZNY • POZNAŃ 2009

MARCIN T. ZDRENKA  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

**Anty-Hiob. Pretekst do dyskusji  
o roli wzorów osobowych w etyce**

Anti-Job. A Pretext for Discussion on the Role of Personal Models in Ethics

1. POJĘCIE WZORU OSOBOWEGO

Za punkt wyjścia niechaj posłuży odwołanie do klasycznych analiz Marii Ossowskiej. We wstępie do pracy *Ethos rycerski i jego odmiany* postuluje ona użycie terminu *etos*<sup>1</sup> dla deskrypcji, jak to określa, ogólnej orientacji jakiejś kultury, przyjętej bądź formułowanej *explicite* przez nią hierarchii wartości<sup>2</sup>. Kiedy jednak dokonuje pogłębionej analizy tak rozumianego pojęcia, które ma stanowić podstawę specyficznej dla niej metodologii, rozwijanej pod szyldem nauki o moralności<sup>3</sup>, woli posłużyć się kategorią wzoru osobowego<sup>4</sup>. Stwierdza: *W latach trzydziestych pisałam o wzorach osobowych i ich roli w życiu społecznym, czułam się w swoich rozważaniach raczej osamotniona. Dziś sytuacja zmieniła się radykalnie – rozwinęło się zagadnienie, a wraz z jego rozwojem szukanie terminów, w jakich znalazłoby swój adekwatny wyraz*<sup>5</sup>.

Przywołuje takie kategorie jak francuskie *kierownicze obrazy osobowości* (*images-guides*) oraz *ideały osobowości* (*idéal de la personne*), angielskie *postaci stanowiące przedmiot aspiracji* (*enviable human figure*), czy

<sup>1</sup> Przyjmuję tu, wbrew Ossowskiej, pisownię uwspółcześioną. Pojęcie 'etos' jest już dalece rozpowszechnione i wiązanie go z lacińską transliteracją greckiego terminu nie jest już zasadne.

<sup>2</sup> M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1986, s. 5.

<sup>3</sup> M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1957.

<sup>4</sup> M. Ossowska, *Ethos rycerski...*, s. 7-10.

<sup>5</sup> Tamże.

niemieckie określenia *Vorbild*, czy *typ idealny grupy* (*Ideal Typus der Gruppe*)<sup>6</sup>.

Nie jest rolą niniejszego tekstu rozstrzygać jakie czynniki wpłynęły na upowszechnienie się kategorii wzoru osobowego. Zauważmy jedynie, że z jednej strony samo pojęcie etyki wyrasta źródłowo z terminu *ἦθος*, który tłumaczy się między innymi jako *charakter* czy *osobę dramatu*<sup>7</sup>. Tym samym można przyjąć, że opis tego, co etyczne z perspektywy *charakterystyki* (nomen omen!) postaci działającego (*charakteru*) sięga samych źródeł refleksji etycznej. Także na poziomie moralistyki – a pojęcie etyki i moralności wyraźnie tu oddzielamy, w duchu tradycji Ossowskiej – dominuje skłonność do ubierania normatywnych zaleceń i przestróg w korowody szat i masek określonych *bohaterów*. Jeśli przywołać tu biblijne przypowieści, wielkie eposy a nawet bajki ludowe, także te literacko trawestowane przez Ezopa czy La Fontaine'a – to zauważymy że ich treść, tu rozumiana wyłącznie jako zespół kodów moralnych – osnuta jest wokół takich czy innych perypetii określonych bohaterów (*charakterów* w tradycji anglojęzycznej). Innym sprzymierzeńcem tej postępującej popularności *wzoru osobowego* może być rozpowszechnienie kategorii typu idealnego Webera w naukach społecznych<sup>8</sup> czy – najbardziej chyba modnego – *stereotypu*, wywodzonego od W. Lippmanna<sup>9</sup>.

Co najbardziej uderzające, to fakt iż do opisu określonych elementów teorii etycznych czy zjawisk moralnych kategorii *wzoru osobowego* używają zarówno ci badacze, którzy z powrotu do greckich źródeł, na przykład przez restytucję etyki cnót, czynią cel swych działań (A. MacIntyre<sup>10</sup>), jak i ci, którzy programowo odcinają rolę tradycji i konstruują opisy moralności ponowoczesnej (Z. Bauman<sup>11</sup>) czy postmodernistycznej (R. Rorty<sup>12</sup>).

