



Autorzy książki należą do trzech pokoleń filozofów polskich: Anna Brożek (ur. w 1980 r. w Krakowie) jest uczennicą Jacka Jadackiego (ur. w 1946 r. w Puchaczowie k. Lublina), a ten ostatni – uczniem Mariana Przełęckiego (ur. w 1923 r. w Katowicach), skądinąd ucznia Janiny Kotarbińskiej (ur. w 1901 r. w Warszawie). Wszyscy troje są związani zawodowo z Uniwersytetem Warszawskim.

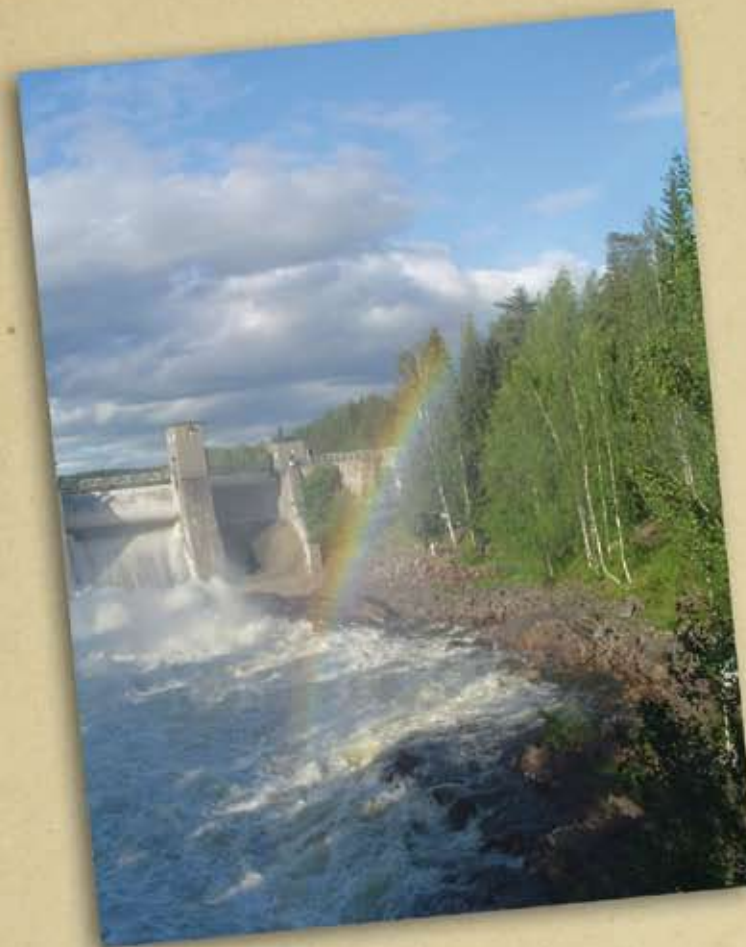
MARIAN PRZEŁĘCKI, prof. zw. dr hab., laureat m.in. pierwszej ogólnopolskiej nagrody Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego za wybitne osiągnięcia naukowe w kategorii badań na rzecz rozwoju społeczeństwa, kawaler Orderu Polonia Restituta, jest autorem książek: *The Logic of Empirical Theories* (1969), *Studia z metodologii formalnej* (1993), *Poza granicami nauki* (1996), *Lektury Platońskie* (2000), *O rozumności i dobroci* (2004), *Sens i prawda w etyce* (2004), *Intuicje moralne* (2006), *Horyzonty metafizyki* (2007) oraz *Within and Beyond the Limits of Science. Logical Studies of Scientific and Philosophical Knowledge* (2010).

JACEK JADACKI, prof. zw. dr hab., laureat m.in. nagrody naukowej PAN im. Tadeusza Kotarbińskiego, kawaler Orderu Polonia Restituta, opublikował następujące książki: *Spór o granice poznania* (1985), *O rozumieniu. Z filozoficznych podstaw semiotyki* (1989), *Possible Ontologies* (ze Zdzisławem Augustynkiem, 1993), *Sławni Wilnianie. Filozofowie* (1994), *Metafizyka i semiotyka* (1996), *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej* (1998), *Spór o granice istnienia* (1998), *Spór o granice języka* (2001), *Aksjologia i semiotyka* (2003), *Człowiek i jego świat* (2003), *From the Viewpoint of the Lvov-Warsaw School* (2003), *Polish Analytical Philosophy* (2009) oraz *Metodologia i semiotyka* (2010).

ANNA BROŻEK, dr hab., laureatka m.in. stypendium Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego dla wybitnych młodych naukowców oraz wielu programów stypendialnych Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, jest autorką książek: *Symetria w muzyce – czyli o pierwiastku racjonalnym w komponowaniu dzieł muzycznych* (2004), *Principia musica. Logiczna analiza terminologii muzycznej* (2006), *Wprowadzenie do metodologii* (2006), *Pytania i odpowiedzi. Tło filozoficzne, teoria i zastosowania praktyczne* (2007), *Kazimierz Twardowski w Wiedniu* (2010), *Fakty i artefakty* (2010), *Fryderyk Chopin. Środowisko społeczne – osobowość – światopogląd – założenia twórcze* (z Jackiem Jadackim, 2010) oraz *Theory of Questions* (2011).

Jest wiele ważnych rzeczy, które nas – autorów tej książki – łączą. Wszyscy troje przyznajemy się do dwóch wielkich tradycji: z jednej strony do tradycji chrześcijaństwa (choć jedno z nas deklaruje się jako chrześcijanin niewierzący), z drugiej strony do tradycji wielkiej polskiej szkoły filozoficznej: Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. [...] Wszyscy troje łączymy zainteresowania logiczne – a wężiej metodologiczne – z zainteresowaniami metafizycznymi. [...] Wszyscy troje mamy emocjonalno-estetyczny stosunek do natury i kultury, zwłaszcza jej dwóch działów: muzyki [...] i literatury [...]. Mimo to różnimy się w poglądach na wiele wartości najwyższych. Książka – którą Czytelnik ma przed sobą – pokazuje, na czym te różnice polegają.

(Z Przedmowy)



Anna Brożek, Jacek Jadacki & Marian Przełęcki

W poszukiwaniu najwyższych wartości
Rozmowy międzypokoleniowe

W poszukiwaniu najwyższych wartości



Anna Brożek, Jacek Jadacki & Marian Przełęcki



W poszukiwaniu najwyższych wartości

Rozmowy międzypokoleniowe

Warszawa 2011

© Copyright by Anna Brożek, Jacek Jadacki, Marian Przełęcki and Wydawnictwo Naukowe *Semper*®, Warszawa 2011

© Opracowanie graficzne, skład: Studio Graficzne *Semper*®, Jarosław Zuzga

© Fotografia na I stronie okładki: Jacek Jadacki

© Fotografie w książce: Anna Brożek (s. 11, 55, 83, 109, 225, 251, 267, 303), Jacek Jadacki (s. 19, 135, 149, 167, 179, 201, 213)

© Fotografie na IV stronie okładki: Anna Brożek, Jacek Jadacki

© All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means without the prior permission of the publishers, Wydawnictwo Naukowe *Semper*®

© Wszelkie prawa zastrzeżone. Przedruk, odtwarzanie lub przetwarzanie fragmentów tej książki w mediach każdego rodzaju wymaga pisemnego zezwolenia Wydawnictwa Naukowego *Semper*®

ISBN: 978–83–7507–142–9

Wydawnictwo Naukowe *Semper*®

Redakcja i Studio Graficzne:

ul. Mariensztat 8

00–302 Warszawa

tel./fax: 022 538 92 03

e–mail: redakcja@semper.pl

Dział handlowy i księgarnia firmowa:

ul. Bednarska 20A

00–321 Warszawa

tel./fax: 022 828 49 73

e–mail: handlowy@semper.pl

www.sempers.pl

Printed in Poland

Spis treści

Przedmowa	9
Wstęp	
Rzeczy ważne i nieważne (Marian Przełęcki)	13
1. O sprawiedliwości i miłosierdziu	21
1.1. Pojęcie SPRAWIEDLIWOŚCI (Jacek Jadacki)	21
1.2. Rozmowa o sprawiedliwości i miłosierdziu (Anna Brożek & Jacek Jadacki)	25
1.3. Moralność bez sprawiedliwości (Marian Przełęcki)	40
1.4. W odpowiedzi na „Moralność bez sprawiedliwości” (Anna Brożek & Jacek Jadacki)	46
1.5. Komentarz do „Odpowiedzi” (Marian Przełęcki)	51
2. O wyrozumiałości i wolności	57
2.1. Afirmacja świata (Marian Przełęcki)	57
2.2. W sprawie granic tolerancji (Anna Brożek & Jacek Jadacki) ..	65
2.3. Tolerancja jako wartość (Marian Przełęcki)	75
2.4. Granice wolności (Jacek Jadacki)	78
2.5. Wolność i odpowiedzialność (Anna Brożek & Jacek Jadacki) ..	80
3. O dobroci i krzywdzie	85
3.1. Czy ludzie są dobrzy? (Marian Przełęcki)	85
3.2. Uwagi o pojęciu DOBRA (Anna Brożek)	92
3.3. Bywają ludzie, którzy bywają dobrzy i bywają źli (Jacek Jadacki)	97
3.4. Uwagi do uwag Anny Brożek i Jacka Jadackiego (Marian Przełęcki)	101
3.5. Czy lepiej jest wyrządzić zło (skrzywdzić kogoś) świadomie czy nieświadomie? (Jacek Jadacki)	105
4. O poświęceniu i wdzięczności	111
4.1. Interpretacja tekstów biblijnych (Marian Przełęcki)	111
4.2. Kilka myśli «fundamentalisty» o ofierze (Jacek Jadacki)	122
4.3. Intuicje moralne a autorytet deontyczny (Anna Brożek)	126
4.4. Wdzięczność (Jacek Jadacki)	129
4.5. Kilka uwag o pojęciu WDZIĘCZNOŚCI (Anna Brożek)	131

5. O pokorze i winie.	137
5.1. Stosunek do własnego życia (Marian Przełęcki)	137
5.2. W sprawie stosunku do siebie i swojego życia (Anna Brożek)	141
5.3. Powaga własnego życia (Jacek Jadacki)	143
5.4. Wyrzuty sumienia i poczucie winy (Jacek Jadacki)	144
6. O wspólnocie i miłości ojczyzny	151
6.1. Co to znaczy „być Polakiem”? (Jacek Jadacki)	151
6.2. Narodowość w muzyce (Anna Brożek)	159
6.3. Dwa słowa o patriotyzmie (Marian Przełęcki)	164
7. O pięknie	169
7.1. Trzy pojęcia PIĘKNA (Jacek Jadacki)	169
7.2. Ocena dzieł sztuki (Anna Brożek)	171
7.3. Głos w dyskusji o pojęciu PIĘKNA (Marian Przełęcki)	176
8. O wytrwałości i odwadze	181
8.1. Wytrwałość i odwaga (Jacek Jadacki)	181
8.2. Sukcesy i porażki (Anna Brożek)	186
8.3. Kilka myśli o zabawie i pracy (Jacek Jadacki)	188
8.4. Kilka myśli o pracy i płacy (Anna Brożek)	191
8.5. <i>Labora et labora</i> czyli o pracoholizmie (Anna Brożek)	195
8.6. <i>Ora et labora</i> (Marian Przełęcki)	197
9. O mądrości i samopoznaniu	203
9.1. Autorytet (Jacek Jadacki)	203
9.2. Mądrość (Jacek Jadacki)	206
9.3. Mądrość i przemądrzałość (Marian Przełęcki)	207
9.4. Samopoznanie (Anna Brożek & Jacek Jadacki)	208
10. O marzeniach i zachwycie	215
10.1. Granice marzenia (Jacek Jadacki)	215
10.2. Niepoprawne marzycielstwo (Anna Brożek)	216
10.3. Zachwyt (Marian Przełęcki)	217
11. O szczęściu i cnocie	227
11.1. W pogoni za szczęściem (Jacek Jadacki)	227
11.2. Rozstania (Anna Brożek)	229
11.3. Cnota a szczęście (Marian Przełęcki)	232

12. O samotności i cierpieniu	253
12.1. Strach i lęk (Anna Brożek)	253
12.2. Oblicza samotności (Jacek Jadacki)	255
12.3. Cierpienie (Jacek Jadacki)	258
12.4. Współczucie (Marian Przełęcki)	261
12.5. Miłość i cierpienie (Anna Brożek)	265
13. O śmierci i lęku przed unicestwieniem	269
13.1. Uwagi o sensie życia i śmierci (Marian Przełęcki)	269
13.2. Czas i życie wieczne (Marian Przełęcki)	280
13.3. Sens życia i szczęście (Anna Brożek)	288
13.4. Czas i lęk przed śmiercią (Jacek Jadacki)	295
13.5. Co się dzieje z ludźmi po śmierci (Anna Brożek)	299
Zakończenie	
Różne wizje świata (Marian Przełęcki)	305
Źródła	308
Wykaz nazwisk	310

Przedmowa

1.

Książka – którą Czytelnik ma przed sobą – jest zbiorem esejów trojga autorów należących do trzech różnych pokoleń. Wydaje się nam, że nie tylko dla nas może być pouczające zestawienie ze sobą naszych poglądów. To wyjaśnia w pełni obecność drugiego członu w podtytule naszej książki, który brzmi: *Rozmowy międzypokoleniowe*.

Obecność pierwszego członu jest uzasadniona w mniejszym stopniu. W książce jest zapis kilku rzeczywistych rozmów, które ze sobą przeprowadziliśmy – ale w większości wypadków chodzi o rozmowy, które trzeba wziąć *cum grano salis*. Nazywamy niektóre zestawienia naszych tekstów „rozmowami” tylko dlatego, że teksty te dotyczą tej samej lub pokrewnej problematyki – przy czym czasem do siebie pod tym względem wprost nawiązują, czasem zaś takich bezpośrednich nawiązań nie ma.

Co uważamy za najwyższe wartości – o których mowa w tytule książki – to wskazują nagłówki kolejnych paragrafów, w których zgrupowane są nasze tematycznie pokrewne eseje.

Ciąg tych paragrafów rozpada się na trzy części.

Pierwszą część tworzą paragrafy 1-6, dotyczące NAJWYŻSZYCH WARTOŚCI, które są uwikłane w nasz stosunek do innych ludzi. Trzecią część stanowią paragrafy 8-13, dotyczące NAJWYŻSZYCH WARTOŚCI, które są uwikłane w nasz stosunek do samych siebie. W obu wypadkach są to wartości – w szerokim tego rozumieniu – etyczne.

Natomiast część druga – środkowa – zresztą najkrótsza, bo złożona z jednego paragrafu, 7, dotyczy NAJWYŻSZEJ WARTOŚCI innego rodzaju: a mianowicie wartości estetycznej. Powód zamieszczenia w książce naszych uwag o pięknie stanie się skądinąd jaśniejszy w świetle tego, co piszemy niżej o tym, co nas łączy.

2.

Jest wiele ważnych rzeczy, które nas – autorów tej książki – łączą.

Wszyscy troje przyznajemy się do dwóch wielkich tradycji: z jednej strony do tradycji chrześcijaństwa (choć jedno z nas deklaruje się jako „chrześcijanin NIEWIERZĄCY”), z drugiej strony do tradycji wielkiej polskiej szkoły filozoficznej: Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. W tle tej

ostatniej więzi ideowej stoi zresztą więź genetyczna: nasi nauczyciele lub nauczyciele naszych nauczycieli – to po prostu przedstawiciele *sensu stricto* tej szkoły.

Wszyscy troje łączymy zainteresowania logiczne – a wężiej metodologiczne – z zainteresowaniami metafizycznymi. Metafizyki – rozumianej jako namysł nad «sensem» świata i ludzkiego życia – nie tylko nie wyrzucamy za burtę filozofii, ale ją w pewnym zakresie uprawiamy.

Wszyscy troje mamy emocjonalno-estetyczny stosunek do natury i kultury, zwłaszcza jej dwóch działów: muzyki (którą dwoje z nas czynnie uprawiało kiedyś lub uprawia nadal) i literatury (w obrębie której mamy zbliżone upodobania).

Mimo to różnimy się w poglądach na wiele WARTOŚCI NAJWYŻSZYCH.

Książka – którą Czytelnik ma przed sobą – pokazuje, na czym te różnice polegają.

Anna Brożek
Jacek Jadacki
Marian Przełęcki

Warszawa-Otwock, 11 listopada 2010 roku.



Wstęp

Rzeczy ważne i nieważne (Marian Przełęcki)

Tylko ten człowiek broniący grudy,
Człapiący bruzdą samotnie
Przy szkapie, która łbem sennym i chudym
Kiwa, ilekroć się potknie.

Tylko te sterty perzu, z których dymy
Smużą się ponad równiną;
To – będzie trwało przez lata i zimy,
Choć Dynastie przeminą.

Dziewczyna, chłopak – gdy idą we dwoje,
Cali w uścisku dłoni, w szeptach:
Pochłonie chmurna noc annały wojen –
Historia tych dwojga przetrwa.

Thomas Hardy,
„W czas Miażdżenia Narodów”
(przekład Stanisława Barańczaka)

Co w życiu ludzkim jest naprawdę ważne? Cytowany przeze mnie wiersz sugeruje pewną odpowiedź na to fundamentalne pytanie. I to odpowiedź z pozoru paradoksalną. Jest to zarazem odpowiedź, która jest bliska moim własnym poczuciom egzystencjalnym. Nic dziwnego więc, że chciałbym jej poświęcić kilka słów komentarza.

Dla interpretacji cytowanego wiersza ważna jest data jego powstania i nadany mu przez poetę tytuł. Wiersz napisany został w czasie I wojny światowej – w czasie określonym w tym tytule przez przejmujący cytat zaczerpnięty z proroctwa Izajasza. Okoliczności te podkreślają niezwykłą wymowę wiersza, stwarzając szczególny kontrast między rzeczywistością zewnętrzną, w której ten wiersz powstał, a treścią w nim przedstawioną. Owej rzeczywistości zewnętrznej poeta przeciwstawia wizję świata, będącą próbą jej radykalnego przewartościowania.

Trwałe i ważne w rzeczywistości jest nie to, co jako takie nam się nieodparcie narzuca i co za takie jest powszechnie uważane; nie to, o czym przede wszystkim piszą podręczniki historii ludzkości.

Ich treścią jest z reguły historia polityczna – dzieje władców, ich panowania i, w szczególności, prowadzonych przez nich wojen. Tymczasem – jak mówi poeta – wcześniej czy później „dynastie przemina”, a „annał wojen” pochłonie czas; nie przetrwa i nie pozostanie z nich nic. A co „przetrwa”? Co – w przekonaniu poety – „będzie trwało przez lata i zimy”? W swym wierszu wymienia autor dwa takie przykłady; są nimi, mówiąc najprościej: praca na roli i miłość. I jedno, i drugie stanowi w jego oczach trwałe, nieprzemijający element ludzkiego życia.

Ale to, co nam poeta w swym wierszu chce przekazać, nie sprowadza się do tego banalnego w gruncie rzeczy twierdzenia. Nie o samą trwałość pewnych ludzkich spraw mu chodzi. Chodzi mu przede wszystkim – aby ująć to jednym słowem – o ich „ważność”. Za taką interpretacją przemawia szczególnie zakończenie wiersza, które mówiąc o parze zakochanych zapewnia nas, że „historia tych dwojga przetrwa”. Nie ma się tu na myśli tego, że młodzi ludzie, zakochani tak jak oni, istnieć będą zawsze. Chce się powiedzieć raczej to, że fakt ich miłości jest czymś „niezniszczalnym”; jest zaś takim, gdyż jest czymś naprawdę ważnym. Coś podobnego powiedzieć można też o opisanym w pierwszej części wiersza fakcie pracy na roli; i jemu przysługuje szczególna waga, zapewniająca mu swoistą „nieprzemijalność”.

Takie sugestie jednak budzą natychmiast pytanie, co właściwie przez wspomnianą „ważność” się rozumie, gdyż jest to pojęcie jawnie nieokreślone, domagające się jakiejś eksplikacji. Używając go we wspomnianym kontekście, zakładamy, że istnieją w życiu ludzkim sprawy ważne i nieważne, lub – ostrożniej – sprawy ważniejsze i mniej ważne. Na czym zatem ich ważność miałyby polegać? Różne nasuwają się na to pytanie odpowiedzi. Wszystkie one zdają się wiązać pojęcie ważności z pojęciem wartości: ważne jest to, co jest pod pewnym wyróżnionym względem wartościowe. Ów wzgląd, o który tu chodzi, określa się niekiedy ogólnie – ale i ogólnikowo zarazem – jako wzgląd „metafizyczny” lub „egzystencjalny”. Niewiele to w gruncie rzeczy mówi, gdyż owo pojęcie wartości „metafizycznej” pozostaje też pojęciem zagadkowym. Twierdzi się najczęściej, że metafizyczną wartość w życiu ludzkim ma to, co jest w nim „głębokie”, i to, co jest dla niego „istotne”, i to, co nadaje mu „sens”. Różne to

i niejasne określenia. Wydaje się jednak, że zachodzi między nimi dość ścisły związek. To, co w naszym życiu „głębokie”, jest zarazem tym, co dla tego życia „istotne”, i tym, co w konsekwencji nadaje mu „sens”. Gotowi jesteśmy przyjąć, że istnieje w życiu ludzkim jego nurt głęboki i nurt powierzchniowy, i że ten pierwszy, w przeciwieństwie do drugiego, dotyka istoty życia i decyduje o jego sensowności. Różnimy się natomiast niewątpliwie co do tego, co właśnie stanowi ów głęboki, istotny i „sensotwórczy” nurt życia.

Wypowiedź naszego poety sugeruje, jak widzieliśmy, pewną odpowiedź na to pytanie. W swym wierszu ogranicza się on z natury rzeczy do obrazowego przedstawienia pewnych przykładów jedynie – przykładów dopuszczających różne możliwości uogólnienia. Jego przeciwstawienie „dynastii” i „wojen” sprawom takim, jak praca w polu i miłość, pozwala widzieć w tym przykładzie przeciwstawienie życia politycznego życiu prywatnemu. Ważne w życiu ludzkim ma być w rezultacie nie to, co zewnętrzne, głośne, spektakularne, tylko to, co wewnętrzne, ciche i intymne. W tym właśnie ma się przejawiać prawdziwa wartość tego życia, jego prawdziwy sens.

Gdybyśmy chcieli szukać jakichś racji dla tego przekonania poety, moglibyśmy wskazać m.in. takie oto, sugerowane przez jego wiersz, idee. Praca na roli – to praca najbardziej elementarna i niezbędna; związana przy tym z niezmiennym rytmem wiejskiej przyrody, stanowiącej naturalne, najdawniejsze i najtrwalsze środowisko człowieka. A miłość erotyczna – to uczucie powszechne i fundamentalne, przeżycie o największym znaczeniu dla poczucia szczęśliwości i sensowności życia. W porównaniu z takimi elementami ludzkiego życia, wydarzenia polityczne – to zjawiska płytkie i przemijające, a wojny – to tylko paroksyzmy przerywające normalny tok tego życia.

Takie spojrzenie na ludzkie życie i na ludzkie dzieje może budzić dziś jednak stanowcze zastrzeżenia. Czy nie jest to spojrzenie anachroniczne? Spojrzenie właściwe, być może, dla początku wieku XX, ale niewłaściwe dla wieku XXI? Doświadczenia totalnych wojen, totalitarnych reżymów, rosnących stale tendencji globalistycznych – zdają się świadczyć o wielkiej wadze dla życia ludzkiego wydarzeń politycznych, ingerujących brutalnie i głęboko we wszelkie dziedziny tego życia. Czy jest to jednak istotnie ingerencja głęboka? Ingerencja w sprawy najważniejsze? Przypuszczam, że autor naszego wiersza od-

powiedziałby na to pytanie przecząco. Tytuł, jaki mu nadał, świadczy o tym, iż w pełni zdawał sobie sprawę z niszczycielskiej siły wojny, „miażdżącej narody”, a mimo to nie był skłonny przypisywać jej wagi egzystencjalnej, dotyczącej istoty naszego życia i decydującej o jego sensie. Jakiegokolwiek spotykają ludzkość kataklizmy, ludzie, którzy przeżyli, będą nadal „bronować grudy”, nadal „iść we dwoje”, znajdując w tym właściwy sens swojej egzystencji.

Wspomniałem na wstępie, że poruszam sprawę treści tego – pięknego i dobrze znanego – wiersza również dlatego, że i mnie bliska jest zawarta w nim poetycka wizja ludzkiego życia. To wyznanie wymaga jednak pewnych wyjaśnień i zastrzeżeń. W czym właściwie przejawia się odczuwana przeze mnie sugestywność tej wizji? W jakich moich emocjach i poczuciach? I jaki jest mój stosunek do sprawy słuszności czy zasadności takiej postawy? Najbardziej brzemennym w skutki elementem tej postawy jest charakterystyczny dla niej stosunek do dziedziny spraw politycznych. Kwestionowanie wagi tych spraw skłania do postawy apolitycznej: braku autentycznego zainteresowania sprawami politycznymi i, w związku z tym, braku czynnego politycznego zaangażowania. Stąd dystans wobec aktualnych publicznych wydarzeń. Taki dystans cechuje w istocie i moją postawę życiową. Choć postawa taka jest mi z natury najbliższa, zdaję sobie jednak sprawę z jej moralnej problematyczności. Rezygnacja z działalności politycznej jest rezygnacją z prób zmienienia czegoś na lepsze w panujących stosunkach społecznych. Toteż w rezultacie i ja staram się wzbudzić w sobie w miarę możliwości jakieś zainteresowanie tymi sprawami, mimo iż – podobnie jak nasz poeta – nie potrafię widzieć w nich spraw ważnych z „metafizycznego” czy „egzystencjalnego” punktu widzenia.

To spojrzenie na życie ludzkie przejawia się u mnie również w innych niż polityczne sferach przeżyć. Dotyczy to m.in. dziedzin takich, jak religia i sztuka. Aby wyrazić jakoś istotę tej postawy, możemy odwołać się do przeciwstawień typu: jednostka i społeczeństwo czy natura i kultura. Pierwsze podkreślać ma wagę spraw indywidualnych w porównaniu ze zbiorowymi, drugie – spraw wewnętrznych w porównaniu z instytucjonalnymi. Przy tym nastawieniu religia pojmowana jest przede wszystkim jako zjawisko indywidualne i wewnętrzne. Jej istotą jest sprawa stosunku jednostki do Boga, stosunku

intymnego – przekonaniowego, uczuciowego i wolicjonalnego. Prawdziwym – i najgłębszym, być może – zjawiskiem religijnym jest samotne przeżycie „mistyczne”, a nie udział w zbiorowym instytucjonalnym życiu religijnym. Stąd – mój wewnętrzny dystans do spraw takich, jak sprawy Kościoła, jego roli w życiu naszego narodu, w kulturze europejskiej i światowej. A to właśnie stanowi problematykę, która innych filozofów (np. Leszka Kołakowskiego) obchodzi najżywiej.

Owa bliska mi, wyrażona w wierszu Hardy’ego, wizja ludzkiego życia ma też swoje konsekwencje w dziedzinie moich przeżyć estetycznych. Wpływa na to, jaki rodzaj sztuki, przede wszystkim rodzaj poezji, jest mi najbliższy. Ograniczając się do dziedziny poezji, powiedzieć mógłbym na przykład, że bliższa jest mi poezja metafizyczna od poezji moralistycznej, liryka osobista od liryki obywatelskiej, *Lato 1932* Iwaszkiewicza od *Pana Cogito* Herberta. O tym decyduje, rzecz jasna, nie tylko moja orientacja filozoficzna; dochodzą w tej sprawie do głosu również moje upodobania czysto literackie.

Po co właściwie przywołuję tu wiersz Hardy’ego i przedstawioną w nim wizję ludzkiej egzystencji, podkreślając przy tym bliskość, jaką wobec tej wizji odczuwam? Czy czynię to dlatego, że uważam ją za wizję „prawdziwą” – za trafny obraz istoty ludzkiej egzystencji? Tego jednak o tej wizji powiedzieć nie mogę. Twierdzenie takie bowiem trudno uznać za twierdzenie obiektywne. To, co w życiu ludzkim jest ważne, a co nieważne, jest w jakimś stopniu sprawą subiektywną – zależną m.in. od tego, kto tego odróżnienia dokonuje. Decydujący wpływ na tę ocenę ma typ osobowości oceniającego, a zwłaszcza całość jego doświadczeń życiowych. Trudno oczekiwać od kogoś, kto przeszedł przez gułag czy obóz koncentracyjny, kto w czasie wojny utracił najbliższych, aby w wydarzeniach politycznych widział nieważne sprawy życia ludzkiego. Nawet gdyby miało chodzić tylko o to, co nazywamy tu ważnością „metafizyczną” lub „egzystencjalną”. Toteż nie „prawdziwość” tej wizji życia ludzkiego ma się tu na myśli. Chodzi raczej o jej „możliwość” – o to, że możliwe jest i takie spojrzenie na istotę ludzkiego życia, na to, co w nim jest ważne, a co nieważne. Są osoby, które tak właśnie na życie potrafią spojrzeć; a może tylko są sytuacje egzystencjalne, które na takie spojrzenie pozwalają – momenty życiowe, które przed nami taką

perspektywę otwierają. Warto więc może podzielić się z innymi tym doświadczeniem, wzbogacając naszą – nieuchronnie wieloznaczną i wielostronną – wizję ludzkiej egzystencji.



1. O sprawiedliwości i miłosierdziu



1.1. Pojęcie SPRAWIEDLIWOŚCI (Jacek Jadacki)

Które ustawy sprawiedliwości w sobie nie mają,
a jaką krzywdą ludzką pokrzywione są,
nie są prawa, ale złość szczerą,
gdyż
sprawiedliwość jest fundamentem wszytkiej
Rzeczypospolitej.

Piotr Skarga,
„Kazanie sejmowe siódme”

1.

Słyszy się o sprawiedliwym postępowaniu, człowieku, przepisie. Dwa ostatnie wypadki można jednak sprowadzić do pierwszego. Sprawiedliwy człowiek – to człowiek, którego postępowanie jest sprawiedliwe. Sprawiedliwy przepis – to przepis, który nakazuje sprawiedliwe postępowanie. Wystarczy więc określić, na czym polega sprawiedliwe postępowanie, aby uchwycić istotę sprawiedliwości, a tym samym i niesprawiedliwości.

2.

Przypuśćmy, że komuś, powiedzmy osobie y, należy się słusznie coś o określonej wartości od osoby x. Jeśli tak jest, to osoba x postąpi sprawiedliwie wobec osoby y, gdy osoba y otrzyma to coś od osoby x. Tak głosi ZASADA SPRAWIEDLIWOŚCI – znana już w starożytności jako zasada *suum cuique*.

3.

Szczególne miejsce wśród rzeczy, które się komuś słusznie należą, zajmują rzeczy wartościowe moralnie. Mogą to być rzeczy o moralnej wartości dodatniej lub ujemnej: wyświadczone dobrodziejstwa lub wyrządzane krzywdy. Mówi się wtedy o sprawiedliwości MORAŁNEJ.

Podmiotami sprawiedliwego postępowania mogą być zarówno jednostki, jak i społeczności. W tym ostatnim wypadku mówi się o sprawiedliwości SPOŁECZNEJ.

4.

Ustalenie, czy czyjeś postępowanie wobec kogoś jest sprawiedliwe, wymaga – zgodnie z zasadą sprawiedliwości – ustalenia, czy temu komuś coś się słusznie należy. ZASADA RÓWNOWARTOŚCI stawia tę ostatnią sprawę następująco. Osobie y należy się słusznie coś o określonej wartości od osoby x, jeśli (wcześniej) osoba x otrzymała od osoby y coś o tej samej wartości – i to coś jest dziełem osoby x. Warunek ten uzupełnia ZASADA RÓWNOUPRAWNIENIA. Zgodnie z nią – jeżeli osobie y należy się coś w okolicznościach określonych np. przez zasadę równowartości, to w takich samych okolicznościach to samo należy się wszystkim. Chociaż bowiem każdy ODCZUWA samego siebie w sposób wyjątkowy, nikt – jako taki, np. jako osoba y – NIE MA wyjątkowych uprawnień.

5.

Zauważmy, że zasada równowartości wskazuje wystarczający warunek słusznego uprawnienia. Nie wskazuje jednak warunku koniecznego. Nie rozstrzyga ona mianowicie niczego o sytuacji, w której osoba x nie otrzymała niczego od osoby y – albo wprowadzie coś od osoby y otrzymała, ale to coś nie jest dziełem osoby y. Nie przesądza w szczególności, że wtedy niczego się osobie x od osoby y nie należy. Nie przesądza np. tego, że niemowlęciu nie należy się opieka ze strony rodziców. Dodajmy w związku z tym, że warunkiem koniecznym czyjegoś słusznego uprawnienia nie jest żywienie przez tego kogoś poczucia, że ma to uprawnienie.

6.

Wszystkie te trzy zasady – zasada sprawiedliwości, zasada równowartości i zasada równouprawnienia – określają łącznie istotę sprawiedliwości. Nie zawsze wystarczają jednak do oceny, czy określone postępowanie jest – czy też nie jest – sprawiedliwe. Zasadę równowartości można zastosować – po pierwsze – tylko jeśli się umie ustalić, czy to, co osoba x otrzymała od osoby y, ma tę

samą wartość, co to, co osoba y otrzymać ma od osoby x. Osoba y obdarzyła osobę x gorącą miłością. Jak zmierzyć, kiedy osoba x kocha osobę y równie gorąco? Albo czy miłość wolno zrównoważyć np. przywiązaniem – i jaki powinno mieć ono stopień?

7.

Aby móc zastosować zasadę równowartości, trzeba – po drugie – umieć ustalić, czy to, co osoba x otrzymała od osoby y, jest dziełem osoby y i czy osoba y za to odpowiada. I jedno, i drugie – w pewnych okolicznościach – nie jest bynajmniej łatwe. Osoba y, jadąc samochodem, potrąciła osobę x i poważnie osobę x poturbowała. Czy kalectwo osoby x jest dziełem osoby y? Zapewne tak, jeśli osoba y zrobiła to umyślnie. A co – jeśli osoba y potrąciła osobę x niechcący? W pewnym stopniu także, ale czy w takim, aby ponosić za to odpowiedzialność?

8.

Do tych trudności dochodzi jeszcze jedna, związana z tym, że mówi się czasem nie tylko o sprawiedliwym – lub niesprawiedliwym – postępowaniu, człowieku czy przepisie. Słyszy się np., że jakaś osoba doświadcza niesprawiedliwości, gdyż czegoś jej brak. Nie dlatego doświadcza tej niesprawiedliwości, że nie otrzymuje od kogoś czegoś, co jej się słusznie od tego kogoś należy. Oto – słyszy się – jest niesprawiedliwością, że ktoś utracił dorobek całego życia w następstwie pożaru wywołanego uderzeniem pioruna. A skoro tak, to będzie sprawiedliwe, gdy otrzyma ekwiwalent tego dorobku.

9.

Takie postawienie sprawy oparte jest jednak na nieporozumieniu – i to nieporozumieniu słownym. Słowa „sprawiedliwość” i „niesprawiedliwość” – wzięte dosłownie – odnoszą się zawsze bezpośrednio lub pośrednio do człowieka. To, że osoba z utraciła dorobek całego życia, może być przedmiotem słusznego uprawnienia, tylko jeśli owa utrata była czymś dziełem: jeśli np. ktoś podpalił jej domostwo. Tylko wtedy też wiadomo, wobec kogo ma ona to uprawnienie – mianowicie wobec podpalacza. Pożar wywołany uderzeniem pioruna nie jest dziełem jakiegoś człowie-

ka – jest «dziełem» przyrody. Od kogo miałby więc pogorzelec otrzymać to, co mu się «należy»? Przecież przyroda nie może być adresatem żadnych roszczeń!

10.

Oczywiście nie znaczy to, że pogorzelec ma w ogóle nie otrzymać ekwiwalentu za dorobek utracony w pożarze. Po pierwsze, może i powinien go otrzymać, jeśli swój majątek ubezpieczył. Na gruncie umowy z ubezpieczycielem – ten ostatni postąpiłby oczywiście niesprawiedliwie wobec pogorzelca, gdyby nie wypłacił mu odszkodowania. Po drugie, ktoś może pogorzelcowi zrównoważyć straty nie dlatego, że pogorzelcowi się to z jego strony słusznie należy. Może to zrobić kierując się np. zasadą altruizmu: tym, że należy obdarzać ludzi dobrami bez oglądania się na to, czy im właśnie się to słusznie należy, czy nie.

11.

Zasada sprawiedliwości – tak jak została sformułowana wyżej – odnosi się do sprawiedliwości ścisłej. Stosując się do niej – osoba x daje osobie y **DOKŁADNIE TYLE DOBRA I ZŁA**, ile się osobie y od osoby x słusznie należy. Sprawiedliwość ścisłą trzeba odróżnić od sprawiedliwości miłosiernej. Przysługuje ona postępowaniu osoby x wobec osoby y, gdy osoba x daje osobie y **NIE MNIEJ DOBRA I NIE WIĘCEJ ZŁA** niż się osobie y od osoby x słusznie należy.

12.

Miłosierna sprawiedliwość nie dopuszcza więc, aby osoba x wyrządziła osobie y zło większe od tego, które się osobie y słusznie od osoby x należało. Dopuszcza natomiast, aby obdarowała dobrem większym od słusznie należnego (byleby nie wiązało się to z uszczerbkiem dla dóbr kogoś innego). Działając we własnym imieniu – prywatnie – osoba x ma prawo wybierać między zasadą sprawiedliwości ścisłej i miłosiernej. Działając w cudzym imieniu – powinna stosować tę, do której stosowania została upoważniona. Na ogół – w życiu publicznym, kiedy np. osoba x występuje w roli sędziego lub nauczyciela – upoważnienie to dotyczy zasady sprawiedliwości ścisłej, nie zaś miłosiernej.

13.

Na koniec uwaga o idealnej sprawiedliwości. Dałaby się ona urzeczywistnić, jeśliby wszyscy byli jednakowi: jeśliby wszyscy żyli w tym samym miejscu i czasie – i robili to samo, wkładając w to, co robią, taki sam wysiłek. Ale ludzie się od siebie różnią: tym, gdzie i kiedy żyją, tym, jacy są, i tym, co robią i jakim wysiłkiem. I nie dadzą się pod żadnym z tych względów «wyrównać». Morał stąd taki, że idealna sprawiedliwość jest mrzonką. Próby jej wprowadzenia w życie prowadziły zawsze do wielkich nieszczęść.

1.2. Rozmowa o sprawiedliwości i miłosierdziu (Anna Brożek & Jacek Jadacki)

*Pamięci Wielkiego Papieża
Miserere mei, Deus.*

JJ: W książeczce *Pamięć i tożsamość* Jan Paweł II napisał:¹

Patriotyzm oznacza umiłowanie tego, co ojczyste: umiłowanie historii, tradycji, języka czy samego krajobrazu ojczystego. Jest to miłość, która obejmuje również dzieła rodaków i owoce ich geniuszu.

Krajobraz ojczysty – to krajobraz lat dzieciennych. Dużą część dzieciństwa spędziłem w małym podlaskim miasteczku, położonym nad przepięknym jeziorem. Pamiętam, że kiedy byłem dzieckiem, zawsze wzbudzało we mnie podziw powstawanie ognisk rzęsy na jego powierzchni. Najpierw pojawiał się zazwyczaj jeden «płatek»; potem «doczepiały się» do niego dalsze – aż wreszcie całe zakole przykrywał szczelnie zielony kobierzec. Kiedy jezioro było spokojne, miało się wrażenie, że kobierzec ten jest tak silną i zwartą konstrukcją, że można by po nim chodzić bezpiecznie – bez obawy utonięcia w głębokiej wodzie jeziora.

Coś podobnego przeżywam dziś w obliczu okruchów myśli wielkich ludzi – rzucanych na bezdenną OTCHŁAŃ ISTNIENIA. Zachwycają mnie one i pobudzają do «doczepiania» własnych myśli w nadziei, że w ten sposób powstanie kobierzec myśli, na którym można będzie stanąć – choćby na chwilę – w poczuciu intelektualnego bezpieczeństwa.

1 Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, Wydawnictwo Znak, s. 71-72.

Tak jest z fragmentami z *Elementarza etycznego* Karola Wojtyły, poświęconymi sprawiedliwości i miłosierdziu:²

Etyka religijna dlatego [...] bywa przedmiotem sprzeciwu i kamieniem obrazy dla niektórych umysłów, że w Bogu widzi ona [...] Sędziego, który jednak może przebaczyć zło kierując się miłosierdziem. System tego rodzaju – dowodzi się – musi demoralizować człowieka, pozostawia bowiem zawsze możliwość liczenia na miłosierdzie owej Istoty Najwyższej [...]. W tych warunkach – brzmi dalej zarzut – życie moralne człowieka nabiera charakteru jakiejś gry, w której, jak w każdej grze, wchodzi moment ryzyka i złego przypadku, równie dobrze jak szczęśliwego trafu.

Zarzut taki wprost rozmija się z prawdą [...]. Człowiek religijny ma to przekonanie, że Bóg zna go o wiele gruntowniej i przenika o wiele głębiej, aniżeli on sam zna siebie i przenika siebie samego. [...] Sąd Boga zgadza się zasadniczo z sądem sumienia. [...] A z drugiej strony wyostza go i wysubtelnia. Pomiedzy świętym i zbrodniarzem zachodzi nie tylko różnica w czynach, ale również różnica w sądach – w tym, jak jeden i drugi siebie sądzi.