<sup>6</sup> M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1986, s. 7.

<sup>7</sup> K. Narecki, *Słownik terminów Arystotelesowych*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, Warszawa 1994, s. 56.

<sup>8</sup> M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 15-17.

<sup>9</sup> W. Lippmann, *Public opinion*, New York 1932, za: M. Ossowska, *Ethos rycerski...*, s. 10. Zob. także Z. Bokszański, *Stereotyp a kultura*, Wrocław 1997; I. Kurcz, *Zmienność i nieuchronność stereotypów. Studium na temat roli stereotypów w reprezentacji umysłowej świata społecznego*, Warszawa 1994.

<sup>10</sup> Postaci 'menedżera', 'estety', 'dyrektora szkoły publicznej', 'podróżnika', 'inżyniera', 'oficera pruskiego' czy 'socjaldemokraty'. Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 68-69.

<sup>11</sup> 'Pielgrzym', 'włóczęga', 'spacerowicz', 'gracz'. Zob. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.

<sup>12</sup> R. Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge 1989, s. 61.

Nie zatrzymując się dłużej nad tą kwestią, podkreślmy jeden zasadniczy problem, który wylania się z gąszczu użyć i nadużyć kategorii wzoru osobowego, a który zasygnalizowała już Maria Ossowska. Mianowicie pojęcie *wzoru* występuje w dwóch znaczeniach: 1. jako wzorzec normatywny, implikujący naśladowanie bądź przestrzegający, implikujący działania odwrotne oraz 2. jako opisowy typ lub model, będący aksjologicznie neutralny<sup>13</sup>. Innymi słowy, wzór może być rozumiany *normatywnie* bądź *deskryptywnie*.

Rzecz jasna granice między tymi rodzajami rozumienia są nieostre i chwiejne. Żaden kontekst normatywny nie obejdzie się bez opisu, żaden opis nie jest niewinny normatywnie. Chodzi tu jednak o rozłożenie akcentów: czy posługując się *wzorem osobowym projektujemy* jakieś działania, mierzymy w jego performatywną funkcję, ostatecznie: moralizujemy, resp. uprawiamy etykę normatywną, czy też dokonujemy opisu, kategoryzacji, typologizacji, czyli jeśli pozostajemy w ramach etyki – uprawiamy etykę opisową, a w innej perspektywie – jesteśmy socjologami moralności.

Przystępując do analiz etosu rycerskiego Ossowska deklaruje przywiązanie do normatywnego rozumienia *wzoru osobowego*. Prezentując wzór *Anty-Hioba* rezygnujemy jednak, przynajmniej w założeniu, z takiego ujęcia, zakładając, że punkt wyjścia ma charakter deskryptywny. Trzeba tu jednak poczynić jeszcze jedną uwagę.

Maria Ossowska zauważa trafnie, że w polskiej tradycji językowej nie wykształciła się rodzima symetryczna do *wzoru osobowego* kategoria negatywna<sup>14</sup>. Posiłkujemy się najczęściej przedrostkami, jak w przypadku *anty-wzoru* czy, wiele mówiącym w kontekście niniejszych analiz – *schwartz* charakterem. Ta nieobecność autonomicznej kategorii językowej powoduje dodatkowe zamieszanie w obu wskazanych porządkach: normatywnym i deskryptywnym. Najczęściej bowiem używany tu przedrostek *anty-* rozumiany jest z miejsca normatywnie (*antychrześcijanin*, by nie powiedzieć *antychryst*, *antykommunista*, *antysemita*). Zapomina się przy tym często, że obok znaczenia odwołującego się do negacji w rozumieniu konfrontacji i walki, czyli *anty-* jako *występujący, skierowany, wymierzony przeciw czemuś*<sup>15</sup>, jest jeszcze znaczenie *będący przeciwieństwem czegoś* (np. *antywartość*). To rozróżnienie jest tu o tyle istotne, że pojęcie *Anty-Hioba* będziemy rozumieć właśnie w tym drugim sensie, tym bardziej podkreślając założenie o zawieszeniu kontekstu normatywnego tego wzoru osobowego.