Według nauki katolickiej żadne miłosierdzie, ani Boskie, ani ludzkie, nie oznacza zgody na zło, tolerowania zła. Miłosierdzie jest zawsze związane z poruszeniem od zła ku dobru. Tam, gdzie ono zachodzi, zło efektywnie ustępuje. [...] Miłosierdzie nie akceptuje grzechu i nie patrzy nań przez palce, ale tylko i wyłącznie pomaga w nawróceniu z grzechu [...]. Miłosierdzie Boga idzie ściśle w parze ze sprawiedliwością.

Główna myśl Papieża wyrażona w przytoczonych fragmentach jest taka, że sprawiedliwość jest do pogodzenia z miłosierdziem – chociaż na pierwszy rzut oka wygląda, że się wykluczają.

AB: Co więcej – jak zauważa Papież – są tacy, którzy uważają, że już samo dopuszczenie, że Bóg mógłby być miłosierny, «demoralizuje» – i to z dwóch powodów. Po pierwsze, wystawia ludzi na większą «pokusę» czynienia zła: jeśli można zawsze «liczyć» na miłosierdzie Boże, to odpada najważniejszy hamulec przed czynieniem zła – czyli obawa przed sprawiedliwą karą za grzechy. Po drugie, jeśli wyroki miłosiernego Boga stają się nieprzewidywalne, «niezbadane» – to ludzie tracą busolę działania moralnie odpowiedzialnego. Papież przeciwstawia temu wizję Boga, którego sąd „zasadniczo zgadza się z sądem sumienia” i który «wyroki» tego sumienia tylko wysubtelnia.

2 K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1999, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 53-55.

Myśl Papieża, że miłosierdzie nie jest zgodą na zło i grzech, jest jednak ujęta metaforycznie i niełatwo poddać ją satysfakcjonującej eksplikacji. Można by w każdym razie powiedzieć, równie metaforycznie, że Bóg niejako mówi (poprzez głos sumienia?): Popełniłeś zło. Wiesz o tym i żałujesz za nie. Odpuszczam więc ci twoją winę, a moje odpuszczenie – wybaczenie – jest dobrem: „przełamaniem zła”. Czyń podobnie wobec swoich bliźnich.

To właśnie owo «przełamanie zła» zdaje się klócić ze sprawiedliwością, gdyż za zło zgodnie z POCZUCIEM SPRAWIEDLIWOŚCI należy się – sprawiedliwa! – kara.

JJ: Można by próbować tę metaforę zinterpretować w sposób analogiczny do sposobu, w który opisuje się sytuację stosowania prawa łaski. Ktoś zostaje uznany za winnego, a więc skazany, ale wykonanie kary «łasko-dawca» wstrzymuje. Może tak zrobić dlatego, że LICZY na skruchę i poprawę winnego – a tym samym na uczynienie ze skazanego kogoś dobrego. A to jest zysk. Ale także – co najmniej w wypadku łaski ludzkiej – ryzyko. Skądinąd to ryzyko nie zawsze warte jest podjęcia: na notorycznym zabójcy można nie wykonać kary śmierci, ale nie powinno się go puścić wolno, gdyż naraża się wtedy innych ludzi na śmierć z jego ręki.

Wszystko to pokazuje, że pojęcia SPRAWIEDLIWOŚCI i MIŁOSIERDZIA – jeśli jedno z nich nie ma wykluczać drugiego – domagają się odpowiedniej rekonstrukcji.

Zacznijmy od SPRAWIEDLIWOŚCI.

AB: Załóżmy, że osoba *y* dokonała czynu *c*. Załóżmy dalej, że czyn *c* nie jest neutralny aksjologicznie. Załóżmy wreszcie, że *x* ocenia czyn *c*. Jeśli czyn *c* jest zły i *x* ocenia czyn *c* jako zły, to *y* wydaje SPRAWIEDLIWY (o)sąd; gdyby zaś czyn *c* był zły, ale *x* oceniał czyn *c* jako dobry, to *x* wydawałby (o)sąd niesprawiedliwy. Czym taki sprawiedliwy (o)sąd różni się od PRAWDZIWEGO?

JJ: Moim zdaniem – niczym. Sprawiedliwość-prawdziwość jest własnością niektórych zdań: mianowicie zdań oceniających (*scil.* osądów). Sprawiedliwość, o którą nam chodzi – to (w tle) zgodność z pewnym praw(idł)em.³ Natomiast sprawiedliwość-prawdziwość – to

3 Zwróćmy uwagę na to, że w staropolszczyźnie (i w wielu miejscach *Pisma Świętego*) „człowiek sprawiedliwy” znaczy tyle, co „człowiek postępujący zgodnie z zasadami (moralnymi)”.

zgodność z prawdą (resp. faktami). Niestety, niektórzy tej różnicy nie chcą uznać, gdyż uważają, że «widzą» prawa (naturalne) i prawidła (moralne) podobnie, jak widzą prawdy (*scil.* fakty).

AB: Być może trzeba tu dokonać jakiejś relatywizacji do wiedzy i do intencji oceniającego. Ludzie mają mniej lub bardziej ograniczoną wiedzę – i dobre lub złe intencje. Sprawiedliwie osądza ten, kto przy swojej wiedzy ocenia dany czyn tak, jak na to «wskazują» znane mu fakty. Czy tutaj jednak sprawiedliwość nie równa się BEZSTRONNOŚCI?

JJ: Ja bym te rzeczy odróżniał. Bezstronność – to jest raczej pewna postawa, nastawienie (jakiś odpowiednik właściwego oświecenia w wypadku widzenia). Jeśli jestem «nastawiony» bezstronnie, to nie przeoczę ważnych aspektów tego, o czym wydaję sąd. «Stronność» (mająca źródło np. w miłości lub nienawiści) niektórych «oślepia». I wtedy – w efekcie – niesprawiedliwie oceniają.

AB: Widać przy tym, że trzeba odgraniczyć (o)sąd w sensie «wewnętrznym» (*scil.* to, co oceniający odczuwa) od tego, co ktoś jako swój osąd podaje innym do wiadomości. Zauważmy, że za sędziego sprawiedliwego-bezstronnego uznajemy kogoś, kto w obliczu dowodów uzna za zły czyn osoby, do której ma pozytywne nastawienie. Niekiedy trzeba podać do wiadomości (o)sąd wbrew wewnętrznemu poczuciu.

JJ: Zgoda.

AB: Ani problemu niewiedzy, ani problemu stronniczości nie ma w wypadku Boga. Jako wszechwiedzący i – mówiąc metaforycznie – nietargany uczuciami, Bóg zawsze sądzi (osądza) sprawiedliwie-prawdziwie i sprawiedliwie-bezstronnie. W tym sensie Bóg jest gwarantem i punktem odniesienia dla (o)sądów ludzkich – adekwatny (o)sąd dokonuje się w nim niejako «automatycznie».

Nie to – a w każdym razie nie tylko to – ma się jednak na myśli, kiedy mówi się o Bożej sprawiedliwości.

JJ: Poza sprawiedliwością-prawdziwością i sprawiedliwością-bezstronnością przy ocenie są jeszcze co najmniej dwa (zresztą powiązane ze sobą) pojęcia SPRAWIEDLIWOŚCI: sprawiedliwość przy podziale dóbr i sprawiedliwość przy wydawaniu wyroku. W pierwszym wypadku mówimy o sprawiedliwym podziale, a w drugim – o sprawiedliwym wyroku.

AB: Oznaczmy pierwsze pojęcie terminem „sprawiedliwość rozdzielczą”, a drugie – terminem „sprawiedliwość wyrównawcza”. (Papież w tym drugim wypadku mówi o sprawiedliwości zamiennej.⁴)

Sprawiedliwość rozdzielczą ma na myśli Papież, gdy pisze w *Elementarzu*.⁵

W sprawiedliwości chodzi zawsze o jakieś dobro, które tak czy inaczej ma być rozliczone, rozdzielone pomiędzy osoby.

Z taką sprawiedliwością mamy do czynienia tylko wtedy, gdy istnieje potrzeba podziału pewnej całości. (Zwrot „podział pewnej całości” – a nie „podział pewnego dobra” – jest tu użyty nieprzypadkowo. Po pierwsze, można sprawiedliwie dzielić także zło. Po drugie – gdyby dać tu „podział pewnego dobra”, powstałaby niepożądana ekwiwokacja.) Sprawiedliwy podział tej całości – to jej podział RÓWNY (*resp.* proporcjonalny). Pod to pojęcie podpada tzw. sprawiedliwość społeczna.⁶ Papież podkreśla:⁷

Zachodzi niesprawiedliwość czy to w stosunkach między człowiekiem a człowiekiem, czy też w stosunkach między klasami społecznymi. [...] Być sprawiedliwym to znaczy oddawać powinność jakiejś osobie lub społeczeństwu.

Zdaniem Papieża jest to «ludzkie» pojęcie sprawiedliwości:⁸

W bardzo wielu przypadkach można na zasadzie równości określić, co się [sprawiedliwie] należy człowiekowi od człowieka.

Należałoby się zastanowić, czy tego pojęcia SPRAWIEDLIWOŚCI nie da się «sprowadzić» po prostu do pojęcia RÓWNOŚCI.

JJ: Mam wrażenie, że da się. Mielibyśmy więc sprawiedliwość-prawdziwość, sprawiedliwość-bezstronność i – sprawiedliwość-równość.

AB: Dla drugiego pojęcia skorelowanego z terminem „sprawiedliwość”, mamy ogólnie:

4 *Ibidem*, s. 87.

5 *Ibidem*, s. 86.

6 Do tej sprawiedliwości nawiązują także takie zasady (i pseudozasady) jak: „Każdemu według potrzeb”, „Każdemu według wkładu pracy”, „Każdemu według urodzenia” itp.

7 *Ibidem*, s. 101.

8 *Ibidem*, s. 97.

Jeżeli osoba y powinna otrzymać z od osoby x, to: czyn osoby x wobec osoby y jest sprawiedliwy, gdy osoba x dała z osobie y.⁹

Powstaje pytanie, kiedy osoba y **POWINNA** otrzymać coś od osoby x? Otóż „zgodnie z zasadą słuszności (tj. równej zapłaty i odpłaty) – jeżeli dana osoba otrzymała od kogoś przedmiot o określonej wartości, to temu komuś należy się od tej osoby przedmiot tej samej wartości”.¹⁰

Warunek wstępny definicji zachodzi więc wtedy, kiedy wcześniej zostało wyświadczone jakieś dobro – albo wyrządzone jakieś zło – które «domaga się» wyrównania. Zanim owo dobro bądź zło zostanie urzeczywistnione, nie mamy do czynienia ze sprawiedliwością tego rodzaju, gdyż nie ma «czego» wyrównywać.

JJ: Na ogół tak właśnie jest. W pewnych okolicznościach należą się nam może jednak ze strony innych ludzi różne rzeczy nie z tytułu «odpłaty», lecz z tytułu tego, że jesteście właśnie ludźmi.

AB: Bardzo ważne jest rozstrzygnięcie, czy da się jedną sprawiedliwość sprowadzić do drugiej – w szczególności sprawiedliwość rozdzielczą do wyrównawczej. Ktoś, kto miałby rozdzielać jakąś całość, musiałby mieć powinność – obowiązek – rozdzielić ją równo (*resp.* proporcjonalnie).

JJ: Na to wygląda.

AB: Która więc z dwóch sprawiedliwości ma przysługiwać Bogu? Jeśli miałyby to być sprawiedliwość rozdzielcza, to nie wiem, jak sobie poradzić z faktem, że Bóg, stwarzając świat, nie rozdzielił jednakowo całości, którymi «dysponował», pomiędzy wszystkie istoty. Czyż nie ciąży na nim **POWINNOŚĆ** stworzenia ludzi równo «wyposażonych» w dobra?

JJ: Skłaniam się do poglądu, że – wbrew niektórym teologom – Bóg nie jest wszechmocny (i niczego to nie ujmuje Jego boskości). Wszak co najmniej od czasów średniowiecza wiadomo, że wszechmoc jest **LOGICZNIE NIEMOŻLIWA**, gdyż zdanie „A jest wszechmocny” jest zdaniem antynomialnym.

AB: Jeśli zachowamy jednak tezę o wszechmocy, to dla uniknięcia trudności logicznych powinniśmy raczej uznać, że Bóg jest sprawied-

9 Zob.: J. Jadacki, *Człowiek i jego świat*, Warszawa 2003, Wydawnictwo SWPS Academica, s. 146.

10 *Ibidem*, s. 145.

liwy – sprawiedliwością wyrównawczą. Chociaż nie «odpowiada» za «przyrodzone» nierówności między ludźmi, jest „sędzią, który za dobro wynagradza, a za złe każe”.

Inna sprawa, czy i którą sprawiedliwość da się pogodzić – w Bogu – z miłosierdziem. Wygląda na to, że i w jednym, i w drugim wypadku – nie jest to zadanie łatwe.

JJ: Zanim zajmiemy się pojęciem MIŁOSIERDZIA, zauważmy, że spośród sytuacji, w które uwikłana jest sprawiedliwość rozdzielcza, z punktu widzenia Sędziego Sprawiedliwego wyróżniona jest sytuacja, w której chodzi o sprawiedliwą karę. Sprawiedliwą karę zaś należy odróżnić od odwetu – spełniającego zasadę równości (wet za wet). Z odwetem (*resp.* zemstą) mamy do czynienia w sytuacji, w której są zasadniczo tylko dwie osoby: krzywdziciel i krzywdzony; odwet jest rzeczą skrzywdzonego. W sytuacji, w której mamy do czynienia ze sprawiedliwą karą, jest jeszcze sędzia (przed którym skrzywdzony dochodzi swoich praw): kara jest rzeczą sędziego właśnie.

AB: Wydaje mi się, że różnica między sprawiedliwą karą a odwetem polega nie na obecności *resp.* nieobecności sędziego, lecz na motywacji osoby skrzywdzonej, dochodzącej swych praw. W wypadku odwetu motywacja jest zawsze negatywnie zabarwiona uczuciowo: odwet motywowany jest gniewem, złością. Wykonaniu sprawiedliwego wyroku nie muszą takie uczucia towarzyszyć – a ich obecność nawet utrudnia wydanie sprawiedliwego wyroku.

JJ: Tak czy inaczej – nie powiemy na ogół, że (nawet «słuszny») odwet skrzywdzonego jest sprawiedliwą karą ani że sprawiedliwa kara, wymierzona przez sędziego, jest odwetem (choćby «słusznym»). Niekiedy jednak funkcje sędziego i skrzywdzonego pełni w danym wypadku ta sama osoba. Tak jest np. z ojcem i matką w odniesieniu do ich dzieci; tak też jest – jak wolno sądzić – z Ojcem-Stwórcą w odniesieniu do ludzi.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej miłosierdziu.

Papież wyraźnie podkreśla, że miłosierdzie nie jest tolerowaniem zła. Zdaje się, że do składników miłosierdzia należy przy tym brak potępienia tego, kto grzeszy.

AB: Należy ponadto – od razu – odróżnić okazywanie miłosierdzia osobie, która popełniła zło, od TOLEROWANIA samego czynu tej osoby (tj. w tym wypadku od zgody na jej niewłaściwe postępowanie) i od

OBOJĘTNOŚCI względem tego czynu (tj. w tym wypadku od bierności i niewrażliwości). Powiedzmy także wyraźnie, że miłosierdzie należy odróżnić od MIŁOŚCI – zwłaszcza, że często niesłusznie łączy się je (a nawet miesza) w Bogu. Miłość jest trwałym, pozytywnym UCZUCIEM wobec kogoś:¹¹

W zakresie miłości umieszcza się wszelkie przejawy serca, dobroci, oddania, poświęcenia.

Miłosierdzie bywa WYZWALANE przez miłość – nie musimy jednak kochać kogoś, komu okazujemy miłosierdzie.

JJ: Jeśli «uwolnimy» miłosierdzie od aspektu emocjonalnego (w tym wypadku – miłości), to mamy co najmniej dwa pojęcia MIŁOSIERDZIA.

Niech słowo „łagodność” oznacza tutaj pierwsze pojęcie MIŁOSIERDZIA, a „surowość”¹² – jego przeciwieństwo. Mielibyśmy więc:

Jeżeli osoba x wydaje wyrok w sprawie osoby y, to: osoba x jest łagodna względem osoby y, gdy osoba x wymierza osobie y karę bardzo niską (*resp.* najniższą z przewidzianych – sprawiedliwych – kar). Odpowiednio – jeżeli osoba x wydaje wyrok w sprawie osoby y, to: osoba x jest surowa względem osoby y, gdy osoba x wymierza osobie y karę bardzo wysoką (*resp.* najwyższą z przewidzianych – sprawiedliwych – kar).

AB: Dokładniej: jeżeli osoba y przekroczyła normę *N*, opatrzoną sankcją *S*, to: osoba x jest miłosierna względem osoby y (*scil.* osoba x okazuje miłosierdzie względem osoby y), gdy osoba x stosuje minimalną sankcję wobec osoby y za przekroczenie normy *N*. W szczególnym wypadku – jeśli przewidziana minimalna sankcja jest zerowa – miłosierdzie polega na całkowitym anulowaniu sankcji.

JJ: Tłem TAKIEGO – «obiektywnego» – miłosierdzia jest właściwy (obowiązujący osobę x) kodeks, ustalający kary za osądzone czyny: osoba y nie ma tu «nic do gadania» – wyrok łagodny może być wydany zaocznie, nawet wtedy, gdy «podsądny» już nie żyje i nie może swoim zachowaniem wpłynąć na wysokość «zasądzonej» kary.

¹¹ *Ibidem*, s. 86.

¹² Słowo „surowość” bywa używane także na oznaczenie maltretowania, zadawania (niepotrzebnego?) bólu, znęcania się.

AB: Należałoby się zastanowić czy nie lepiej dać w tej definicji „osoba x postępuje łagodnie” lub „osąd osoby x jest łagodny” – zamiast „osoba x jest łagodna”. Ogólnie należałoby wyraźnie odróżnić miłosierdzie jako trwałe nastawienie (dyspozycję) od jednorazowych aktów – okazywania miłosierdzia: miłosiernego postępuku. Powstaje w związku z tym pytanie, czy miłosierny Bóg zawsze postępuje miłosiernie, czy też tylko wtedy, kiedy «ma na to ochotę».

JJ: Drugie pojęcie MIŁOSIERDZIA oznaczmy słowem „łaskawość” i przeciwstawmy bezlitosności. Mamy tutaj:

Jeżeli osoba x wymierzyła osobie y karę z i osoba y prosi osobę x o zmniejszenie kary z (wymierzonej osobie y), to: osoba x jest łaskawa względem osoby y, gdy osoba x zmniejsza karę z (wymierzoną osobie y). Zmniejszenie, o którym mowa, może być takie, że kara osiągnie punkt zerowy: zostanie w całości darowana. Mówimy wtedy o przebaczeniu winy (do którego ma prawo wyłącznie skrzywdzony!). Odpowiednio – jeżeli osoba x wymierzyła osobie y karę z i osoba y prosi osobę x o zmniejszenie kary z (wymierzonej osobie y), to: osoba x jest bezlitosna względem osoby y, gdy osoba x nie zmniejsza kary¹³ z (wymierzonej osobie y).

W tym wypadku miłosierdzie jest «subiektywne»: osoba x zmienia karę (wymierzoną wedle kodeksu) pod wpływem prośby osoby y.

Oba pojęcia MIŁOSIERDZIA są od siebie niezależne: można okazać zarazem łagodność i bezlitosność, a można – łaskawość i surowość.

AB: Jak widać – warunkiem okazania przez osobę x miłosierdzia-łaskawości (łaski) osobie y jest więc skrucza osoby y. Takie miłosierdzie można zatem okazywać tylko temu, kto:

(a) podlega naszej jurysdykcji (w wypadku Boga – wszyscy podlegamy tej jurysdykcji);

(b) prosi nas o okazanie miłosierdzia.

Byłoby więc może:

Jeżeli osoba y prosi osobę x o przebaczenie (co zakłada, że osoba y uznaje jurysdykcję osoby x wobec osoby y), to osoba x jest wobec osoby y miłosierna-łaskawa, gdy osoba x przebacza osobie x.

13 Można sobie oczywiście wyobrazić, że x w opisanej sytuacji ZWIĘKSZA KARĘ.

Wygląda na to, że ten rodzaj miłosierdzia względem osoby, która dopuściła się zła i okazuje skruchę – polega na wybaczeniu jej (uznanej skądinąd) winy.

JJ: Teraz jesteśmy przygotowani do precyzacji głównej tezy Papieża, że sprawiedliwość Boga jest do pogodzenia z Jego miłosierdziem.

Przypuśćmy, że osoba x zgrzeszyła, a Bóg sądzi za to osobę x. Bóg jest przy tym Sędzią, kierującym się sprawiedliwością wyrównawczą.

Sprawiedliwy Sędzia mógłby, po pierwsze, okazać miłosierdzie, wydając wyrok *SPRAWIEDLIWY* ale zarazem *ŁAGODNY*: najniższy z dopuszczalnych przez prawo (Boskie). Po drugie, mógłby okazać miłosierdzie, zmieniając wydany przez siebie wyrok na wyrok *ŁASKAWSZY* – pod wpływem skruchy grzesznika. W tym wypadku – wyrok łaskawszy pozostałby sprawiedliwy tylko wtedy, gdyby mieścił się w granicach określonych przez odpowiednie prawo. Całkowite oczyszczenie z winy byłoby niesprawiedliwością.

AB: Jest jeszcze jedna sytuacja, w której sprawiedliwość Boga dałaby się pogodzić z Jego miłosierdziem. Pamiętajmy, że czym innym jest wydanie wyroku (opartego na ocenie), a czym innym jego wykonanie. Wydanie sprawiedliwego wyroku może współistnieć z miłosiernym powstrzymaniem się od wykonania tego wyroku.

Tak właśnie mogłoby być w wypadku Sędziego Sprawiedliwego. Oto Bóg wydaje *SPRAWIEDLIWY* sąd o złu, ale *MIŁOSIERNIE* powstrzymuje się przed wykonaniem sankcji wobec kogoś, kto okazał skruchę. Bóg czyni tak, gdyż liczy na poprawę grzesznika. Sprawiedliwość Boża odnosiłaby się więc do *WYROKU* jego sądu, a miłosierdzie Bóg okazywałby ewentualnie w sprawie wykonania (*resp.* właśnie niewykonania) wydanego już wyroku.

Zawsze jednak pozostaje pytanie, dlaczego sprawiedliwość miałaby się «kończyć» na ocenie (wyroku), a nie dotyczyć sankcji.

JJ: Jeśli nie ograniczymy w ten sposób domeny sprawiedliwości, to nie widzę innego sposobu pogodzenia jej z miłosierdziem, jak ograniczenie samej sprawiedliwości do sprawiedliwości *ŁAGODNEJ* i *ŁASKAWEJ* – w wyanalizowanych sensach.

AB: Czy jednak okazanie sprawiedliwej łaski komuś, kto w jakimś zakresie *GRZESZYŁ*, ale okazał skruchę, nie jest samo w sobie niesprawiedliwością wobec kogoś, kto po prostu – w tym zakresie – *NIE* grzeszył? Niejednego bulwersuje ewangeliczna przypowieść o robotnikach,

pracujących w winnicy, którzy dostają taką samą zapłatę, mimo że część z nich rozpoczęła pracę rano, a część wieczorem:¹⁴

Gdy tedy przyszli, którzy około jedenastej godzinie byli przyszli, wzięli po groszu. A przyszedłszy i pierwsi, mniemali, żeby więcej wziąć mieli; ale wzięli i oni po groszu. A wzięwszy szemrali przeciw gospodarzowi, mówiąc: Ci ostateczni jedną godzinę robili, a uczyniłeś je równymi nam, którzyśmy nieśli ciężar dnia i upalenia. A on odpowiadając jednemu z nich, rzekł: Przyjacielu! nie czynięć krzywdy: azaś się ze mną za grosz nie zmówił?

Wielu „szemranie” pierwszych uważa za słuszne.

JJ: Mnie się wydaje, że to oburzenie jest jednak niesłuszne. Kluczowa jest tutaj odpowiedź gospodarza, powołującego się na umowę z robotnikami. Przypomnijmy ją:¹⁵

Gospodarz [...] wyszedł bardzo rano najmować robotniki do winnice swojej. A uczyniwszy umowę z robotnikami z grosza dziennego, posłał je do winnice swojej.

Czy Bóg obiecywał komukolwiek, że nikomu nie da więcej niż mu się należy według zasady równości?

AB: A jeśli miłosierdzie ma dotyczyć także Sądu Ostatecznego – to czy i wtedy jest jeszcze czas na poprawę?

JJ: Myślę, że na skruchę – i poprawę – jest czas wyłącznie przed śmiercią. (Nawet ostatni robotnicy pracowali jednak chociaż godzinę.) Po śmierci może dokonywać się już tylko «oczyszczanie» z grzechów. Nie wszystkie grzechy przy tym dadzą się «wymazać».

AB: Papież nieprzypadkowo porusza w swych rozważaniach dotyczące sprawiedliwości i miłosierdzia także problem samooceny – nieprzypadkowo, gdyż skoro impulsem do okazania miłosierdzia ma być skrucha osoby podlegającej wyrokowi Boskiemu, to aby do owej skruchy doszło, osoba ta musi wiedzieć, że obciąża ją grzech.

JJ: Wprowadźmy tu pewien ład pojęciowy.

Przypuśćmy, że ktoś dokonuje czynu, którego rezultat jest obiektywnie zły. Czyn ten może być odruchowy lub umyślny. Czyn jest odruchowy, gdy nie był (współ)wynikiem aktu wolicjonalnego osoby działającej: ktoś może skrzywdzić kogoś, mimo że nie chciał tego zrobić. Czyn jest umyślny, gdy był (współ)wynikiem odpowiedniego

14 Ewangelia według św. Mateusza, 20, 9-13.

15 *Ibidem*, 1-2.

aktu wolicjonalnego: ktoś skrzywdził kogoś, ponieważ chciał to zrobić. Odruchowość i umyślność trzeba odróżnić od nieświadomości i świadomości. Czyn jest nieświadomy, gdy osoba działająca nie wie, że go dokonuje – świadomy zaś, gdy osoba działająca to wie. Czyn nieświadomy nie może być umyślny: nie można chcieć czegoś dokonać – i o tym nie wiedzieć. Natomiast czyn świadomy może być zarówno odruchowy, jak i umyślny: można w szczególności wiedzieć, że się kogoś krzywdzi, a nie móc się od wyrządzania krzywdy powstrzymać.

Niezależnie od tego, czy czyn prowadzący do obiektywnego zła, jest odruchowy lub umyślny, albo nieświadomy lub świadomy, osoba działająca może rezultat owego czynu oceniać jako zły, neutralny lub dobry.

Ponadto zaś osoba działająca może uważać, że wolno (*resp.* nie wolno) czynić źle; że jest to coś złego, neutralnego lub dobrego.

AB: Papież – przypomnijmy – pisze, że „pomiędzy świętym a zbrodniarzem zachodzi nie tylko różnica w czynach, ale również [...] w tym, jak jeden i drugi siebie sądzi”. Wykorzystajmy teraz wprowadzone rozróżnienia. Otóż można bronić poglądu – co nie znaczy, że ten pogląd jest «do obrony» – że człowiek w ogóle nie popełnia zła, gdyż w momencie popełniania czynu zawsze uważa go za jakieś dobro. Inna sprawa, że retrospektywnie może swój czyn potępić. Poza tym – jest wielu zbrodniarzy nie widzących swojej winy i wielu świętych dopatrujących się zła w swoim postępowaniu. Musi tu chyba być jakaś obiektywna miara – i jesteśmy skłonni widzieć tę miarę w obiektywnym, bezstronnym sądzie Bożym.

JJ: Dla mnie jedną z trudniejszych rzeczy do uchwycenia jest właśnie stan ducha zbrodniarza lub – łagodniej mówiąc – krzywdzi-ciela: tego, kto wyrządza komuś jakąś krzywdę. Teoretycznie biorąc są m.in. następujące możliwości:

- (a) osoba x krzywdzi osobę y i zarazem uważa, że krzywdzi osobę y;
- (b) osoba x krzywdzi osobę y, ale uważa, że nie krzywdzi osoby y;
- (c) osoba x nie krzywdzi osoby y, ale uważa, że krzywdzi osobę y;
- (d) osoba x nie krzywdzi osoby y i zarazem uważa, że nie krzywdzi osoby y.

Dodaję do tej listy „m.in.”, gdyż jeśli by miała ona być pełna, trzeba by dokładnie odróżnić krzywdzenie od wyrządzania zła, a także

uwzględnić zależności w rodzaju: jeżeli ktoś uważa, że krzywdzi, to nie uważa, że nie krzywdzi, a jeżeli uważa, że nie krzywdzi, to nie uważa, że krzywdzi. Trzeba by również wziąć pod uwagę sytuację, kiedy ktoś w ogóle nie żywi żadnego przekonania w kwestii tego, czy kogoś krzywdzi, a więc ani nie uważa, że krzywdzi, ani nie uważa, że nie krzywdzi. Być może zresztą wtedy wyrządza tylko zło, ale nie krzywdzi – gdyż działa odruchowo. Ponadto ktoś może uważać, że wyrządza komuś zło, nie uważając przy tym, że samo wyrządzanie zła jest czymś złym. Wreszcie ktoś może dokonać wspomnianej ZMIANY kwalifikacji własnego czynu po upływie jakiegoś czasu. Miłosierdzie wkraczać może z sukcesem np. wtedy, gdy krzywdzicielowi trzeba dopiero uświadamiać, że jest krzywdzicielem, albo gdy trzeba go przekonać, że wyrządzanie komuś zła – samo jest złem.

AB: Ludzkie sądy muszą sądzić według «urobionej» przez człowieka, a więc co najmniej intersubiektywnej, miary. Dlatego zbrodniarza więzi się, niezależnie od tego, czy popełniając zbrodnię miał dobre czy złe intencje. Nie wolno nam jednak potępiać innych, gdyż nie dysponujemy wiedzą potrzebną do tego, żeby ocena MOGŁA być obiektywna. Jedynie Bóg – znający nas „lepiej niż my sami” – może nas osądzić OBIEKTYWNIE.

JJ: Co do wyroków „ludzkich sądów”, to wydając wyrok biorą one jednak pod uwagę intencję podsądnego. Przecież wykazanie, że osoba x zabiła kogoś nieumyślnie, uwalnia osobę x od zarzutu dopuszczenia się zbrodni.

AB: Porównajmy teraz pojęcia SPRAWIEDLIWOŚCI (WYRÓWNAWCZEJ) i DOBRA.

Załóżmy, że osoba x wyświadcza osobie y bezinteresownie¹⁶ pewne dobro z. W myśl zasady słuszności osoba y powinna również wyświadczyć osobie x dobro – o tej samej wartości, powiedzmy powinna zrobić z*. Załóżmy, że osoba y czyni z*, czyli «wyrównuje» dobro, które otrzymała od osoby x. Czyn z* jest bez wątpienia czynem sprawiedliwym wyrównawczo, czyli dykajosynicznie wartościowy dodatnio. Ale czy jest czynem DOBRYM, czyli wartościowym dodatnio agatologicznie?

Otóż wydaje mi się, że w pewnym znaczeniu słowa „dobry” – z* dobry nie jest. Jest to wszak tylko «wyrównanie» dokonanego dobra,

16 Tj. tutaj także: mimo że osoba x nie jest nic winna osobie y.

powrót do stanu aksjologicznej równowagi. Podobnie byłoby z sytuacją przeciwną. Jeśli osoba x wyrządza osobie y zło, to odpłacenie się osoby y osobie x także złem – byłoby czynem sprawiedliwym, ale agatologicznie – neutralnym.

W tym – przyznam, że być może dziwnym – znaczeniu „dobra” i po przyjęciu za punkt wyjścia pojęcie SPRAWIEDLIWOŚCI WYRÓWNAWCZEJ wyrażenia „czyn dobry”, „czyn zły” i „czyn sprawiedliwy” mają zakresy wzajemnie wykluczające się. Co więcej, znaczenie terminu „czyn wartościowy agatologicznie” (tj. „czyn dobry lub zły”) pokrywałoby się zakresowo ze znaczeniem terminu „czyn ujemny dykajosynicznie”. Wszystko, co dobre lub złe – byłoby niesprawiedliwe.¹⁷

W przesłaniu EWANGELICZNYM można znaleźć «ślady» takiego rozumienia tych pojęć. Mamy np. «miłować» nieprzyjaciół (czyli w tym wypadku czynić dobrze tym, którzy czynią nam zło), gdyż w miłowaniu przyjaciół nie mamy żadnej (dodam – agatologicznej) zasługi.

JJ: Wygląda na to, że trzeba odróżnić dwa rodzaje sytuacji: niekiedy punktem wyjścia osoby działającej jest sytuacja «neutralna aksjologicznie», a niekiedy sytuacja, w której równowaga aksjologiczna jest zaburzona.

Analiza pojęcia CZYNU SPRAWIEDLIWEGO wymaga uprzedniej analizy relacji czyn- c_2 -jest-reakcją-na-czyn- c_1 . Jednym z warunków niezbędnych jest tu na pewno niewczesniejszość czynu c_1 . Ale jakie są pozostałe warunki niezbędne i (co jest najważniejsze!) warunki wystarczające?

Nie potrafię odpowiedzieć na to pytanie.

AB: Trzeba więc tymczasowo dokonać pewnych uproszczeń. Załóżmy, że na świecie są tylko dwie osoby, O_1 i O_2 , oraz trzy rodzaje czynów: dobry (+), zły (-) i neutralny (0). Załóżmy dalej, że dobro i zło są niestopniowalne. Załóżmy w końcu, że w tym uproszczonym świecie SYTUACJA NEUTRALNA AKSJOLOGICZNIE to sytuacja, w której, mówiąc w uproszczeniu, osoby O_1 i O_2 nie są sobie nawzajem nic winne. Kiedy czyn osoby O_1 wobec osoby O_2 jest sprawiedliwy, a kiedy miłosierny?

17 Dodam, że taka eksplikacja pojęć DOBRA i ZŁA narażałaby się na krytykę tych, którzy uważają, że zło i dobro się warunkują (tj. tych, którzy usprawiedliwiają istnienie zła tym, że dzięki niemu istnieje także dobro). Jeśli wyrównanie zła i wyrównanie dobra jest neutralne, to dobro i zło nie warunkują się wzajemnie.

Czy w sytuacji neutralnej czyn (+) osoby O_1 jest sprawiedliwy? Nie. A czy jest niesprawiedliwy? Nie wiem. Czy czyn (+) osoby O_1 jest miłosierny? Może i tak, choć mam wątpliwości. Biorą się one stąd, że poza miłosierdziem-łaskawością i miłosierdziem-łagodnością istnieje jeszcze inne miłosierdzie, które postaram się scharakteryzować za pomocą – niekompletnej zresztą – matrycy.

Zacznę od uwagi, że o czynach miłosiernych, podobnie jak o czynach sprawiedliwych, można mówić tylko w sytuacjach nie-neutralnych aksjologicznie.

JJ: Jestem tego samego zdania.

AB: Spójrzmy teraz na następującą tabelę. W pierwszej kolumnie tabeli umieszczam ocenę etyczną czynu osoby O_1 , w drugiej kolumnie – ocenę czynu osoby O_2 . W kolejnych kolumnach znajdują się odpowiedzi na pytanie, czy czyn osoby O_2 w reakcji na czyn osoby O_1 jest sprawiedliwy *resp.* miłosierny (w trzecim sensie).

	a	b	c	d
	Czyn osoby O_1	Czyn osoby O_2 w reakcji na czyn osoby O_1	Czy czyn osoby O_2 jest sprawiedliwy?	Czy czyn osoby O_2 jest miłosierny?
1	-	-	TAK	NIE
2	-	0	?	?
3	-	+	NIE	TAK
4	0	-	?	NIE
5	0	0	?	?
6	0	+	?	TAK
7	+	-	NIE	NIE
8	+	0	NIE?	?
9	+	+	TAK	?

Podaję, że sytuacje, które oznaczyłam znakami zapytania, w ogóle nie podlegają ocenie pod względem sprawiedliwości/miłosierdzia; inaczej mówiąc, są one pod tymi względami neutralne.

JJ: Mam podobne intuicje. Ale od najżywszych nawet intuicji – daleko do porządnej teorii.

AB: To prawda.

Dużą część dzieciństwa spędziłam w małej podkarpackiej miejscowości. Lubiłam – i nadal lubię – chodzić po okolicznych łąkach, pełnych cudownych kwiatów i jeszcze cudowniejszych żyłatek. W największym napięciu trzymał mnie zawsze widok tego, jak łąkowy pajęczek tka swoją maleńką sieć. Najpierw wyszukuje jakąś dorodną – górującą nad innymi – trawę, wspina się na jej wierzchołek, a następnie spuszcza na jakieś niższe źdźbło, «ciągnąc» za sobą pierwszy odcinek niteczki. Potem wiąże następnymi odcinkami pajęczyny kolejne trawy, a kiedy powstaje dostatecznie mocna «osnowa» – łączy jej ogniwa poprzecznymi pajęczynowymi «wątkami». Gotowa sieć – chociaż filigranowa – robi wrażenie solidnej konstrukcji, odpornej na zakusy «zwykłych» mieszkańców łąki.

Kiedy dziś staramy się «utkać» siatkę pojęciową, w którą dałoby się uchwycić bogactwo i zawilość problematyki etycznej – i ogólniej: filozoficznej – przychodzą mi na myśl słowa Papieża z *Tryptyku rzymskiego*:¹⁸

... Przedwieczne Słowo.

Jakże przedziwne jest Twoje milczenie
we wszystkim, czym zewsząd przemawia
stworzony świat...

Z naszą wątłą siatką czuję się wtedy – w obliczu TAJEMNICY ISTNIENIA – jak tamten pajęczek, rojący sobie, że jego sieć sprostą łąkowym tajemnicom.

1.3. Moralność bez sprawiedliwości (Marian Przełęcki)

Prowokacyjny tytuł tych rozważań: „Moralność bez sprawiedliwości” domaga się na wstępie jakiegoś wyjaśnienia. Nie chodzi w nich, jak można by sądzić, o całkowitą eliminację idei sprawiedliwości z dziedziny naszych pojęć moralnych. Idzie raczej o inne rozumienie tej idei i jej roli od tych, jakie się jej zwykle przypisuje. Pewne uwagi na ten temat zawarte już były w moich wcześniejszych publikacjach. Tym, co skłoniło mnie do szerszego omówienia tej sprawy, stał się

18 Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2003, Wydawnictwo św. Stanisława BM, s. 9.

tekst Anny Brożek i Jacka Jadackiego „Rozmowa o sprawiedliwości i miłosierdziu”. Z góry jednak powiedzieć muszę, że również uwagi poniższe ograniczone są do pewnych wybranych zagadnień. Dotyczą one, mówiąc najogólniej, sprawiedliwości w stosunkach między poszczególnymi indywiduami. Nie omawiam więc w zasadzie sprawiedliwości w stosunkach społecznych; w tym problemu tzw. sprawiedliwości społecznej. Nie poruszam też zupełnie sprawy „sprawiedliwości boskiej” – sprawiedliwości w stosunku Boga do ludzi, mimo iż ta sprawa stanowi jeden z głównych przedmiotów rozważań wspomnianych autorów. Przypnę muszę wreszcie, że nie dysponując żadną zadowalającą „teorią” sprawiedliwości, ograniczam się z konieczności do paru cząstkowych refleksji, za którymi dostatecznie wyrażnie zdają się przemawiać moje intuicje moralne.

W rozważaniach na temat sprawiedliwości wyróżnia się z reguły różne rodzaje tego pojęcia, odwołujące się do różnych jego aspektów i zastosowań. Tak czyni Kazimierz Ajdukiewicz w swym – klasycznym już dziś – artykule „O sprawiedliwości”,¹⁹ i tak też czynią autorzy „Rozmowy”. Główne z wyróżnionych przez nich pojęć – to pojęcie sprawiedliwości osądu, zwłaszcza osądu moralnego, sprawiedliwości „wyrównawczej” i sprawiedliwości „rozdzielczej”. Pojęciem, któremu przede wszystkim poświęcone będą moje uwagi, jest idea sprawiedliwości wyrównawczej.

Pojęcie sprawiedliwości w zastosowaniu do osądu moralnego nie budzi jakichś szczególnych wątpliwości. Sprawiedliwy osąd moralny to (jak przyjmują autorzy) po prostu osąd prawdziwy. Problematyczna natomiast wydaje się rola, jaką osąd moralny winien pełnić w naszym życiu moralnym. Pewien wyraz swoim wątpliwościom co do tej roli dałem m.in. w eseju o nieprzypadkowym tytule „Moralność bez moralnego osądu”;²⁰ nie będę więc przytaczał teraz zawartych tam sugestii.

Najwięcej wątpliwości i zastrzeżeń natury moralnej budzi we mnie idea sprawiedliwości wyrównawczej – w tej interpretacji, za którą

19 Zob. K. Ajdukiewicz, „O sprawiedliwości”, [w:] *idem, Język i poznanie* t. I, Warszawa 1985, PWN, s. 365-376.

20 Zob. M. Przełęcki, „Moralność bez moralnego osądu”, [w:] *idem, O rozumności i dobroci. Propozycje i morały*, Warszawa 2002, Wydawnictwo Naukowe Semper, s. 142-146.

opowiada się zarówno Ajdukiewicz, jak i uczestnicy „Rozmowy”. Zastrzeżenia te budzi przy tym nie tyle sama definicja sprawiedliwości, ile zakładana przez nią tzw. zasada słuszności. Jak stwierdza Ajdukiewicz, owa definicja sprawiedliwości, odwołująca się do starorzymskiej zasady „*suum cuique*”, określa czyn sprawiedliwy jako czyn polegający na świadczeniu każdemu tego, co mu się należy. W dokładniejszym sformułowaniu, proponowanym przez Jacka Jadackiego, określenie to przyjmuje postać następującą:

Jeżeli osoba y powinna otrzymać z od osoby x, to czyn osoby x wobec osoby y jest sprawiedliwy, gdy osoba x dała z osobie y.