<sup>13</sup> M. Ossowska, *Ethos rycerski...*, s. 8.

<sup>14</sup> W przeciwieństwie do niemieckiego *Gegenbild* jako negatywnego *Vorbild*, czy francuskiego *repoussoir*. Tamże, s. 10.

<sup>15</sup> *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa 2001, hasło 'anty-', t. I.



## 2. POJĘCIE ANTY-HIOBA

Pojęcie *Anty-Hiob* tu użyte ma wąskie znaczenie. Zostało zapożyczono z powieści *Lód* Jacka Dukaja, gdzie pełni zresztą marginalną rolę. W rozmowie z głównym bohaterem spiskowiec nastający na życie samodzierny, opisując sytuację w Rosji carskiej, niedolę chłopów i cele swojego działania, odwołuje się do następującej metafory: *Oto jest krzywdą! Oto jest męka, którą tylko Rosjanin pojąć może! Nie cierpienie Ijobowe, nie cierpienie niezastuzonego upadku – ale na odwrót, Anty-Ijob: cierpienie niezastuzonego wywyższenia! [...] A przecie ból to nieporównany! Ijob każdy zawsze jest w swej krzywdzie szlachetny i uświęcony, bo cóż większą zastugę wobec nieba daje niż pokorne znoszenie nieszczęść niezawinionych, cóż z życia doczesnego z większą pewnością w życie wieczne przeprowadzi? – podczas gdy Przeciw-Ijob potępion jest w swej męce i nie masz dlań zbawienia: co luksus, co szczęście, co trjumpf i satysfakcja nad bliźnim, to większy ból sumienia i głębiej rana w duszę krwawiąca*<sup>16</sup>.

Dla klarowności wywodu wypreparujemy z powyższego literackiego tekstu roboczą definicję: *Anty-Hiob to model postaci, która optywa w niezastuzone dostatki i łaski oraz cierpi moralnie z tego powodu.*

Problem z definicjami polega jednak na tym, że mają one wymiar synchroniczny – nie są w stanie oddać dynamiki postaci i związanych z tą dynamiką napięć. Odnosi się to zresztą w takim samym wymiarze do pierwotnego wzoru postaci – Hioba. Trudno oczekiwać, że symetryczna do powyższej definicja postaci Hioba (*Hiob to model postaci, która popada w nieszczęścia i troski oraz cierpi moralnie z tego powodu*) odda istotę judeochrześcijańskiej przypowieści, nawet z zastrzeżeniem, że rozumie się ją jedynie jako specyficzny kod moralny w pozareligijnym sensie. Żeby tę trudność przezwyciężyć powinniśmy podjąć próbę oddania dynamiki narracji przypowieści o Hiobie i przeniesienia jej na charakterystykę *Anty-Hioba*.

## 3. DYNAMIKA I SPECYFIKA ANTY-HIOBA

Wyjdźmy od modelowego podziału opowieści o Hiobie na cztery kroki: wystąpienie zła, lamentacja, poszukiwanie sensu zła oraz rozwiązanie<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> J. Dukaj, *Lód*, Kraków 2007, s. 174. [zachowano pisownię oryginalną – MTZ]. Trzeba też tu ostrożnie zastrzec, że zawieszają się tu bezpośrednio odwołania do postaci Hioba, pełniąc w rosyjskiej literaturze filozoficznej niepoślednią rolę. Zob. np. L. Szestow, *Na szalach Hioba: duchowe wędrówki*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003.

<sup>17</sup> Zamiast usprawiedliwień w kwestii uproszczeń interpretacyjnych zasłoniemy się po prostu Heglem, który twierdzi, że tradycja: „nie jest jednak tylko szafarką,

Zaistnienie zła i krzywdy, które spadają na Hioba, podkreślone jest przez ostry kontrast z wyjściowym dobrostanem bohatera: sprawiedliwego, prawego i bogobojnego ojca dziesięciorga dzieci, posiadacza siedmiu tysięcy owiec, trzech tysięcy wielbłądów, pięciuset jarzm wołów, tłuź oślic i mnóstwa służby (Hi 1,1-4). Kiedy na Hioba spadają dopusty i klęski – zastrzegamy tu zawieszenie przyczyn doświadczania Hioba przez Boga (to zastrzeżenie jest o tyle istotne, że istotą prowadzonych tu poszukiwań jest specyfika relacji człowieka do niezawinionego zła resp. niezasłużonego dobra) – oddaje się w pierw lamentacji (Hi 3), a po niej, czy równoległe do niej, próbie odnalezienia sensu cierpienia w dialogu z przyjaciółmi (Hi 4-28)<sup>18</sup>; całość kończy się przemową Boga, odsłaniającą mądrość i wykazującą ograniczoność i niedołężność myśli ludzkiej<sup>19</sup> i ostatecznie przywróceniem bogactw i łask w dwójnasób. Napięcie opowieści kryje się w rozpacz i nadziei doświadczanego Hioba – rozpacza z powodu cierpienia, ma jednak nadzieję na powrót łask lub przynajmniej przezwyciężenie milczenia Boga w kwestii sensu dopustów.

Tu dochodzimy do jednej z kluczowych kwestii. Zauważmy, że na warstwę sensu samej opowieści nakłada się warstwa relacji odbiorców. Jako słuchacze przypowieści *znamy* historię Hioba – i, co w naszych odczytaniach ma znaczenie fundamentalne, *wiemy*, jak się zakończy. Przysłuchujemy się jej wciąż na nowo, ale naprawdę zajmujemy pozycję *ex post* – Bóg zaraz przywróci Hiobowi dobra w dwójnasób za jego pobożność i wierność, wbrew domniemaniom Szatana. Czytając o Hiobie, nie jesteśmy samym Hiobem, w jego rozpacz i nadziei. My po prostu, proszę wybaczyć trywialność porównania – ten film już kiedyś widzieliśmy. Taka perspektywa powierzchownego odczytania pozbawia możliwości bezpośredniego wniknięcia w coś, co moglibyśmy określić mianem *kondycji hiobowej*, tym samym przekreśla możliwość rozpoznania dramatycznego napięcia, towarzyszącego grze między rozpacz a nadzieją, toczącej się w świadomości Hioba. Bez możliwości uchwycenia tego momentu nie zdołamy także uchwycić dramatu Anty-Hioba.

Anty-Hiob to właściwie nie postać – to rodzaj autorefleksji. To raczej stan rozpoznania w sobie dramatu, rozgrywającego się między odkryciem

---

która to, co otrzymała, jedynie wiernie przechowuje i w rezultacie przekazuje potomności jako zachowane w niezmienionej postaci (...). Nie jest ona nieruchomym, wykutym w kamieniu wizerunkiem, ale czymś żywym i wzbiera jak potężny strumień, który tym bardziej się powiększa, im dalej oddala się od swego źródła”, G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1994, s. 25. Zauważmy także, że metaforyka hiobowa pełni ważną rolę także u Woltera. Zob. B. Baczek, *Hiob, mój przyjaciel*, tłum. J. Niecikowski, Warszawa 2001.

<sup>18</sup> Zob. H. Langkammer, *Mały słownik biblijny*, Wrocław 1993, hasło Hiob, s. 77.

<sup>19</sup> Tamże.



własnego dobrostanu a potencjalnym, acz z nieracjonalnych powodów nieziszczonym stanem cierpienia czy katastrofy. Może to być rozumiane wielorako: albo jako dyskomfort niezasłużonego wyposażenia w takie czy inne talenty czy zdolności, albo jako rodzaj nadmiernego uśmiechu fortuny, niepokojąco nieprzerwanej przychylności losu, albo nawet po prostu jako mieszczański dobrostan w pojemnym, także pozaekonomicznym, sensie. Idzie tu więc o napięcie, obecne w braku łączności między dobrostanem a pracą dla jego osiągnięcia; brak łączności między kondycją a zasługą, między wysiłkiem a owocem.