Moje wątpliwości budzi interpretacja warunku wstępnego tej definicji. Kiedy osoba y powinna otrzymać coś od osoby x? Zdaniem Jacka Jadackiego (podobnie zresztą jak Ajdukiewicza) odpowiedzi dostarcza tzw. zasada słuszności, czyli zasada równej zapłaty i odpłaty:

Jeżeli dana osoba otrzymała od kogoś przedmiot o określonej wartości, to temu komuś należy się od tej osoby przedmiot tej samej wartości.

Warunek wstępny definicji zachodzi więc wtedy, kiedy wcześniej zostało wyświadczone jakieś dobro – albo wyrządzone jakieś zło – które „domaga się wyrównania”.

Otóż tym, co jest obce moim intuicjom moralnym, jest ów postulat „wyrównania”. I to z dwóch powodów. Zasada równej zapłaty i odpłaty obejmuje bowiem żądanie podwójne: „Odpłacaj dobrem za dobro” i „Odpłacaj złem za zło”. Każde z tych żądań budzi – z innego powodu – moje moralne zastrzeżenia. Najkrócej można je ująć, jak następuje. Zasada słuszności opiera się na założeniu, iż fakt wyświadczenia komuś dobra lub wyrządzenia zła stanowi „zakłócenie” moralnej równowagi, wymagające wyrównania, które polegać ma na odpłaceniu dobrem za dobro, a złem za zło. Otóż moje poczucia moralne przeczą, po pierwsze, temu, aby wyświadczenie komuś dobra wymagało przywrócenia jakiejś moralnej równowagi, oraz, po drugie, temu, aby wyrządzenie komuś zła mogło być moralnie zrównoważone przez wyrządzenie zła sprawcy owego złego czynu.

Wyświadczenie komuś czegoś dobrego jest nie tyle „zakłóceniem” moralnej równowagi świata, ile „podniesieniem” jego moralnego poziomu. Toteż świadcząc komuś dobro, nie nakładam tym samym na niego obowiązku rekompensaty – odpłacania mi równym dobrem.

Tak może być tylko w pewnych przypadkach szczególnych, kiedy z góry zastrzegam sobie zwrot wyświadczanego komuś dobra, np. udzielonej mu pożyczki. Ogólniej podobną sytuację można scharakteryzować przez odwołanie się do takiego motywu postępowania, jaki określa się słowami „*do ut des*”. W pozostałych przypadkach świadczenia komuś dobra moje poczucie moralne nie domaga się rewanżu ze strony obdarowanego.

Dotyczy to w szczególności czynów uważanych za czyny moralnie dobre. Są to, zgodnie z moim rozumieniem tego pojęcia, czyny altruistyczne, a więc motywowane troską o dobro innego człowieka, przede wszystkim – o uchronienie go od (istniejącego lub grożącego) zła. Załóżmy więc, że osoba x pomaga osobie y w potrzebie i osoba y przyjmuje pomoc osoby x. Jak ocenić mamy pod względem moralnym zachowanie osoby y? Czy staje się ono moralnie dopuszczalne tylko wtedy, jeśli osoba y rewanżuje się wyświadczeniem podobnego dobra? Nie sędzę, aby tak musiało być. Przyjęcie przez osobę y pomocy osoby x, nie będąc czynem altruistycznym, nie jest czynem moralnie dobrym. Ale nie jest też czynem moralnie złym; jest – w ogólnym przypadku – czynem moralnie neutralnym. Czynem moralnie złym byłoby tylko wtedy, gdyby było czynem egoistycznym, gdyby – mówiąc obrazowo – „koszty” poniesione przez osobę x były większe niż „zyski” odniesione przez osobę y.

Otóż jeśli zasadą naszego postępowania miałby być ewangeliczny postulat „miłości bliźniego”, sytuacja taka nie powinna mieć miejsca. Postulat „Kochaj bliźniego swego jak siebie samego” wzywa mnie do pomagania memu bliźniemu wtedy, gdy pomocy potrzebuje on co najmniej tak jak ja. I przy tej interpretacji nawet jest to ideał nieosiągalny. Toteż w praktyce sytuacje, w których osoba x winna pomóc osobie y, skłonni jesteśmy ograniczyć do przypadków takich, w których osoba y potrzebuje pomocy bardziej niż osoba x, przy czym tylko osoba x pomóc osobie y jest w stanie. W tych warunkach przyjęcie przez osobę y pomocy od osoby x nie budzi moralnych zastrzeżeń. Mamy, być może, prawo oczekiwać od osoby y wdzięczności dla osoby x za jej pomoc, choć ze względu na charakter tego uczucia domagać się go nie możemy. Domagać się możemy co najwyżej, aby osoba y zachowała się wobec osoby x tak, jak osoba x postąpiła wobec osoby y, jeśli osoba x znajdzie się kiedyś w sytuacji

podobnej jak osoba y. Nie sędzę natomiast, aby sam fakt wyświadczenia osobie y przez osobę x pewnego dobra nakładał na osobę y obowiązek wyrównania „rachunku” przez wyświadczenie osobie x równego dobra. Żądanie takie wydaje się rezultatem spojrzenia na tę sytuację z perspektywy „ekonomicznej” raczej niż moralnej. Warto zauważyć, że wyświadczenie komuś czegoś dobrego, choć jest zwykle dla sprawcy pewną materialną stratą, jest dla niego zarazem pewnym moralnym zyskiem i związaną z nim satysfakcją; szczęściem, jak wiadomo, jest nie tylko branie, ale i dawanie.

Dotychczasowe zastrzeżenia wobec „zasady słuszności” dotyczyły tylko jednego jej składnika – postulatu: „Odplacaj dobrem za dobro”. Nie widziałem, rzecz jasna, w takiej „odpłacie” niczego moralnie niewłaściwego; nie mogłem jednak uznać, że jest ona naszym moralnym obowiązkiem. Moje zastrzeżenia wobec pozostałego składnika tej zasady – postulatu: „Odplacaj złem za zło” idą znacznie dalej. W moim poczuciu postulat ten nakazuje nam postępowanie moralnie niewłaściwe. Moralnie słuszna wydaje mi się raczej ewangeliczna zasada: „Odplacaj dobrem za zło”.

Co przemawia, moim zdaniem, przeciwko postulatowi odpłaty złem za zło? Jego uzasadnienie odwołuje się, podobnie jak w przypadku postulatu odpłaty dobrem za dobro, do faktu „zakłócenia” moralnej równowagi przez wyrządzenie komuś zła; wyrządzenie odpowiedniego zła sprawcy tego czynu ma przywrócić ową równowagę. Otóż, w odróżnieniu od przypadku poprzedniego, mogę zgodzić się z tym, iż wyrządzenie komuś zła stanowi zakłócenie moralnej równowagi czy raczej moralnego ładu świata. Nie mogę natomiast przystać na to, że ów moralny ład można przywrócić przez wyrządzenie sprawcy zła jakiegoś zła tamtemu równoważnego. Żadnym złem zła wyrządzonego unieważnić się nie da. Toteż irracjonalne wydaje mi się dążenie do „zrównoważenia” zła wyrządzonego złem zadany sprawcy złego czynu. Do zła dawnego dodajemy w ten sposób jedynie zło nowe. Nie znajduję więc w swoich poczuciach moralnych uzasadnienia dla idei kary jako odwetu – jako zła zadanego winowajcy po to, aby „stało się zadość sprawiedliwości”. Przyznać muszę, że moje poczucia moralne wykazują w tym punkcie wyraźny niedostatek w porównaniu z panującymi przekonaniem moralnymi (niedostatek – mógłby ktoś powiedzieć – świadczący

o swego rodzaju *moral insanity*). Nic na to jednak poradzić nie mogę. I ja oczywiście znam z własnego doświadczenia reakcje uczuciowe, które potwierdzać się zdają ideę kary jako zasłużonego odwetu. Oglądając np. film kryminalny, czekam z niecierpliwością na ujęcie okrutnego zbrodniarza i z satysfakcją przyjmuję karę, jaka go spotyka. Reagując tak, w głębi duszy jednak zdaję sobie sprawę z moralnej niewłaściwości takiej reakcji uczuciowej. Moje najgłębsze poczucia moralne takiej reakcji nie akceptują.

Rezygnując z idei kary jako odwetu – jako środka przywrócenia „zaburzonej” równowagi moralnej – nie odrzucam, rzecz jasna, pewnych innych koncepcji kary: kary jako środka zapobiegania złu i jako zabiegu wychowawczego. Aby zapobiec złu grożącego innym osobom, musimy nieraz sprawcy przestępstwa zadać cierpienie, polegające np. na jego (czasowej) izolacji. Funkcją tego rodzaju kary jest również odstraszenie innych od podobnego przestępstwa (przy czym cel ten nie powinien powodować dodatkowego zaostrzenia kary). Najwłaściwszym moralnie postępowaniem wobec przestępcy jest zabieg wychowawczy – próba pobudzenia go do skruchy i do zachowań, które tej skruchy są następstwem: restytucji naruszonego dobra czy zrównoważenia, w miarę możliwości, poniesionej przez pokrzywdzonego, szkody. Myślę, że hasło: „Odplacaj dobrem za zło” tak właśnie może być rozumiane. Owym dobrem, którym reagujemy na wyrządzone przez kogoś zło, byłoby wzbudzenie w winowajcy skruchy, pociągającej za sobą odmianę jego dotychczasowego życia.

Sprawiedliwość stosująca się do tak pojmowanej zasady słuszności uważana być może za sprawiedliwość moralną. Nie pokrywa się ona na ogół ze sprawiedliwością prawną (czy legalną), która opiera się na zasadzie słuszności zakładanej przez panujący system prawa pozytywnego. Sędzia wymierzający sprawiedliwość do tak właśnie rozumianej zasady słuszności obowiązany jest się stosować. Jeśli więc jego sumienie się z nią nie zgadza, funkcji sędziego pełnić nie powinien. Może wówczas uważać za swój obowiązek usiłowanie zmiany panującego prawa (np. przez odpowiednią działalność propagandową).

Oprócz sprawiedliwości wyrównawczej wszyscy omawiani autorzy wyróżniają tzw. sprawiedliwość rozdzielczą. Zadaniem pierwszej jest, mówiąc skrótowo, sprawiedliwy wyrok. Zadaniem drugiej – sprawiedliwy podział. Powstaje więc pytanie, jaki rodzaj podziału odpowiada

najlepiej naszym poczuciom moralnym. Trudno dać na to pytanie jakąś odpowiedź ogólną. Zasada podziału wydaje się bowiem zależna od konkretnej sytuacji podziału – od rodzaju dóbr, od rodzaju osób, którym je przydzielamy itp. Gdybym miał zaryzykować odpowiedź najbliższą moim poczuciom moralnym, za główną zasadę sprawiedliwego podziału uznałbym – dobrze skądinąd znaną i żywo dyskutowaną – zasadę „Każdemu według potrzeb”. Podział danych dóbr byłby więc sprawiedliwy, gdyby był proporcjonalny do potrzeb osób otrzymujących te dobra. Osobom tym z reguły owych dóbr w różnym stopniu brak. Podział sprawiedliwy – to podział proporcjonalny do stopnia braku tych dóbr. Określenia te wymagają jednak istotnego zastrzeżenia. Przez „potrzeby” czy „braki”, o których tu mowa, rozumieć należy stany obiektywne, a nie tylko odczuwane; albo – mówiąc inaczej – potrzeby czy braki odczuwane „słusznie” (jakkolwiek trudna mogłaby być interpretacja tego warunku). Istnieją niewątpliwie prócz tego takie sytuacje podziału dóbr, w których z założenia obowiązywać ma inna zasada podziału, np. (omawiana przez Ajdukiewicza) zasada „Każdemu według jego dzieł” czy też „według jego zasług” – a więc w zależności bądź od efektu jego działań, bądź od wysiłku w nie włożonego.

W związku z ideą sprawiedliwości rozdzielczej wyłania się obszer-na i trudna problematyka wcielania tej idei w organizację naszego życia społecznego. Problematyce tej poświęcona jest niezmiernie bogata literatura filozoficzna (z głośną *Teorią sprawiedliwości* J. Rawlsa na czele), której tutaj, rzecz jasna, omawiać nie mogę. Nie dysponuję zresztą w tej sprawie żadną przemyślaną i odpowiedzialną koncepcją. Zaryzykowałbym co najwyżej przypuszczenie, że jeśli by w grę wchodzić miała sprawiedliwość oparta na zasadzie „Każdemu według potrzeb”, jej realizacji w życiu społecznym sprzyjałby najlepiej jakiś rodzaj „państwa opiekuńczego”. Ono też najbliższe się wydaje moim sympatiom politycznym.

1.4. W odpowiedzi na „Moralność bez sprawiedliwości” (Anna Brożek & Jacek Jadacki)

1.

Pan Profesor Przełęcki polemizuje z dwoma przekonaniem, wyrażonymi w naszej „Rozmowie”.

Po pierwsze, twierdzi, że „wyświadczenie komuś czegoś dobrego jest nie tyle «zakłóceniem» moralnej równowagi świata, ile «podniesieniem» jego moralnego poziomu. Toteż świadcząc komuś dobro, nie nakładam tym samym na niego obowiązku rekompensaty – odpłacania mi równym dobrem”.

Po drugie, wyrażając zastrzeżenie dotyczące postulatu „Odpłacaj złem za złó”, pisze: „W moim poczuciu postulat ten nakazuje nam postępowanie moralnie niewłaściwe. Moralnie słuszna wydaje mi się raczej ewangeliczna zasada: «Odpłacaj dobrem za złó»”.

Zastrzega przy tym, że wyrażenie „czyn moralnie dobry” rozumie po prostu jako odnoszące się do czynu motywowanego troską o dobro bliźniego. Nazwijmy tak rozumiane pojęcie dobra moralnego „dobrem moralnym^{MP}”.

2.

Przypomnijmy sobie naszą tabelkę „sprawiedliwościowo-miłosierdziową”.

Zauważmy, że nie ma w tej tabelce kolumny z pytaniem: „Czy czyn osoby O_2 jest dobry moralnie?” W tekście naszym nie było też mowy o motywacji czynów – jako kryterium wyróżniania którejkolwiek z rozpatrywanych kategorii czynów.

Moralność^{MP} czynu mogłaby być dopiero wykorzystana jako kryterium do wartości w kolumnach (a) i (b) tabelki. W „Rozmowie” zrobiliśmy upraszczające założenie, że czyny są bądź dobre, bądź złe, bądź neutralne aksjologicznie. Nie rozważaliśmy jednak, jakie jest kryterium takiej czy innej oceny danego czynu, chociaż *implicite* założyliśmy, że da się ją efektywnie przeprowadzić i że podlegają jej (także – bądź wyłącznie) czyny wyizolowane z szerszego kontekstu. Oceny „-”, „+” i „0” są wszak w kolumnach (a) i (b) niezależne.

Kryterium, do którego wolno byłoby się odwoływać przy korzystaniu z kolumn (a) i (b), mogłaby być właśnie motywacja czynu. Co więcej: ocena czynów pod względem moralności^{MP} byłaby bardziej podstawowa niż ocena ich pod względem sprawiedliwości wyrównawczej czy miłosierdzia (w postaciach zrekonstruowanych w „Rozmowie”). Dla dokonania tych ostatnich ocen potrzeba bowiem kontekstu; sprawiedliwe wyrównawczo lub miłosierne bywają tylko

czyny będące reakcją na inny czyn, podczas gdy moralne^{MP} są czyny danego człowieka bez względu na to, co robią inni ludzie.

Wśród wyłuszczonych w tabeli hipotetycznych czynów y-a w reakcji na czyny x-a moralne^{MP} są po prostu czyny oznaczone „+”. Tylko jeden spośród nich – zob. wiersz (9) – uznaliśmy za czyn bez wątplenia sprawiedliwy. Skoro więc klasa czynów sprawiedliwych (w wyłuszczonym sensie) nie pokrywa się z klasą czynów dobrych moralnie, to możemy się podpisać pod (proponowanym przez Pana Profesora Przełęckiego) hasłem „moralność bez sprawiedliwości” – w tym sensie, że moralność bez sprawiedliwości może się obejść.

3.

Ktoś jednak, kto pewne czyny uważa za dobre moralnie^{MP} niezależnie od kontekstu – czyli niezależnie np. od tego, czy zostały dokonane w reakcji na taki czy w reakcji na inny czyn – na równi stawia czyny moralnie dobre dokonane w sytuacji neutralnej moralnie z czynami podjętymi w reakcji na zło i z czynami podjętymi w reakcji na dobro.

Zróbmy tu dwie uwagi.

Po pierwsze, czyn dokonany w reakcji na dobro jest moralnie dobry^{MP} nie wtedy, gdy jest dokonany z wdzięczności, a jedynie wtedy, gdy jest motywowany (*ex definitione*) troską o dobro bliźniego. Wdzięczność jako uczucie motywacyjne jest zapewne godna pochwały i w takim kontekście «naturalna», ale nie przesądza o uznaniu czynu za dobry moralnie^{MP}.

Po drugie, moralnie dobry w reakcji na zło jest – znów – tylko czyn motywowany troską o dobro bliźniego. Człowiek moralnie dobry to człowiek, który „zło dobrem zwycięża”, tj. odpłaca dobrem krzywdzicielowi. Czyn zły w reakcji na zło jest moralnie zły. Nawet postawa neutralna nie może być godna moralnej pochwały.

Koncepcja moralności^{MP} jest koncepcją, zgodnie z którą oczekuje się od nas czynów dobrych w reakcji na spotykające nas zło.

Uwidacznia się tu jeden z podstawowych rysów koncepcji moralnej Pana Profesora Przełęckiego – czyli Jego maksymalizm moralny.

4.

Osobnego komentarza wymaga sam zwrot „w reakcji na”, występujący w kolumnie (b) naszej tabelki. Zwrot ten zdaje sprawę z pewnych

naszych intuicji; przyznajemy jednak, że nie umiemy tych intuicji satysfakcjonująco wyeksplikować.

Pan Profesor Przełęcki w swojej polemice z nami ogranicza się do wypadku, w którym chodzi o to, że moralnie dobry (*resp.* zły) czyn osoby *y* jest odpłatą za moralnie dobry (*resp.* zły) czyn osoby *x*. W najprostszym wypadku – mówiąc nie całkiem dosłownie – chodzi o to, że za dobro (*resp.* zło) moralne «dane» osobie *y* przez osobę *x*, osoba *y* «daje» pewne dobro (*resp.* zło) moralne osobie *x*. (W bardziej złożonym wypadku – osoba *y* «daje» pewne dobro (*resp.* zło?) moralne osobie różnej od osoby *x*.)

Krytyka naszego stanowiska, dokonana ze strony Pana Profesora Przełęckiego, uświadamia nam – w sposób jaskrawy – fakt, że nie ma analogii między «transakcją» zawieraną w świecie dóbr naturalnych i ekonomicznych a «wymianą» dóbr moralnych. Zasada słuszności w świecie dóbr naturalnych i ekonomicznych działa dobrze: słuszne (dobre?) jest – za dobro (*resp.* zło) naturalne lub ekonomiczne odpłacać dobrem (*resp.* złem) naturalnym lub ekonomicznym tej samej wartości (wielkości). Ta sama zasada w świecie dóbr materialnych się załamuje: dobrze (słusznie?) jest – za zło moralne nam wyrządzone odpłacać dobrem moralnym; niedobrze (niesłusznie?) jest zaś – zarówno za dobro moralne (4), jak i za zło moralne (1) odpłacać złem moralnym; neutralne jest natomiast – za dobro moralne odpłacać dobrem moralnym (9).

5.

Do trudności związanych ze «słusznością» zasady słuszności w świecie wartości moralnych dochodzi jeszcze problem wzajemnego «przeliczania» wartości różnych rodzajów. Według powszechnej opinii dobro i zło moralne nie są współmierne ani z wartościami naturalnymi, ani z wartościami ekonomicznymi.

Stawia to w szczególnym świetle instytucję kary: zarówno ludzkiej, jak i Boskiej.

Zauważmy, że to, czy czyn osoby *x* wobec osoby *y* ma wartość naturalną (*resp.* ekonomiczną), rozstrzyga się (co najmniej przede wszystkim) za względu na osobę *y*. Natomiast to, czy czyn osoby *x* wobec osoby *y* ma wartość moralną^{MP}, rozstrzyga się (co najmniej przede wszystkim) ze względu na osobę *x* – dokładniej ze względu na motywację osoby *x*.

Sądy «ludzkie» karzą przede wszystkim za wyrządzenie zła zarazem naturalnego (*resp.* ekonomicznego) i moralnego. Karze podlega czyn osoby *x* będący złem naturalnym (*resp.* ekonomicznym) względem osoby *y*, jeśli był on dokonany ze złą intencją. Kara zaś polega na wyrządzeniu podsądnemu «zła» naturalnego (*resp.* ekonomicznego). Taką karą jest zarówno kara śmierci i kara pozbawienia krzywdzącego wolności, jak też nałożenie na niego kary grzywny.

A jak to jest z Sądem Bożym?

Zauważmy, że Bogu nie można wyrządzić zła naturalnego ani ekonomicznego. Za to «dotykają» Go czyny złe moralnie. I za te czyny mamy być pociągnięci do odpowiedzialności na Sądzie Ostatecznym.

Zauważmy jednak, że Bóg nie jest z kolei «zdolny» do wyrządzenia człowiekowi (w charakterze kary) zła moralnego. Mógłby to zrobić tylko wtedy, gdyby miał złe intencje, a to jest przecież w Jego wypadku wykluczone.

W jakim sensie wolno więc o Bogu powiedzieć, że jest „sędzią, który za zło karze”?

6.

W swoim tekście Pan Profesor Przełęcki używa sformułowań typu: „Nie powinienem oczekiwać od obdarowywanego wdzięczności”, „Odplata za wyświadczone dobro nie jest moralnym obowiązkiem” itp. Ocena trafności takich sformułowań może być dokonywana z różnych punktów widzenia.

Po pierwsze, mamy punkt widzenia obdarowującego. Wydaje się nam czymś oczywistym, że nie może on oczekiwać odpłaty od osoby, której wyświadcza dobro. Mielibyśmy bowiem wtedy do czynienia nie z obdarowywaniem, lecz ze zwykłą transakcją. (Pomijamy fakt, że samo udzielenie «pożyczki» może być niekiedy *DOBRE*.)

Po drugie, mamy punkt widzenia obdarowywanego. Każdy, kto był w takiej sytuacji, wie, jak niekiedy niezręcznie jest być obdarowanym – jaką czasem ta sytuacja rodzi udrękę. Z uczuciem wdzięczności wiąże się na ogół wewnętrzna potrzeba odplacenia obdarowującemu dobrem co najmniej równym temu, którym się zostało obdarowanym. (Inna sprawa, że wdzięczność nie jest motywacją, która pozwoliłaby uznać motywowaną nią odpłatę za czyn dobry moralnie^{MP}.)

Po trzecie, mamy «neutralny» punkt widzenia obserwatora. Z jednej strony wiadomo, że nie można oczekiwać od obdarowanego rewanżu, na który go nie stać. Z drugiej strony – obdarzenie dobrem samo przez się podniosłoby ogólny poziom moralny i z tego powodu jest pożądane.

7.

To są «ludzkie» punkty widzenia.

Ale poza perspektywą ludzką można próbować spojrzeć na wszystko z perspektywy Boskiej.

...Pan nasz... siedzi po prawicy Boga Ojca wszechmogącego; stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych...

Znamy wiele cudownych wizji Sądu Ostatecznego: poetyckich, malarskich i muzycznych. O żadnej zadowalającej analizie pojęciowej tych wizji nie słyszeliśmy.

1.5. Komentarz do „Odpowiedzi” (Marian Przełęcki)

Wdzięczny za tak wnikliwe ustosunkowanie się do mojej wypowiedzi o sprawiedliwości, sam niewiele nowego mam do powiedzenia w sprawach poruszonych przez autorów „Odpowiedzi”. Ograniczę się więc do paru uzupełnień i wyjaśnień, których wymagają, jak mi się wydaje, przedstawione przeze mnie poglądy.

Uzupełnienia dotyczą m.in. pojęcia czynu moralnie dobrego, który utożsamiałem z czynem altruistycznym, a ten określiłem jako czyn motywowany troską o cudze dobro. Otóż sądzę, że dla problemów rozważanych w naszej dyskusji właściwsze byłoby pojęcie czynu altruistycznego, odwołujące się nie tylko do jego motywacji, ale i do jego skutków. Postępuję w tym sensie altruistycznie, gdy skutecznie troszczę się o czyjeś dobro – gdy nie tylko chcę komuś pomóc, ale i naprawę pomagam.

Z kolei sądzę, że przy kwalifikacji jakiegoś czynu jako czynu sprawiedliwego nie możemy abstrahować całkowicie od jego motywacji, skoro czyny sprawiedliwe gotowi jesteśmy uważać za czyny moralnie dobre. Zdarza się przecież tak, że chcąc wyświadczyć komuś dobro, wyrządzamy mu w rezultacie zło, i na odwrót.

Inna sprawa, wiążąca się z postępowaniem moralnie dobrym – to rodzaj dóbr w tym postępowaniu zaangażowanych. Autorzy „Odpowiedzi” wyróżniają DOBRA NATURALNE i EKONOMICZNE – zwane zwykle w literaturze etycznej „dobrami witalnymi” – i dobra moralne. Otóż warto pamiętać o tym, że nasze postępowanie moralnie dobre – nasza pomoc najbardziej potrzebującym – dotyczy na ogół ich dóbr witalnych, a nie moralnych. Jest tak choćby dlatego, że postępować moralnie dobrze – pomagać innym – może ktoś tylko wtedy, gdy sam ma z czego żyć.

Wiąże się z tym problem oceny dyskutowanej przez nas ZASADY ŚLUSZNOŚCI. Nie wydaje mi się, aby o jej ocenie decydowało to, czy dotyczy ona dóbr witalnych czy moralnych; decydujące jest raczej to, czy oceniamy ją z ekonomicznego czy z moralnego punktu widzenia.

Przy omawianiu moralnej oceny tej zasady autorzy zwracają uwagę na swoiste poczucie UDRĘKI, jaką rodzi czasem sytuacja bycia obdarowanym. Nie negując istnienia takich poczuć, nie traktowałbym ich jednak jako poczucia moralne. Są to raczej reakcje psychologiczne charakterystyczne dla ludzi o określonym typie osobowości: jednostek ambitnych, którym trudno pogodzić się z myślą, że komuś coś zawdzięczają.

Tym, co przede wszystkim wymaga wyjaśnienia, jest postulat ODPLATY DOBREM ZA ZŁO, który traktowany jest przez autorów jako wyraz MORALNEGO MAKSYMALIZMU. Na czym właściwie polega istota takiego czynu moralnie dobrego, będącego reakcją na czyn moralnie zły? Nie wystarczy poprzestać na stwierdzeniu, że jest to czyn motywowany troską o dobro sprawcy zła. To prawda, że jego motywacją nie może być chęć wyrządzenia owemu sprawcy takiego zła, które byłoby ODPLATĄ za zło przez niego wyrządzone. Właściwą motywacją jest chęć pomocy wszystkim pokrzywdzonym – wszystkim, których ów zły czyn w jakiś sposób dotyka. Jest wśród nich i sam sprawca czynu. Gdy ofiary czynu cierpią na ogół zło witalne, jego sprawcę dotyka zawsze zło moralne. Chcąc temu przeciwdziałać, zmuszeni jesteśmy wyrządzić sprawcy czynu pewne zło witalne – wymierzyć mu karę, traktowaną jako środek zapobiegawczy i wychowawczy zarazem. Kara ta jest w istocie rzeczy wyrazem naszej troski nie tylko o dobro pokrzywdzonych, ale i o dobro krzywdziciela. Chcemy go w ten

sposób uwolnić od moralnego zła, przez wzbudzenie w nim skruchy i chęci poprawy. Nie wydaje mi się, aby tego rodzaju stanowisko zasługiwało na miano „moralnego maksymalizmu”. Daleka też od maksymalizmu jest powściągliwa interpretacja przykazania MIŁOŚCI BLIŹNIEGO, którą przytaczam w swej wypowiedzi.

Chciałbym jednocześnie przypomnieć, że swoje oceny moralne skłonny jestem wyrażać w języku preferencji, a nie obowiązku: mówić o tym, co jest moralnie lepsze od czegoś innego, a nie o tym, co jest moralnym obowiązkiem.

Na koniec z żalem muszę wyznać, że o idei Sprawiedliwości Boskiej, stanowiącej główny przedmiot rozważań autorów „Rozmowy”, nic odpowiedzialnego powiedzieć nie mogę.



2. O wyrozumiałości i wolności



2.1. Afirmacja świata (Marian Przełęcki)

Swój, pisany przed trzydziestu laty, esej noszący tytuł „Tak”²¹ kończyłem takim oto patetycznym wezwaniem:

Wyrwać z siebie bolesny oścień niezgody na świat i ludzi, objąć wszystko wyrozumiałą i współczującą miłością. Przyjąć w pokorze, bez stawiania warunków i wysuwania roszczeń, ten świat – cudowny i straszliwy – mówiąc „tak” radości i cierpieniu, istnieniu i przemijaniu, życiu i śmierci.

Obca jest mi dziś stylistyka tej wypowiedzi. Co ważniejsze jednak, wątpliwości budzi we mnie również treść zawartego w niej postulatu. Aby je rozważyć, trzeba postulat ten poddać bliższej analizie – wskazać i ocenić różne jego interpretacje. Ponieważ cytowana wypowiedź jest pewną konkluzją poprzedzających je wywodów, jej sens zależny jest od całości tych wywodów. Prócz wspomnianego eseju podobne myśli zawarte zostały i w innych moich wypowiedziach. I ich więc dotyczą w pewnym stopniu poniższe uwagi.

Jednym z bezpośrednich powodów skłaniających mnie do ponownej refleksji nad problemem – nazwijmy go ogólnie – „afirmacji świata” stała się lektura rozmowy na ten temat z wybitnym pisarzem Eustachym Rylskim (zamieszczonej w *Gazecie Wyborczej* w dniu 10 lipca 2009 roku). W rozmowie tej pisarz daje – jaskrawy i sugestywny – wyraz swej postawie wobec świata diametralnie przeciwnej postawie postulowanej przeze mnie w eseju „Tak”. Rylski mówi światu zdecydowane „nie”. Tę swoją „niezgodę na świat” wyraża w sposób skrajny i świadomie prowokujący. Oto niektóre wypowiedzi.

Mam prawo nie akceptować tego świata. Nie godzić się na wojny, przemoc, [...] na cierpienie, choroby, przemijanie, śmierć i cały absurd istnienia. Bez względu na to, kim lub czym jest Stwórca, mamy prawo powiedzieć, że nie podoba nam się życie, które nam zaprojektował [...]. Przyznaję sobie prawo sądzenia tego Abso-

21 M. Przełęcki, „Tak”, [w:] *idem, Chrześcijaństwo niewierzących*, Warszawa 1989, Czytelnik, s. 83-97.

lutu, nawet jeżeli za nim kryje się tylko milcząca kosmiczna pustka. Upoważniam się do wywrzaskiwania swoich pretensji nawet wobec nicości [...]. Nie wojujemy z opatrnością. Nie wojujemy? A to niby czemu?

Na pytanie o rezultat tak pojmowanej niezgody pisarz odpowiada:

Niezgoda zmienia na tyle, na ile zmienia nas każdy bunt, czyli czyni nas dumniejszymi [...]. Mierzymy się z tym, który nas na taką opresję skazał [...]. To czyni nasz los i życie ponadludzkim.

Niezgoda na świat oznacza „w teorii konsekwentne nieprzejmowanie, w praktyce [...] naprawianie świata w miarę własnych możliwości”.

Wypowiedzi takie, jak przytoczone tu wyznania Ryłskiego, wywołują potrzebę ustosunkowania się do wyrażonego w nich stanowiska. Przed kimś głoszącym, tak jak ja, poglądy ze stanowiskiem tym niezgodne, stawiają zadanie krytyki tego, co w stanowisku autora wydaje się błędne, a zarazem uwzględnienia w poglądach własnych tego, co w nim wypada uznać za słuszne. Wszelka próba realizacji tego zadania wymaga ujawnienia pewnych ogólnych założeń, które każdy z dyskutujących – wyraźnie lub milcząco – przyjmuje. Do założeń tych należy przede wszystkim odpowiedź na pytanie, czy możliwa jest w ogóle globalna – negatywna bądź pozytywna – ocena świata, całości ludzkiej i pozaludzkiej rzeczywistości. Odpowiedź taka zależy z kolei od rodzaju podstawowych metafizycznych hipotez, jakie odpowiadający skłonny jest akceptować. Głównymi przykładami tego rodzaju hipotez są hipoteza teistyczna (bądź panteistyczna) i hipoteza ateistyczna. Rozważmy ich, interesujące nas tutaj, konsekwencje.

Hipoteza teistyczna, podobnie zresztą jak panteistyczna, jest takim założeniem metafizycznym, które pozwala na globalną ocenę rzeczywistości; co więcej, zdaje się z konieczności pociągać ocenę pozytywną. Panteistyczna doktryna stoicka zakłada wprost „rozumność” czy „boskość” wszechświata. Rozum (Logos) rządzi światem. Stąd wiara w „opatrnościowy” charakter losu, w tym – losu człowieka. Jak pisze Marek Aureliusz:²²

22 Wszystkie cytaty pochodzą z: Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, Warszawa 1958, PWN.

Rozum, który [...] kieruje, nie ma żadnego powodu do robienia złego. Wszystko zaś dzieje się [...] po jego myśli. [...]

Dla każdego człowieka korzystne jest to, czego mu udziela wszechnatura.

Jak to przekonanie pogodzić z niewątpliwą, wydawałoby się, obecnością zła w istniejącym świecie? Jak wytłumaczyć niewyobrażalny ogrom cierpień wszystkich istot czujących? Otóż stoik osiąga to dzięki swoistej redefinicji pojęć dobra i zła. Opierając się na odróżnieniu tego, co jest zależne od naszej woli, od tego, co jest od niej niezależne, zakłada, że tylko ten pierwszy rodzaj zdarzeń jest czymś, co może być dobre lub złe. Dobre lub złe mogą więc być tylko nasze czyny, a nie to, co nas spotyka niezależnie od naszej woli.

Te założenia stoicyzmu umożliwiają globalną pozytywną ocenę świata. Stanowią więc podstawę do naszej zgody na ten świat, do jego afirmacji. Co więcej, czynią ją naszym obowiązkiem.

Na to, co się wydarzy, gniewać się nie wolno. [...] Na wszystko godzę się, co jest zgodne z tobą, o wszechświecie.

Tę afirmację świata osiągają jednak stoicy za cenę, której, moim zdaniem, przyjąć nie sposób. Zrywają bowiem z przyjętym sposobem rozumienia dobra i zła. A jedyną racją, dla której to czynią, jest założenie, które w sformułowaniu Marka Aureliusza głosi co następuje:

Nie jest niczym złym ani dobrym, co po równi dotknąć może człowieka złego i dobrego.

Uzasadnienie tego założenia odwołuje się do podstawowej metafizycznej hipotezy stoicyzmu. To, że człowiekowi dobremu mogłoby przydarzyć się coś złego, byłoby czymś niezgodnym z „opatrnościowym” – „rozumnym” czy „boskim” porządkiem świata. Aby tego uniknąć, stoik nie waha się zaprzeczyć, że z jakimkolwiek złem mamy tu do czynienia – wbrew narzucającej się nam nieodparcie ocenie danej sytuacji. Toteż w stanowisku takim skłonny jestem widzieć efekt – dyskredytującego je, w moim przekonaniu – myślenia „życzeniowego”.

Inne możliwości naszego stosunku do świata i jego globalnej oceny stwarza hipoteza teistyczna, której przykładem może być metafizyka chrześcijańska. Metafizyka ta zakłada, że świat jest dziełem osobowe-

go Boga – istoty najdoskonalszej: wszechmocnej, wszechwiedzącej i wszechdobrej. Nieuniknioną tego konsekwencją jest przekonanie, że świat ten jest (jak głosił Leibniz) światem najlepszym z możliwych. Powstaje zatem – podobnie jak w przypadku stoicyzmu – pytanie, jak przekonanie to pogodzić z obecnością zła – fizycznego i moralnego – w istniejącym świecie. Stąd słynne pytanie: „*unde malum?*”. W przeciwieństwie jednak do stoika, chrześcijanin istnienia tego zła nie neguje; nie zmienia arbitralnie potocznego sensu pojęć dobra i zła. Głównym rozwiązaniem tej trudności jest wiara, że istniejący świat jest światem najlepszym z możliwych, mimo rzeczywistej obecności w nim fizycznego i moralnego zła. Wiara ta opiera się na przekonaniu, że między zawartością dobra i zła w świecie istnieje nieuchronna zależność, a istniejący świat jest światem, który zawiera maksimum dobra i minimum zła.

Rozwiązanie to budzi jednak różne dobrze znane wątpliwości. Płyną one między innymi z tego, że zagadkowy pozostaje dla nas sens pojęć takich, jak WSZECHMOC czy WSZECHWIEDZA Boża. Jeśli owa „nieuchronna zależność” między dobrem a złem ma, jak się wydaje, charakter pewnej koniecznej prawidłowości, to czy Bóg jest tą prawidłowością skrupowany? Czy nie ma mocy jej zmienić? Istnienie zła moralnego na przykład ma być konsekwencją tego szczególnego dobra, jakim jest wolna wola człowieka. Ale nie ma przecież sprzeczności w pojęciu człowieka, który mając wolność wyboru między dobrem a złem w rzeczywistości nigdy zła nie wybiera. (Tak chyba postępują aniołowie.) Czy wszechwiedzący Bóg nie może zachowania takiego z góry przewidzieć i jako wszechmogący sprawić, aby się dokonało? To tylko niektóre przykłady wysuwanych w tej sprawie wątpliwości. Wydaje się więc, że ktoś taki jak chrześcijanin musi przyznać, że obecność w świecie zła pozostaje dla niego niezgłębioną tajemnicą. Nie może tego świata po prostu potępić, wierząc jednocześnie, że jest on dziełem istoty najdoskonalszej. Niezgoda na istniejący świat, bunt przeciwko jego Stwórcy, jest w istocie zaprzeczeniem chrześcijańskiej idei owego Stwórcy – odmówieniem mu mocy, mądrości lub dobra. „Dumne wojowanie z opatrnością”, tak sławione przez Ryłskiego, jest postawą wyraźnie niekonsekwentną.

Chyba że samo pojęcie „Stwórcy” staje się czymś nieokreślonym („bez względu na to, kim lub czym jest Stwórca”). Pisarz mówi nawet

o „Absolucie”, za którym „kryje się tylko milcząca kosmiczna pustka”. Takie stanowisko metafizyczne nie zasługuje na nazwę stanowiska teistycznego. To raczej wyraz metafizycznego agnostycyzmu czy nawet ateizmu. (Pisarz czuje się upoważniony do swoich „pretensji nawet wobec nicości”.) Zastanówmy się więc nad sprawą afirmacji czy negacji świata na gruncie poglądu ateistycznego.

Następujący wniosek narzuca się tu nieodparcie. Niezależnie od tego, czy w tej sytuacji możliwa jest jakakolwiek – pozytywna lub negatywna – ocena świata jako całości, wszelka reakcja na świat, taka jak „pretensja” lub „bunt”, staje się zachowaniem ewidentnie nieracjonalnym, zachowaniem po prostu niemądrym. Odczuwać pretensję czy buntować się z powodu danego stanu rzeczy można sensownie tylko wobec kogoś, kto jest za ów stan rzeczy odpowiedzialny, a więc kto jest jego świadomym i celowym sprawcą. A na gruncie poglądu ateistycznego nikogo takiego być nie może. „Wywrzaskiwanie swoich pretensji wobec nicości” (do czego nasz pisarz czuje się „upoważniony”) jest zachowaniem bezsensownym.

Do czego zatem miałyby się sprowadzać nasza „niezgoda na świat”, gdyby taka właśnie miała być właściwa wobec tego świata postawa? Czy mogłaby nią być po prostu negatywna ocena istniejącego świata – całości istniejącej rzeczywistości? Otóż skłaniam się dziś do poglądu, że dla agnostyka czy ateisty taka globalna ocena świata jest czymś nieosiągalnym. Niemożliwy jest jakikolwiek „bilans” istniejącego w świecie dobra i zła. Niewyobrażalny jest poza tym jakiś przeciwstawiony temu światu świat idealny – świat wolny od wszelkiego zła, w tym wszelkiego cierpienia. W świecie takim nie mogłyby istnieć żadne istoty żywe zamieszkujące nasz świat rzeczywisty (zwłaszcza istoty zwierzęce, które jako organizmy cudzożywne skazane są na żywienie się innymi istotami żywymi). Dla nas najważniejsze jednak jest to, że w tym świecie idealnym nie mogłoby być istot zasługujących na miano istot ludzkich. Człowiek wolny od wszelkich cierpień jest istotą niepojętą. Byłaby taka istota pozbawiona tych przeżyć, w których upatrujemy istotę człowieczeństwa. Jak zauważył kiedyś Leszek Kołakowski, „prawie cała sztuka wyrosła z ludzkiego bólu; w niebie chyba sztuki nie ma”. Gdyby nawet było tak, jak pisze Ryłski – gdybyśmy mieli prawo powiedzieć, że „nie podoba nam się życie, które [Stwórca] nam zaprojektował” – nie

stać by nas było na przeciwstawienie temu innego, konkurencyjnego projektu idealnego.