Nie sięgając nawet głębi egzystencjalnych napięć, zauważmy, że kondycja ludzka, rozumiana zgoła powierzchownie, jako bezrefleksyjny konsumpcyjny dobrostan współczesnego mieszczanina, zdradza pewną anty-hiobową naturę *Lebensweltu* przedstawiciela Zachodu początku XXI wieku. Ów *Lebenswelt* wytyczany jest – użyjmy tu pewnych metafor – przez higienę i penicylinę, jako symbole wszechmocnej medycyny, środki masowego (i wygodnego) komunikowania, liberalną demokrację, niezainteresowaną ograniczaniem naszych zachcianek tak długo, dopóki nie nastają one na wolność innych; dalej: względną stabilizację ekonomiczną – pozwalającą w sytych społeczeństwach Zachodu uznać głód za pojęcie abstrakcyjne, czy wreszcie względny pokój globalny. Wymienione elementy budują przeświadczenie o wyjątkowości naszego 'tu i teraz'. To przeświadczenie ma zresztą potężnego, acz ukrytego sprzymierzeńca: wszechobecny oświeceniowy mitu postępu, deprecjonujący i żegnający z ulgą niedoskonałą przeszłość, niepomny przestróg Jeana Jacques'a Rousseau. Obraz wyjątkowości 'tu i teraz' zyskuje wszak na ostrości, jeśli ustawić go w perspektywie historycznej (względnie spokojne *teraz* wobec katastrof nawet nieodległego *wczoraj*: ludobójstwa, totalitaryzmów, czarnej śmierci itp.), ale także geograficznej (względnie spokojne 'tu': Europa czy Ameryka Północna wobec 'tam': Afganistan, Kongo, Rwanda, Darfur). Najistotniejsza jest tu jednak nie tyle sama dysproporcja między przywilejem bycia *tu i teraz*, a nie *tam i wtedy*, ile fakt, iż z trudem znajdujemy uzasadnienia dla tej dysproporcji; szczególne zaś trudności powoduje próba opisanego tego przywileju w kategoriach *mojej* indywidualnej zasługi (ale także, co trzeba tu zaznaczyć, także *winy*). Jeśli tylko dysponujemy elementarną wrażliwością moralną, musimy stanąć wobec pytania, które jest przecież źródłowym pytaniem Hioba: *dlaczego?* Mimo że nasz punkt wyjścia jest biegunowo odmienny od hiobowego – tam dopusty, tu łaski; tam cierpienie, tu dobrostan – to jednak sprowadza się do tego samego fundamentalnego pytania: *czy jest jakiś sens tej rażącej niesprawiedliwości?*

Do wystąpienia modelowanej tu sytuacji może dojść przy spełnieniu określonych warunków. Po **pierwsze**, musi być zgoda, co do diagnozy samorozpoznanego dobrostanu, co może być dyskusyjne – nadal wszak chorujemy, cierpimy, tracimy bliskich, umieramy. Po **drugie**, wymagany jest

określony próg wrażliwości moralnej, rodzaj sumieniowego wyczulenia na niesprawiedliwość niezasłużonego przywileju – i nie *post fatum*, nie w fazie utraty, ale jeszcze u szczytu powodzenia. Niewykluczone zresztą, że owa wrażliwość jest także warunkiem koniecznym wystąpienia samoświadomości dobrostanu, wymienionej w punkcie pierwszym – wszak dobrostan poznajemy przez kontrast, tak jak zdrowy wprzód Hiob rozpoznał ból trądu, jako ojciec – utratę dzieci, czy jako posiadacz siedmiu tysięcy owiec – pojął późniejszą nędzę. Jest jeszcze warunek *trzeci* – brak wyjściowego odwołania do jakiegokolwiek układu sensów, pozwalającego uzasadnić niesprawiedliwość. Możemy przecież przywołać cały szereg wypowiedzi, które znoszą u źródła możliwość pojawienia się niepokojącego poczucia niesprawiedliwości: począwszy od trywialnych spostrzeżeń w rodzaju *cóż, talenty i bogactwa nigdy nie były podzielone równo* (które niczego wszak nie uzasadnia, jest tylko usypiającą wrażliwość konstatacją), przez obarczanie winą tych, którym się nie powodzi (to domena wszelkiej maści stereotypów: *biedni są biedni z powodu swego lenistwa, mieszkańcy Afryki nigdy nie wypracowali naszych standardów cywilizacyjnych*), aż po próbę wyjaśnienia własnego dobrostanu odwołaniem do kategorii kolektywnych (*my, Amerykanie ciężko pracowaliśmy na swój obecny poziom życia lub Europa dość się już przez stulecia wycierpiata, zażyła wreszcie na pokój i dobrobyt w ramach Unii*).

Nieco odmiennym źródłem nadawania sensu *ad hoc* dysproporcji między dobrostanem a klęską może być antycypacja rozwiązania w typie opowieści o Hiobie – tu w wersji lustrzanej: oto odzywa się echo przyszłej *Schadenfreude*, którą dobitnie wyrażają porzekadła ludowe: *przyszła kryśka na Matyska*<sup>20</sup> czy *dopóty dzban wodę nosi, dopóki się ucho nie urwie*<sup>21</sup>. Innymi słowy: analogicznie do ostatecznej nagrody Hioba, każdemu Anty-Hiobowi, prędzej czy później powinno się noga, spotka go nieszczaćcie, proporcjonalne do niezasłużonego wywyższenia. Zauważmy jednak, że taka antycypacja może mieć dwa źródła: albo jest czystą antycypacją, która jedynie projektując przyszłość *domaga się* dopiero sensu przez zadośćuczynienie (*woła o pomstę do nieba*), albo jest już tylko sprawozdaniem *ex post* – w rodzaju *już tę historię słyszałem i z pewnością wiem jak się skończy*. To drugie ujęcie jest jednak ujęciem zewnętrznego interpretatora, jako takie wymyka się specyfice Anty-Hioba; zniesienie chronicznego napięcia niezasłużonego wywyższenia (*resp.* niezawinionego poniżenia) znosi sam dramat Anty-Hioba (analogicznie, jak Hiob, który znałby koniec swej historii, nie jest już Hiobem, ale przebierańcem, który mruga do 'Boga' i czeka na szczęśliwy finał spektaklu<sup>22</sup>). Antycypacja zostaje

<sup>20</sup> J. Krzyżanowski, *Mądrzej głowie dość dwie słowie*, Warszawa 1960, s. 173.

<sup>21</sup> Tamże, s. 384.

<sup>22</sup> Jeszcze silniej przemawia mit o Abrahamie i Izaaku (Rdz 22). Jeśli Abraham

zniesiona – nie ma dla niej miejsca, ani w pierwszej, ani drugiej odmianie. Anty-Hiob *nie wie*, czy czeka go wymagana prawami sprawiedliwości *bessa*, czy spotka wreszcie kres uśmiechu fortuny. Co więcej, w ramach swojego horyzontu doświadczeń, o takim upadku dowiedzieć się *nie może*, tak jak Hiob czy Abraham nie może nawet *domyślać* się reguł gry narzucanych przez Boga. Pozostaje w pustce domysłów i rojeń; skarmia się jedynie swoim niepokojem, niezgodą na nieuzasadnienie wywyższenia<sup>23</sup>.

#### 4. WALORY KATEGORII ANTY-HIOB JAKO NARZĘDZIA BADAWCZEGO

Po pobieżnym, ledwie szkicowym, nakreśleniu obrazu postaci Anty-Hioba przejdźmy do zagadnienia ogólnej przydatności tej kategorii dla refleksji aksjologicznej, czy węższej – etycznej. Podzielmy to zagadnienie na trzy wymiary: deskryptywny, normatywny i metaetyczny.

W wymiarze **deskryptywnym** *Anty-Hiob* w ujęciu najogólniejszym, jest po prostu narzędziem opisu dobrostanu jako takiego i jego roli dla podmiotowości moralnej.

Ujmując to zagadnienie (nadal w wymiarze deskryptywnym) nieco wężziej, można opis kondycji *Anty-Hioba* użyć jako narzędzia dla penetracji badawczej bardziej konkretnych zjawisk: na przykład domniemanego *paraliżu moralnego* czy *slepoty aksjologicznej*, w ich korelacji z sytością, gnuśnością, pretensjonalnością, egzaltacją czy innymi podobnymi cechami podmiotów moralnych. Idąc dalej natomiast, schodząc na poziom najbardziej szczegółowy, można próbować dokonać analiz konkretnych sytuacji, w których obserwujemy niewydolność tradycyjnych etosów, wobec gwałtownych przemian społecznych i ekonomicznych, na przykład w państwach i regionach, które przeszły szybką drogę od ubóstwa do skrajnego bogactwa, 'potykając się' przy okazji o tradycyjne systemy wartościowania. Chodzi tu głównie o przewartościowanie modelu etyki protestanckiej, która zadaje się wykazywać swoją interpretacyjną niezdatność wobec wykwitów warunków dla kształtowania się postaw *anty-hiobowych*<sup>24</sup>.