Tak więc nasza „niezgoda na świat” nie może polegać na uzasadnionej negatywnej ocenie świata jako całości. Może polegać co najwyżej na negatywnej ocenie tego, co w tym świecie jest ewidentnie złe, w tym – na negatywnej ocenie wypełniającego go cierpienia. „Niezgoda” ta oznaczać ma, według Rylskiego, „w teorii konsekwentne nieprzejednanie, w praktyce naprawianie świata w miarę własnych możliwości”. Przy pewnych zastrzeżeniach gotów byłbym się zgodzić z tą propozycją. Zastrzeżenia moje dotyczą głównie naszego stosunku do zła wyrządzanego przez człowieka. Potępienie tego zła nie powinno pociągać za sobą potępienia jego sprawcy. Toteż właściwym motywem pomocy krzywdzonemu powinno być raczej współczucie z jego cierpieniem niż potępienie krzywdziciela. W takiej postawie wobec zła moralnego widzę istotną cechę bliskiej mi moralności ewangelicznej.

Nawiasem mówiąc, ta rola współczucia zostaje przez Rylskiego również zakwestionowana. „Współczuciu” przeciwstawia on „czułość” – jako „uczucie wyższe i daleko głębsze niż współczucie”. To przeciwstawienie pozostaje jednak zagadkowe. „Czułość” charakteryzuje on przez „element niepewności, smutku i bezsilności wobec bezprawia istnienia”, a jako jej przykład podaje swój ból wywołany widokiem wieszonych na rzeź poranionych koni. Trudno na tej podstawie odróżnić ową „czułość” od szeroko rozumianego współczucia, do którego ja skłonny jestem się odwoływać w swojej reakcji na zło.

Jak w świetle tych refleksji mamy ustosunkować się do postulatu afirmacji świata, głoszonego przeze mnie w eseju „Tak”? Wobec czego właściwie mamy prawo, a może obowiązek, powiedzieć nasze „tak”? Dla kogoś, kto tak jak ja nie może przyjąć hipotezy teistycznej, owo „tak” nie może polegać na aprobachie całości rzeczywistości, na globalnej pozytywnej ocenie świata. Może co najwyżej polegać na wstrzymaniu się od dezaprobaty tego świata, od jego globalnej negatywnej oceny, gdyż żadna uzasadniona globalna ocena świata nie jest mu dostępna.

Ta konkluzja wymaga jednak pewnego zastrzeżenia. Przyjmują bowiem niektórzy, że coś w rodzaju globalnej oceny świata może nam

dać nie tylko wiara religijna. Może dać nam ją również przeżycie metafizyczne zwane zwykle „iluminacją”. O przeżyciu takim wspomina również Rylski, mówiąc, że daje nam ono nagle zrozumienie tego, „czym jest świat”, ale jednocześnie pyta sceptycznie, „komu poza Błażem Pascalem zdarzyła się taka iluminacja”. Myślę, że „iluminacją” można nazwać też przeżycie, które nie dając co prawda zrozumienia świata, pozwala nam nagle ujrzeć ten świat jako coś w rodzaju „zasłony Mai”, kryjącej jakąś rzeczywistość „wyższą”. Takim przeżyciem jest również ujrzanie niezwykłego, porażającego nas, piękna świata. Mówi o nim też Rylski, twierdząc, że to „niebываłe, uwodziecielskie piękno świata” jest czymś „chroniącym przed nihilizmem”. Wszystkie te przeżycia, które nie mają wyraźnego charakteru religijnego, wprowadzają do naszego stosunku do świata pewne elementy afirmacji czy aprobaty.

Co pozostaje zatem – zgodnie z moim aktualnym poczuciem – z tego, głoszonego kiedyś przeze mnie, maksymalistycznego wezwania do zastąpienia niezgody na świat miłością do świata, negacji świata jego akceptacją? Czy istotnie winniśmy powiedzieć „tak” zarówno radości, jak i cierpieniu, życiu i śmierci? Odpowiedź na to pytanie zależy, moim zdaniem, od tego, o czym cierpieniu i o czyjej śmierci tu mowa. Mamy prawo godzić się z cierpieniem własnym, nie mamy prawa godzić się z cierpieniem cudzym. Właściwą postawą wobec zła spotykającego naszego bliźniego jest, postulowana przez Rylskiego, „niezgoda” na to zło – „niezgoda” przejawiająca się w negatywnej ocenie tego zła i próbie jego naprawienia (wolnej jednak od nienawiści do ewentualnego jego sprawcy).

A jaki winien być nasz stosunek do zła spotykającego nas samych, do naszego własnego cierpienia? Moje poczucie mówi mi, że w tym wypadku mamy prawo godzić się z tym złem, z pokorą przyjmować to cierpienie. Czy można jednak powiedzieć, że powinniśmy tak reagować – tak myśleć i tak odczuwać? Nie sędzę, aby taka postawa uznana być mogła za nasz obowiązek. To raczej wyraz pewnego życiowego ideału, z natury rzeczy nigdy w pełni nieosiągalnego. Traktując w ten sposób tę postawę, przypisujemy jej oczywiście tym samym pewną pozytywną wartość. Powstaje więc pytanie, o jaką wartość tu chodzi. Czy jest to szeroko rozumiana wartość moralna czy też wartość eudajmoniczna, lub – nieokreślona bliżej – wartość

„metafizyczna”? Czy mówiąc „tak” temu, co nas w życiu spotyka, nie buntując się przeciw doznawanemu cierpieniu, stajemy się jakoś lepsi lub szczęśliwsi, lub może – pod jakimś względem – mądrzejsi? Cytowałem kiedyś zdanie Marii Dąbrowskiej, która twierdziła, że prawdziwą, godną człowieka sztuką jest „miłość życia przecierpianego”. Przypominałem też powiedzenie Jarosława Iwaszkiewicza, który ocenę trudnego okresu swego życia zamykał konkluzją: „za wszystko dobre i złe, wielkie dzięki”. W czym więc skłonni jesteśmy upatrywać wartość takiej postawy – owej „miłości życia przecierpianego” czy „wdzięczności” za wszystko, co nas spotkało? Mogę tu tylko dać jakiś wyraz własnym poczuciom w tej sprawie.

I tak, w naszej zgodzie na własny los widzę, po pierwsze, pewną wartość w szerokim znaczeniu tego słowa moralną, będącą rodzajem pokory, którą uważam za wartość wyższą od (tak sławionej przez Rybskiego) dumy. Towarzyszy jej przy tym na ogół swoisty rodzaj męstwa, a więc również pewna wartość natury moralnej. Nie bez powodu więc Dąbrowska postawę tę uważa za „sztukę godną człowieka”. Jednocześnie w owej „miłości życia przecierpianego” dostrzegam pewną wartość eudajmoniczną, gdyż jest to postawa chroniąca w pewnym stopniu przed poczuciem nieszczęścia. „Miłość”, „wdzięczność”, „zgoda” – to postawy, z którymi są związane pewne uczucia pozytywne, uczucia swoistej przyjemności. Postawy im przeciwstawne – to postawy uczuciowo negatywne. (Przypomina mi się żartobliwa maksyma życiowa jednego z moich przyjaciół: „Nie dość, że mi źle, to się jeszcze martwić będę?”) W omawianej tu „miłości życia przecierpianego” dopatrywać się można wreszcie pewnej wartości „metafizycznej”. Różnie można próbować ją określić. Może to być miłość życia jako takiego – odczucie życia jako „wielkiego cudu”. Za odczuciem tym może stać pewne przeżycie „mistyczne” w szerokim sensie tego słowa, pewien akt wspomnianej już tutaj „iluminacji”: „ekstazywnego wznoszenia okupującego całą niedolę naszego życia” (jak to pięknie określił cytowany kiedyś przeze mnie krytyk).

Na jakie więc wnioski pozwalają powyższe uwagi? Co pozostaje z owego apelu o zgodę na świat, o objęcie go naszą bezwarunkową miłością? Nie mamy co prawda prawa do uzasadnionej pozytywnej oceny świata jako całości i do opartej na tej ocenie zgody na świat.

Ale nie mamy też prawa do uzasadnionej oceny negatywnej i, co za tym idzie, do niezgody na świat istniejący. Nie mając prawa do potępienia świata jako całości, mamy jednak prawo do negatywnej oceny tego, co jest w nim złe. A jeśli to zło spotyka naszych bliźnich, mamy nie tylko prawo, ale i obowiązek potępienia tego zła i próby jego naprawienia. Nie godząc się w tym sensie na cierpienia naszych bliźnich, możemy godzić się na nasz los własny; możemy, mimo wszystkich cierpień, jakie los nam zsyła, zachować ową „miłość życia przecierpianego”, będącą pewnym aspektem postulowanej afirmacji świata.

2.2. W sprawie granic tolerancji **(Anna Brożek & Jacek Jadacki)**

Sądzymy, że tolerancja nie jest wartością moralną. Nie ma moralnej powinności bycia tolerancyjnym. Tolerancyjnym co najwyżej w pewnych wypadkach być wolno. Inaczej z nietolerancją: w pewnych wypadkach należy być nietolerancyjnym.

Tolerancja jest jedynie środkiem osiągania wartości moralnych. Bywa, że służy celom o wartości pozytywnej. Bywa, że służy celom o wartości negatywnej.

Dlatego pytać przede wszystkim trzeba, kiedy tolerancja jest dopuszczalna. Inaczej mówiąc – jakie są granice tolerancji.

Pytanie to zakłada, że te granice istnieją.

Tolerancja ma granice.

Sądzymy, że nasze stanowisko w tej sprawie jest zgodne z etyką ewangeliczną.

1.

Jaka jest natura tolerancji?

Przeciwdziałanie czyjemuś działaniu²³ – interwencja – polega na zapobieganiu temu działaniu lub na usuwaniu jego skutków.

Nie każda nieinterwencja jest tolerancją.

Kiedy mamy do czynienia z tolerowaniem czyjegoś działania? Otóż dla każdych osób x i y :

23 Od razu zaznaczmy, że jedną z ważnych odmian działania jest – w wypadku człowieka – jego zachowanie.

osoba x toleruje działanie osoby y, gdy [(osoba x jest przekonana, że jest osoba z taka, że działanie osoby y jest złe dla osoby z) i (osoba x świadomie nie przeciwdziała działaniu osoby y)]²⁴.

Za pomocą symbolu 'x' będziemy dalej oznaczać osobę, która coś toleruje; za pomocą symbolu 'y' – osobę, której działanie jest tolerowane przez x-a; natomiast za pomocą symbolu 'z' – osobę, którą dotyczą złe skutki tolerowanego działania.

2.

Nazwijmy przekonania, które są *sui generis* powodami tolerancji – czynnikami, które co najmniej jej sprzyjają – „motywami tolerancji”. Oto najczęstsze motywy tolerancji:

(1) motyw niepewności: osoba x nie jest w PEŁNI przekonana, czy działanie osoby y jest złe dla osoby z;

(2) motyw bezsilności: osoba x jest przekonana, że osoba x nie ma w ogóle albo dość sił (*resp.* środków), aby skutecznie przeciwdziałać działaniu osoby y;²⁵

(3) motyw prawomocności: osoba x jest przekonana, że osoba y ma do swego działania prawo;²⁶

(4) motyw bierności: osoba x jest przekonana, że nie należy przeciwdziałać żadnemu działaniu osoby y;

(5) motyw równej miary: osoba x jest przekonana, że nie należy przeciwdziałać działaniu osoby y, jeśli samemu podejmuje się działania złe dla osoby z lub kogoś innego – a osoba x wie, że podejmuje takie działania;

24 Podobnie rozumie „tolerancję” m.in. T. Kotarbiński. Polega ona – według niego – „na niesprzeciwianiu się cudzym działaniom, *mimo że je uważamy za niepożądane*. W poszczególnym przypadku na dopuszczeniu do tego, by głoszone poglądy i projekty naszym zdaniem *nieśluszne*, choć moglibyśmy do tego nie dopuścić” (T. Kotarbiński, „Zgodliwe współdziałanie”, [w:] *idem, Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław 1970, Ossolineum, s. 191-192).

25 Z motywem bezsilności mielibyśmy do czynienia np. wtedy, gdybyśmy – nie mogąc liczyć na niczyje wsparcie – nie przyszli z pomocą komuś szczególnie otoczonemu przez bandę znęcających się nad nim opryszków.

26 Z motywem prawomocności mamy do czynienia wtedy, gdy uważamy, że skutki działania – nawet jeśli są złe (witalnie) – sprawiedliwie dotyczą osobę, na którą to działanie jest skierowane, jak np. gdy przestępcę spotyka zasłużona kara.

(6) motyw mniejszego zła: osoba x jest przekonana, że skutki przeciwdziałania przez osobę x działaniu osoby y są gorsze od skutków działania osoby y;

(7) motyw niemnożenia zła: osoba x jest przekonana, że skutki przeciwdziałania przez osobę x są złe – dla:

(a) osoby x (motyw nienadstawiania karku);

(b) osoby y (motyw nieograniczania wolności działania);

(c) osoby z (motyw nienarażania na odwet).

Zauważmy, po pierwsze, że motywami tolerancji są PRZEKONANIA, że w danym zakresie sprawy się mają tak-a-tak – nie zaś to, że sprawy się rzeczywiście mają tak-a-tak. Przekonania zaś miewają:

– różną siłę asercyjną (od całkowitej niepewności po całkowitą pewność);

– różny stopień zasadności (są lepiej lub gorzej uzasadnione);

– różną wartość logiczną (są prawdziwe lub fałszywe).

Zauważmy, po drugie, że do motywu – liberalnego – nieograniczania wolności odwołują się najczęściej ci, którzy najgłośnieżej wzywają do tolerancji.

3.

Jest dla nas kwestią sporną, czy wymienionych motywów nie należałoby włączyć do definicji „tolerancji”, tj. uznać kierowanie się jednym z wymienionych motywów za cechę istotną zachowania tolerancyjnego. Wydaje się np., że nieprzeciwdziałanie dziejącemu się złu np. ze zwykłego lenistwa – nie byłoby zachowaniem tolerancyjnym.

Gdyby motywy tolerancji należały do jej natury, to *definiens* naszej definicji miałby następujący schemat:

[(osoba x sądzi, że jest osoba z taka, że działanie osoby y jest złe dla osoby z) i (osoba x świadomie nie przeciwdziała działaniu osoby y kierując się motywem m)].

Powiedzmy teraz wyraźnie, czym tolerancja nie jest.

Po pierwsze, tolerancja nie polega na aprobachie (*resp.* pochvale) czynu, który uważamy za zły.²⁷

27 I. Lazari-Pawłowska nazywa zachowanie, polegające na nieprzeciwdziałaniu połączonym z aprobatą – „tolerancją pozytywną” właściwą Hindusom i relatywistom kulturowym („Trzy pojęcia tolerancji”, *Studia Filozoficzne* 1984, nr 8, s. 105-118).

Po drugie, tolerancja jest zachowaniem biernym. Coś więcej niż tolerancję mają na myśli ci, którzy oczekują od nas, abyśmy dawali wyraz swojej tolerancji w pewnych zachowaniach czynnych; od tolerancyjnego państwa oczekiwaliby np. stworzenia wszystkim religiom warunków do sprawowania przyjętego na ich gruncie kultu.

Po trzecie, tolerancja dotyczy zachowań werbalnych lub fizycznych. Toleruje się głoszenie «złych» poglądów lub dokonywanie «złych» czynów. Poglądy niezwerbalizowane nie mogą być przedmiotem tolerancji. Postulat tzw. wolności myśli – i tolerancji dla nich – jest wyważaniem otwartych drzwi. A jednak często definiuje się tolerancję właśnie jako postawę wobec cudzych stanów psychicznych. Dla przykładu w *Słowniku języka polskiego*²⁸ czytamy: „tolerancja – poszanowanie czyichś poglądów, wierzeń, upodobań, czyjegoś postępowania, różniących się od własnych”.²⁹ Zauważmy, że o treści przekonań innych osób możemy się dowiedzieć tylko za pośrednictwem pewnych «zewnątrznych» zachowań tych osób. W definicjach takich myli się więc najwyraźniej motywy aktów tolerancji z samymi tymi aktami.

«Zło» poglądów zwerbalizowanych polegać może na ich błędności (w wypadku opisu) lub niesłuszności (w wypadku oceny). «Zło» czynów – na tym, że są dla kogoś szkodliwe. Poglądy – opisy i oceny – bywają podstawą czynów. Jeśli te czyny są dla kogoś szkodliwe, to za szkodliwe wolno uznać także stanowiące ich podstawę poglądy.

4.

Jaka jest struktura tolerancji?

Przypomnijmy, że tolerancja ma trzy – a nie dwa – podmioty. Są nimi nie tylko tolerujący (x) i tolerowany (y) – ale także (nazwijmy go tak) poszkodowany (z).

Wrażenie, że jest inaczej, bierze się – po pierwsze – stąd, że czasem tolerujący jest tożsamy z tolerowanym. Bywamy tolerancyjni

28 Zob.: www.sjp.pwn.pl.

29 Tak określona tolerancja – to pewien fakt psychiczny („poszanowanie”). Inna sprawa, że w tym samym słowniku „poszanowanie” określa się jako „okazywanie szacunku”, a z kolei szacunek – to tyle, co „cześć, poważanie, poszanowanie, uznanie dla kogoś lub czegoś”. Pomijając błędne koło – okazuje się, że tolerować czyjeś poglądy – to otaczać je ciężą i mieć dla nich uznanie... A to jest kolejna karykatura postulatu tolerancji.

wobec siebie samych (choć częściej powiemy wtedy, że jesteśmy względem siebie pobłażliwi czy wyrozumiali). Taka autotolerancja polegałaby na niepowstrzymywaniu się od czynienia czegoś, o czym mamy przekonanie, że jest czymś złym. Po drugie – bywa, że tolerujący jest tożsamy z poszkodowanym. Zwykle potencjalny tolerowany oczekuje od nas, że będziemy tolerowali jego zachowania złe dla nas właśnie.

W ogólnym wypadku należy jednak te trzy podmioty tolerancji rozróżniać.

Kiedy są rzeczywiście różne, zachodzić mogą między nimi relacje o dużej wadze dla granic tolerancji.

Najważniejsza z tych relacji – to więź między tolerującym a poszkodowanym. Szczególne znaczenie ma ta więź, kiedy polega na odpowiedzialności tolerującego za poszkodowanego.³⁰

5.

W ewangelii nie występuje wprost termin „tolerancja”, ale wypowiedzi i zachowania Jezusa rzucają wiele światła na ewangeliczny stosunek do tolerancji. Chodzi w szczególności o wypowiedzi i zachowania Jezusa w obliczu trzech spraw: sprawy żdźbła w oku, sprawy obciętego ucha i sprawy drugiego policzka.

Sprawę żdźbła w oku poruszają św. Mateusz,³¹ św. Łukasz³² i św. Jan³³.

Jest ona ilustracją okoliczności, w których występuje motyw równej miary.

„Obłudniku! – mówi Jezus u św. Mateusza do każdego, kto chciałby potępiać innych – wyrzucić pierwaj tram [scil. belkę] z oka twego, a tedy przejrzyś, abyś wyrzucił żdźbło z oka brata twego.” I dodaje u św. Jana, odpowiadając na pytanie „doktorów i faryzeuszów” o to, czy należy ukamienować „niewiastę, którą na cudzołóstwie zastano”: „Kto z was bez grzechu jest, niech na nią pierwszy rzuci kamień”.

30 Nie możemy wszystkich obronić przed każdym złem, więc musimy pewne osoby wybrać. Nie powinniśmy tolerować morderstwa w ogóle. Ale przed zachowaniami mniej szkodliwymi, np. gorszeniem lub wprowadzaniem w błąd, powinniśmy chronić przede wszystkim najbliższych.

31 Mt 8, 1-5.

32 Łk 6, 37-42.

33 J 8, 3-11.

A więc sądzić i skazywać ma prawo tylko ten, kto jest lepszy od podsądnego. Jezus nie powiedział: „Ta niewiasta nie cudzołożyła”. Nie powiedział też, że cudzołóstwo nie jest zakazane. Powstrzymał się jedynie od oceniania postępowania cudzołożnicy.

Czy motyw równej miary «działa» w drugą stronę? Czy wchodzi w grę motyw – nazwijmy go tak – odwróconej równej miary? Tak można by sądzić z wielu wypowiedzi Jezusa. „Nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni. Albowiem którym byście sądem sądzili, sądzeni będziecie, i którą miarą mierzyć będziecie, odmierzą wam” – przestrzega Jezus u św. Mateusza. I dodaje u św. Łukasza: „Nie potępiajcie, a nie będziecie potępieni”.³⁴ Dlaczego jednak mielibyśmy unikać tego, że nas będą osądzać? Nie zawsze przecież taki osąd byłby niesprawiedliwy? Wydaje się, że motywy nienadstawiania karku i nienarazania się na odwet są obce duchowi ewangelii. Sam Jezus daje wielokrotnie przykład postępowania świadczącego o odwadze cywilnej. U św. Mateusza znajdujemy zaś normę, która odnosi się do zachowania, które nieraz wymaga właśnie takiej odwagi: „A niechaj mowa wasza będzie: Jest, jest; nie, nie. A co nad to więcej jest, od złego jest”.³⁵

6.

Sprawa obciętego ucha wypływa we wszystkich czterech ewangeljach: według św. Mateusza,³⁶ według św. Marka,³⁷ według św. Łukasza³⁸ i według św. Jana.³⁹

Oto jak na podstawie tych omówień wolno zrekonstruować przebieg wydarzeń.

Jezus wraz ze swoimi jedenastoma uczniami – dwunastego ucznia, Judasza, nie było wśród nich – udał się na Górę Oliwną. Tam zostali otoczeni przez żołnierzy i służbę, przyprowadzonych przez Judasza. Jest rzeczą ważną, że otoczonych była garstka, a otaczających – „wielkie rzesze” (św. Jan mówi o rocie – mogło więc być

34 Przez analogię do formuły „Nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni” należałoby tu może dać: „Nie potępiajcie, a nie będziecie potępieni”.

35 Mt 5, 37.

36 Mt 24, 47-54.

37 Mk 14, 43-48.

38 Łk 23, 47-51.

39 J 17, 3-12.

tam od kilkudziesięciu do kilkuset żołnierzy uzbrojonych w miecze; w kije była uzbrojona prawdopodobnie służba). Zamiar żołnierzy i służby był jasny – zarówno dla Jezusa, jak i dla jego uczniów: schwytać Jezusa i postawić przed sąd. Chodziło więc o wyrządzenie ich Jezusowi zła. Uczniowie musieli zatem postawić sobie pytanie: przeciwdziałać temu – czy nie.

Jezus na to pytanie w odniesieniu do siebie – jeśli tak wolno powiedzieć – odpowiedział sobie negatywnie. Motywem tutaj nie był na pewno motyw nienadstawiania karku: stosunek sił ludzkich był co prawda nierówny, ale Jezus mógł przecież liczyć na bezpośrednią interwencję sił nadprzyrodzonych. Zdaje się, że chodziło o motyw bezsilności: napastnicy musieli schwytać Jezusa, gdyż byli – pośrednio – wykonawcami woli Ojca, zgodnie z którą Jezus miał być osądzony (i skazany).

A co zrobili uczniowie? Relacje ewangelistów różnią się trochę w szczegółach.

Według św. Marka, uczniowie po prostu zapytali Jezusa, czy mają się przeciwstawić napastnikom. Ale jeden z nich – Szymon-Piotr – nie czekając na odpowiedź, rzucił się na Malchusa, jednego ze służby przyprowadzonej przez Judasza, i obciął mu ucho; Jezus sprawił jednak, że Malchus odzyskał zdrowe ucho. O obcięciu ucha wspominają wszyscy ewangelisci; o odzyskaniu – św. Jan milczy.

Zauważmy przy okazji, że zachowanie Szymona Piotra było czysto symboliczne: było raczej tylko demonstracją postawy pogardy.⁴⁰ Gdyby to miało być rzeczywiste, racjonalne przeciwdziałanie schwyтaniu Jezusa, oczekivalibyśmy, że dojdzie do jakiegoś «zwarcia» szeregów jedenastu uczniów i do podjęcia próby przebicia się przez kordon kilkudziesięciu lub kilkuset oprawców, aby umożliwić Jezusowi ucieczkę – choćby ceną miała być śmierć uczniów.

Jaka jest jednak odpowiedź Jezusa na pytanie uczniów, czy mają się przeciwstawić napastnikom? Znowu – negatywna. A do motywu bezsilności Jezus u św. Mateusza dodaje jeszcze jeden: „Wszyscy, którzy miecz biorą, mieczem poginą”. Jest to motyw odwróconej równej miary, o którym była mowa wyżej: walcząc ze złem, narażamy się na to, że nas także spotka zło ze strony tego, któremu się przeciwstawiamy.

40 Przypomnijmy, że np. w prawie staropolskim obcięcie ucha było karą za włóczęgostwo i niektóre rodzaje kradzieży.

7.

Sprawa drugiego policzka pojawia się tylko w ewangeljach według św. Mateusza⁴¹ i według św. Łukasza⁴².

U św. Mateusza Jezus wprost mówi o niesprzeciwianiu się złu, przy czym chodzi tu o nakaz nie tylko tolerowania przez osobę x zła, które osoba y, różna od osoby x, wyrządza owej osobie x, ale więcej: o nakaz odpłacania przez osobę x osobie y DOBREM za zło, wyrządzone przez tę osobę y osobie x.

Jakie są motywy obu tych nakazów (z których pierwszy wynika z drugiego)? Bierność wobec zła, które nam się dzieje, nie jest przecież sama w sobie czymś dobrym moralnie; jest zarazem przyzwoleniem na cudze zło moralne.

Okazuje się, że znowu chodzi o motyw niemnożenia zła w świecie – nawet jeśli byłoby to zło wyrządzone krzywdzicielowi. Motyw ten nie jest – w tym wypadku – motywem ostatecznym. Stoją za nim inne motywy. Zdaje się, że jest ich dwa. Jeden – nazwijmy „motywem doskonałości”. „Bądźcie doskonali” – mówi Jezus. Drugi – to motyw zasługi. Tu Jezus mówi: „Będzie wielka zapłata wasza”. Pierwszy ma w tle element perfekcjonistyczny obecny w etyce ewangelicznej; drugi ma w tle obecny w tej etyce element eschatologiczny.

8.

Czyżby tolerancja była więc przez etykę ewangeliczną nakazana?

Rozpatrzmy tę sprawę oddzielnie dla sytuacji, w której chodzi o tolerowanie przez osobę x złego działania osoby y wobec osoby z różnej od osoby x, a oddzielnie dla sytuacji, w której chodzi o tolerowanie przez osobę x złego działania osoby y wobec samej osoby x.

W pierwszym wypadku sprawa jest jasna.

Etyka ewangeliczna żąda od nas stanowczo, żebyśmy nie dopuszczali do tego, aby naszemu bliźniemu działa się krzywda. W wypadku konfliktu normy „Kochaj bliźniego!” i normy „Bądź tolerancyjny wobec tych, którzy wyrządzają zło twoim bliźnim!” etyka ewangeliczna stawia wyżej normę pierwszą. „Nad to⁴³ nie masz innego

41 Mt 5, 38-48.

42 Łk 6, 27-34.

43 Chodzi tu o przykazanie miłości Boga i miłości bliźniego.

większego przykazania” – mówi Jezus u św. Marka.⁴⁴ Im bliższy jest nam poszkodowany, tym bardziej jesteśmy zobowiązani do przeciwdziałaniu złu, które mu się dzieje. „Większej nad tę miłości nie ma, aby kto duszę swą położył za przyjaciół swoje” – czytamy u św. Jana.⁴⁵ Tolerancja jest wtedy nie tylko nie nakazana, lecz wprost przeciwnie: bezwzględnie zakazana.

Wydawałoby się, że w drugim wypadku – a więc wypadku krzywdy nam wyrządzanej – tolerancja jest przez etykę ewangeliczną nakazana. Przypomnijmy słowa Jezusa przytoczone przez św. Mateusza:

Miłujcie nieprzyjaciół wasze, dobrze czyńcie tym, którzy was mają w nienawiści, a módlcie się za prześladowającymi i potwarzającymi was.

Podobnie czytamy u św. Marka:

Miłujcie nieprzyjaciół wasze, czyńcie dobrze tym, co was nienawidzą. Błogosławcie tym, co was przeklinają, a módlcie się za tymi, którzy was potwarzają.

Zauważmy jednak, po pierwsze, że mowa tu o zakazie nienawiści wobec tych, którzy nas krzywdzą – ale zakaz nienawiści nie jest przecież zakazem przeciwdziałania wyrządzaniu nam zła. Zauważmy dalej, po drugie, że mowa tu o nakazie czynienia dobra tym, którzy nas nienawidzą – a nie tym, którzy nas krzywdzą w ogóle. Zauważmy wreszcie, po trzecie, że mowa tu o nakazie modlenia się za tych, którzy nas prześladowują (oczerniają i przeklinają) – ale nakaz modlenia się za nich znowu nie jest zakazem przeciwdziałania prześladowaniu nas (oczernianiu i przeklinaniu).

Nie ma więc w ewangeliach absolutnego nakazu tolerancji wobec naszych krzywdzicieli. Jest natomiast nakaz relatywny: tolerancja wobec nich jest nakazana (lub dopuszczalna), jeśli przemawiają za nią motywy bezsilności, równej miary i niemnożenia zła; w tym ostatnim wypadku – ponieważ tylko powstrzymując się od czynienia jakiegokolwiek zła, będziesz doskonały za życia i zasłużysz na nagrodę po śmierci.

9.

Jest logiczna granica tolerancji: nieograniczona tolerancja jest paradoksoenna.

44 Mk 12, 31. Por. też: Mt 19, 36-39; J 23, 34-35.

45 J 15, 13.

Przypuśćmy, że opowiadamy się za obowiązującym wszystkich postulatem nieograniczonej tolerancji. I przypuśćmy, że ktoś inny uważa, że tolerancja nie powinna być nieograniczona i pewnych (np. naszych) zachowań nie toleruje.

Czy powinniśmy tolerować jego zachowanie?

Zgodnie z postulatem nieograniczonej tolerancji – powinniśmy. A więc w konsekwencji powinniśmy tolerować to, że ktoś łamie postulat nieograniczonej tolerancji.

To jest właśnie logiczna granica tolerancji.

Zwracał na nią uwagę Kotarbiński, pisząc:

Czy można się zdobyć na większą niekonsekwencję czynu, na większą niepraktyczność? Można... Jeżeli się postawi kropkę nad „i” i z zasady tolerancji wysnuje dyrektywę tolerowania działań, przeciw samej tolerancji zwróconych.⁴⁶

Jest także praktyczna granica tolerancji: tolerancja powinna być adekwatna do «parametrów» tolerowanego zachowania. Przeciwdziałamy czyjemuś zachowaniu na różne sposoby, a w obrębie każdego z tych sposobów z różną siłą. Skala mieści się między «lekkim» przeciwdziałaniem werbalnym (np. upomnieniem) a ciężkim przeciwdziałaniem «fizycznym» (np. przemocą).

Nie przeciwdziałać można w ogóle.

Przeciwdziałać można aż do fizycznego lub psychicznego unicestwienia nie-tolerowanego.

Jest wreszcie psychologiczna granica tolerancji: tolerancja po przekroczeniu pewnego progu staje się nie do zniesienia.

Wie to każdy, kto stara się praktycznie realizować postulat tolerancji. Czasem tolerowane zachowania przybierają taką postać, że nie da się już ich psychicznie (lub także fizycznie)... tolerować.

10.

Kto ma rozstrzygać, czy dane zachowanie powinno być tolerowane?

Zamiast powiedzieć, kto ma rozstrzygać – powiemy, kto w rzeczywistości rozstrzyga. Powiemy nie o powinnościach, lecz o faktach. A te – są takie.

46 T. Kotarbiński, „Idea wolności”, [w:] *idem, Wybór pism*. Tom I. *Myśli o działaniu*, Warszawa 1957, PWN, s. 488.

Granica tego, co ktoś toleruje – i w jakim stopniu – wyznaczana jest przez tego kogoś. A jak to ten ktoś robi? Może to robić własnowolnie, ale może też robić to pod wpływem (w tym – przymusem) innych.

Granica zbiorowej tolerancji wyznaczana jest przez tego, kto jest w tej grupie «najsilniejszy» (pod różnymi względami). A więc zawsze musi być ktoś, kto chce być tolerancyjny wobec innych i potrafi postawę tolerancji narzucić członkom swojej grupy.

Dla tolerancji najlepiej, jak opowiada się za nią grupa silna: taka, która chce i umie narzucić innym taką czy inną odmianę i taki czy inny stopień tolerancji. Grupie słabej udaje się czasem narzucić innym postulat tolerancji dla postaw członków tej grupy ze strony grupy silnej. Wtedy jednak owa słaba grupa – okazuje się grupą silną (pod jakimś względem).

Jest to pogląd w gruncie rzeczy «pesymistyczny»: o granicy tolerancji rozstrzygać ma silniejszy.

Niestety: wydaje nam się, że jest to pogląd trafny.

Co gorsza: zachowuje on swój walor dla wszelkich wartości. Jeśli ktoś chce, żeby pewna wartość była preferowana w określonej grupie, to musi dysponować odpowiednią siłą (niekoniecznie fizyczną!), żeby narzucić odpowiednią preferencję innym.

2.3. Tolerancja jako wartość (Marian Przełęcki)

Po lekturze wypowiedzi Anny Brożek i Jacka Jadackiego „W sprawie granic tolerancji” nasuwają mi się przede wszystkim dwie uwagi. Jedna z nich dotyczy samego pojęcia tolerancji, druga – jej oceny. Oby tym myślom dałem już kiedyś wyraz w swych artykułach: „O tolerancji w sprawach moralnych” i „Głos absolutysty”.⁴⁷ Odsyłając więc do nich, tutaj przypomnę tylko krótko niektóre ich tezy.

Już sam tytuł pierwszego ze wspomnianych artykułów sugeruje szersze rozumienie zjawiska tolerancji niż to, które w swych rozważaniach przyjmują autorzy. „Tolerancja w sprawach moralnych” ma być, w moim rozumieniu, szczególnym rodzajem tolerancji; nato-

47 M. Przełęcki, „O tolerancji w sprawach moralnych” i „Głos absolutysty”, [w:] *idem, O rozumności i dobroci*, Warszawa 2002, Wydawnictwo Naukowe Semper, s. 147-157.

miast definicja tolerancji, jaką podają autorzy, sprowadza w istocie rzeczy wszelką tolerancję do tolerowania działań moralnie złych – działań sprawiających komuś coś złego. Na ogół jednak tolerancja rozumiana jest szerszej. Działania podlegające tolerancji nie muszą być uważane za moralnie złe. Tak np. stawia sprawę cytowany przez autorów Tadeusz Kotarbiński. „Niesprzeciwianie się cudzym działaniom, mimo że je uważamy za niepożądane” może polegać, wedle niego, na „dopuszczaniu do tego, by głoszone poglądy i projekty naszym zdaniem niesłuszne”. Otóż ta ich „niesłuszność” nie musi być niesłusznością moralną. Może chodzić na przykład – i w rzeczywistości często chodziło – o poglądy religijne czy filozoficzne, które tolerujący uważa za fałszywe lub irracjonalne, a więc niedostatecznie uzasadnione. Bywa oczywiście tak, że poglądy te prowadzą, zdaniem tolerującego, do działań dla kogoś szkodliwych. Ale tak być nie musi. Może on traktować głoszenie tego rodzaju poglądów za niepożądane po prostu dlatego, że uważa je za błędne czy nierozumne.

Głównym rodzajem poglądów wysuwających problem tolerancji są poglądy składające się na to, co nazywamy czymś światopoglądem, obejmującym zarówno pewien ogólny obraz świata, jak i pewną związaną z nim ogólną koncepcję życia. Głosząc takie poglądy, nie zmuszamy oczywiście nikogo do ich akceptacji. Umożliwiamy jedynie zapoznanie się z nimi i ustosunkowanie się do tego, co propagują – a więc ich analizę i krytykę. Ten charakter wspomnianych poglądów świadczy o ich doniosłości egzystencjalnej. Jak pisałem:

Światopogląd dostarcza nam pewnej wartościującej wizji świata, która w istotny sposób wpływa na nasze poczucie sensu życia, na nasze poczucie szczęścia. Są to sprawy o takiej wadze życiowej, że nie mamy prawa ich za nikogo rozstrzygać [...]. Każdy ma prawo myśleć i żyć zgodnie z takim światopoglądem, o którego prawdziwości jest przekonany.

Na tym polega przede wszystkim wartość określana zwykle jako „autonomia istoty ludzkiej”. Wedle słów Milla, zakłada ona „swobodę dążenia do własnego dobra na swój własny sposób”. Sposób życia może być tylko wtedy dobry, gdy jest „swobodnie wybrany i swobodnie przestrzegany”. To prawo swobodnego wyboru daje tym samym człowiekowi prawo wyboru błędnego.

W świetle tych spostrzeżeń trudno zgodzić się z twierdzeniem autorów, że „tolerancja nie jest wartością moralną”, że „nie ma

moralnej powinności bycia tolerancyjnym". Postępowania tolerancyjnego wymaga od nas owa podstawowa wartość życiowa, jaką jest autonomia istoty ludzkiej. Wartość ta może oczywiście pozostawać w konflikcie z innymi wartościami i w pewnych wypadkach – jako mniej ważna – musi im ustępować. Tak właśnie rzecz się ma z sytuacjami rozważanymi przez autorów, którzy problem tolerancji ograniczają do działań uważanych za działania dla kogoś szkodliwe. W sytuacjach takich ważniejsza od nieograniczania autonomii krzywdziciela może się okazać obrona krzywdzonego.

Przyznać trzeba, że koncepcja tolerancji jako zachowania postulowanego przez autonomię istoty ludzkiej zostaje w pewien sposób uwzględniona w uwagach autorów. Jako jeden z motywów tolerancji wymieniają oni „motyw nieograniczania wolności działania” osoby tolerowanej. Uzasadnieniem takiego nieograniczania mogłoby być, zdaniem autorów, przekonanie, że skutki przeciwdziałania postępowaniu osoby tolerowanej byłyby gorsze od skutków jej działalności.

W swoim tekście poświęconym tolerancji zwracałem uwagę – podobnie zresztą jak to czynią dyskutowani autorzy – na różne sposoby przeciwdziałania czyjemuś postępowaniu, z których niektóre skłonny jestem (paradoksalnie) nazywać „tolerancyjnymi”. Zaliczam do nich przede wszystkim próby przekonania oponenta o niesłuszności jego postępowania – przedstawienia racji przemawiających przeciwko jego stanowisku. Jeśli odstąpi od niego przekonany o jego niesłuszności, nie można powiedzieć, że nasza ingerencja naruszyła jego autonomię.

Nieco inaczej niż autorzy skłonny byłbym rozumieć niektóre dotyczące tolerancji teksty ewangeliczne – na co innego kłaść główny akcent. Do tekstów takich należy np. wezwanie do „niesprzeciwiania się złu”, do „nadstawiania drugiego policzka”. Chodzi tu istotnie – jak piszą autorzy – o motyw niemnożenia zła w świecie. Ale motyw ostateczny, który za tamtym stoi, upatruję nie tyle w ideale perfekcjonistycznym czy perspektywie eschatologicznej, ile w postulatcie miłosierdzia. „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny.” „On jest dobry dla niewdzięcznych i złych” (Łk 6, 35-36). Ten ideał miłosierdzia skłonny jestem uważać za wartość ostateczną, niewymagającą już żadnych dalszych racji. W moim poczuciu moralność ewangeliczna to moralność miłosierdzia, a nie – sprawiedliwości.

2.4. Granice wolności (Jacek Jadacki)

1.

Któż z nas nie pamięta bajki Aleksandra Fredry zaczynającej się od słów:

Paweł i Gaweł w jednym stali domu,
Paweł na górze, a Gaweł na dole,
Paweł spokojny, nie wadził nikomu,
Gaweł najdziksze wymyślał swawole.

Zropaczony Paweł – nie mogąc już znieść tych SWAWOLI, daje nauczkę Gawłowi i odpłaca pięknym za nadobne. Teraz Gaweł wpada w pułapkę wolności:

- Co waćpan robisz? – Ryby sobie łowię.
- Ależ, mospanie, mnie kapie po głowie!

Wystarczy zmienić parę szczegółów – i mamy obrazek całkiem współczesny. Gaweł w dni powszednie wiercący udarową wiertarką w ścianie swego domu, a od święta grillujący namiętnie na ... sąsiedniej łączce. Gawłowa wyprowadzająca pieska, aby się wysusiał etc. na resztki naszego wspólnego trawnika. Jedno Gawłatko rozkoszujące się przy otwartym oknie pseudomuzyką płynącą z głośników nastawionych na cały regulator. Drugie Gawłatko rozjeżdżające nas górskim rowerem na chodniku (służącym, jak sama nazwa wskazuje, do chodzenia, a nie jeżdżenia) – i tak dalej, i tak dalej.

2.

Powiedzenie „Wolność, Tomku, w swoim domku” wprowadza nas od razu w samą istotę PUŁAPKI WOLNOŚCI. Gdybyśmy wszyscy mieli nieograniczoną wolność – życie nasze stałoby się nie do zniesienia. Jaka więc wolność nam przysługuje – i w jakich granicach?

Odróżnijmy najpierw wolność FIZYCZNĄ od wolności PSYCHICZNEJ.

Mówimy o kimś, że jest wolny fizycznie, gdy jego działań nie uniemożliwiają przeszkody zewnętrzne. Mówimy na przykład, że ktoś jest „wolny jak ptak”, ponieważ o ptakach sądzymy, że mogą szybować bez przeszkód w przestworzach. Nie trzeba chyba do-

dawać, że nikt – i nic – na świecie, którym «rządzą» niewzruszone prawa, nie ma tak rozumianej wolności fizycznej.

Wolność psychiczna związana jest z naszymi «chczeniami»: aktami wolicjonalnymi; tę właśnie wolność mamy na myśli, gdy mówimy o wolności woli. Wiele czasu upłynęło, zanim uświadomiono sobie, że wolność woli nie polega na tym, że «chcenia» nie mają żadnych przyczyn. W nauce przyjmuje się dziś bez zastrzeżeń pogląd, że wszystko ma przyczynę. Gdyby wolność woli polegała na tym, że nasze «chcenia» nie mają przyczyn, trzeba by wybierać: albo jest wolna wola – i nie wszystko ma przyczynę, albo wszystko ma przyczynę – i nie ma wolnej woli.

Tymczasem wolne «chcenia» – to nie takie akty, które NIE MAJĄ ŻADNEJ PRZYZCZYNY, lecz takie, które są wyznaczone przez czynniki WEWNĘTRZNE, a nie zewnętrzne.

3.

Aby wyjaśnić, na czym polega to, że akty wolicjonalne mają przyczynę wewnętrzną, dobrze jest rozróżnić wolność woli POZYTYWNA I NEGATYWNA.

Z POZYTYWNA wolnością woli mamy do czynienia w wypadku kogoś, kto, jeśli chce coś robić – to to robi. Natomiast ktoś ma wolność woli NEGATYWNA, gdy jakiegoś czynu dokonuje tylko wtedy, gdy chce go dokonać. Ani Paweł, ani Gaweł nie mają pełnej pozytywnej wolności woli, gdyż nie są w stanie robić wszystkiego, co tylko zechcą. Ale Gaweł – urządzający „najdzikszswe swawole” – jest w swoim działaniu wolny fizycznie: jego swawole nie naruszają praw fizyki, a „spokojny Paweł” nie stawia mu – przynajmniej początkowo – oporu. Co więcej: Gaweł jest ponadto negatywnie wolny psychicznie, bo nikt go do tych swawoli nie zmusza. W przeciwieństwie do tego Paweł jest właśnie zmuszony do znoszenia „najdzikszych swawoli” Gawła. Znosząc te swawole, daje świadectwo tego, że jego wolność negatywna została ograniczona.

Sam przymus, o który chodzi w wypadku braku negatywnej wolności woli, może być zewnętrzny lub wewnętrzny. Zachcianki „spokojnego Pawła” powstrzymywane są OD WEWNĄTRZ: tak został ukształtowany jego charakter, że „nie wadzi nikomu”. „Gawła” przed „najdzikszyimi swawolami” powstrzymuje dopiero ZEWNĘTRZNA interwencja Pawła.

4.

Jak widać, jest po prostu FAKTEM, że nikt z nas nigdy nie ma wolności fizycznej (czyli zdolności łamania praw przyrody), a wszyscy – jak się okazuje prędzej czy później – mamy tylko OGRANICZONĄ wolność woli (czyli wolność psychiczną).

Zarówno pozytywna, jak i negatywna wolność woli natrafia na dwie granice – w postaci wspomnianej już zasady przyczynowości (zgodnie z którą wszystko ma przyczynę) oraz zasady równości (zgodnie z którą nikt nie ma szczególnych uprawnień tylko dlatego, że to on, a nie ktoś inny). Gdyby Gawęł chciał o własnych siłach szymbować u sufitu swego pokoju – jak „ptak niebieski” – jego pozytywna wolność natrafiłaby na barierę pierwszego rodzaju w postaci prawa ciążenia. O drugiej barierze mówi zakończenie bajki Fredry:

Z tej to powiastki morał w tym sposobie:
Jak ty komu, tak on tobie.

Skoro wszyscy mamy równe prawa (zasadniczo – bo czasem niektóre prawa z WŁASNEJ WOLI możemy utracić), to wszyscy mamy też prawo do negatywnej wolności woli, czyli do wolności od cudzego przymusu, od zniewolenia, a w konsekwencji mamy obowiązek odpowiedniego ograniczenia swojej wolności pozytywnej.

Nasza wolność nie jest więc nieograniczona. Granicą naszej wolności jest mianowicie cudza wolność.

Nie domagajmy się NIEOGRANICZONEJ wolności, gdyż taka wolność – przyznana WSZYSTKIM – byłaby NIE DO ZNIESIENIA.

2.5. Wolność i odpowiedzialność (Anna Brożek & Jacek Jadacki)

1.

Rozważmy dwie sytuacje:

- (1) Osoba *x* chce robić to-a-to i osoba *x* robi to-a-to.
- (2) Osoba *x* NIE chce (*resp.* chce NIE) robić tamtego-a-tamtego, ale osoba *y* zmusza osobę *x* do robienia tamtego-a-tamtego (i osoba *x* robi tamto-a-tamto).

W sytuacji (1) czyn osoby *x* był wolny₁; inaczej: osoba *x*, robiąc to-a-to, była wolna₁. Natomiast w sytuacji (2) osoba *x*, robiąc

tamto-a-tamto, nie była wolna₁; osoba x działała pod przymusem – ze strony osoby y.

Zauważmy, że w sytuacji (2) przymus wywarty przez osobę y nie spowodował u osoby x nie-chcenia robienia tamtego-a-tamtego; spowodował on tylko samo to robienie.

Zauważmy też, że bywa i tak, że:

(3) Osoba x chce robić to-i-owo i osoba x nie robi tego-i-owego.

Akt wolicjonalny nie jest więc wystarczającym warunkiem działania.

Zastanówmy się, dlaczego tak jest: dlaczego chcenie zrobienia czegoś nie «pociąga» zrobienia tego czegoś. Powodów może być kilka.

Po pierwsze bywa tak, że osiągnięcie pewnego chcianego stanu rzeczy s jest niemożliwe fizycznie, technicznie etc. Ktoś lub coś może nam też w tym przeszkodzić.

Po drugie, często jest tak, że kiedy chcemy urzeczywistnić jakiś stan rzeczy, to zazwyczaj go «abstrahujemy» z całego ciągu stanów rzeczy. A bywa, że nie chcemy jakiegoś stanu pośredniego między stanem obecnym a stanem rzeczy s lub nie chcemy stanu, który z dużym prawdopodobieństwem zaszedłby po stanie rzeczy s. Ostatecznie więc – jeśli nawet początkowo chcemy i postanawiamy urzeczywistnić stan rzeczy s, to niekiedy zanim zaczniemy go urzeczywistniać uświadamiamy sobie, że nie chcemy jakiegoś stanu rzeczy skorelowanego kauzalnie ze stanem rzeczy s – i odступujemy od postanowienia.

Wygląda więc na to, że przed zrealizowaniem chcianego stanu rzeczy powstrzymać nas może bądź jakaś niemoc – bądź odstąpienie od chcenia. A zatem: jeśli chcę i mogę urzeczywistnić stan rzeczy s – to urzeczywistniam stan rzeczy s. A jeśli nie urzeczywistniam, to stanu rzeczy s nie chcę lub nie mogę urzeczywistnić.

2.

Niektórzy posługują się innym pojęciem wolności niż wolność₁. Nazwijmy tę inną wolność „wolnością₂”. Przyjmują mianowicie, że:

(4) Osoba x, robiąc tamto-a-tamto, jest wolna₂, gdy osoba x, robiąc tamto-a-tamto, chce robić tamto-a-tamto, A NADTO akt wolicjonalny osoby x nie ma przyczyny.

Jak pamiętamy, gdyby istniała wolność₂, kauzalizm (resp. determinizm «kauzalny») byłby obalony.

Zauważmy, że wolność₂ osoby *x*, pociąga wolność₁ osoby *x*, ale nie na odwrót: osoba *x* może być wolna₁, nie będąc wolna₂.

3.

Jak wiadomo wolność jest w następujący sposób związana z odpowiedzialnością:

(5) Osoba *x* jest odpowiedzialna za czyn *c*, gdy osoba *x*, dokonując czynu *c*, była wolna.

Pytanie: wolna₁ czy wolna₂?

Kto uznaje, że kauzalizm jest prawdą, powie oczywiście: wolna₁, gdyż nikt nie jest wolny₂.

Często jednak opieramy się uznaniu tezy kauzalizmu, a zwłaszcza determinizmu. Opór budzi przede wszystkim to, że determinizm, a w pewnym stopniu także kauzalizm, są niezgodne z pewnymi naszymi najgłębszymi poczuciami – w szczególności z poczuciem, że jednak coś TYLKO od nas zależy, że możemy w pewnych sprawach zdecydować tak lub inaczej i że ta decyzja zależy tylko od nas. To poczucie jest w nas tak zakorzenione, że myśl, że jest ono tylko ułudą, wydaje się nam przerażająca.

4.

Jednym z powodów zamieszania wokół zagadnienia wolności było uznanie za prawdę długiego składnika alternatywy w pytaniu „Wolna₁ czy wolna₂?”. Być może brało się to stąd, że zdarzają się wypadki, kiedy przyczyną czyjegoś aktu wolicjonalnego jest cudzy akt wolicjonalny:

(6) Osoba *x* chce robić to-i-tamto (bo osoba *y* zmusiła osobę *x* do tego, żeby osoba *x* chciała robić to-i-tamto) i osoba *x* robi to-i-tamto.

Osoba *x* nie przestaje być wtedy wolna₁, ale niektórzy chcieliby, żeby mimo to osoba *x* została zwolniona od odpowiedzialności. Chcieliby zatem przyjąć, że:

(7) Osoba *x* jest odpowiedzialna za czyn *c*, gdy osoba *x*, dokonując czynu *c*, była wolna₃.

Tutaj „osoba wolna₃” znaczy tyle, co „osoba zarazem wolna₁ i taka, że do odpowiedniego aktu wolicjonalnego nie została zmuszona (scil. nakłoniona) przez inną osobę”.

Motywy wprowadzenia pojęcia wolności₃ jest być może to, żeby karać tylko tych ludzi, którzy są wolni₃.



3. O dobroci i krzywdzie



3.1. Czy ludzie są dobrzy? (Marian Przełęcki)

Na to – naiwne być może, lecz doniosłe – pytanie daje odpowiedź twierdzącą Leszek Kołakowski w eseju „Ludzie są dobrzy”, zamieszczonym w jego ostatnim, opublikowanym w roku 2009, zbiorze tekstów.⁴⁸ Ponieważ z odpowiedzią tą w pełni się zgadzam, co więcej, podzielam większość refleksji autora, jakie odpowiedzi tej towarzyszą, powstaje wątpliwość co do celowości dalszej na ten temat dyskusji. Chciałbym jednak uzupełnić wywody autora pewnymi wyjaśnieniami oraz argumentami przemawiającymi za główną tezą autora i przeciwko tezom jej przeczącym.

Nasuwa się przede wszystkim pytanie, jaki jest właściwy sens owej tytułowej tezy autora. On sam bowiem stwierdza wyraźnie:

Gdy powiemy „ludzie są dobrzy”, odpowiedzią słuchających będzie gorzki śmiech.

Pyta więc, „czy istnieje taki sens, który dopuszcza, bez zniewagi dla zdrowego rozsądku, powiedzenie „ludzie są dobrzy””. To, że są ludzie dobrzy i ludzie źli, wydaje się nie budzić na ogół większych wątpliwości. Teza Kołakowskiego ma jednak charakter ogólny: przypisuje w jakimś sensie dobro każdemu człowiekowi. Jaki więc sens ma się tu na myśli?

Kołakowski odpowiada na to pytanie, odwołując się do myśli religijnej kwaków, którą najogólniej wyrazić możemy mówiąc, że „w każdym człowieku jest coś dobrego”. Dokładniejsze nieco sformułowanie tej myśli głosi, iż „każdy z nas nosi w sobie zdolność do dobra, do bezinteresownego umiłowania bliźniego”. Akceptując tę tezę, Kołakowski przyznaje jednocześnie, że jest to teza „niemożliwa do sprawdzenia” i w konsekwencji „niemająca dostatecznego uwiarygodnienia”. Nie możemy, jak podkreśla, zbadać wszystkich

48 L. Kołakowski, *„Czy Pan Bóg jest szczęśliwy” i inne pytania*, Kraków 2009, Wydawnictwo Znak.

ludzkich istot, a zwłaszcza ustalić motywacji ich uczynków. Jeśli w tezę tę mamy wierzyć, musi ona, zdaniem autora, być „osadzona w perspektywie religijnej”. Toteż kwakrzy tradycyjnie wyrażali ją, twierdząc, że „wszyscy ludzie są dziećmi jednego Ojca” i że „każdy człowiek nosi w sobie iskrę Bożą”.

Zarówno treść tej doktryny, za którą opowiada się Kołakowski, jak i jej status metodologiczny, wymagają dalszych wyjaśnień i komentarzy. Wymaga tego przede wszystkim kluczowe dla niej pojęcie „moralnego dobra”. W przytoczonym wyżej powiedzeniu autor daje nam pewną interpretację tego pojęcia, utożsamiającą „dobro” z „bezinteresownym umiłowaniem bliźniego”. I ja pojęcie to podobnie skłonny jestem rozumieć. Jak to już nieraz twierdziłem, za czyn moralnie dobry uważam czyn altruistyczny, a więc czyn motywowany troską o dobro cudze. Jest to rozumienie, które „dobro moralne” identyfikuje z tym, co nazywamy „dobrocią”; tak więc, czyn dobry moralnie to to samo co akt dobroci.

Ta koncepcja czynu moralnie dobrego ulega jednak w rzeczywistości istotnemu zawężeniu. Czyjeś dobro – to, mówiąc najogólniej, zarówno przyjemność, jak i brak przykrości. Dążę do dobra mojego bliźniego zarówno wtedy, gdy chcę mu dać radość, jak i wtedy, gdy usiłuję go uchronić od cierpienia. Otóż nie sposób zaprzeczyć, że świat, w którym żyjemy, to świat pełen cierpienia i stałego zagrożenia cierpieniem. Toteż w świecie takim szczególnej wagi nabierają te działania, których celem jest ochrona przed cierpieniem. Taki punkt widzenia reprezentował, jak wiemy, Tadeusz Kotarbiński, który postulując w swej doktrynie „realizmu praktycznego” moralną hierarchię wartości, za ważniejsze uważał to, co „zapobiega większemu złu lub większe zło uchyla”. Taki też charakter mają najważniejsze czyny moralne. Dążymy w nich do obrony drugiego człowieka przed cierpieniem, w szczególności – przed grożącym mu nieszczęściem. (Etykę Kotarbińskiego nazywa Henryk Elzenberg wprost „etyką walki z cierpieniem”).

Ponieważ o kwalifikacji moralnej czynu decyduje przede wszystkim rodzaj jego motywacji, powstaje pytanie, jak scharakteryzować motywację czynów moralnie dobrych rozumianych w sposób przedstawiony. W odróżnieniu od Kotarbińskiego, który motywację czynów moralnie dobrych upatrywał ostatecznie w chęci uniknięcia

zasłużonej pogardy ze strony ludzi „czcigodnych”, i w odróżnieniu od Kołakowskiego, według którego istota tej motywacji związana jest z poczuciem winy płynącym z pogwałcenia jakiegoś „tabu”, ja skłonny jestem dostrzegać jej istotę w zjawisku współczucia z cierpieniem drugiego człowieka czy – szerzej – w naszej zdolności do „empatii”: do reagowania przyjemnością na przyjemność, a przykrością na przykrość innego człowieka. Dążymy do obrony drugiego przed cierpieniem, dlatego że na to cierpienie reagujemy cierpieniem własnym – bolesnym uczuciem litości. Czynimy tak zwłaszcza wtedy, gdy to uczucie litości jest cierpieniem większym od tego, jakim płacimy za nasz wysiłek obrony przed cierpieniem drugiego człowieka.

Taka charakterystyka motywacji czynu moralnie dobrego może budzić jednak wątpliwości co do altruizmu, który miał stanowić istotę takiego czynu. Czy nie postępuję raczej samolubnie, jeśli z dwóch stojących przede mną możliwości wybieram po prostu tę, która sprawia mi mniej przykrości? Pomoc cierpiącemu raczej niż trudny do zniesienia ból współczucia? Myślę, że altruistyczny charakter takiej motywacji można widzieć właśnie w tym, że cierpienie, którego chcę uniknąć, jest moją reakcją na cierpienie innego człowieka. Altruistyczny niewątpliwie jest też zamierzony cel mojego czynu: pomoc innej istocie ludzkiej.

Te uwagi na temat pojęcia czynu moralnie dobrego wyjaśniają w pewnym stopniu sens naczelnej tezy Kołakowskiego, głoszącej w jednym ze swych sformułowań, iż każdy człowiek jest zdolny do czynu dobrego. Czy wyjaśniają również poznawczy status tej tezy? Kołakowski traktował ją, jak pamiętamy, jako tezę nierozstrzygalną, pozbawioną w rezultacie sensu empirycznego. Ja skłonny byłbym taki – szeroko rozumiany – sens empiryczny jej przypisywać. Teza ta, mówiąca o „każdym człowieku” i „pewnym jego czynie”, ma postać logiczną uniemożliwiającą oczywiście jej definitywną weryfikację lub falsyfikację za pomocą skończonej liczby jednostkowych przesłanek empirycznych. Możliwe jednak w zasadzie wydaje się uzasadnienie częściowe jej lub jej negacji, a więc uprawdopodobnienie w jakimś stopniu tego, co teza ta głosi. Szczególną, podkreślaną przez Kołakowskiego, trudność mają przy tym sprawiać te przesłanki, które odnoszą się do motywacji działających osób, a więc

do pewnych ich stanów psychicznych. Nie negując tych trudności, nie sądzę jednak, aby uzasadnianie tego rodzaju twierdzeń było niemożliwe. (Nawiasem mówiąc, moja praca magisterska z roku 1949 poświęcona była właśnie „Uzasadnianiu jednostkowych zdań psychologicznych o cudzych doznaniach” – choć trudno powiedzieć, aby ten problem rozwiązywała.) Pewną rolę przy tym uzasadnianiu odgrywa oczywiście wnioskowanie o przeżyciach cudzych przez analogię do przeżyć własnych – procedura niepozbawiona mimo swej zawodności wartości uzasadniającej.

Poważną trudność w uzasadnianiu czy obalaniu tezy Kołakowskiego sprawia też fakt, że mowa w niej bezpośrednio nie o konkretnych zdarzeniach, tylko o dyspozycji do takich zdarzeń – nie o dobrych czynach, tylko o zdolności do dobrych czynów. Każdy człowiek – wedle Kołakowskiego – ma być zdolny do dobrego czynu. Jak się o tym możemy przekonać? Jeśli nie przyjmiemy jakichś ogólnych założeń o naturze ludzkiej, na przykład założeń treści religijnej, o tym, że dany człowiek jest zdolny do czynu dobrego, możemy przekonać się w gruncie rzeczy tylko na podstawie faktu spełnienia przez niego czynu tak ocenianego. I tak też na ogół czynimy. W przypadku esesmana z obozu koncentracyjnego powołujemy się na przykład na to, że zdobył się on kiedyś wobec więźnia na odruch litości lub chociażby na to, że w stosunku do własnej rodziny wykazywał postawę opiekuńczą. Próbuje więc w gruncie rzeczy uzasadnić tezę mocniejszą od tezy głoszonej przez Kołakowskiego. Nieograniczona ogólność tej tezy i trudno sprawdzalne, odwołujące się do motywacji podmiotu, pojęcie czynu dobrego sprawiają, że nie jest to uzasadnienie zadowalające. Ja mimo to skłaniam się do akceptacji tej tezy jako hipotezy, której prawdopodobieństwo oceniam intuicyjnie jako niemniejsze od prawdopodobieństwa jej negacji. Nie potrafiłbym jednak przekonać o tym kogoś, kto jest w tej sprawie odmiennego zdania. Wypada zgodzić się z twierdzeniem Kołakowskiego, że nie jest to problem empirycznie rozstrzygalny. Akceptacja tezy głoszącej, że każdy człowiek jest zdolny do czynu dobrego, jest raczej aktem naszej wiary niż wiedzy.

Co przemawia więc za jej akceptacją? Skoro nie decydują o niej racje poznawcze, przemawiają może za jej przyjęciem jakieś racje pozapoznawcze. Tak właśnie stawia sprawę Kołakowski. Prawda

głosząca, iż w każdym człowieku jest coś dobrego, jest, zdaniem jego, „ogromnie ważna w naszym obchodzeniu się z ludźmi”.

Jeśli wierzymy w tę prawdę, wierzymy zarazem, że [...] środki wychowawcze stosowane, by ludzi uczynić lepszymi, mają zawsze szansę powodzenia.

Przykazanie „Zło dobrem zwyciężaj” jest „wsparte na tej prawdzie”. Podkreśla się więc tutaj związek przyczynowy między ową wiarą w potencjalną dobroć człowieka a określonym, ocenianym pozytywnie, sposobem postępowania z ludźmi. Ocena tego sposobu przybierać może postać „kwakerskiej” normy moralnej (wyznawanej np. przez Kotarbińskiego): „Postępuj z każdym człowiekiem tak, jak gdyby był zdolny do czynu dobrego”. Wiara w to, że każdy człowiek w rzeczywistości ten warunek spełnia, uzasadnia oczywiście nie tę moralną normę, tylko przekonanie o skuteczności postulowanego przez nią postępowania.

Wiara w to, że „ludzie są dobrzy”, interpretowana nawet tak ostrożnie, jak to czyni Kołakowski, spotyka się, jak łatwo przewidzieć, nie tylko z poważnymi wątpliwościami, lecz także z wyraźnymi sprzeciwami. W naszej literaturze filozoficznej taki sprzeciw wyraża w sposób najbardziej stanowczy i dobitny Bogusław Wolniewicz, autor teorii o „melioryzmie” i „pejoryzmie” antropologicznym. Opowiadając się zdecydowanie za stanowiskiem „pejoryzmu”, interpretuje go jako tezę stanowiącą negację rozważanej przez nas tezy Kołakowskiego, reprezentującej wedle niego stanowisko „melioryzmu”:

Są ludzie bezwzględnie źli – niezdolni do żadnego czynu dobrego.

Jest to teza, która z powodów podobnych jak w przypadku tezy „melioryzmu” – swej struktury logicznej i sensu występujących w niej terminów – nie jest twierdzeniem dostępnym niezawodnej weryfikacji czy falsyfikacji empirycznej; stanowi co najwyżej niepewną hipotezę empiryczną. Wolniewicz głosi ją jednak z całkowitą, niedopuszczającą wątpliwości, pewnością. Jest tak dlatego, że przypisuje jej inny, nieempiryczny, status metodologiczny. Jako teza antropologii filozoficznej ma to być sąd syntetyczny *a priori*, będący wyrazem „bezpośredniego wglądu w naturę ludzką”. Jako taki jest sądem nie tylko ogólnym, lecz także koniecznym: nie do pomyślenia jest, by mogło być inaczej. Decydującym rezultatem owego „wglądu w naturę

ludzką” jest koncepcja „charakteru” podmiotu etycznego, będącego zespołem dyspozycji nieobojętnych moralnie; stąd charakter może być dobry lub zły. On też ostatecznie i nieodwołalnie decyduje o tym, czy człowiek jest dobry czy zły. Otóż zdaniem Wolniewicza, tak rozumiany charakter jest wrodzony i niezmienny. „Są ludzie z dobrego nasienia i ze złego nasienia” – mówi autor za *Biblią*. Istnieją więc ludzie bezwzględnie źli, czyniący zawsze to, co moralnie złe. Mając do wyboru między cierpieniem własnym i cudzym, wybierają bez wahania cierpienie cudze. Oprócz „aniołów” istnieją wśród ludzi „diabły”: istoty niezdolne do żadnego czynu dobrego – wbrew temu, w co wierzy Kołakowski.

Nieprzekonujący wydaje mi się ten pesymistyczny obraz natury ludzkiej. Ponieważ nie dysponuję żadnym „bezpośrednim wglądem” w tę naturę, doktrynę Wolniewicza mogę traktować tylko jako uogólnienie empiryczne tego, co wiemy o zachowaniach i doznaniach ludzkich na podstawie własnego i cudzego doświadczenia. A to wydaje się niezgodne z głównymi założeniami autora. Wystarczy przypomnieć nieliczne może, ale niewątpliwe fakty „moralnego nawrócenia” największych nawet zbrodniarzy. Świadczy to albo o tym, że charakter nie odgrywa decydującej roli w naszym moralnym zachowaniu, albo o tym, że charakter ten pod wpływem pewnych przeżyć może ulegać zmianom. Wbrew doktrynie „pejoryzmu” „coś dobrego” kryje się i w tych ludziach.

Przykłady, które Wolniewicz przytacza jako sprzeczne z tezą „melioryzmu”, mają jednak szczególnie jaskrawy charakter. Są to przykłady zachowań nie tylko moralnie złych, ale nadto wyraźnie sadystycznych. Ktoś postępuje moralnie źle, jeśli stojąc przed dylematem: cierpienie cudze lub własne, wybiera cudze, nawet wtedy, gdy przewyższa ono owo grożące mu cierpienie własne. Dla sadysty, można powiedzieć, dylemat taki nie istnieje. Na cierpienie cudze bowiem reaguje on nie uczuciem litości, tylko uczuciem satysfakcji – nie przykrością, tylko przyjemnością. Reakcja ta świadczy o braku empatii dla uczuć drugiego człowieka, w szczególności o braku współczucia dla jego cierpienia – współczucia będącego najgłębszym motywem moralnie dobrego postępowania. Dla „pejorysty” ten brak empatii jest konsekwencją złego charakteru danego człowieka jego wrodzoną i stałą właściwością. Dla „meliorysty” jest to raczej

objaw pewnej patologii, będącej zwykle rezultatem jakichś przeżyć traumatycznych. Owi sadyści – to często ludzie skrzywdzeni kiedyś okrutnie przez los i bliźnich, a dziś pełni nienawiści do świata i żądy zemsty za doznane krzywdy. Przypomina się powiedzenie Kotarbińskiego: „Często człowiek jest zły, bo jest mu źle”. Otóż tego rodzaju patologia bywa niekiedy uleczalna. A poza tym owa skłonność do sadyzmu wobec innych nie obejmuje zwykle wszystkich ludzi. Idzie często w parze z czymś w rodzaju życzliwości, a nawet opiekuńczości w stosunku do niektórych wybranych osób – przyjaciół czy towarzyszy niedoli. Do jakiegoś czynu dobrego sadysta okazuje się jednak zdolny. A jeśli tak, to nie stanowi on zaprzeczenia „meliorystycznej” tezy Kołakowskiego. I w nim jest owa „kwakerska”, głęboko być może ukryta, „iskra Boża”.

W swoim eseju wspomina również Kołakowski o doktrynie będącej, przy pewnej interpretacji, najbardziej radykalnym zaprzeczeniem głoszonej przez niego wiary w dobroć ludzką. Nie tylko niektórzy ludzie do czynu dobrego są niezdolni. Nie jest zdolny do niego żaden człowiek. Taka ma być konsekwencja doktryny, zwanej niekiedy hedonizmem albo utylitaryzmem, a reprezentowanej np. przez Hobbesa. Jest to teoria, wedle której wszyscy ludzie we wszystkim, co czynią, kierują się wyłącznie interesem własnym. Nie ma, wedle tej teorii, czynów motywowanych wyłącznie dobrem innych ludzi, nie zaś własnym dobrem tego, kto coś czyni. Nie ma więc czynów moralnie dobrych, jeśli przez takie czyny chcemy rozumieć, jak dotychczas, czyny altruistyczne, czyli czyny motywowane właśnie dobrem cudzym.

Kołakowski, ustosunkowując się do tej teorii, podkreśla przede wszystkim jej empiryczną nierozstrzygalność i konkluduje, iż „ten, kto przeczy tej doktrynie, nie jest w gorszej sytuacji teoretycznej niż jej wyznawca”. Uważam, że omawiana teoria narażona jest też na krytykę innego rodzaju. Teorię tę można traktować jako opartą na dwóch przesłankach, z których jedna wydaje się dość przekonująca, a druga – wysoce wątpliwa. Pierwszą można nazwać tezą „psychologicznego hedonizmu” i (idąc za propozycją Wolniewicza) sformułować jak następuje: każdy człowiek dąży zawsze do tego, do czego mu jest przyjemniej (lub mniej przykro) dążyć. Na gruncie naszego doświadczenia to uogólnienie wydaje się dość prawdo-

podobne. Aby jednak przejść z niego do tezy Hobbesa, musimy odwołać się do uogólnienia znacznie mniej prawdopodobnego, stwierdzającego co następuje: każdemu człowiekowi zawsze jest przyjemniej (lub mniej przykro) dążyć do dobra własnego niż do dobra cudzego. Omawiane przez nas rodzaje czynów moralnie dobrych najwyraźniej przeczą takiej zależności ogólnej. Człowiek zdolny do empatii reaguje na cierpienie drugiego człowieka cierpieniem własnym – bolesnym uczuciem litości. Mniej przykra od tego uczucia może być dla niego pomoc udzielana temu człowiekowi, która – związana z reguły z pewnym wysiłkiem i wyrzeczeniem – naraża pomagającego na rodzaj cierpienia. Jest to sytuacja, którą określić możemy, mówiąc, że podmiotowi działania mniej przykro jest dążyć do dobra cudzego niż do dobra własnego, a więc sytuacja sprzeczna z dyskutowaną tezą.

Zarysowana przez nas krytyka teorii sprzecznych z reprezentowaną przez Kołakowskiego doktryną o ludzkiej zdolności do dobra pozwala uznać tę doktrynę za hipotezę możliwą do akceptacji – niesprzeczną z naszą wiedzą o naturze ludzkiej. Przyznać trzeba jednocześnie, że hipoteza ta może być raczej przedmiotem naszej wiary niż dostatecznie uzasadnionej wiedzy. Toteż, choć sam skłaniam się do owej hipotezy, najważniejsza jest dla mnie nie ona sama, tylko moralna norma, która do niej – we wspomniany wyżej sposób – nawiązuje: „Postępuj z każdym człowiekiem tak, jak gdyby był zdolny do czynu dobrego”. Teza Kołakowskiego przemawia za skutecznością takiego postępowania. Ale postępowanie, jakie ta norma postuluje, jest w moim poczuciu moralnie dobre niezależnie od swej skuteczności. Jeśli okazuje się skuteczne, jest nie tylko moralnie dobre, lecz także moralnie „słuszne” – jak mówią etycy. Wiara w zdolność każdego człowieka do odruchu dobrego serca daje nam nadzieję takiej skuteczności. I w tym, moim zdaniem, leży jej największa wartość.

3.2. Uwagi o pojęciu DOBRA (Anna Brożek)

1.

Wizja natury ludzkiej Pana Profesora Przełęckiego jest umiarkowanie optymistyczna. Umiarkowanie – gdyż bronioną przez siebie tezę

„Wszyscy ludzie są dobrzy” skłonny on jest interpretować bardzo słabo. Człowiek dobry w tej koncepcji – to tyle, co człowiek zdolny do czynu dobrego, tj. zdolny do czynu o intencjach altruistycznych.

Otóż taka słaba eksplikacja pojęcia człowieka dobrego budzi moje zastrzeżenia. Nazwa „człowiek dobry” to nazwa nieostra. Jeśli jednak definicje „Człowiek dobry to człowiek zdolny do czynu altruistycznego” czy też „Człowiek dobry to człowiek, który dokonał co najmniej jednego czynu altruistycznego” mielibyśmy traktować jako regulujące definicje naturalno-językowego zwrotu „człowiek dobry”, to byłyby to, w moim odczuciu, definicje niekolokacyjne, tj. ustalające sens tego zwrotu poza granicami jego nieostrości. W szczególności włączałyby one do denotacji nazwy „człowiek dobry” także takich ludzi, którzy bez wątpienia – przy zwykłym, chociaż nieostrym sensie tego słowa – do tej denotacji nie należą. O wielu ludziach zdolnych do pewnych czynów altruistycznych (czy też dokonujących pewnych czynów altruistycznych) powiemy mimo wszystko zdecydowanie, iż nie są to ludzie dobrzy – decydują o tym inne ich uczynki.

2.

Zarazem Pan Profesor Przełęcki wiąże altruizm ze współczuciem czy też litością – charakteryzując je jako przykre uczucie będące reakcją na czyjeś cierpienie. Dla kogoś współczującego (resp. czującego litość) ulgą jest pozbyć się psychicznego cierpienia związanego z tym uczuciem, nawet kosztem pewnego wyrzeczenia. Pan Profesor Przełęcki sam podkreśla, że w związku z tym powstaje wątpliwość, czy intencja czynu z pozoru altruistycznego nie jest w istocie egoistyczna: czy nie jest tak, że człowiek czujący litość stara się przede wszystkim pozbyć własnej przykrości. Pan Profesor Przełęcki pisze jednak:

Myślę, że altruistyczny charakter takiej motywacji można widzieć właśnie w tym, że cierpienie, którego chcę uniknąć, jest moją reakcją na cierpienie innego człowieka.

Można więc odnieść wrażenie, że tezę, iż ludzie są dobrzy, interpretuje Pan Profesor Przełęcki ostatecznie jako tezę, zgodnie z którą każdy człowiek jest nie tyle zdolny działać motywowany litością, ile zwyczajnie zdolny jest zareagować uczuciem współczującego cierpienia – na cierpienie drugiego człowieka. I to może budzić pewne wątpliwości. Jednakże owa reakcja byłaby czymś dla ludzi

naturalnym (jak inne reakcje ustrojowe): wolno byłoby istotnie powiedzieć, że ludzie są dobrzy z natury. Mamy z drugiej strony poczucie, że w takich okolicznościach dobre (altruistyczne) uczynki nie wiązałyby się z istotną zasługą osób, które je spełniają.

3.

Kwestia subtelnego rozgraniczenia między intencjami altruistycznymi i egoistycznymi w interpretacji czynów motywowanych litością nie jest jedynym przykładem tego typu wątpliwości. Inna wątpliwość, o której wspomina Pan Profesor Przełęcki, to usprawiedliwiająca interpretacja zachowań złych czy wręcz, jak pisze Pan Profesor Przełęcki, sadystycznych. Sadysta wobec cierpienia drugiego człowieka zamiast bólu odczuwa satysfakcję. Postawa sadystyczna – to jednak postawa wynaturzona, będąca ostatecznie skutkiem jakiegoś nieszczęścia osoby, która tę postawę reprezentuje. Sadysta zasługuje więc w istocie nie na potępienie – lecz na współczucie.

4.

Powyższe uwagi prowadzą do następujących wniosków dotyczących (jeśli wolno takiego sformułowania użyć) naturalnego obrazu świata moralnego. W czynach dobrych jesteśmy skłonni doszukiwać się zasługi tych, którzy je spełniają. Nie byłoby jednak tej zasługi, gdyby ludzie byli dobrzy z natury. W czynach złych jesteśmy skłonni widzieć winę tych, co się ich dopuszczają. Nie byłoby jednak winy, gdyby skłonność do złego była spowodowana tym, że zostali kiedyś przez kogoś skrzywdzeni.

Jeśli więc dobro ma wiązać się z zasługą, a zło z winą, to natura ludzka, sama z siebie, nie jest ani dobra, ani zła. Co najwyżej poszczególni ludzie miewają takie lub inne – wrodzone lub nabyte – skłonności. Skłonności te tylko niekiedy bierzemy pod uwagę w ostatecznej ocenie moralnej czynów.

5.

Wszystko to pokazuje, jak trudną sprawą jest interpretacja ostatecznych intencji ludzkich.

Jak wiadomo, nasze działania mają zawsze niejednego motyw. Niekiedy mamy wątpliwości nawet co do własnych najgłębszych

motywacji – tym bardziej mamy je w stosunku do motywacji cudzych. A jednak (jeśli w ogóle mamy posiadać jakiś moralny «barometr») musimy założyć, że jest jedna (główna czy najgłębsza) motywacja naszych czynów, która determinuje ich moralną wartość.

Istotne pod względem moralnym czyny – to czyny mające na celu wyświadczenie jakiegoś dobra witalnego lub wyrządzenie zła witalnego drugiej osobie, przy czym dobro witalne – to życie, zdrowie lub (szeroko rozumiane) mienie.⁴⁹

Na użytek tych rozważań przeprowadźmy pewną typologię czynów ze względu na ich intencje. Pierwszą grupą takich zachowań są zachowania «ekonomiczne», których intencją jest «wymiana» dóbr witalnych. Główny motyw takich działań polega na odpłacaniu dobrem witalnym za dobro witalne, a złem witalnym za zło witalne. Czyny takie wolno nazwać – odpowiednio – czynami motywowanymi wdzięcznością i czynami motywowanymi zemstą. Przykładem czynu pierwszego rodzaju jest np. pomoc komuś motywowana tym, że ten ktoś uprzednio udzielił nam pomocy. Przykładem czynu drugiego typu – jest np. złośliwość wobec kogoś, kto uprzednio okazał się (co najmniej w naszym przekonaniu) złośliwy wobec nas.

Czyny «z wdzięczności» i «z zemsty» – to czyny dokonywane w nieneutralnym kontekście. Są reakcjami na wcześniej doświadczone dobro lub zło (a w każdym razie na czyny interpretowane jako nieneutralne moralnie). Inaczej jest z zachowaniami, które nazwałabym „interesownymi”. Otóż działanie interesowne polega na wyświadczeniu komuś jakiegoś dobra witalnego, przy czym główną intencją takiego czynu jest nadzieja na «odzyskanie» tego dobra w czynie kogoś tym dobrem obdarowanego. Dla przykładu: jesteśmy uprzejmi wobec kogoś, od kogo oczekujemy pomocy w jakiejś sprawie; ofiarowujemy komuś prezent – z nadzieją na rewanż.

6.

W rozważaniach etycznych Pana Profesora Przełęckiego istotną rolę odgrywa rozróżnienie na czyny egoistyczne i altruistyczne. Czyny egoistyczne motywowane są, jak to się mówi, dobrem własnym,

49 Dokładniejszą analizę relacji między pojęciami dobra witalnego i dobra moralnego przedstawiłam z J. Jadackim w tekście „*Ethica – terra ubi leones*” (*Przegląd Humanistyczny* r. I (2006), nr 5-6, s. 163-169).

altruistyczne zaś dobrem cudzym. Warto zwrócić uwagę, że różnicę między tymi dwiema postawami (altruistyczną i egoistyczną) widać wyraźnie tylko wtedy, gdy dochodzi do wyboru między dobrem własnym a dobrem cudzym: kiedy mogą jednym czynem bądź zarazem przysporzyć sobie dobra witalnego, czyniąc zło witalne bliźniemu, bądź zarazem przysporzyć sobie zła witalnego, czyniąc dobro witalne bliźniemu. W tego typu wypadkach etyka altruistyczna nakazuje nam wybrać dobro cudze. Nie jest przecież jednak tak, że dbanie o własne dobro jest w każdych okolicznościach czymś niewłaściwym: etyka katolicka każe nam nawet (parafrazując przykazanie miłości bliźniego) kochać siebie samego jak bliźniego swego.

7.

Zachowania «ekonomiczne», interesowne, egoistyczne i altruistyczne nie wyczerpują listy możliwych zachowań moralnych. Co więcej – odnoszę wrażenie, że żadna z opisanych wyżej motywacji czynów nie decyduje jeszcze o tym, jaki «koloryt» ma w naszym odczuciu postępowanie moralne osób, z którymi się spotykamy w codziennych sytuacjach.

Największy wpływ na ten «koloryt» ma chyba to, jaki jest w naszym doświadczeniu stosunek czynów, które nazwałabym „bezinteresownie dobrymi” i „bezinteresownie złymi (złośliwymi)”. Motywacją czynów bezinteresownie dobrych jest chęć obdarowania kogoś dobrem witalnym nie ze względu na jego «odzyskanie» i nie ze względu na chęć pozbycia się uciążliwej litości czy wyrzutów sumienia. Powiedzielibyśmy wtedy: to czyn dla samego dobra (*resp.* czysto altruistyczny). Czyn bezinteresownie zły polega na wyrządzeniu komuś zła witalnego – ale nie dla uzyskania jakiejś wyraźnej własnej korzyści. Inaczej mówiąc – dla samego zła.

8.

Nasze przekonania o tzw. naturze ludzkiej zależą od wielu czynników. Dwoma najważniejszymi są – nasze usposobienie i nasze doświadczenie.

Są tacy, którzy skłonni są postrzegać świat w jasnych barwach, czego przejawem jest m.in. to, że przypisują czynom innych ludzi raczej dobre niż złe intencje. Są także życiowi pesymiści, którzy dopatrują się w działaniach innych raczej intencji najgorszych.

Nawet jednak ludzie o najbardziej pogodnym usposobieniu mogą pod wpływem różnych doświadczeń – jak to się mówi – zgorzknieć. Jednym (i może najważniejszym) z przejawów zgorzknienia jest utrata wiary w cudzą bezinteresowność i dobroć.

Pod wpływem wielu życiowych doświadczeń ludzie tacy zauważają, że dobra witalne, które spotykają ich ze strony innych ludzi, są skutkami działań z intencji interesownych. Z drugiej strony – nie- rzadko spotkają się z czynami, które trudno interpretować inaczej niż jako czyny polegające na wyrządzeniu bezinteresownego zła. Komuś, kto ma takie doświadczenie życiowe, trudno żywić szczerze pogląd, że ludzie są dobrzy.

9.

Postulat, na jaki Pan Profesor Przełęcki skłonny jest się zgodzić w związku z tezą o ludzkiej dobroci – to postulat „Postępuj tak, jakby wszyscy ludzie byli zdolni do czegoś dobrego!”