zakładałby pojawienie się Anioła Pańskiego, powstrzymującego go od kaźni syna (Rdz 22,11), to jego ofiara nie miałaby sensu – zgoła w ogóle nie byłaby ofiarą.

<sup>23</sup> Oczywiście pozostaje jeszcze – tak jak Hiobowi i Abrahamowi – ufność Bogu, który najpewniej ma jakiś zamysł dla wywyższenia Anty-Hioba, jak miał dla poniżenia Hioba. My jednak bezpośredni kontekst religijny tu zwieszamy, ufając, że nie zdestruuje to budowanego modelu.

<sup>24</sup> Chodzi tu np. o współczesną Norwegię, która ulega w ostatnich latach gwałtownemu bogaceniu (obecnie zajmuje trzecią lokatę w rankingu światowym PKB. Zob. World Economic and Financial Surveys, World Economic Outlook Database, International Monetary Found, 28 January 2008, <http://imf.org/external/pubs/ft/weo/2008/02/weodata/index.aspx>, 5 marca 2009), między innymi w wyniku eks-

W wymiarze **normatywnym** postulowanie użycia kategorii *Anty-Hioba* pozwala zyskać niewiele, zgoła nic – wręcz jakiś antywzór zblazowanego estety. Co więcej, pogłębiona antycypacja krachu dobrostanu, pewna permanentna *anty-nadzieja* postawy wyrażanej formułą *to się zaraz zawali*, w skrajnej postaci jest paraliżująca psychicznie: demotywuje, sprzyja stanom paranoicznym, może być destrukcyjna dla wszelkiego twórczego obcowania z dobrami czy wartościami. Z drugiej strony, negowanie takiej antycypacji, przekreślanie możliwości powrotu do sprawiedliwej równowagi przez odwrócenie pomyślności może rodzić konstatację o braku wszelkiej sensowności relacji zasług i dóbr, a szerzej – destrukcji poczucia ogólnego ładu moralnego. Jeśli więc doszukiwać się jakiegoś pozytywu normatywnego, to tylko na poziomie podstawowym – przy zupełnie wulgarnym rozumieniu 'Anty-Hioba', jako postawy samozadowolonego z dobrostanu konsumpcyjnego hedonisty. Chodziłoby tu o rodzaj pełnej płonnej nadziei, że w krótkim przeblysku, prześwicie wątpliwości *anty-hiobowych* przedstawiciel hedonistycznej kultury masowej, stając wobec nonsensowności i chimeryczności swej sytości, dostrzeże, być może, wyższe wartości.

W wymiarze **metaetycznym** *Anty-Hiob* może posłużyć przede wszystkim jako ogólny pretekst do dyskusji o wzorach osobowych jako takich i ich przydatności w aksjologii czy etyce – tak tradycyjnych (*Hiob*), jak i modyfikowanych *genetycznie* (*Anty-Hiob*). Słabość tego ujęcia zasadza się na jednak na konstatacji, że takim pretekstem może być *dowolny* wzór osobowy. Uzasadnienie dla użycia tu właśnie kategorii *Anty-Hioba* ma ponownie wymiar normatywny: jest on jako metafora najpewniej nietrafiony, oznacza jednak jakąś formę odświeżenia pola semantycznego jednej z najstarszych symbolik europejskiej tradycji i kolejnej rekapitulacji powiązanego z nią kodu moralnego. Takie postawienie sprawy pozwoli być może uratować sensowność podejmowanej tu próby.

ploutacji bogatych złóż ropy naftowej, przy jednoczesnym zakorzenieniu społeczeństwa w tradycyjnym etosie protestanckim, który to etos, jako można domniemywać, pozostaje bezradny wobec nieracjonalności łaski nagłego i nadmiernego materialnego bogactwa.