W pewnym zakresie jestem skłonna uznać ten postulat za słuszny: warto wierzyć, że w każdym człowieku da się znaleźć «iskierkę» dobroci. Wydaje mi się jednak, z drugiej strony, że postulat taki nie uchroni nas przed zgorzknieniem, o którym wspomniałam wyżej. Przeciwnie – naraża nas na ciągłe rozczarowania.

Gdybym miała więc komuś radzić, jak uniknąć rozczarowania i zgorzknienia, dałabym mu inną dyrektywę. Powiedziałabym: Zakładaj, że ze strony ludzi spotka cię raczej zło niż dobro i ciesz się, jeśli spotka cię miła niespodzianka! Im mniej spotykasz ludzi, którzy wyrządzają cię bezinteresowne zło, i im więcej jest tych, którzy gotowi są obdarzyć cię bezinteresownym dobrem – tym więcej masz w życiu szczęścia.

3.3. Bywają ludzie, którzy bywają dobrzy i bywają źli (Jacek Jadacki)

1.

Powiedzmy w uproszczeniu: o kwalifikacji moralnej czynu rozstrzyga intencja osoby, która ów czyn podejmuje. Jeśli osoba działająca chce swoim czynem sprawić, aby czymś udziałem stało się jakieś dobro witalne – czyn jest moralnie dobry. Jeśli intencją osoby działającej jest wyrządzenie komuś krzywdy – czyn jest moralnie zły.

2.

Takie ujęcie jest uproszczeniem, gdyż rzadko się chyba zdarza, że jakiś czyn ma tylko jeden motyw. Jeśli zaś ma kilka – powstaje pytanie, który z nich uznać za intencję mającą rozstrzygać o kwalifikacji moralnej czynu. Bezpośredni? «Najgłębszy» – a więc pierwszy w łańcuchu, który kończy się podjęciem czynu? Czy może ogół motywów? W tym pierwszym wypadku – raziłaby dowolność wyboru właśnie najbliższego motywu, gdyby było tych motywów więcej. W drugim – mielibyśmy nieprzewidywalną trudność w identyfikacji owego «najgłębszego» motywu. W trzecim – wystąpiłyby znane trudności z sumowaniem moralnych kwalifikacji motywów.

3.

Mamy dostęp do motywów jedynie własnych czynów. Gdyby więc dało się pokonać trudności z ustaleniem, co jest intencją danego czynu – moglibyśmy dokonać oceny moralnej swego postępowania. O motywach innych osób możemy natomiast co najwyżej snuć hipotezy – odwołując się do ich deklaracji lub do argumentu *per analogiam*: skoro znaleźli się w okolicznościach podobnych do tych, w których i myśmy się znaleźli, i postąpili w podobny sposób, co i my w tych okolicznościach, to jest prawdopodobne, że działali pod wpływem intencji podobnych do tych, które i nami kierowały.

4.

Osobę, której wszystkie czyny byłyby podjęte z dobrą intencją, bez wahania nazwalibyśmy „człowiekiem moralnie dobrym” (dodajmy: w sensie absolutnym). Przeciwnie: osobę, której wszystkie czyny byłyby podjęte ze złą intencją, bez wahania nazwalibyśmy „człowiekiem moralnie złym” (dodajmy znowu: w sensie absolutnym). Co jednak z tymi, których jedne czyny mają dobrą, a inne – złą intencję? Można to w różny sposób rozstrzygnąć. Można np. przyjąć, że w momencie, kiedy się dokonuje czynu o dobrej intencji, jest się moralnie dobrym, a w momencie, kiedy się dokonuje czynu o złej intencji, jest się moralnie złym; wtedy można powiedzieć, że są ludzie, którzy bywają moralnie dobrzy (ze względu na jedne swoje czyny) – i bywają źli (ze względu na inne). Nazwijmy sens, w którym się tak mówi o ludziach moralnie dobrych lub złych, „sensem incy-

dentalnym". Możemy również przyjąć, że dobra jest osoba, której większość czynów jest moralnie dobra – a zła jest osoba, której większość czynów jest moralnie zła.

5.

Można jednak sprawę postawić całkiem inaczej. Można uznać, że bycie-dobrym i bycie-złym – jako kwalifikacje człowieka – są kwalifikacjami dyspozycyjnymi. Osoba dobra – to osoba mająca dyspozycję do dokonywania czynów moralnie dobrych. Osoba zła natomiast – to osoba mająca dyspozycję do dokonywania czynów moralnie złych. Z dyspozycjami zaś jest tak, że muszą zaistnieć określone okoliczności, żeby się one ujawniły. Jeśli te okoliczności nie zaistnieją, dyspozycje się nie ujawniają. Można więc wyobrazić sobie osobę mającą dyspozycję do czynów dobrych lub do czynów złych, która nigdy nie znalazła się w okolicznościach, w których odpowiednia dyspozycja się ujawnia.

6.

Przyjmijmy takie dyspozycyjne rozumienie ludzkich kwalifikacji moralnych i odwołajmy się do analogii. W nauce dąży się do tego, aby kwalifikacje dyspozycyjne danej substancji redukować do odpowiednich kwalifikacji strukturalnych (np. atomowych) tej substancji – a więc do pewnych kwalifikacji aktualnych. W ten sposób można rozstrzygać, czy dana substancja ma określone kwalifikacje dyspozycyjne niezależnie od tego, czy znalazła się ona w okolicznościach, w których te dyspozycje się ujawniają. Być może kiedyś taka redukcja będzie możliwa także w wypadku dyspozycji psychicznych. Na razie musimy sobie radzić bez niej.

7.

Powiem teraz jasno: wiem o sobie samym na podstawie introspekcji, że zdarza mi się podejmować czyny, o których sędzę, że podjąłem je pod wpływem intencji rodzących dobro moralne – ale też zdarza mi się podejmować czyny pod wpływem intencji, które oceniam jako złe. Z logicznego punktu widzenia wystarczy to, aby uzasadnić pogląd, że niektórzy ludzie bywają dobrzy i – dodajmy – bywają źli (w sensie incydentalnym). Jeśli dopuścimy uzasadnianie *per analo-*

giam, to zyskuję prawo do przyjęcia hipotezy, że jest to prawda nie tylko o mnie.

8.

Moje osobiste doświadczenie nie daje mi jednak podstaw do uznania, że istnieją ludzie w pełni dobrzy lub w pełni źli (w sensie absolutnym) – to znaczy tacy, że wszystkie ich czyny są odpowiednio moralnie dobre lub złe. Nie wyklucza to rzecz jasna, że są ludzie, których osobiste doświadczenie takie podstawy daje.

9.

Nie mogę tym bardziej w sposób uzasadniony głosić poglądu, że wszyscy ludzie są dobrzy lub że wszyscy ludzie są źli (w sensie absolutnym). Moja własna osoba jest falsyfikatorem obu tych poglądów.

10.

Pan Profesor Przełęcki przyjmuje bardzo słabe rozumienie ludzkiego bycia-dobrym. Aby być dobrym – potrzeba i wystarczy „nosić w sobie zdolność do dobra”, czyli „być zdolnym do czynu dobrego”. Ale i przy tak słabym warunku koniecznym i dostatecznym bycia-dobrym nie widzę podstaw do przyjęcia poglądu, że każdy człowiek jest w tym minimalnym sensie dobry.

11.

Zdaniem Pana Profesora Przełęckiego, za pomocą wiary w ludzkie bycie-dobrym w sensie dyspozycyjnym można uzasadnić przekonanie o skuteczności środków wychowawczych stosowanych po to, by ludzie byli lepszymi. I to ma uwiarygodniać samą tę wiarę. Czytamy: „Wiara w zdolność każdego człowieka do odruchu dobrego serca daje nam nadzieję takiej skuteczności”. Zauważmy jednak, że zachętę do stosowania tych środków można w równym stopniu oprzeć na poglądzie słabszym: właśnie tym, że niektórzy ludzie bywają dobrzy. Skoro zaś tak – to nie jest wykluczone, że ta-oto osoba do nich należy. Nawet jeśli *de facto* są ludzie moralnie nie do naprawienia, to nigdy nie mamy pewności, że to właśnie ta-oto osoba jest takim człowiekiem. I to już wystarczy do akceptacji normy: „Postępuj z każdym człowiekiem tak, jak gdyby był zdolny do czynu dobrego!” Nadzieja – o której

pisze Pan Profesor Przełęcki – byłaby irracjonalna, gdyby o kimś było wiadomo, że nie da się moralnie naprawić. Tymczasem nic nie stoi na przeszkodzie, aby dyspozycje motywacyjne się zmieniały – także pod wpływem stosowania środków wychowawczych. To nie są przecież dyspozycje tak proste jak np. rozpuszczalność soli kuchennej, kiedy to mamy prawo powiedzieć, że sól ta gdyby przestała być rozpuszczalna – przestałaby być w ogóle solą. W tym punkcie nie różnimy się zresztą z Panem Profesorem Przełęckim.

12.

Pan Profesor Przełęcki jest skłonny dostrzegać źródło intencji czynów dobrych moralnie w „zjawisku współczucia z cierpieniem drugiego człowieka czy – szerzej – w naszej zdolności «empatii»”. Istotnie – bywa tak, że widok cudzego nieszczęścia jest trudny do zniesienia i to nas popycha do działania, które ma to zło, które kogoś dotknęło, usunąć lub co najmniej zmniejszyć. Nie stosuje się to jednak do sytuacji, w której dążymy do tego, aby dobro ofiarować komuś, kogo nie spotkało nieszczęście. Wszak troska o cudze dobro – to także dążenie do tego, żeby kogoś po prostu obdarzyć dobrem i uchronić przed złem.

13.

Pozostanę więc przy swoim: bywają ludzie, którzy bywają dobrzy i bywają źli. Ani to optymizm, ani pesymizm – tylko ostrożna hipoteza. Może przyjdą czasy, kiedy odkryte zostaną strukturalne własności, które tkwią u podłoża dyspozycji moralnych. Nie sądzę, żeby takie własności nie dały się zmieniać. A tylko wtedy musiałbym się zgodzić nie tylko z tym, że bywają ludzie, którzy bywają dobrzy i bywają źli – lecz także z tym, że bywają ludzie dobrzy i bywają źli. Powtórzę jeszcze raz: mam dostateczne podstawy do odrzucenia zarówno poglądu, że dobrzy są wszyscy, jak i poglądu, że wszyscy są źli.

3.4. Uwagi do uwag Anny Brożek i Jacka Jadackiego (Marian Przełęcki)

Tytuł tego tekstu powinien właściwie wskazywać jeszcze jedno „piętro” rozważań. To bowiem, do czego się odnoszą uwagi wymienionych

autorów, to nic innego, jak z kolei moje uwagi do eseju Leszka Kołakowskiego. Fakt ten nie jest bez znaczenia, gdyż komentując – z aprobatą zresztą – stanowisko Kołakowskiego, stosowałem się do charakterystycznego dla niego ujęcia omawianego problemu – do używanych przez niego pojęć i określeń. Stąd bierze się w szczególności określenie „człowiek dobry” stosowane wobec kogoś, kto na to określenie przy potocznym jego rozumieniu z pewnością nie zasługuje – jak to trafnie zauważa Anna Brożek. Toteż tezę Kołakowskiego należałoby – „bez zniewagi dla zdrowego rozsądku” – wyrazić raczej tak: „Są ludzie dobrzy i ludzie źli, ale nawet w ludziach złych jest coś dobrego – jest zdolność do dobrego moralnie czynu”. I to twierdzenie wymagałoby pewnego osłabienia: uwzględnienia tego, że – jak pisze Kołakowski – „jesteśmy źli czasem, a czasem dobrzy”. Najostrożniejszym, a tym samym najlepiej uzasadnionym sformułowaniem wydaje się to, do którego dochodzi ostatecznie Jacek Jadacki i które figuruje jako tytuł jego uwag.

Podkreślenia wymaga też fakt ograniczenia moich rozważań dotyczących czynów moralnie dobrych do pewnej sytuacji szczególnej – fakt wyrażnie zresztą przeze mnie zaznaczony. W odróżnieniu od tego Anna Brożek omawia w swych uwagach ogólne pojęcie czynu moralnie dobrego, dając przy tym pewną typologię takich czynów, odwołując się do ich intencji. Spośród wszystkich tych rodzajów koncentrowałem się w swoim tekście wyłącznie na tzw. czynach altruistycznych i to specyficznie rozumianych. Wzorując się na „etyce litości” Tadeusza Kotarbińskiego, ograniczyłem swoją uwagę do czynów mających na celu ulżenie cierpieniom innej istoty ludzkiej. Dzieje się to z reguły za cenę pewnego, szeroko rozumianego, cierpienia własnego. Mam poczucie, że sumienie nasze wzywa nas do takiego czynu tylko wtedy, gdy to cierpienie własne nie przekracza owego cierpienia cudzego. Nie każdy więc czyn niebędący czynem altruistycznym jest czynem moralnie złym. Taki popełniamy, mówiąc skrótowo, tylko wtedy, gdy w nieuniknionym konflikcie między cierpieniem własnym a wyrażnie przewyższającym je cierpieniem cudzym, wybieramy cierpienie cudze; taki tylko czyn skłonny byłbym nazwać czynem egoistycznym.

Najtrudniejszą sprawą jest charakterystyka właściwej intencji tak rozumianych czynów altruistycznych. Toteż tu najłatwiej o niepo-

rozumienia. Charakteryzując motywację czynów altruistycznych, odwoływałem się w swym tekście do uczucia litości – współczucia z cierpieniem drugiego człowieka. Ponieważ współczucie to samo jest rodzajem cierpienia, staramy się go uniknąć, pomagając człowiekowi, który w nas tę reakcję budzi. Opierając się na tym, Anna Brożek określa w pewnym miejscu motywację tak rozumianych czynów altruistycznych jako „chęć pozbycia się uciążliwej litości”. Trudno byłoby mi się z tym zgodzić, choć pewne moje wypowiedzi mogą taką interpretację nasuwać. Myślę, że ostateczną intencją czynu prawdziwie altruistycznego jest chęć ulżenia cierpieniom drugiego człowieka. Podkreślam to w swoim tekście, pisząc, że „altruistyczny niewątpliwie jest [...] zamierzony cel [takiego] czynu: pomoc innej istocie ludzkiej”. Owa „chęć pozbycia się uciążliwej litości” pełni tu funkcję inną. Sprawia, iż ta „pomoc innej istocie ludzkiej” staje się możliwa do realizacji. Wspominam o tym przy końcu swoich uwag, powołując się na trafną, jak mi się wydaje, tezę „psychologicznego hedonizmu” (w wersji Bogusława Wolniewicza): każdy dąży do tego, do czego mu mniej przykro dążyć. Do pomocy cierpiącemu człowiekowi dąży więc ten, kto na jego cierpienia reaguje współczuciem budzącym przykrość większą od tej, która związana jest z realizacją owej pomocy.

Takie postawienie sprawy przypomina argumentację Kazimierza Twardowskiego przeciwko doktrynie powszechnego egoizmu („Czy człowiek postępuje zawsze egoistycznie?”⁵⁰). Zamyka ją, jak pamiętamy, konkluzja następująca:

Przyjemność doznawana wskutek urzeczywistnienia pewnego celu, jest niezbędnym warunkiem wszelkiego dążenia, ale nie jest sama celem tego dążenia.

W rezultacie zwrot „zdolny do dobrego czynu” skłonny jednak jestem interpretować jako „zdolny działać pod wpływem litości”, a nie tylko jako „zdolny reagować litością” – wbrew temu, co sugeruje Anna Brożek. Dobroć – to litość czynna, a nie bierna jedynie. Tę drugą ilustrować może pewien groteskowy przykład, jaki mi przychodzi do głowy. Gdy zobaczyłem kiedyś w czasie wojny, jak moja matka,

50 K. Twardowski, „Czy człowiek postępuje zawsze egoistycznie?”, [w:] *idem, Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, Warszawa 1992, WSiP, s. 329-335.

nienawykła do takiej pracy, szoruje kuchenną podłogę, powiedziałem do niej: Wychodzę, bo nie mogę patrzeć, jak się męczysz. Nie okazałem wtedy na pewno swojej „zdolności do dobrego czynu”.

W związku z pojęciem dobrego uczynku Anna Brożek porusza również problem zasługi i winy. Nie będę tutaj komentował tej trudnej sprawy – trudnej zwłaszcza dla kogoś, kto, tak jak ja, skłania się do akceptacji hipotezy powszechnego determinizmu. Toteż w swych rozważaniach etycznych staram się raczej unikać tych pojęć, poprzestając w miarę możliwości na moralnej wyłącznie kwalifikacji czynów. Dodać tylko chciałbym w tej sprawie następujące spostrzeżenie. Otóż, jeśli chodzi o mnie, najłatwiej mi przychodzi przyjąć dobro świadczone w sposób spontaniczny, a więc w sposób niestanowiący wyraźnej zasługi ofiarodawcy; świadomość takiej zasługi budzi we mnie zazwyczaj – obok uznania – głębokie skrupuły. Może więc spontaniczność dobroci należałoby uznać za jej moralną zaletę?

Ze sprawą zasługi i winy wiążą się też uwagi autorki o mojej interpretacji zachowań sadystycznych. W moim zamierzeniu interpretacja ta nie miała stanowić próby usprawiedliwienia takich zachowań. Miała być przeciwstawieniem interpretacji Bogusława Wolniewicza, która zakładała wrodzoność i niezmienność wszelkich postaw sadystycznych. Hipoteza nabytego charakteru pewnych takich postaw dawała nadzieję na możliwość – częściowego choćby – ich przezwyciężenia.

Paru słów komentarza wymaga też związek naszej wiary w potencjalną dobroć człowieka z normą moralną: „Postępuj z każdym człowiekiem tak, jak gdyby był zdolny do czynu dobrego”. Owa wiara ma przemawiać za skutecznością takiego postępowania. Nie powiedziałbym jednak, że ten związek „uwiarygodnia samą tę wiarę”. Jako racja pozapoznawcza skłania nas tylko do jej akceptacji, niezależnie od stopnia jej wiarygodności. Jacek Jadacki słusznie przy tym zwraca uwagę na fakt, iż za skutecznością owego „kwakerskiego” postępowania przemawia również pogląd słabszy, głoszący po prostu, że niektórzy ludzie bywają dobrzy.

Anna Brożek kończy swoje uwagi, przeciwstawiając owej głoszonej przeze mnie „kwakerskiej” normie dyrektywę znacznie bardziej trzeźwą i sceptyczną, i tym samym narażającą nas – jak podkreśla – na mniejsze życiowe rozczarowania. Trudno o jakąkolwiek obiektywną

ocenę porównawczą tych dwóch sposobów postępowania pod względem ich życiowej „szczęściadajności”. Sprawa ma niewątpliwie charakter subiektywny – jak wszelkie sprawy dotyczące naszego szczęścia; zależy m.in. od czynników takich jak nasze usposobienie i nasze doświadczenia. Jednakże moja preferencja normy „kwakierskiej” ma charakter etyczny, a nie eudajmonistyczny. Przemawia ona do mnie swoją wartością moralną, a nie „szczęśliwościową”. Mam do tej pory w pamięci niezwykle przykład: Tadeusza Kotarbińskiego, usiłującego w roku 1968 w długiej, spokojnej rozmowie przekonać funkcjonariusza SB o moralnej niesłuszności stawianych przez niego zarzutów. Było w tym, mimo pewnej naiwności, coś głęboko ujmującego – niezależnie od sprawy ostatecznej skuteczności takiego postępowania.

3.5. Czy lepiej jest wyrządzić zło (skrzywdzić kogoś) świadomie czy nieświadomie? (Jacek Jadacki)

1.

Zacznijmy od ZŁA i KRZYWDY.

Zło – to coś, co ma negatywną wartość, lub sama ta wartość. Wyrządzić komuś zło – to «obdarzyć» go czymś złym (albo odebrać mu jakieś dobro) lub sprawić, że BĘDZIE mu źle: straci wolność lub majątek, odczuje ból lub przykrość. Kiedy ktoś zostaje skrzywdzony – jego udziałem staje się zło. Ale nie odwrotnie: nie zawsze, kiedy komuś jest źle, dzieje się temu komuś krzywda. Krzywda jest złem niezasłużonym – a niejeden przecież zasłużył na utratę wolności (bo popełnił przestępstwo) lub majątku (bo zdobył go nieuczciwie), na ból (kiedy ktoś go mu zadał w obronie własnej) lub przykrość (kiedy zawiódł czyjeś zaufanie).

2.

Kiedy ktoś wyrządza (komuś) zło ŚWIADOMIE?

Warto odróżnić działanie świadome od UMYŚLNEGO. Wśród naszych działań jest wiele takich, które podejmujemy po to, aby osiągnąć coś określonego (np. sięgamy po szklankę wody, aby zaspokoić pragnienie; zadajemy pytanie, aby się czegoś dowiedzieć). Takich

czynów dokonujemy więc z pewną intencją. Intencja danego czynu – to nic innego, jak zamierzony («chciany») skutek tego czynu. Działanie umyślne – to właśnie działanie podjęte z pewną intencją. Natomiast działamy świadomie, gdy działając wiemy – mamy świadomość – że działamy. Otóż zdarza się nam działać świadomie, ale nie umyślnie – i odwrotnie (bo podjęliśmy jakieś działanie w pewnym celu, ale potem działamy już bez dostatecznej uwagi, «machinalnie», rutynowo).

3.

Każdy czyn przynosi jakiś efekt. Niekiedy taki RZECZYWISTY efekt pokrywa się z naszą intencją: z efektem zamierzonym (chcieliśmy wypić szklankę wody i się to nam udało; zapytaliśmy kogoś o coś i zapytany udzielił nam właściwej informacji). Ale nie zawsze tak bywa: nie zawsze osiągamy to, czego pragniemy osiągnąć – mimo że umyślnie działamy w tym kierunku. Nie zawsze tak bywa – nawet jeśli chcemy czegoś DOBREGO. DOBRYMI CHĘCIAMI PIEKŁO WYBRUKOWANE – mówi przysłowie, znane już naszym XVII-wiecznym przodkom.

4.

Czyny mogą być oceniane zarówno ze względu na intencję, jak i rzeczywisty efekt. Oczywiście działania BEZ intencji – nieumyślne – oceniać można TYLKO ze względu na efekt. Jeśli intencją naszego czynu jest spowodowanie, aby ktoś inny stał się «posiadaczem» zła lub dobra – czyn ten podlega ocenie MORALNEJ. Jeśli nasze działanie jest nieumyślne – można je oceniać co najwyżej pod względem UTYLITARNYM: pod względem pożytku, który komuś (wszystko jedno komu) przyniósł.

5.

Kiedy zatem pytamy, czy działanie osoby x jest LEPSZE od działania osoby y, trzeba to pytanie koniecznie uściślić: lepsze moralnie (ze względu na intencję) – czy użyłtarnie (ze względu na rzeczywisty efekt).

Żałóźmy, że osoba x wyrządziła coś złego osobie y (np. wybiła jej oko). Rozważmy teraz następujące sytuacje. (a) Czyn osoby x jest nieumyślny (bo strzelała z łuku z intencją trafienia w tarczę, a nie

w oko osoby y). (b) Czyn osoby x jest umyślny (bo strzelała z intencją trafienia właśnie w oko), ale zło wyrządzone osobie y należy jej się (bo stanowi np. karę za to, że przedtem osoba y wybiła oko osobie x). Osoba x wyrządziła więc osobie y zło, ale nie skrzywdziła jej (założmy dla uproszczenia, że obowiązuje norma: oko za oko, ząb za ząb). (c) Czyn osoby x jest umyślną krzywdą (bo nie stanowi odpłaty za zło wyrządzone jej przez osobę y).

Z utilitarnego punktu widzenia ocena tych sytuacji jest jednakowa: we wszystkich wypadkach powstało zasadniczo TAKIE SAMO zło (osoba y straciła oko). Inaczej wypada ocena sytuacji (a)-(c) z moralnego punktu widzenia. Otóż czyn (a) jest MORALNIE NEUTRALNY: nie jest więc moralnie ani lepszy, ani gorszy od dwu pozostałych. Natomiast czyn (b) jest MORALNIE LEPSZY od czynu (c).

6.

Trzeba jednak pamiętać, że KAŻDY czyn ma WIELE efektów, a niejedyn czyn UMYŚLNY ma WIĘCEJ niż jedną intencję. Osoba x w sytuacji (a) wybiła osobie y oko i to był BEZPOŚREDNI efekt jej strzelania; ale – może – POŚREDNIM efektem było to, że się zakochała w osobie y (na którą bez tego zdarzenia nawet by nie spojrzała) i ... żyli długo i szczęśliwie. BEZPOŚREDNIĄ intencją osoby x w sytuacji (b) było wyrównanie krzywd, ale POŚREDNIĄ (głębszą) intencją mogło być nie okaleczenie, lecz uśmiercenie osoby y; ze względu na tę głębszą intencję czyn (b) jest moralnie gorszy od czynu (c).

Wszystko to sprawia, że niełatwo jest czasem sprawiedliwie ocenić – zwłaszcza pod względem moralnym – czyjeś postępowanie. Dlatego nie spieszymy się z potępieniem, ale i z ... pochwałami.



4. O poświęceniu i wdzięczności



4.1. Interpretacja tekstów biblijnych (Marian Przełęcki)

Punktem wyjścia dla tych uwag stały się dwie publikacje, z którymi miałem okazję zetknąć się ostatnio. Jedną z nich był Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, zatytułowany *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (wydany w języku polskim w roku 1994);⁵¹ drugą – książka Heleny Eilstein pt. *Biblia w ręku ateisty* (wydana w roku 2006).⁵² Publikacja pierwsza formułowała zasady interpretowania tekstów biblijnych przeznaczone dla członków Kościoła katolickiego; druga zawierała obszerne przykłady interpretowania tych tekstów przez czytelnika niewyznającego żadnej wiary religijnej (w szczególności wiary katolickiej). Warte uwagi wydało mi się więc porównanie pod pewnymi względami tych dwóch sposobów interpretacji tekstów biblijnych. Porównanie takie nie nasuwa się jednak w sposób bezpośredni; powodem tego jest różny sposób ujęcia omawianej problematyki. Dokument Papieski ogranicza się do przedstawienia różnych metod interpretacji *Biblii* w sposób abstrakcyjny, podając ich ogólną charakterystykę bez jakichkolwiek przykładów ich zastosowania. Autorka *Biblii w ręku ateisty* koncentruje się na konkretnych przykładach interpretacji tekstów biblijnych i własnych komentarzach, jakimi te przykłady zaopatruje. Porównanie tych dwóch ujęć nasuwa jednak pewne uwagi ogólne dotyczące różnicy w sposobie odczytywania tekstów biblijnych przez osoby wierzące i niewierzące.

Tym, co uderza mnie w stanowisku Papieskiej Komisji Biblijnej, jest wielka waga, jaką Komisja ta przywiązuje do naukowych metod interpretowania tekstów biblijnych. Mają to być przy tym metody odwołujące się do różnych nauk szczegółowych: historii, socjologii,

51 Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Poznań 1994, Pallotinum.

52 H. Eilstein, *Biblia w ręku ateisty*, Warszawa 2006, Wydawnictwo IFiS PAN.

antropologii kulturowej, psychologii i psychoanalizy, literaturoznawstwa itp.

I tak, zadaniem metody zwanej „historyczno-krytyczną” ma być ukazanie procesów historycznych powstawania tekstów biblijnych i poszukiwanie sensu tekstu biblijnego w historycznych warunkach jego powstawania; tzw. krytyka tradycji ma ukazywać genezę tekstu, a tzw. krytyka redakcji – jego funkcje pragmatyczne: przesłanie skierowane przez autora do współczesnych mu odbiorców. Podkreśla się przy tym, że metoda ta winna być wolna od wszelkich założeń „zewnętrznych”, zwłaszcza filozoficznych.

Metoda „analizy literackiej” ma badać teksty biblijne w zależności od rodzaju literackiego, do którego te teksty należą. „Analiza retoryczna” dotyczy tekstów, które mają charakter perswazji; odwołuje się w tym badaniu do różnych typów retoryki – retoryki grecko-lacińskiej i semickiej. Przedmiotem „analizy narratywnej” są z kolei teksty o charakterze narracyjnym; ważny dla ich interpretacji jest sposób, w jaki dana historia jest opowiadana. Do tekstów biblijnych należą też takie rodzaje literackie jak przypowieści, przysłowia, prawa, prorocтва, modlitwy czy hymny – rodzaje wymagające specyficznej, odpowiadającej im literackiej analizy.

Papieska Komisja Biblijna poleca również przy egzegezie *Biblii* stosowanie metod odwołujących się do takich nauk humanistycznych jak socjologia, antropologia kulturowa, psychologia i psychoanaliza. Krytyczna lektura Biblii wymaga znajomości uwarunkowań społecznych, charakterystycznych dla środowiska, w którym kształtowały się tradycje biblijne. Znajomość danych socjologicznych umożliwia zrozumienie mechanizmów ekonomicznych, kulturowych i religijnych, funkcjonujących w świecie biblijnym. Metoda antropologiczna ma ułatwiać odróżnienie w przesłaniu biblijnym elementów trwałych, mających swoje podłoże w ludzkiej naturze, od „przypadłościowych”, pochodzących z poszczególnych kultur. Studia z zakresu psychologii i psychoanalizy wzbogacają egzegezę biblijną, przyczyniając się szczególnie do nowego spojrzenia na świat symboli, a tym samym – jak głosi Dokument – na znaczenia obrzędów kultowych.

Z obszernej listy wymienionych przez Komisję Biblijną naukowych metod interpretacji Pisma św. wspomniałem tu tylko o najważniejszych. Oprócz nich mowa jest na przykład o takich metodach

interpretacji tekstu jak metody współczesnej hermeneutyki filozoficznej. Wszystkim tym metodom Komisja przeciwstawia „fundamentalistyczną” lekturę *Biblii*. Zgodnie z założeniami tej metody *Biblia*, będąc natchnionym Słowem Bożym, powinna być we wszystkich szczegółach interpretowana dosłownie. Założenia te sprzeciwiają się stosowaniu metody historyczno-krytycznej oraz innych metod naukowych przy interpretacji *Biblii*. Tak rozumiany fundamentalizm podkreśla bezbłędnosć tekstów biblijnych, nie zwracając uwagi na możliwość ich sensu metaforycznego lub symbolicznego. Jak podkreśla Komisja, fundamentaliści nie uznają tego, że Pismo św. zredagowane zostało wprowadzie pod natchnieniem Bożym, ale przez ludzi, których możliwości intelektualne i zasoby wiedzy były ograniczone; nie interesują się zatem modelami ludzkiego myślenia, utrwalonymi w tekstach biblijnych. Fundamentalizm nie oddziela ograniczeń ludzkich możliwości w przekazywaniu prawd biblijnych od „samej substancji Bożego przesłania”.

Stanowisko Papieskiej Komisji Biblijnej jest więc wobec tak rozumianej fundamentalistycznej interpretacji Pisma św. w zasadzie krytyczne, opowiadając się za omówionymi wyżej naukowymi metodami egzegezy. Czy można wobec tego ową postulowaną przez Komisję egzegezę Pisma św. uznać za egzegezę naukową? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba cytowaną wyżej charakterystykę tej egzegezy uzupełnić dalszymi, nieuwzględnionymi przez nas do tej pory, postulatami Komisji. Otóż, mówiąc najogólniej, postulaty te nakładają na tę naukową egzegezę pewne warunki dodatkowe – warunki o charakterze, jeśli tak można powiedzieć, „ideowym”. Już w poprzedzającym Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej „Przemówieniu Ojca św. Jana Pawła II” znajdujemy twierdzenia następujące:

[Teksty biblijne] zostały przekazane wspólnocie wierzących [...] po to, żeby podtrzymywać wiarę i kierować życiem opartym na miłości. Respektowanie takiego przeznaczenia ksiąg świętych stanowi warunek ich interpretacji.

Co więcej, autor stwierdza wprost, że „wszystko to, co dotyczy sposobu interpretowania Pisma św., podlega ostatecznemu sądowi Kościoła”.

W tekście Dokumentu Komisji myśl ta zostaje rozwinięta i wielokrotnie, w różnych wersjach i sformułowaniach, podkreślona.

Określa się w nich przede wszystkim główny cel biblijnej egzegezy. Ma ona sprawić, „aby słowo Boże stawało się pokarmem duchowym dla wiernych i światłem dla całej ludzkości”. Toteż „podejście do *Biblii* nie może mieć charakteru dyscypliny autonomicznej”. Metoda naukowa „sama w sobie nie jest w stanie przedstawić właściwie całej specyfiki Objawienia Bożego”.

Biblijnych opisów zbawczych wydarzeń nie da się w pełni zrozumieć przy pomocy samego rozumu. Ich interpretacja jest uzależniona od [...] wiary żywej społeczności eklesjalnej.

Ideałem jest „egzegeza ubogacona wiarą”. Praca egzegetów ma ukazywać „sens tekstu biblijnego jako wciąż aktualnego Słowa Bożego”.

Orędzie Boże daje się zinterpretować i zaktualizować: uwolnić od historycznych uwarunkowań i przenieść w dzisiejsze uwarunkowania.

Stwierdza się, że „*Biblia* odzwierciedla długi proces ewolucji norm moralnych, znajdujący swój kres w Nowym Testamencie”. Przyznaje się, że „pisma Starego Testamentu zawierają elementy niedoskonałe i przemijające, a prawa Boskiej pedagogii nie eliminowały ich od razu”. Dlatego też np.:

Ojcowie Kościoła posługiwali się metodą alegorycznej interpretacji *Biblii* [...], żeby uniknąć niebezpieczeństwa zgorszenia, jakie widzieli [...] w lekturze niektórych tekstów biblijnych. [...]

W warstwie moralnej Nowy Testament też nie jest łatwy do zinterpretowania. Jest w nim bowiem wiele wyrażen obrazowych albo paradoksalnych albo wręcz prowokujących.

Celem egzegezy tekstów biblijnych jest „doprowadzić do poprawnego zaktualizowania przesłania tekstów tak, by mogły przyczyniać się do podtrzymywania żywej wiary wyznawców Chrystusa”. Jak stwierdza Dokument Komisji:

Interpretacja tekstów Pisma św. dokonuje się w łonie samego Kościoła i w tradycji wiary. [...] Urząd Nauczycielski Kościoła ma ostatecznie zagwarantować autentyczność rozumienia Pisma św.

Jeden z zarzutów stawianych fundamentalizmowi głosi, iż fundamentalizm, posługując się zasadą „*sola Scriptura*” oddziela interpretację *Biblii* od Tradycji, którą też kieruje Duch Święty. Tymczasem

Komisja Biblijna stwierdza wyraźnie, że „naukowe studium *Biblii* nie może się izolować od [...] urzędowego nauczania Kościoła”.

Mamy więc w rezultacie do czynienia z sytuacją następującą. Na interpretację Pisma św. nałożone zostają dwa rodzaje warunków: jedno z nich żąda, aby – mówiąc najogólniej – była to interpretacja „naukowa”: interpretacja uwzględniająca wyniki wszelkich metod naukowych, jakie w niej mogą znaleźć zastosowanie. Drugie z wymienionych warunków żąda, aby tak osiągnięta interpretacja była dla współczesnego czytelnika Pisma św. interpretacją „akceptowalną”: zgodną z jego – skądinąd daną – wiedzą i wiarą. Ową wiedzę określa współczesny stan nauki, a wiarę – w ostatecznej instancji – „Urząd Nauczycielski Kościoła”, opierający się nie tylko na Piśmie św., lecz także na kierowanej przez Ducha św. Tradycji. Istotnym elementem tej wiary jest, oprócz chrześcijańskiej koncepcji Boga, chrześcijańska etyka. Toteż interpretacja Pisma św. powinna być taka, aby nauka moralna z niej płynąca była z tą etyką zgodna. Jeśli jestem chrześcijaninem, nie mogę przyjąć takiej interpretacji tekstów biblijnych, która by raziła moje poczucia moralne. Wiara, że są to teksty „natchnione przez Boga” wyklucza taką możliwość. Celu mojej egzegezy Pisma św. nie można więc określić po prostu jako interpretacji najbardziej z naukowego punktu widzenia prawdopodobnej. Musi to być ponadto interpretacja niesprzeczna z posiadaną przeze mnie wiedzą i wyznawanymi przeze mnie zasadami moralnymi. Otóż cele te nie muszą się ze sobą pokrywać. Najlepiej naukowymi metodami uzasadniona i w tym sensie najbardziej prawdopodobna może być w szczególności interpretacja tekstu biblijnego sprzeczna z moimi przekonaniami moralnymi. W tej sytuacji interpretacji tej – mimo że przemawiają za nią argumenty czysto naukowe – nie mogę uznać za interpretację właściwą; taką może być tylko interpretacja pod względem moralnym w pełni akceptowalna. Do takiej też interpretacji Pisma św. powinienem dążyć w swej egzegezie.

Dla człowieka niewierzącego – niewierzącego w szczególności w „natchniony” charakter Pisma św. – sytuacja jest prostsza. W swej egzegezie tekstów biblijnych dąży on po prostu do takiej ich interpretacji, która na gruncie współczesnych naukowych metod egzegezy byłaby interpretacją najbardziej prawdopodobną. Może to, w pewnych przypadkach, być interpretacja wyraźnie niezgodna

z tym, o czym informuje go współczesna nauka i – co ważniejsze – z tym, co dyktuje mu jego świadomość moralna. Wymowa moralna danego tekstu biblijnego może być w jego poczuciu moralnie gorsząca. W fakcie tym nie widzi tego rodzaju czytelnik niczego nieprawdopodobnego. Jak pisze autorka *Biblii w ręką ateisty*:

Jest *Biblia* zbiorem utworów archaicznych, przy których lekturze uderza nas prymitywizm nie tylko w zakresie kosmologii i innych działów wiedzy empirycznej, ale i w zakresie norm oraz ocen moralnych uznawanych przez autorów poszczególnych części tego kanonu. [...]

Biblia jest kompilacją utworów pisanych przed tysiącami lat. Nie ma nic dziwnego w tym, że postawy moralne [jej] autorów częstokroć nie odpowiadają [...] czytelnikom współczesnym.

Toteż autorka gotowa jest odczytywać teksty biblijne w sposób, który nazywa „literalizmem”; nie przypisuje im innego sensu niż ten, który wynika z dosłownego ich odczytywania. Mimo iż lektura prac z zakresu naukowych badań nad *Biblią* nie pozostała, jak przyznaje, bez wpływu na jej sposób odczytywania utworów biblijnych, odczytywanie to pozostało w znacznej mierze „naiwne”, „bezpośrednie”. Panuje w tym punkcie, jak zauważa, pewnego rodzaju zgoda pomiędzy tymi, dla których *Biblia* nie jest „pismem świętym”, a tzw. fundamentalistami. Jedni i drudzy domagają się, aby tekstom biblijnym nadawać sens dosłowny, taki, jaki wynika ze zwykłego pojmowania zawartych w nim słów; w przeciwieństwie jednak do religijnego fundamentalisty ateista tego wszystkiego, co przy takiej interpretacji okazuje się niezgodne z jego wiedzą i moralnością, po prostu nie akceptuje.

Nie może tak postąpić człowiek wierzący w to, że *Biblia* jest natchnionym przez Boga Pismem Świętym. Jak zatem ustosunkowuje się do tekstów biblijnych, które przy ich dosłownej interpretacji byłyby dla niego tekstami nieakceptowalnymi? Różne są sposoby, jakimi stara się osiągnąć interpretację, którą mógłby akceptować bez intelektualnych i moralnych oporów. Wymieńmy tu sposoby najczęściej stosowane.

Decydujące jest przede wszystkim wyróżnienie z przekazu biblijnego tego, co stanowi właściwy przedmiot owego Boskiego natchnienia, które temu przekazowi ma przysługiwać. Przedmiotem tym, mówiąc najkrócej, są tylko treści wiary religijnej, wyznawanej

przez odbiorcę tekstu, a więc pewne określone wierzenia religijne i przekonania moralne. Z nimi to niewątpliwie interpretacja tekstu powinna być zgodna. Zgodność taka nie dotyczy natomiast bezpośrednio innych treści zawartych w tekście biblijnym, w szczególności treści empirycznych – np. jakichś głoszonych przez autorów biblijnych twierdzeń kosmologicznych, przyrodniczych czy historycznych. Nie dotycząc ich jednak bezpośrednio, może ich dotyczyć pośrednio, gdyż jedną z funkcji tych twierdzeń może być przekazanie za ich pośrednictwem pewnych idei religijnych i moralnych. Gdyby były to idee niezgodne z wiarą religijną współczesnego czytelnika, i te twierdzenia wymagałyby z jego strony jakiejś interpretacji niedosłownej – ukrytej czy głębszej. I takiej też interpretacji tych bezpośrednio nieakceptowanych tekstów poszukuje czytelnik o określonej wierze religijnej i moralnej.

Jednym ze sposobów osiągnięcia tego celu jest traktowanie owych kontrowersyjnych tekstów jako tekstów o sensie, najogólniej mówiąc, niedosłownym, przede wszystkim metaforycznym. Uzasadnieniem takiej ich interpretacji bywa niekiedy powołanie się na kontekst historyczny, w którym dany tekst biblijny powstawał. Właściwy dla tego tekstu sposób myślenia i mówienia sprawiał, iż autorzy biblijni nie byli w stanie wyrazić swojej myśli wprost, w języku mniej lub bardziej dosłownym. Stąd konieczność potraktowania ich wypowiedzi jako sformułowań metaforycznych czy symbolicznych. Jako takie dopuszczają one rozumienie znacznie swobodniejsze – ogólniejsze i bardziej nieokreślone – od ich interpretacji dosłownej. Pozwalają w ten sposób uniknąć ich niepożądanych z punktu widzenia współczesnego czytelnika konsekwencji religijnych i moralnych. O podobnym sposobie interpretacji mówi w swym wspomnianym wyżej „Przemówieniu” Jan Paweł II. Stwierdza, iż trzeba „przekładać myśl biblijną na język nam współczesny, by była ona wyrażana w sposób zrozumiały dla dzisiejszych czytelników Pisma św.”

Inny sposób osiągnięcia takiej interpretacji tekstów biblijnych, która by była wolna od niepożądanych konsekwencji religijnych i moralnych, odwołuje się do pojęcia „ważności” danego elementu treści. Mówiąc o Bogu *Biblij*, Jan Paweł II stwierdza, co następuje:

Kiedy się wypowiada w ludzkiej mowie, to nie każde Jego słowo posiada taką samą wartość.

Mamy więc prawo nie przywiązywać takiej samej wagi do każdego elementu tekstu biblijnego; pewne z nich możemy traktować jako ważniejsze, inne – jako mniej ważne. I z prawa tego – jak świadczą pewne przykłady interpretacji tekstów biblijnych – niejednokrotnie korzystamy. Nie negujemy występowania w danym tekście elementów treści niezgodnych z naszymi wyobrażeniami religijnymi czy poczuciami moralnymi, ale stwierdzamy, że nie o te treści w tym przekazie biblijnym chodzi; jego główny cel jest inny, a tamte elementy pełnią w nim jedynie rolę uboczną. Powstaje oczywiście pytanie, na jakiej podstawie tak sądzimy; czy są jakieś powody inne niż nasz brak akceptacji dla owych treści.

Rozpatrzmy te omawiane w sposób ogólny rodzaje interpretowania tekstu biblijnego na jakimś konkretnym przykładzie. Niechaj będzie nim znana opowieść biblijna o ofiarowaniu Izaaka (*Księga Rodzaju* 22). Jest to przykład szczególnie kontrowersyjny i z tej racji wielokrotnie dyskutowany – od Kierkegaarda po współczesnych autorów polskich. Omawia go m.in. Helena Eilstein z punktu widzenia ateisty, a Andrzej Grzegorzczak z pozycji członka Kościoła katolickiego. Przypomnijmy więc w skrócie treść tej opowieści.

Bóg wystawił Abrahama na próbę [...]. Rzekał do niego: „Weź syna swego jedynego, którego miłujesz, Izaaka, idź do kraju Moria i tam złóż go w ofierze na jednym z pagórków, który ci wskażę”. Nazajutrz rano Abraham [...] osiodłał swego osła, zabrał ze sobą dwóch swoich ludzi i syna Izaaka, narał drzew do spalania ofiary i ruszył w drogę [...]. A gdy przyszli na to miejsce, które Bóg mu wskazał, Abraham zbudował ołtarz, ułożył na nim drwa, i zwiąawszy [...]. Izaaka, położył go na tych drzewach na ołtarzu. Potem [...] sięgnął po nóż, aby zabić swego syna. Ale wtedy Anioł Jahwe zawołał do niego z nieba: „[...] Nie czyni [mu] nic złego! Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś mi nawet twego jedynego syna.” Abraham [...] spostrzegł barana uwikłanego rogami w zaroślach [...] i złożył go w ofierze całopalnej zamiast swego syna [...]. Po czym Anioł Jahwe przemówił po raz drugi: „Przysięgam na siebie, wyrocznia Jahwe, że ponieważ [...] nie odmówiłeś mi syna swego jedynego, będę ci błogosławił i dam ci potomstwo tak liczne, jak gwiazdy na niebie. Wszystkie ludy ziemi będą sobie życzyć szczęścia [takiego jak szczęście] twego potomstwa dlatego, że usłuchałeś mojego rozkazu.”

W swej obszernej i szczegółowej analizie tej opowieści biblijnej Helena Eilstein dochodzi do wniosku, iż „mamy tu, przynajmniej według dosłownego brzmienia tekstu, do czynienia z przerażającą, z punktu widzenia współczesnego żyda i chrześcijanina, epifanią

Boga". Bóg żądający od Abrahama zamordowania jego jedyne-
go i umiłowanego syna; Abraham gotów bez sprzeciwu wykonać to
zadanie; Bóg nagradzający go za tę gotowość. Ateista widzi w tym
elementy pierwotnych nurtów, z których bierze początek nasza kul-
tura – elementy ze współczesnego punktu widzenia „barbarzyńskie”.
Nie poczuwa się zatem do obowiązku „bezwarunkowej akceptacji
jawnych lub domyślnych aksjologicznych sądów zawartych w [tekście
biblijnym]”.

Takiego stosunku – podkreśla Helena Eilstein – nie może jednak
podzielać nikt, dla kogo teksty biblijne są w zasadzie „natchnione
przez Boga” i jako takie stanowią „główny instrument bożej peda-
gogiki mającej wszczepiać w ludzi adekwatne pojmowanie boskiej
natury oraz należyty stosunek do bóstwa, jak również znajomość
norm prawdziwej moralności”. Nie dziwi więc rozterka Kierkegaarda,
którego opowieść o Abrahamie i Izaaku wprawia w stan określany
przez niego jako *horror religiosus*. Toteż osoby wierzące, nie mogąc
po prostu odrzucić przesłania moralnego zawartego w tej opowieści,
usiłują znaleźć taką jej interpretację, która by była dla nich akcep-
towalna. Różne próby tego rodzaju interpretacji rozpatruje w swej
książce Helena Eilstein.

Główne z tych prób wysuwają tezę, że sens moralny opowieści
o ofiarowaniu Izaaka polega na zakazie składania ofiar ludzkich.
Helena Eilstein cytuje m.in. wypowiedź Wacława Hryniewicza:

Współczesna egzegeza [...] w całej tej opowieści widzi przede wszystkim wyraz
przeciwstawienia się praktyce składania dzieci na ofiarę.

Takiemu ujęciu sprawy zarzuca ona jednak nieliczenie się z do-
słowną treścią interpretowanego tekstu. Przecież zgodnie z nią:

Bóg, zamiast pouczyć Abrahama o niewłaściwości całopalenia dzieci [...] udziela
mu pochwały [...] za nieugiętość intencji wypełnienia tak strasznego rozkazu.

Ta dowolność w traktowaniu treści tego biblijnego tekstu różnie
bywa uzasadniana. Odwołuje się ona na ogół do pojęcia różnej „wagi”
przysługującej poszczególnym elementom tej treści. Podkreślał to
w sposób ogólny Jan Paweł II w cytowanej przeze mnie wypowiedzi.
W opowieści o ofiarowaniu Izaaka takim najważniejszym elementem
jej treści miałoby być zakończenie – słowa Boga: „Nie czyń [mu] nic
złego!” i pojawienie się barana jako właściwej ofiary całopalnej. Jak

jednak usprawiedliwić potraktowanie całej poprzedzającej historii jako elementu, do którego możemy nie przywiązywać większej wagi? Jednym ze sposobów osiągnięcia tego jest podważenie w pewnym sensie autentyczności owej opowieści.

Taki rodzaj interpretacji reprezentuje Andrzej Grzegorzcyk, którego stanowisko przedstawia i rozważa w swej książce Helena Eilstein. Stanowisko to sprowadza się do hipotezy głoszącej, że opowieść o ofiarowaniu Izaaka nie jest dosłownym opisem realnego wydarzenia, tylko metaforycznym opisem wewnętrznych przeżyć Abrahama. Andrzej Grzegorzcyk odwołuje się tu do pewnych założeń, które przyjmuje jako podstawę interpretacji tekstów biblijnych. Zakłada przede wszystkim konieczność uwzględnienia warunków historycznych, w których te teksty powstawały; intuicje religijne i moralne ludzkości ulegały bowiem w procesie historycznym stałemu rozwojowi. Zakłada też szczególny rodzaj interpretacji opowieści zawierających ingerencje aniołów lub Boga; mogą one być, jego zdaniem, „odbiciem szczególnej introspekcji, analizy własnego sumienia”. I tak właśnie skłonny jest interpretować opowieść o ofiarowaniu Izaaka – jako metaforyczny opis introspekcji Abrahama.

Można przypuszczać, że cała ta dramatyczna historia jest mitologicznym odbiciem wewnętrznych zmagających Abrahama z wcześniejszym zwyczajem [składania ofiar z ludzi;] [...] jest odbiciem jego wewnętrznego buntu przeciwko temu zwyczajowi.

Helena Eilstein, moim zdaniem, podkreśla zarówno zagadkowość tej interpretacji, jak i jej nieskuteczność jako sposobu uniknięcia nieakceptowalnych dla nas dzisiaj religijnych i moralnych konsekwencji owej biblijnej opowieści.

Nie będę się jednak wdawał tutaj w bliższą analizę tego przykładu, gdyż głównym przedmiotem moich uwag jest ogólna strategia tej egzegezy tekstów biblijnych, której ów przykład jest ilustracją. Chciałbym jeszcze tylko wśród różnych prób interpretacji tej biblijnej opowieści przypomnieć to, co mówi o niej Jan Paweł II w swym *Tryptyku Rzymskim*.⁵³ Przytaczając jego słowa, musimy, rzecz jasna, pamiętać o tym, że nie są to sformułowania teologicznego traktatu, tylko poetyckiego poematu. Istotę tej interpretacji ujmuje najzwięźlej

53 Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, op. cit.

Marek Skwarnicki w swej przedmowie do poematu, mówiąc, iż przez „historię Abrahama wyrażone zostaje przyszłe Ofiarowanie Syna przez Boga Ojca”.

O Abrahamie – ten, który wszedł w dzieje człowieka, pragnie tylko przez Ciebie odsłonić tę tajemnicę zakrytą od założenia świata [...]. Bóg Abrahamowi objawił, czym jest dla ojca ofiara własnego syna.

Można powiedzieć, że wyrażona zostaje w ten sposób jedna z funkcji, jakie ta opowieść pełni w całości Bożego Objawienia.

Wracając do próby interpretacji opowieści o ofiarowaniu Izaaka, proponowanej przez Andrzeja Grzegorzczaka, raz jeszcze podkreślić chciałbym jej podstawowe założenia. W różnych swych wypowiedziach jej autor stawia sprawę tak, jak gdyby interpretacja ta była po prostu rezultatem naukowego podejścia do tekstu biblijnego – zastosowania naukowych metod jego analizy, przede wszystkim metody historycznej. Uwzględnienie faktów takich, jak „rozwój myśli religijnej w kulturze mezopotamsko-śródziemnomorsko-europejskiej w ciągu ostatnich dwóch tysiącleci” ma umożliwiać czytelnikowi współczesnemu właściwą interpretację tekstów biblijnych – usprawiedliwiać w szczególności ich niedosłowną, metaforyczną interpretację. Przykładem takiej interpretacji miało być właśnie odczytanie przez autora biblijnej opowieści o ofiarowaniu Izaaka. Ta charakterystyka procedury interpretacyjnej nie jest jednak charakterystyką adekwatną. Nie można powiedzieć, aby czytelnik taki jak Andrzej Grzegorzczak starał się po prostu znaleźć interpretację tekstu biblijnego z naukowego punktu widzenia najbardziej prawdopodobną. Na interpretację tę nakłada pewien istotny warunek dodatkowy. Ma to być interpretacja najbardziej prawdopodobna spośród tych, które są niesprzeczne z jego wiarą religijną i świadomością moralną. W mojej (intuicyjnej rzecz jasna) ocenie dosłowna interpretacja opowieści o ofiarowaniu Izaaka, podawana przez niewierzącego czytelnika *Biblii*, jest znacznie prostszą i bardziej prawdopodobną interpretacją tego tekstu niż wymyślna i ryzykowna interpretacja proponowana przez Andrzeja Grzegorzczaka, który przedkłada ją nad tamtą w gruncie rzeczy dlatego, że unika ona, jego zdaniem, gorszących religijnie i moralnie konsekwencji interpretacji dosłownej. W postępowaniu tym nie kieruje się więc, jak widać, wyłącznie racjami naukowymi.

Ten przykład egzegezy tekstu religijnego odpowiada w zasadzie postulatowi, jakie wobec takiej egzegezy wysuwa, referowany wyżej, Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej. Może być uważany za przykład zalecanej tam „egzegezy ubogacanej wiarą”. Z jednej strony stosuje się w tej egzegezie metody naukowe, które mogą znaleźć zastosowanie do interpretacji danego tekstu biblijnego. Z drugiej strony jednakże ogranicza się z góry wyniki stosowania takich metod do interpretacji niesprzecznych z wiedzą i wiarą interpretatora; w przypadku chrześcijanina – z chrześcijańską wiarą religijną i chrześcijańską moralnością. Szukamy najlepiej uzasadnionej interpretacji, która by była jednocześnie zgodna z naszymi przekonaniem religijnymi i moralnymi.

Zauważyć warto, że jest to postępowanie, które przypomina interpretację „świeckich” tekstów metaforycznych. Ich interpretacja najprostsza – interpretacja dosłowna – czyniłaby z nich na ogół teksty jawnie fałszywe. Zakładając, że ich nadawca jest kompetentnym użytkownikiem danego języka i człowiekiem rozumnym, staramy się znaleźć interpretację taką, która by nadawała im jakiś sens akceptowalny. W wypadku tekstów biblijnych ich „ostatecznym nadawcą” jest dla człowieka wierzącego Bóg – istota doskonale mądra i dobra. Staramy się więc znaleźć taką interpretację tych tekstów, która by z tym charakterem nadawcy była możliwie zgodna. Tylko przy tym założeniu dotyczącym nadawcy tekstów biblijnych interpretację tę można uznać za właściwą.

4.2. Kilka myśli «fundamentalisty» o ofierze (Jacek Jadacki)

1.

Ani interpretacja Andrzeja Grzegorzcyka, ani interpretacja Heleny Eilstein nie trafia w sedno opowieści o Abrahamie i Izaaku (*Księga Rodzaju* 22). Ta pierwsza – ponieważ nie ma dla interpretacji tej opowieści znaczenia, czy jej fabuła była rzeczywistością czy snem Abrahama. Ta druga – ponieważ jest LITERALNIE niezgodna z tekstem.

2.

Opowieść o Abrahamie i Izaaku jest *sui generis* analizą pojęcia ODDANIA: ilustracją zachowania, które oddanie ujawnia. Ktoś jest

komuś w pełni oddany, gdy jest gotów zrobić wszystko, czego tamten oczekuje. Komentarz wstępny do tego rozdziału w przekładzie Wujkowym nie pozostawia żadnej wątpliwości. Czytamy w tym komentarzu: „Bóg doświadcza posłuszeństwa Abrahamowego”. Oddanie jest pewną dyspozycją; inni się o moim oddaniu komuś przekonać mogą tylko wtedy, gdy zostanie ono – w odpowiednich okolicznościach – ujawnione. Dotyczy to także Boga: Boga *Biblii*. To tylko Bóg (niektórych) filozofów jest istotą znającą CAŁĄ przyszłość. Bóg *Biblii* nie wymaga teodycei. On nie wie, co zrobią ludzie (w zakresie, w którym mogą dokonać wolnego wyboru); wie tylko – co już zrobili... Jeśli więc Bóg *Biblii* chce się przekonać, czy Abraham jest Mu oddany, to musi to sprawdzić (przez „doświadczenie”, o którym mówi komentator). Boska definicja „oddania” w uproszczeniu brzmi:

Jeżeli nakazę Abrahamowi, żeby zabił Izaaka, to Abraham jest mi w pełni oddany, gdy zabije Izaaka.

Definicji tej nie można niczego zarzucić. Izaak jest jedynym – ukochanym – synem Izaaka. Jeżeli więc Abraham poświęci Bogu to, co ma najdroższego, będzie to poświęcenie całkowite. Bóg wie, że łatwiej byłoby Abrahamowi zabić samego siebie: własne życie nie jest jednak najwyższą wartością w systemie etycznym *Biblii*... I nie tylko... Co innego – dzieciobójstwo...

3.

Zwróćmy teraz uwagę na parę szczegółów.

(1) Abraham przyjmuje nakaz Boski bez szemrania. I bez wahania przystępuje do jego realizacji. To ważny wskaźnik rzeczywistego oddania.

(2) Znalazłszy się w pobliżu miejsca, gdzie ma dokonać zbrodni, oddala towarzyszących mu służących – posuwając się do kłamstwa:

Poczekajcie tu z osłem: a ja z dzieciędziem aż do onąd pośpieszywszy, skoro uczynimy pokłon, wrócimy się do was.

Czemu to robi? Wy tłumaczenie jest proste. Abraham musi się liczyć z tym, że słudzy mogliby mu przeszkodzić w zabiciu Izaaka; a wtedy nie dostarczyłby Bogu świadectwa swego oddania. A jemu na tym ostatnim naprawdę zależy.

(3) Abraham okłamuje także Izaaka, gdy ten go pyta: „Gdzież ofiara całopalenia?”. Abraham na to: „Bóg opatrzy sobie ofiarę całopalenia,

synu mój". Chce najwidoczniej uniknąć tego, że Izaak mu się przeciwstawi lub ucieknie... Abraham wiąże go dopiero, jak są na wierchołku góry: Izaak poza wszystkim potrzebny był do niesienia drew...

(4) Kiedy Abraham podnosi miecz, żeby zabić nim związanego Izaaka przed spaleniem, słyszy głos z nieba:

Nie ściągaj ręki twój na dziecie, ani czyni najmnie; terazem doznał, że się boisz Boga, i nie sfolgowałeś jednemu synowi twemu dla mnie.

Teraz zatem nie tylko komentator tekstu, lecz także sam Bóg wskazuje, że chodzi o sprawdzenie, czy Abraham jest Mu w pełni oddany. Po co?

Ponieważ uczynił tę rzecz, a nie sfolgował synowi twemu jednorodzonemu dla mnie: błogosławić ci będę...

4.

Nie ma w tej opowieści ani śladu okrucieństwa Boskiego.

Jak mógł postąpić Abraham wezwany do zabicia syna w imię posłuszeństwa Bogu?

Mógł albo odmówić wypełnienia polecenia Boskiego, albo przystąpić do wypełnienia owego polecenia. (Drugi człon alternatywy nie brzmi „wypełnić polecenie”, gdyż Abrahamowi mogło się nie udać zabicie Izaaka – i skądinąd nie udało. Bóg w ostatniej chwili zakazał mu wykonania poprzedniego polecenia.) W pierwszym wypadku nic by się złego z ręki Abrahama Izaakowi nie stało. O drugim wypadku Bóg musiał wiedzieć, że do ostatecznego wypełnienia polecenia nie dojdzie, gdyż postanowił – i był w stanie! – sam owemu wypełnieniu zapobiec. A więc Bóg, wydając Abrahamowi polecenie zabicia Izaaka, z góry musiał wiedzieć, że do tragedii nie dojdzie. Nie był to więc *horror religiosus* – tylko *experimentum crucis*.

Przestanie opowieści jest więc takie: jeśli chcesz się przekonać, że ktoś naprawdę jest ci oddany – sprawdź to w podobny sposób, jak zrobił to Bóg wobec Abrahama. Ogólna formuła nie byłaby tu przy tym następująca:

Jeżeli osoba x poleci osobie y dokonać czynu z, którego dokonanie dla osoby x jest najwyższym poświęceniem, to – osoba y jest w pełni oddana osobie x, gdy osoba y zrobi wszystko, aby dokonać owego czynu z.

Potrzebne jest tu jeszcze istotne uzupełnienie: jeśli osoba x nie chce narazić się na zarzut okrucieństwa, osoba x powinna (*ergo* powinna być w stanie) zapobiec ostatecznemu dokonaniu czynu z. Wszak osobie x chodzi o ustalenie rzeczywistych intencji osoby y wobec osoby x, a nie o rzeczywiste dokonanie czynu z.

5.

W opowieści o Abrahamie i Izaaku nie ma też śladu chęci zwalczania zwyczaju składania ofiar z ludzi czy zwierząt – ani antycypacji ofiary Jezusa z Nowego Testamentu.

W tym pierwszym wypadku – zauważmy, że Abraham nie wspomina o całym zdarzeniu ani słowem swoim sługom. Czytamy:

I wrócił się Abraham do sług swoich, i przyszli pospołu do Bersabei, i mieszkał tam.

Ciekawe, że nie ma też żadnej wzmianki o reakcji Izaaka. Pewnie w ogóle nie słyszał głosu skierowanego z nieba do Abrahama. Pewnie próbował sobie jakoś wytłumaczyć postępowanie ojca... Nie o propagandę jednak tu chodziło.

W tym drugim wypadku – zauważmy, jak zasadnicze są różnice w sytuacji Abrahama i Jezusa.

Abraham «skazując» na śmierć Izaaka – chce dowieść Bogu, że jest Mu oddany.

Jezus «skazuje» na śmierć samego siebie: to zwykle łatwiej zrobić niż zabić kogoś, kto jest nam bardzo bliski. Ale ofiara Jezusa ma stanowić świadectwo nie Jego oddania Bogu, lecz oddania – wierności – ideom moralnym, które głosił: to zwykle trudniej zrobić niż poświęcić własne życie z oddania komuś innemu.

Izaak ostatecznie nie staje się ofiarą. Śmierć NIE BYŁA mu «pisana».

Jezus – umiera. Jego śmierć BYŁA mu «pisana»: gdyby do niej nie doszło – pod znakiem zapytania stanęłaby wiarygodność przeznaczenia, za którym stała wola Boska.

Niezależnie od tego – śmierć Jezusa ma jeszcze perspektywę eschatologiczną.

Przybliżenie tej perspektywy jest dla «fundamentalistycznego» czytelnika *Biblii* najtrudniejszym chyba zadaniem interpretacyjnym.

4.3. Intuicje moralne a autorytet deontyczny (Anna Brożek)

1.

Bóg Abrahama jawi się przede wszystkim jako ktoś, kto wymaga absolutnego posłuszeństwa oraz kto za owo posłuszeństwo wynagradza (dobrami doczesnymi). Tylko niektórzy jednak mają szansę dać świadectwo temu, że są posłuszni woli Boskiej, gdyż tylko niektórym Bóg tę wolę wprost objawia. Abraham był jednym z wybranych. Bóg wielokrotnie, jeszcze przed wyprawą na górę Moria, obiecywał Abrahamowi, że wynagrodzi mu posłuszeństwo stałą ochroną, a także bogactwem i licznym potomstwem:

Nie obawiaj się, Abramie, bo ja jestem twoim obrońcą, twoja nagroda będzie sowita. [...] Spójrz w niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz to uczynić; [...] Tak liczne będzie twoje potomstwo (*Księga Rodzaju* 15).

Nie były to tylko obietnice: Bóg wielokrotnie udzielił Abrahamowi swojej pomocy – często za cenę zła wyrządzanego innym.

2.

Abraham uważany jest przez św. Pawła i całą *Tradycję* za wzór człowieka wiary. Czytamy w *Liście do Rzymian*:

Zapytajmy więc, co zyskał Abraham, przodek nasz według ciała? Jeżeli bowiem Abraham został usprawiedliwiony z uczynków, ma powód do chlubienia się, ale nie przed Bogiem. Bo co mówi Pismo? Uwierzył Abraham Bogu i zostało mu to policzone za sprawiedliwość. [...] Albowiem nie od [wypełniania] Prawa została uzależniona obietnica dana Abrahamowi i jego potomstwu, że będzie dziedzicem świata, ale Abrahamowi została poczytana wiara za sprawiedliwość (4).

Abrahama ceni się jednak nie za dobre intencje czy uczynki świadczące o miłości bliźniego, lecz za wiarę. Skądinąd niektóre fragmenty *Księgi Rodzaju* świadczą o tym, że Abraham miał czułe sumienie. Wystarczy wspomnieć opowieść o Sodomie i Gomorze, a także sprawę wygnania Izmaela, syna Abrahama i niewolnicy Hagar. Ich wygnania domagała się Sara, żona Abrahama. Abraham uznał początkowo wygnanie syna i jego matki za „coś bardzo złego”. Do tego, aby zmienić zdanie, potrzeba była dopiero interwencja Boga, który mu nakazał spełnienie życzenia Sary:

Niechaj ci się nie wydaje złe to, co powiedziała Sara o tym chłopcu i twojej niewolnicy. Posłuchaj jej, gdyż tylko od Izaaka będzie nazwane twoje potomstwo (21).

3.

Na czym polega wiara, za którą wynagradzany jest Abraham przez swego Boga? W *Księdze Rodzaju* niewiele się mówi o przeżyciach Abrahama: opisane są raczej jego uczynki, w których wiara się przejawia. Wiara jego przejawia się przede wszystkim w posłuszeństwie. Jest to więc wiara w to, że Bóg ma słuszne podstawy do tego, żeby jego wola była spełniana. Dlatego Abraham robi to, co mu Bóg zrobić każe. Inna sprawa, że nie zawsze czyni to bez zastrzeżeń: niekiedy dyskutuje z Bogiem na temat Jego decyzji...

Wiara Abrahama jest więc wiarą w autorytet deontyczny Boga – ale jest też wiarą w Jego autorytet epistemiczny. Abraham wierzy, że to, co mówi Bóg, jest prawdą – także to, co mówi o przyszłości; że – w szczególności – Bóg dotrzymuje składanych obietnic.

Dlatego m.in. Abraham uwierzył w to, że on i jego żona Sara, mimo że oboje byli w podeszłym wieku (*Biblia* mówi o stu latach), zostaną rodzicami. Postawa Abrahama – który bez wahania przyjmuje do wiadomości obietnicę Boga – kontrastuje tu z postawą Sary. W *Księdze Rodzaju* Bóg, czy też jego wysłannik, mówi do Sary:

Dlaczego Sara śmieje się i myśli: Czy naprawdę będę mogła rodzić, gdy się zestarzałam? Czy jest coś, co byłoby niemożliwe dla Pana? (18).

Jednym z najdramatyczniejszych świadectw wiary w autorytet deontyczny Boga jest gotowość Abrahama do złożenia ofiary z pierwszego i jedyne go syna jego i Sary – Izaaka.

4.

Trudno – na podstawie opisu biblijnego – zrozumieć postawę Abrahama podczas próby na górze Moria. Z jednej strony, trudno uwierzyć, by «normalny» ojciec bez wahania godził się na zabicie własnego dziecka. Z drugiej strony, w *Biblii* nie ma nawet śladu takich wahań Abrahama.

Nasuwa się kilka możliwych interpretacji postępowania Abrahama.

Po pierwsze, motywem tego postępowania mógł być po prostu strach – o którym wiadomo, że jest w stanie popchnąć niejednego do czynów moralnie odrażających. Abraham przekonał się przecież wielokrotnie, że dla Boga nie ma rzeczy niemożliwych, a z drugiej strony – zdawał sobie sprawę, że Bóg wymaga absolutnego posłuszeństwa. Mógł więc się słusznie obawiać, że jeśli nie spełni Boskiego życzenia, stanie się coś jeszcze gorszego niż śmierć ukochanego syna. Warto przypomnieć, że termin „człowiek bogobojny”, który dziś ma sens wyłącznie moralny, pierwotnie odnosił się do kogoś, kto się boi Boga; nie da się wykluczyć, że to właśnie tak rozumiana bogobojność była motywem posłuszeństwa Abrahama.

Po drugie, być może Abraham po prostu był przekonany, że Bóg ostatecznie ocali Izaaka przed śmiercią (co skądinąd nastąpiło), bądź że go wskrzesi, nawet po spaleniu. Przecież Bóg wyraźnie obiecywał mu już wcześniej, że liczne potomstwo Abrahama będzie pochodziło od Izaaka. Jakżeby mógłby więc dopuścić do śmierci Izaaka?

Po trzecie, mogło być też tak, że Abraham był istotnie ślepo posłuszny Bogu i bezrefleksyjnie godził się na wszystko, co mu Bóg nakazał.

5.

Bóg Starego Testamentu nie jest Bogiem wszechwiedzącym, skoro musi się przekonać o wierze Abrahama, wystawiając ją na odpowiednią próbę. Czy jest Bogiem okrutnym?

Załóżmy, że Abraham nie był ślepym i bezrefleksyjnym wykonawcą woli Boga, a Izaak nie był podobnym wykonawcą woli swego ojca. Przy takim założeniu zarówno Abraham, jak i Izaak musieli cierpieć psychicznie pod wpływem tej próby, na którą wystawił wiarę Abrahama jego Bóg. Cierpienie Abrahama zaczęło się w momencie, kiedy powziął decyzję o podporządkowaniu się woli Boga; cierpienie Izaaka zaczęło się w momencie, kiedy uświadomił sobie, że ojciec chce go zabić.

W każdym razie – jeśli Abraham miał własne intuicje moralne (a różne fragmenty *Biblii* świadczą o tym, że je miał), to z chwilą, gdy uwierzył, że Bóg ostatecznie skazał Izaaka na śmierć z jego ręki, musiało w nim dojść do konfliktu między wiarą a sumieniem: konfliktu, o którym tak przejmująco pisał Søren Kierkegaard.

6.

Mówi się o analogiach między ofiarą z Izaaka składaną przez Abrahama a śmiercią Jezusa. Istotnie. Zarówno Abraham, jak i Bóg Nowego Testamentu godzą się na śmierć własnego syna – a nawet życzą sobie tej śmierci. Obie ofiary składane są na górze: Izaak ma umrzeć na górze Moria, Jezus umiera na Golgocie. Izaak niesie na plecach drewno, na którym ma spłonąć, Jezus niesie na plecach krzyż, na którym ma być ukrzyżowany.

Na tym jednak analogie się kończą.

Izaak niemal do końca nie jest świadom, że Abraham chce go zabić; Jezus wie od początku, że zostanie zgładzony. Nie wiemy nic o lęku Izaaka; Jezus – boi się śmierci i w Ogrójcu błaga Ojca o „oddalenie kielicha goryczy”. Izaak w ostatniej chwili zostaje ocalony; Jezus – umiera na krzyżu.

I najważniejsza różnica: śmierć Izaaka byłaby – w pewnym sensie – bezsensowna; śmierć Jezusa ma głęboki sens eschatologiczny – tyle, że nie dla wszystkich uchwytne.

4.4. Wdzięczność (Jacek Jadacki)

1.

Niech będą dwie osoby – x i y , oraz trzy dobra – z_1 , z_2 i z_3 .

Założmy, że:

(a) osoba y obdarzyła w pewnej chwili t_1 osobę x dobrem z_1 i zarazem

(b) nie jest tak, że osoba x zawarła umowę z osobą y , że jeżeli osoba y obdarzy w chwili t_1 osobę x dobrem z_1 , to osoba x obdarzy w pewnej chwili t_2 osobę y dobrem z_2 .

Przy założeniach (a) i (b):

(c) osoba x jest wdzięczna w chwili t_3 osobie y za dobro z_1 , gdy osoba x obdarza w chwili t_3 osobę y pewnym dobrem z_3 .

2.

Umowa, o której braku mowa w definicji, jest taka, że obdarzenie osoby y przez osobę x dobrem z_2 miałoby być odpłatą za obdarzenie osoby x przez osobę y dobrem z_1 . Dobro z_2 jest więc pomyślane

jako ekwiwalent dobra z_1 . O tym, czy jest to ekwiwalent, rozstrzyga umowa, a nie jakieś kryteria «obiektywne». Gdyby taka umowa była – czyli gdyby warunek wstępny definicji nie był spełniony – nie można by w ogóle mówić o wdzięczności. Obdarzenie osoby y przez osobę x dobrem z_2 byłoby bowiem wtedy zwyczajnym wykonaniem zobowiązania płynącego z owej umowy.

Podobnie obdarzenie osoby y przez osobę x dobrem z_3 – o czym mowa w definiensie definicji – ma być odpłatą za obdarzenie osoby x przez osobę y dobrem z_1 . Dobro z_3 jest więc także pomyślane jako ekwiwalent dobra z_1 . Jego wysokość jest określana przez osobę x – i jest miarą wdzięczności osoby x . W tym wypadku tę miarę mogą wyznaczać kryteria «obiektywne».

Definiens definicji mógłby być sformułowany w kategoriach dyspozycji i brzmieć:

osoba x jest gotowa obdarzyć w chwili t_3 osobę y dobrem z_3 .

WYDAJE SIĘ JEDNAK, ŻE W SYTUACJI, W KTÓREJ GOTOWOŚĆ TAKA NIGDY NIE ZOSTAŁABY ZREALIZOWANA, NIE POWIEDZIELIBYŚMY, ŻE MAMY DO CZYNNIENIA Z RZECZYWIŚTĄ WDZIĘCZNOŚCIĄ.

3.

Kiedy gotowość, o którą chodzi, zostaje zrealizowana, mówimy o okazaniu wdzięczności. Należy pamiętać, że wdzięczność można okazywać na różne sposoby. Dobrem z_3 może być np. uśmiech skierowany do osoby y , a może być np. jakieś dobro witalne, którym osoba y zostaje przez osobę x obdarowana.

Szczególnym sposobem okazywania wdzięczności – a więc urzeczywistniania dobra z_3 – jest okazywanie jej za pomocą wypowiedzi językowych. W najprostszym wypadku osoba x mówi po prostu do osoby y : „Jestem Ci wdzięczna za to-a-to”. Trzeba jednak pamiętać, że wypowiedź ta w takim wypadku jest nie zapowiedzią obdarzenia osoby y dobrem z_3 , lecz samym tym dobrem. Jest bowiem rzeczą dobrą usłyszeć takie słowa.⁵⁴ Inna sprawa, że osoba y może w pewnych okolicznościach uznać, że taka słowna wdzięczność jest niedostatecznym ekwiwalentem dobra z_1 , którym obdarzyła osobę x .

⁵⁴ Zauważmy, że WDZIĘCZENIE SIĘ do kogoś, jest robieniem czegoś z intencji przyjemnego dla tego kogoś.

Niekiedy – powiedzmy ostrożnie – z wdzięcznością jest skorelowane przeżycie przez osobę x pozytywnej emocji względem osoby y : zdarza się mianowicie, że wobec osoby, której jesteśmy za coś wdzięczni, odczuwamy sympatię. Jaki jest status tej sympatii?

Można by przyjąć, że owa sympatia jest definicyjnym składnikiem wdzięczności. Wtedy *definiensowi* naszej definicji nadalibyśmy postać:

osoba x w chwili t_3 odczuwa sympatię do osoby y i osoba x obdarza w chwili t_3 osobę y dobrem z_3 .

Można by jednak przyjąć – i to rozwiązanie wydaje mi się lepsze – że sympatia jest po prostu rodzajem dobra z_3 . Sympatia osoby x do osoby y – zwłaszcza okazywana – jest przecież czymś dobrym dla osoby y .

4.

Pozostaje sprawa czasowej lokalizacji wdzięczności.

Na pewno wdzięczność ma miejsce później niż akt obdarzenia dobrem, za który jest ta wdzięczność. Jeśli odrzucimy dyspozycyjną interpretację wdzięczności, to możemy powiedzieć, że jesteśmy wdzięczni komuś w czasie, w którym obdarzamy tego kogoś dobrem z_3 . Pamiętajmy przy tym, że osoba x może być wdzięczna osobie y za samo postanowienie osoby y , że coś zrobi dla osoby x – nawet jeśli tego *de facto* później nie zrobi z jakichś (zwłaszcza niezależnych od osoby y) powodów.

5.

Czy jesteśmy zobowiązani do wdzięczności?

Ex definitione – nie. Wdzięczność jest darem, a do składania darów nie jesteśmy zobowiązani. Tylko *pacta sunt servanta*. Ktoś więc, kto nas obdarza jakimś dobrem nie na zasadzie umowy o odpłacie, nie nabywa prawa do domagania się od nas wdzięczności. Inna rzecz, że niekiedy takiej wdzięczności nieraz oczekuje. I nieraz spotyka go zawód.

4.5. Kilka uwag o pojęciu Wdzięczności (Anna Brożek)

Jacek Jadacki definiuje „wdzięczność” behawioralnie: w myśl jego definicji poznamy, że ktoś jest nam (za coś) wdzięczny, po tym, że wyświadcza nam dobro w odpowiedzi na dobro wyświadczone

mu przez nas. Odnoszę wrażenie, że definicja ta nie ujmuje jednej z ważnych cech pojęcia WDZIĘCZNOŚCI – mianowicie, iż wdzięczność jest pewnym uczuciem. Czyń dokonany przez daną osobę z wdzięczności jest czynem motywowanym emocjonalną reakcją na wyświadczone przez inną osobę dobro. To, co Jacek Jadacki nazywa „wdzięcznością”, nazwałabym raczej zwykłym „czynem wyrównawczym”.

Wspomniany emocjonalny komponent pojęcia wdzięczności tak wyrażają autorzy *Słownika języka polskiego*:⁵⁵

Wdzięczność – uczucie będące reakcją na doznane od kogoś dobro, poczuwanie się z tego powodu do realnych zobowiązań, pragnienie odwdziżenia się komuś za coś.

Uczucie wdzięczności trudno wyeksplikować za pomocą terminów o prostszych konotacjach (także dlatego, że siatka pojęciowa dotycząca sfery uczuć w ogóle nie została, według mojej wiedzy, dobrze opracowana). Z pewnością jednym z komponentów tego uczucia jest sympatia wobec osoby, która obdarzyła nas dobrem. Nie jest to jednak sympatia bierna, a połączona z przekonaniem, iż tej osobie należy się od nas w zamian coś dobrego.

Proponuję w związku z tym następującą definicję „wdzięczności”:
Jeżeli

(a) osoba y obdarzyła osobę x dobrem z_1
i zarazem

(b) osoba x odczuwa sympatię do osoby y wywołaną tym, że (a)
oraz

(c) osoba x obdarza osobę y dobrem z_2 ,
to osoba x obdarza z WDZIĘCZNOŚCI osobę y dobrem z_2 , gdy motywem tego, że (c), jest to, że (b).

Zauważmy, po pierwsze, że jak każde uczucie, także i wdzięczność nie jest w pełni zależna od naszej woli. Nie można zmusić się do odczuwania wdzięczności (choć można wyrabiać w sobie skłonność do jej odczuwania). Nie potrafimy postanowić, że dokonamy czynu motywowanego wdzięcznością, jeśli wdzięczności nie odczuwamy. Nie czując wdzięczności, możemy co najwyżej postanowić, że dokonamy «suchego» czynu wyrównawczego.

55 M. Szymczak, *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1980, PWN, t. III, s. 672.

Po drugie, wdzięczność bywa reakcją jedynie na czyn, który uznajemy za dobry (nawet jeśli w rzeczywistości nie był on w domniemanym przez nas sensie dobry). Jeśli odpłacamy komuś czynem złym za inny czyn zły, to czynimy to z zemsty.

Po trzecie, obserwując zachowanie danej osoby, nie jesteśmy niekiedy w stanie stwierdzić, czy podjęty przez tę osobę czyn jest motywowany uczuciem wdzięczności. Jednakże z całą pewnością tylko niektóre spośród czynów wyrównawczych są nią motywowane.



5. O pokorze i winie



5.1. Stosunek do własnego życia (Marian Przełęcki)

Giovanni, nie traktuj siebie aż tak serio!

Tak podobno zwykł mawiać do siebie Jan XXIII. Niech to powiedzenie będzie punktem wyjścia dla naszych rozważań o – zapowiedzianym w tytule – problemie stosunku do własnego życia. Z góry powiedzieć muszę, że celem tych rozważań nie jest próba uchwycenia tego sensu, który z cytowanym powiedzeniem wiązał Jan XXIII. Powiedzenie to stanowi raczej pretekst do ogólnych refleksji nad sprawą stosunku do własnego życia. Trzeba w tym celu przedstawić różne interpretacje tego powiedzenia i zastanowić się nad słusznością zawartych w nim myśli.

Jako uczeń Tadeusza Kotarbińskiego skłonny byłem stosować się do jego – żartobliwie nieco ujętego – tetralogu, którego jedno z „przykazań” głosiło: „Żyj poważnie!” Otóż powiedzenie Jana XXIII wnosi do tej maksymy pewne zastrzeżenie: „Żyj poważnie, ale nie traktuj siebie aż tak serio!” Powstaje więc pytanie, jaka może być treść tego zastrzeżenia – przed czym właściwie ono nas przestrzega. Różne oczywiście nasuwają się tu możliwości interpretacyjne. Spróbujmy rozważyć niektóre z nich.

Jedna z wchodzących w grę interpretacji wiąże jakoś owo pojęcie „traktowania serio” z pojęciem „ważności”. Można powiedzieć, że traktuję siebie serio, jeśli traktuję siebie jako kogoś ważnego. Przy tej interpretacji, traktowanie siebie zbyt serio mogłoby znaczyć, że traktuję siebie jako kogoś ważniejszego od innych. Wezwanie, aby nie traktować siebie „aż tak serio”, przestrzegałoby więc przed traktowaniem siebie jako kogoś szczególnie ważnego – przed uważaniem przeze mnie za szczególnie ważne tego wszystkiego, co się ze mną dzieje.

Aby tego rodzaju postulatory miały bliżej określony sens, sens taki musi przede wszystkim przysługiwać owemu, kluczowemu dla nich,

pojęciu „ważności”. Jest to pojęcie, które wymaga jakiejś relatywizacji. Coś jest ważne nie po prostu, tylko pod takim a takim względem czy ze względu na taką a taką wartość. Jakie więc względy czy wartości wchodzi w grę w tych kontekstach, o których tu mowa?

W swych moralistycznych esejach zawartych w zbiorze *Chrześcijaństwo niewierzących* (a następnie przedrukowanych w tomie *Intuicje moralne*)⁵⁶ występowałem przeciwko poczuciu szczególnej ważności własnej osoby – poczuciu dotyczącemu przysługujących jej wartości eudajmonicznych, a więc spotykających ją radości i cierpień. Próbowałem podać racje przemawiające za tym, że ja nie jestem pod tym względem ważniejszy od kogokolwiek innego, że nie zasługuję więc na jakąś troskę szczególną. Moje cierpienie jest tak samo ważne jak twoje; różni się od niego tylko bezpośredniością, z jaką jest przeze mnie odczuwane. Przytaczałem na poparcie tej myśli znane strofy Czesława Miłosza, który mówi nam w wierszu „Miłość”, aby:

...popatrzeć na siebie,
Tak jak się patrzy na obce nam rzeczy,
Bo jesteś tylko jedną z rzeczy wielu.

Spojrzenie takie łatwiej pozwala się nam pogodzić z własnym cierpieniem, ze spotykającym nas nieszczęściem.

A kto tak patrzy, choć sam o tym nie wie,
Ze zmartwień różnych swoje serce leczy,
Ptak mu i drzewo mówią: przyjacielu.

Tę postawę wobec własnego życia skłonny dziś jestem rozszerzać i na inne jego wymiary – na inne przysługujące mu wartości. Oprócz wartości eudajmonicznych są wśród nich pozostałe wartości witalne, a także wartości duchowe, w tym – wartości intelektualne i moralne. Owo poczucie, że nie jestem kimś ważniejszym od innych, pozwala mi się pogodzić z moimi ograniczeniami i w tych dziedzinach życia – z faktem, że i w nich nie wyróżniam się spośród innych. Nie muszę być nie tylko zdrowszy, bogatszy czy sławniejszy od innych; nie muszę również przewyższać ich mądrością, a nawet dobrocią (choć

56 M. Przełęcki, *Intuicje moralne*, Warszawa 2005, Wydawnictwo Naukowe Semper, s. 129-180.

to przekonanie może budzić wątpliwości u kogoś, kto dążenie do doskonałości moralnej skłonny jest uważać za nasz obowiązek).

Owo poczucie, że „nie muszę być najlepszy”, jest przejawem rezygnacji ze szczególnych ambicji życiowych, pogodzenia się ze swą małością, ze świadomością, że życie moje – tak jak życie innych ludzi – nigdy nie jest w pełni „udane”. Wiąże się z tym uczucie wyrozumiałości wobec ludzkich słabości i przewinień, uczucie obejmujące również słabości i przewinienia własne. Odwoływałem się kiedyś w obronie takiej – kontrowersyjnej, przyznać trzeba – postawy do słów św. Jana:

A gdyby nas obwiniąło serce nasze, większy jest Bóg niż serce nasze i wie wszystko.

(Słowa te, zdaniem niektórych komentatorów, dopuszczają taką interpretację.)

Związany z omawianą tu przeze mnie postawą jest też nasz stosunek do takich „cnót” – czy ogólniej, cech ludzkich – jak „duma” i „pokora”. W niedawnej swej wypowiedzi Barbara Skarga wymieniała poczucie dumy i godności własnej jako te cechy, które najskuteczniej chronią nas od czynów niegodnych. Ale dla człowieka, który nie traktuje siebie „aż tak serio”, obce jest w stosunkach z ludźmi uczucie dumy; bliższe jest mu raczej poczucie pokory, postawa niewynoszenia się nad innych. Toteż powstrzymanie się przez niego od czynów haniebnych ma z reguły inną motywację. Powstrzymuje się od nich nie dlatego, że raniłoby to jego dumę, poniżało jego godność, tylko dlatego, że trudno byłoby mu znieść zadawany innym ból.

Tak więc, nieprzypisywanie swojemu życiu jakiejś szczególnej wagi, wyrozumiałość wobec siebie, pogodzenie się z własną niedoskonałością – to elementy owego „nietraktowania siebie zbyt serio”, zgodnie z proponowaną wyżej interpretacją tego postulatu. Nie jest to jednak jego interpretacja jedyna. Zakładaliśmy, że „traktować serio” – to „traktować poważnie”, ale poważnie traktuje coś zarówno ten, kto przykłada do tego szczególną wagę, jak i ten, kto traktuje to bez poczucia humoru. Do tej pierwszej zależności odwoływała się dotychczasowa interpretacja dyskutowanego przez nas postulatu. Do tej drugiej nawiązuje interpretacja, do której zwracamy się teraz.

Zachodzi zresztą między nimi, jak zobaczymy, pewien związek. Jak pisze w swym eseju „O śmiechu” Leszek Kołakowski:⁵⁷

Poczucie humoru zakłada umiejętność osiągnięcia przez człowieka dystansu względem samego siebie, dystansu ironicznego.

Ktoś, kto potrafi śmiać się z samego siebie, łatwiej wyzwala się ze swego egocentryzmu i egoizmu. Rola humoru zresztą do tego się nie ogranicza. Zdaniem Kołakowskiego:

Śmiech przekonuje nas, że rzeczywistość, skoro jest mało poważna, jest też mało groźna. Stres w obliczu niebezpieczeństwa może być po części rozładowany przez ukazanie komicznych stron sytuacji.

Poczucie humoru pomaga nam więc w pewien sposób stawić czoło tragizmowi życia, w tym – tragiczności naszej własnej egzystencji.

Wyrażałem kiedyś przekonanie, że tragizmu tego nie da się przezwyciężyć rozumowo – nie da się znaleźć jakichś przemawiających przeciw niemu racji. Aby się z nim jakoś uporać, aby móc żyć w tym tragicznym świecie, trzeba o jego tragizmie choć na czas jakiś zapomnieć. Zapomnienie takie mogą nam dać chwile radości – estetycznego zachwyty czy miłosnej ekstazy. Ale może je nam też dać pusta rozrywka – komedia czy „kryminał”, gra czy zabawa. Otóż ktoś, kto nie traktuje siebie „aż tak serio”, nie ma skrupułów w uciekaniu się do takich środków. Pozwalają mu one przynajmniej od czasu do czasu uwolnić się od konfrontacji z tragizmem istnienia. Przypomnijmy, że podobną funkcję przypisywał Pascal wszystkim naszym „światowym” zajęciom, widząc w nich środek zapomnienia o nędzy naszego istnienia.

W charakterystyce tego stosunku do własnego życia, o którym tutaj piszę, dostrzegam echa pewnych, dość zagadkowo brzmiących, nauk ewangelicznych.

Nie troszczcie się o życie swoje, co będziecie jedli albo co będziecie pili, ani o ciało swoje, czym się przyodziewać będziecie. [...]

Nie troszczcie się o dzień jutrzejszy, gdyż dzień jutrzejszy będzie miał własne troski. Dostyc ma dzień swego utrapienia.

Oprócz „oficjalnej” wykładni tych nauk, dopuszczają one, jak mi się wydaje, interpretację bliską niektórym wyrażonym na tych

⁵⁷ L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 2003, Wydawnictwo Znak.

stronach myślom: przestrzegają przez przywiązywaniem do swego życia jakiegoś szczególnego znaczenia i żywieniem o to życie jakiejś szczególnej troski.

Po co właściwie dzielę się tu tymi refleksjami na temat stosunku do własnego życia? Nie czynię tego dlatego, że przedstawiony tu stosunek uważam za stosunek właściwy, a opisaną postawę życiową za postawę słuszną. Zwierzam się jedynie ze swoich własnych odczuć w tej sprawie. Są to – trzeba to wyraźnie stwierdzić – odczucia człowieka starego. W młodości skłonny byłem raczej stawiać przed nami obraz pewnego nieosiągalnego ideału, przede wszystkim – ideału moralnego. Na starość skłaniam się pod tym względem do rezygnacji i wyrozumiałości. Znając dobrze swoje ograniczenia, staram się jakoś z nimi pogodzić – nie udawać lepszego niż jestem. I nie buntować się, nie cierpieć z tego powodu. Nie twierdzę bynajmniej, że jest to postawa właściwa. Mam nadzieję jedynie, że jest to postawa dopuszczalna – możliwa do realizacji i niezasługująca na potępienie.

5.2. W sprawie stosunku do siebie i swojego życia **(Anna Brożek)**

1.

Jeśli mamy stosować się do jakiejś dyrektywy – dyrektywa taka musi być realizowalna. Kiedy dyrektywa „Żyj poważnie, nie traktując siebie zbyt poważnie!” da się zrealizować? W trzech wypadkach. Po pierwsze – wtedy, gdy w każdym z dwóch wystąpień wyrażenia „poważnie” w tej dyrektywie ma ono różne znaczenie. Po drugie – wtedy, gdy, nawet jeśli użyte jest w tym samym znaczeniu, to jest ono określnikiem dwóch różnych obiektów. Po trzecie – wtedy, gdy jest zarówno tak, że jest ono w tej dyrektywie użyte chwiejne, jak i tak – że określa różne obiekty. Odnoszę wrażenie, że zachodzi wypadek trzeci.

2.

Słowniki nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że wyrażenia „powaga”, „poważny” i „poważnie” są wieloznaczne. „Poważny” znaczyć może m.in. tyle, co „zachowujący się w sposób zrównoważony, opanowany”, ale też – „odpowiedzialny, godny zaufania”.

Wydaje mi się, że gdy Tadeusz Kotarbiński pisze „Żyj poważnie!” – ma na myśli przede wszystkim to ostatnie znaczenie: „Żyj odpowiedzialnie, bądź kimś godnym zaufania!” Jednakże i pierwsza interpretacja jest dopuszczalna: „Zachowuj się w sposób zrównoważony, bądź opanowany!” Być może jednak jego zamiarem było to, aby oba znaczenia w tym sformułowaniu na siebie «nachodziły».

Kiedy natomiast Jan XXIII mówił „Nie traktuj siebie aż tak poważnie!”, przestrzegał sam siebie chyba przed nadmiarem dumy i wyniosłości, a może i szczególnego rodzaju «ponurości».

3.

Nie jest wykluczone, że co innego traktować tak-a-tak SIEBIE – a co innego traktować tak-a-tak SVOJE ŻYCIE. Można – traktując własną osobę na co dzień nie całkiem poważnie, tj. z pewnym dystansem czy nawet ironią, traktować poważnie swoje życie – tj. odpowiedzialnie podchodzić do własnych zobowiązań i zadań życiowych. O ile dyrektywę Jana XXIII skłonna byłabym odnosić przede wszystkim do traktowania siebie na co dzień, o tyle dyrektywę Tadeusza Kotarbińskiego – do traktowania swojego życia jako elementu więzi społecznych.

4.

Z analizami Pana Profesora Przełęckiego zgadzam się tylko do pewnego punktu.

Otóż – także w moim odczuciu powinniśmy się wystrzegać traktowania siebie jako kogoś wyjątkowego, a „wszystkiego, co się ze mną dzieje” jako czegoś „szczególnie ważnego”. Także moje intuicje moralne są altruistyczne: moje cierpienie nie jest «ważniejsze» niż cierpienie mojego bliźniego. Także i ja uważam, że tylko z racji tego, że ja to ja, nie należą mi się żadne przywileje.

Pan Profesor Przełęcki idzie jednak krok dalej – i mówi, że traktowanie siebie „nie całkiem serio” pozwala pogodzić się ze swoimi niedoskonałościami i w pewnym sensie się z nich «rozgrzeszać» wobec samego siebie. Pisze:

Owo poczucie, że „nie muszę być najlepszy” jest przejawem rezygnacji ze szczególnych ambicji życiowych, pogodzenia się ze swą małością, ze świadomością, że życie moje – tak jak życie innych ludzi – nigdy nie jest w pełni „udane”. Wiąże

się z tym uczucie wyrozumiałości wobec ludzkich słabości i przewinień, uczucie obejmujące również słabości i przewinienia własne.

Zwróćmy uwagę na to, że wyrażenie „najlepszy” ma w powyższym kontekście dwie dopuszczalne interpretacje. Zgadzam się z tym, że najczęściej ambicja, aby posiadać jakąś cechę w stopniu wyższym niż wszyscy inni, jest – jak to się mówi – chorą ambicją. Wydaje mi się jednak pożądane starać się wykorzystać jak najlepiej swoje własne zdolności i predyspozycje. Nie muszę być lepsza *od innych* – ale powinnam starać się być dobra w stopniu maksymalnym, na jaki mnie stać. Kluczową i trudną sprawą jest przy tym oczywiście ocena – na ile właściwie mnie stać. Nie każdy potrafi takiej oceny dokonać adekwatnie.

Drugą niepokojącą sprawą jest wspomniana przez Pana Profesora Przełęckiego wyrozumiałość. Odnoszę wrażenie, że granica między wyrozumiałością wobec siebie a pobłażaniem sobie – jest niebezpiecznie cienka. Myślę, że akurat w sprawie słabości i przewinień – powinniśmy siebie samych traktować w sposób wyróżniony. Wyróżnienie to powinno mianowicie polegać na tym, by być *MNIEJ* wyrozumiałym wobec siebie niż wobec innych lub – inaczej mówiąc – od siebie wymagać więcej niż od bliźnich.

5.3. Powaga własnego życia (Jacek Jadacki)

1.

Człowiek jest – jakby może powiedział Roman Ingarden – istotą wielowarstwową. Wśród tych warstw jest m.in. warstwa, którą można by nazwać „prywatną”, i warstwa, którą można by nazwać „publiczną”.

Prywatnie – jestem istotą, która czuwa lub śpi, która bywa zdrowa lub chora, która przejada się lub głoduje... Publicznie – jestem istotą, która pełni pewną funkcję społeczną, jest tej funkcji mandatariuszem i symbolem...

2.

Prywatnie – mogę siebie traktować tak, jak zaleca Pan Profesor Przełęcki: „bez przywiązywania do swego życia jakiegoś szczególnego

znaczenia". Wszyscy wszak czuwają lub śpią, prawie wszyscy bywają zdrowi lub chorzy, wielu przejada się lub głoduje...

Co innego – publicznie. Jeśli funkcja, którą pełnię, ma być spełniana rzetelnie, muszę „traktować się serio” – właśnie ze względu na interesy innych: tych, których rezultaty sprawowania tej funkcji bezpośrednio lub pośrednio dotyczą.

3.

Rzecz jednak w tym, że wszystkie warstwy człowieka są ze sobą mocno związane: jak głosy barokowej fugi. Szczególnie mocna jest więź między warstwami, które zostały tu nazwane „prywatną” i „publiczną”. Jeśli w sposób poważny, odpowiedzialny chcę pełnić swoją funkcję społeczną, muszę też serio dbać o swoją warstwę prywatną – w takim stopniu serio, w jakim od niej zależy ta pierwsza.

Wszyscy mogą – i powinni – troszczyć się o dostateczną ilość snu, o możliwie najlepsze zdrowie, o właściwy sposób odżywiania... Krótko mówiąc – o swoje życie. Ale – mówiąc metaforycznie – generałowie na wojnie powinni o to wszystko dbać w dwójnasób, gdyż od nich, z racji ich funkcji, zależą w większym stopniu losy kampanii niż od zwykłego żołnierza.

4.

Wiedzieli o tym dobrze rosyjscy oprawcy, segregując ofiary swojej zbrodni w Katyniu, Miednoje i Charkowie. To prawda: w warstwie prywatnej – to, że wymordowano tam oficerów, a nie szeregowców – nie ma znaczenia. Ale w warstwie publicznej – ma znaczenie ogromne.

Zdaje się, że zapomnieli o tej różnicy polscy pasażerowie samolotu, który rozbił się pod Smoleńskiem. Może gdyby pamiętali – tragedia byłaby mniejsza, a może nawet w ogóle by do niej nie doszło.

5.4. Wyrzuty sumienia i poczucie winy (Jacek Jadacki)

1.

Zmodyfikujmy fakt literacki: Balladyna wyrządziła krzywdę Alinie i ma w związku z tym WYRZUTY SUMIENIA: potępia siebie za to we-

wnętrznie – lub daje ponadto zewnętrzny wyraz temu potępieniu i płonie WSTYDEM. Wyrzuty sumienia mogą mieć miejsce tylko wtedy, gdy spełnione są zarazem dwa warunki. Po pierwsze, krzywda została rzeczywiście Alinie wyrządzona – czyli Balladyna jest tej krzywdy rzeczywiście winna. Po drugie, Balladyna jest przekonana o tym, że jest winna – że tę krzywdę rzeczywiście Alinie wyrządziła. Mogło być wszak tak, że Balladyna *de facto* nie wyrządziła krzywdy Alinie lub że co prawda krzywdę jej wyrządziła, ale o tym nie wie. W tym pierwszym wypadku wchodzi w grę co najwyżej wystąpienie u Balladyny POZUCIA WINY. Ma bowiem poczucie winy każdy, kto żywi przekonanie, że kogoś skrzywdził, i za tę domniemaną krzywdę siebie potępia – niezależnie od tego, czy to przekonanie jest prawdziwe, czy nie. W tym ostatnim wypadku powiemy tylko, że to poczucie winy jest BEZZASADNE. Zauważmy przy tym, że miewamy wyrzuty sumienia lub poczucie winy także w związku z krzywdą wyrządzoną sobie samym oraz – ogólniej – w związku z przyczynieniem się do powstania dowolnej, nawet «bezosobowej» szkody.

2.

Zarówno wyrzuty sumienia z powodu rzeczywistej winy, jak i poczucie winy domniemanej – miewają różne stopnie: mogą być mniej lub bardziej dręczące i głębokie. Zależy to rzecz jasna od stopnia samej winy: im większa jest wyrządzona krzywda – tym bardziej dręczące są towarzyszące jej wyrzuty sumienia i tym głębsze jest poczucie winy. Nie zawsze łatwo jest tu jednak wyważyć odpowiednie proporcje. Stąd tak często samopotępienie – obecne i w wyrzutach sumienia, i w poczuciu winy – bywa niewspółmierne do rzeczywistej lub domniemanej winy. Czasem – zwłaszcza w tym drugim wypadku – niewspółmierność jest tak duża, że wolno mówić o PRZESADNYM poczuciu winy; na drugim krańcu mamy wtedy «wybielanie się», posunięte czasem aż do zupełnego braku poczucia winy.

3.

Niekiedy mamy do czynienia z NARZUCONYM poczuciem winy. Jest tak przede wszystkim w trzech wypadkach. Przypuśćmy, po pierwsze, że Balladyna otrzymała od Aliny jakieś dobro, mimo że Balladynie to dobro od Aliny wcale się nie należało. Alina może (świadomie lub

nie) narzucić Balladynie poczucie winy, jeśli tylko Balladyna – sama lub pod wpływem Aliny – poczuje się zobowiązana do wyrażenia wdzięczności Alinie w postaci odpłaty za wyświadczone dobro, ale odpłacić się nie może lub nie chce. Po drugie, może być tak, że Balladyna raz wyświadczyła pewne (zasłużone lub nie) dobro Alinie i ta oczekuje, że Balladyna wyświadczy jej kolejne dobro podobnego rodzaju, mimo że na nie skądinąd wcale nie zasługuje. I znowu Balladyna uwierzywszy, że takie dobro z jej strony Alinie się rzeczywiście należy, będzie miała poczucie winy, jeżeli owego dobra Alinie nie wyświadczy, gdyż nie może lub nie chce tego zrobić. Może być i tak, po trzecie, że samo wysunięcie jakichś roszczeń przez Alinę skłania Balladynę do wyrzutów sumienia czy poczucia winy, że ich nie spełnia – mimo że roszczenia te są całkowicie wyssane z palca.

4.

Poczucie winy związane jest – jak widzieliśmy – z naruszeniem zasady sprawiedliwości: dokonanie lub zaniechanie czynu staje się krzywdą, gdy udziałem kogoś albo staje się zło, które się mu nie należy, albo nie staje się dobro, które się mu właśnie należy. Bywa tak, że zasada sprawiedliwości zostaje w nieuprawniony sposób rozszerzona na wypadki, do których nie powinna być stosowana. Załóżmy, że Balladyna jest piękniejsza od Aliny albo – znowu wbrew fabule dramatu Juliusza Słowackiego – bardziej sprzyja jej szczęście przy zbieraniu malin. Załóżmy dalej, że Balladyna uzna (powiedzmy wyraźnie: bezpodstawnie), że oba te fakty są krzywdzące dla Aliny – tj. że sprawiedliwie byłoby tylko wtedy, gdyby wszystkie panny na wydaniu były jednakowo piękne i miały jednakowe szczęście przy zbieraniu malin. Przy takich założeniach Balladyna będzie miała UROJONE poczucie winy względem Aliny: że to ona ją jakoś «krzywdzi» swoją urodą i szczęściem.

5.

Jak rzucić z siebie poczucie winy i oddalić wyrzuty sumienia? Trzy kroki są tu niezbędne, choć niewystarczające. Pierwszy krok to okazanie SKRUCHY wobec pokrzywdzonego: ujawnienie, że się za wyrządzoną mu krzywdę potępia samego siebie. Drugi krok to oka-

zanie CHĘCI NAPRAWY wyrządzonej krzywdy czy ogólniej: wyrządzonej szkody. Trzeci krok to ZADOŚĆCZYNIENIE, czyli efektywna naprawa owej szkody. Dlaczego kroki te bywają niewystarczające? Ponieważ zarówno poczucie winy, jak i wyrzuty sumienia zawierają składnik emocjonalny, który nie ustępuje natychmiast, kiedy znikają czynniki, które go wywołały. Nieraz – ale znowu nie zawsze – pomaga usunąć ten składnik (i w konsekwencji poczucie winy czy wyrzuty sumienia) PRZEBACZENIE ze strony osoby pokrzywdzonej, zwłaszcza gdy jest ona gotowa uznać samą skruchę za ekwiwalent zadośćuczynienia (lub kary).

6.

Kroki te są niewystarczające zwłaszcza wtedy, gdy poczucie winy jest bezzasadne, przesadne, narzucone lub urojone – słowem: CHOROBLIWE. Chorobliwe poczucie winy może osobę przez nie opanowaną doprowadzić w skrajnych wypadkach do samozniszczenia – zwłaszcza wtedy, gdy nie natrafi ona w porę na kogoś, komu podwójnie zaufa: najpierw ujawniając mu własną ocenę sytuacji, a potem dając się przekonać, że ocena ta jest błędna.



6. O wspólnocie i miłości ojczyzny



6.1. Co to znaczy „być Polakiem”? (Jacek Jadacki)

1.

BYĆ POLAKIEM – TO BYĆ CZŁONKIEM NARODU POLSKIEGO.

Polacy żyją i żyć będą, póki sami się nie zabiją; a nie zabiją się nigdy, jeżeli zechcą zrozumieć, co jest duchem narodu [...].

Tak pisał Henryk Rzewuski w „Panu Azulewiczu”. Cóż to więc jest – NARÓD?

NARÓD – TO JEST WSPÓLNOTA, a więc zbiorowisko ludzi, między którymi zachodzi pewna więź. Mówiąc uczenie: więź etniczna obejmuje więź terytorialną, więź genetyczną, więź ideową, więź polityczną, więź kulturalną. A to znaczy, że członków narodu łączy jeden KRAJ, jeden RÓD, jedna DUCHOWOŚĆ, jedno PAŃSTWO, jedno DZIEDZICTWO. Inaczej: członkowie narodu są współziomkami, współrodakami, współplemieńcami, współobywatelami, współtwórcami. Krótka: mają tę samą ojczyznę. W wypadku Polaków tą ojczyzną jest Polska.

A WIĘC BYĆ POLAKIEM – TO MIEĆ POLSKĘ ZA OJCZYZNĘ.

Zastanówmy się kolejno, czym jest ojczysty kraj, ojczysty ród, ojczysta duchowość, ojczyste państwo, ojczyste dziedzictwo.

2.

W wierszu Adama Mickiewicza „Do Joachima Lelewela” czytamy:

Gdzie się obrócisz, z każdej wydasz stopy,
Żeś znad Niemna, żeś Polak [...].

MÓJ KRAJ JEST ZIEMIĄ mojego NARODU. Pewien ułamek tej ziemi jest szczególnie wyróżniony. Są to moje strony: bliższe (okolica) lub dalsze (dzielnica); strony, gdzie się urodziłem lub spędziłem życie bądź jego część, zwłaszcza dzieciństwo. Wszyscy pamiętamy słowa z *Pana Tadeusza*:

Kraj lat dziecinnych! On zawsze zostanie
Święty i czysty, jak pierwsze kochanie.

Polacy mają wiele różnych stron ojczystych: Opolszczyznę i Wi-
leńszczyznę, Pomorze i Wołyń... Ale czy mają jeden kraj ojczysty
i czy to jest tylko ich kraj? Obszar przez nich zamieszkiwany przecież
zmieniał się w przeszłości i być może będzie się zmieniał w przy-
szłości. Były czasy, kiedy mój kraj to była tylko Wielkopolska, a były,
kiedy to był ogromny obszar Rzeczypospolitej Szlacheckiej. Na
ziemi mego narodu mieszkali, mieszkają i pewnie będą mieszkać
nie tylko Polacy.

Mój kraj nie ma więc ani dokładnie określonych granic zewnętr-
znych, ani nie jest całkiem zwarty wewnętrznie. KRAJ I OBCYZNA NA SIEBIE
ZACHODZĄ. I nie jest w tym nic nadzwyczajnego: tak jest z ziemiami
wszystkich innych narodów.

3.

Nie rzucim ziemi, skąd nasz ród.

To jest zawołanie z „Roty” Marii Konopnickiej. BYĆ CZŁONKIEM RODU POLA-
KÓW, TO BYĆ ICH POTOMKIEM, WŚRÓD POLAKÓW SIĘ OBRACAĆ, Z NIMI OBCOWAĆ. Ale
co z tymi, których matka, dziadek czy prababka nie byli Polakami?

W dwóch ostatnich wypadkach sprawa należy bardziej do na-
szych rodziców; dla nas najistotniejsze jest, kim są właśnie oni.
A więc jeśli któryś z nich nie jest z «rodu» polskiego, jeśli rodzice są
rodziną mieszaną narodowo, np. polsko-ukraińską, to jaki jest mój
ród? Rozstrzygnąć to mogą bądź oni, bądź ja. A może to być jedno
z czterech rozstrzygnięć.

Mogę zostać bądź tylko Polakiem (spolszczyć się), bądź tylko
Ukraińcem (zrutenizować się). Oba te rozstrzygnięcia są proste –
choć zarazem bolesne dla jednego z rodziców. Mogę wyrzec się
i polskości, i ukraińskości – to byłoby wynarodowienie bolesne dla
nich obojga. Czy możliwe jest czwarte rozwiązanie: czy mogę zostać
i Polakiem, i Ukraińcem zarazem?

Przeciw takiej możliwości wysuwa się czasem pogląd, że «prawdzi-
wym» Polakiem i Ukraińcem być zarazem nie można, bo niemożliwa
jest miłość do dwu ojczyzn. Zobaczmy później, że każdy patriotyzm
wyklucza się co prawda z renegactwem, ale nie wyklucza się z innym
patriotyzmem. Kazimierz Pułaski – patriota polski i amerykański – jest
tego dobrym przykładem.

4.

ABY BYĆ POLAKIEM Z DUCHA – MIEĆ POLSKĄ DUCHOWOŚĆ – TRZEBA MIEĆ OKREŚLONE SKŁONNOŚCI, ZWYCZAJE, OBYCZAJE, WIARĘ, WIEDZĘ, UMIEJĘTNOŚCI I JĘZYK.

O naszych SKŁONNOŚCIACH tak pisał Maciej Sarbiewski w rozprawie *O poezji doskonałej*:

Umysłowość to [...] o ile podatna na wpływy, o tyle mało wytrwała, o ile posiadająca wielkie możliwości, o tyle nie lubiąca wysiłków. Są jak pioruny, które gdy raz uderzą, leżą tak jak każdy inny krzemień. Lepsi jesteśmy w pierwszym zapędzie, niż w stałym dążeniu.

Na szczęście bywa inaczej. Świadectwem tego są postacie Jana Zamoyskiego i Jana III Sobieskiego.

Lucjan Rydel w *Betlejem polskim* podkreślał:

Ten naród [...]

Zwyczajów narodowych strzeże.

A polskie ZWYCZAJE to Zaduszkowe świece, to Bożonarodzeniowy opłatek, choinka i kolędy, to Wielkanocne święcone, to dożynkowy chleb. To także staropolska gościnność. Pięknie te zwyczaje opisuje ich wielbiciel i znawca Zygmunt Głogier.

OBYCZAJE polskie nakazują m.in. wolności osobistej (przed nadmiernymi zakusami na nią władzy) bronić, zobowiązań, a zwłaszcza danego słowa dotrzymać – i ojczyznę własną miłować. Mówiąc uczenie: trzy główne normy moralne, stanowiące kwintesencję etosu polskiego, to – LIBERALIZM (oraz związana z nim demokracja i tolerancja), LOJALNOŚĆ i PATRIOTYZM.

Ludwik Kondratowicz w *Noclegu hetmańskim* pisze:

Co jest ojczyzna? [...]

To twoich sejmów trwałość i swoboda.

W *Zygmuncie Augustie* Stanisława Wyspiańskiego znajdujemy ostrzeżenie:

Tym ludzie giną, tym narody wstają,

Ile w czci wiernej niezłomnie wytrwają.

W jednej zaś ze znanych *Pieśni* Jana Kochanowskiego czytamy:

A jeśli komu droga otwarta do nieba,

Tym, co służą ojczyźnie [...].

Jest w naszych dziejach wiele postaci, które są wzorami tych trzech cnót polskich: Andrzej Maksymilian Fredro – liberalizmu; Zawisza Czarny i książę Józef Poniatowski – lojalności; Stanisław Żółkiewski, Walerian Łukasiński i Ignacy Paderewski – patriotyzmu. Warto znać czyny i naśladować postawę tych ludzi!

WIARĄ Polaków jest chrześcijaństwo.

Boże, daj jedność Polsce, która bodaj stanie,
Pokąd jedyna wiara nie będzie chowana [...].

Tak przestrzegał w *Satyrach* Krzysztof Opaliński. Znakiem tej wiary jest Madonna z Jasnej Góry i Ostrej Bramy. To nie wymaga objaśnień. Wrogom Polski nieraz udawało się zająć kraj, rozbić państwo, zagarnąć dziedzictwo, nawet przytłumić na kilka pokoleń narodowe skłonności, wykorzenić zwyczaje i obyczaje, wiedzę i umiejętności, okaleczyć język. Wiara padała łupem zazwyczaj na końcu i – zazwyczaj pierwsza się odradzała. Wspaniałym pomnikiem tej wiary są pisma Piotra Skargi-Pawęskiego.

Czy jest jakaś dziedzina WIEDZY, w której objawiałby się jakoś szczególnie duch polski? Tu najtrudniej wyrokować. Ale zdaje się, że trzeba by jej szukać w humanistyce: w dziełach Jana Długosza i Aleksandra Brücknera. A w obrębie dyscyplin filozoficznych za taką polską «specjalność» uchodzi logika – i jej gwiazda pierwszej wielkości: Jan Łukasiewicz.

Pospolicie też za UMIEJĘTNOŚCI, w których Polacy się wyróżniają, uchodzą umiejętności wojskowe, zwłaszcza zaś sztuka prowadzenia wojny obronnej, powstańczej i podziemnej. Wystarczy przywołać tak wielkie nazwiska, jak Stefan Czarniecki, Tadeusz Kościuszko, Romuald Traugutt, Stefan Rowecki.

JĘZYK Polaków.

Nie znać języka swego – hańba oczywista.

Tak napomina króla Franciszek Ksawery Dmochowski w wierszu „Do Stanisława Augusta”. Tu – podobnie jak w wypadku wiary – nie może być żadnych wątpliwości. Pięknie to oddają słowa Artura Oppmana z „Mowy polskiej”:

Mowo polska! Ojczyzna i domie [...].

Jest jeden pisarz, którego język stanowi skończony wzór polszczyzny: Adam Mickiewicz.

5.

PAŃSTWO to nie to samo, co kraj. Każdy naród ma swój kraj – choćby o zmieniającym się obszarze; nie każdy naród ma jednak swoje państwo. Stanisław Wyspiański w *Wyzwoleniu* zauważa:

Wszak każdy naród co innego niż państwo.

Naród ma jedynie prawo być jako PAŃSTWO.

A i obszary kraju i państwa nigdy się chyba nie pokrywają. Różne są tego powody: dobrowolne lub przymusowe przemieszczenia ludzi, podziały wewnętrzne albo zmiany granic zewnętrznych państwa.

O tej części kraju ojczystego, która pokrywa się z obszarem ojczystego państwa, mówi się, że jest MACIERZĄ. Dziś taką macierzą Polaków jest obszar III Rzeczypospolitej. Nie wszystko więc, co nie jest macierzą, jest obczyzną. OBCYZNĄ dla Polaków jest Syberia i Kanada, ale nie jest Zaolzie ani Litwa Wileńska.

Z tym, że nie zawsze obszar kraju ojczystego pokrywa się z obszarem ojczystego państwa, wiążą się czasem nieporozumienia, spory, a nawet walki między różnymi narodami. Tłem takich konfliktów etnicznych bywa sprawa wierności, lojalności – jak pamiętamy rzecz istotna dla ducha polskiego. Jako obywatele określonego państwa mamy wobec niego określone powinności, których wypełnienia może ono zasadnie oczekiwać. Jak postąpić, jeśli państwo, którego jesteśmy obywatelami, nie jest państwem naszego narodu, a spełnienie obowiązków wobec państwa godzi w naród?

Otóż to zależy od tego, jak oceniamy przedmiot tych powinności. Jeśli godząc w państwo naszego narodu, czynimy zadość sprawiedliwości, to nie możemy odmówić uderzenia, jakkolwiek by to raniło naszą miłość do ojczyzny. Jeśli natomiast coś, czego oczekiwałoby od nas państwo, związane byłoby z niesprawiedliwością, krzywdą naszego narodu, to mamy prawo do obywatelskiego nieposłuszeństwa. Wierność i posłuszeństwo byłyby w takich okolicznościach nie lojalnością, lecz – serwilizmem. Wiele tu można się nauczyć, przyglądając się postępowaniu jednego z naszych największych mężów stanu – Józefa Piłsudskiego.

6.

Na DZIEDZICTWO ojczyście składają się obiekty kultury narodowej. Wymieńmy kilka przykładów takich swoiście polskich obiektów.

W literaturze – gawęda staropolska (Władysław Syrokomla) i powieść historyczna «ku pokrzepieniu serc» (Henryk Sienkiewicz).

W muzyce – mazurek fortepianowy (Fryderyk Chopin) i pieśń «młodopolska» (Mieczysław Karłowicz).

W malarstwie – portret trumienny (Tomasz Wiesiołowski) i symbolizm krakowski (Jacek Malczewski).

W architekturze – dwór szlachecki (Jakub Kubicki) i klasycyzm wileński (Wawrzyniec Gucewicz).

W rzemiośle – pasy kontuszowe (Jan Madżarski) i porcelana śmielowska (z zakładów założonych przez Jacka Małachowskiego).

Lista niedająca się wyczerpać...

7.

Przypomnijmy: być Polakiem – to mieć Polskę za ojczyznę. Wyjaśniliśmy już sobie, co to jest ojczyzna, a w szczególności, co to jest ojczyzna Polaków – Polska. Zastanowimy się teraz, na czym polega samo to, że się ją ma.

Mieć określony KRAJ-OJCZYZNĘ, to się w nim urodzić lub zamieszkiwać; mieć określony RÓD-OJCZYZNĘ, to od niego pochodzić lub z nim bezpośrednio obcować. Urodzenie i pochodzenie jest skutkiem pewnych zdarzeń od nas niezależnych, które zaszły kiedyś bez udziału naszej woli. Co więcej: nigdy się już nie odstaną. Nie można zmienić urodzenia ani pochodzenia. Nie można się «pozbyć» ani też nie można «odebrać» polskości z urodzenia i pochodzenia. Natomiast można stać się i przestać być Polakiem z zamieszkania i obcowania. Można kraj-ojczyznę i ród-ojczyznę zyskać lub stracić – z własnej lub wbrew własnej woli (przez przymusowe wysiedlenie).

Mieć określoną DUCHOWOŚĆ-OJCZYZNĘ to w określony sposób odczuwać, zapatrywać się na świat i w tym świecie się zachowywać. Zwyczajnie rozstrzyga o tym wszystkim wychowanie. Inaczej jednak niż poprzednio – polskość z wychowania można zmienić: można ją z własnego wyboru (przez samowychowanie) zdobyć lub porzucić. Ale tylko część tej polskości może być odebrana wbrew naszej woli. Można zakazać przestrzegania ojczystych zwyczajów, mówienia ojczystym językiem czy wyzykiwania ojczystych umiejętności. Trudniej jest zniszczyć ojczysty obyczaj, wiarę i wiedzę.

Mieć określone PAŃSTWO-OJCZYNĘ to mu podlegać; mieć określone DZIEDZICTWO-OJCZYNĘ to z niego korzystać i na jego rzecz działać. Ta podległość względem wspólnego państwa i to działanie dla wspólnego dziedzictwa – to są pewne obowiązki. I znów: mogą być one następstwem tego, że się jest Polakiem z przeznaczenia lub wychowania. Wtedy jest się po prostu zobowiązanym do współpodległości i współdziałania. Kto tego obowiązku nie dopełnia – jest zdrajcą ojczyzny. Ale takie obowiązki można na siebie wziąć z własnej woli. A niekiedy bywają one nam narzucane.

8.

Mieć Polskę za ojczyznę można w jeden jeszcze – bardziej «namacalny» – sposób. Można nie tyle być jej przyporządkowanym, co nią – jej częścią – rozporządzać. Mówiąc uczenie: Polska może być w naszym posiadaniu ekstensywnym, a jej części możemy posiadać praktycznie. Można w ten sposób posiadać «kawałek» kraju, «kawałek» rodu (wychowując po polsku swoje dzieci), «kawałek» państwa (sprawując część władzy), «kawałek» dziedzictwa (gromadząc jego wytwory).

9.

Przypomnijmy jeszcze raz: być Polakiem to mieć Polskę za ojczyznę. Polakiem można być mimo woli (a częściowo czasem nawet wbrew woli) lub z wyboru. Dalej, można być Polakiem z urodzenia lub zamieszkania, z pochodzenia lub obcowania, z odczuć, zapatrywań i zachowań, z podległości lub działania.

Można przy tym spełniać niektóre tylko lub wszystkie z tych warunków.

Jeśli przy tym ktoś jest Polakiem z ducha, a zwłaszcza z obyczaju, to – jak pamiętamy – wśród tego, co powinien cenić najbardziej, jest ojczyzna.

Nakaz miłości ojczyzny jest więc jednym z najwyższych nakazów obowiązujących Polaka. Jeśli więc «prawdziwym» Polakiem jest Polak z ducha, to «PRAWDZIWY» POLAK POWINIEN KOCHAĆ SWOJĄ OJCZYNĘ: POLSKĘ. Na czym polega MIŁOŚĆ OJCZYZNY?

Są dwa składniki każdej miłości: DUMA i ODDANIE. Ten kocha ojczyznę, kto się nią chlubi, szczyci, kto jest z niej dumny. Ten kocha

ojczyznę, kto się jej poświęca, oddaje: kto nie szczędzi wyrzeczeń, aby ją OCHRONIAĆ, aby zwiększać promieniowanie jej dziedzictwa, aby to dziedzictwo UPOWSZECHNIAĆ I WZBOGACAĆ.

Nie można jednak kochać czegoś, czego się nie zna. Żeby więc kochać Polskę, trzeba ją znać i trzeba znać jej dziedzictwo. Nie całe, bo tego się nie da zrobić – ale chociaż OGNISKA polskości: «arcymiejsca» i arcydzieła jej kultury.

Powtórzmy więc jeszcze raz: «PRAWDZIWYM» POLAKIEM JEST DOPIERO TEN, KTO ZNA POLSKĘ, JEST Z NIEJ DUMNY, I Z POŚWIĘCENIEM OCHRONIA, UPOWSZECHNIA I WZBOGACA JEJ DZIEDZICTWO.

10.

Niektórzy mówią, że miłość ojczyzny – PATRIOTYZM – prowadzi do nieszczęść i dlatego jest nie cnotą, lecz występkiem. Ci co tak mówią, świadomie lub nieświadomie mylą patriotyzm z SZOWINIZMEM: miłość do własnej ojczyzny z nienawiścią do obcej. A przecież to nie to samo. Do tego, żeby kochać własną ojczyznę, nie trzeba wcale nienawidzić obcej. Nie trzeba obcą pogardzać i obcej szkodzić: przez grabież, ograniczanie promieniowania lub niszczenie jej dziedzictwa. Jak warunkiem patriotyzmu jest wiedza o własnej ojczyźnie, tak pożywką szowinizmu jest niewiedza o obcej. Postawie bliskości wobec swoich towarzyszy zwykle postawa obojętności lub obcości wobec innych, ale postawa obcości to nie jest koniecznie postawa wrogości. Do patriotyzmu dołącza się niekiedy szowinizm i powstaje w ten sposób NACJONALIZM: patriotyzm kosztem innego narodu. Ale nacjonalizm wcale nie jest nieuchronnym następstwem patriotyzmu.

Nacjonalizm może skądinąd mieć jeszcze inne źródła: «apostazję» i «renegactwo» względem ojczyzny. Patriotą kocha własną ojczyznę, «APOSTATA» – także kocha ojczyznę, ale nie swoją lecz cudzą. Możemy cierpieć bardzo z tego powodu, że ktoś woli «drugą» ojczyznę, ale nie jest to zasadniczo postawa występna. Zwłaszcza Polacy z ducha, którzy cenią i ojczyznę, i wolność, nie mogą takiej postawy stanowczo potępiać. «Apostazję» narodową trzeba jednak ściśle odróżniać od «RENEGACTWA». Co innego kochać cudzą ojczyznę, a co innego nienawidzić własnej. «Apostazja» nie musi się łączyć z «renegactwem», ale jeśli się połączy, to – podobnie jak w wypadku

patriotyzmu i szowinizmu – powstaje pewna postać nacjonalizmu: «apostazja» kosztem własnego narodu.

Oba nikczemne składniki nacjonalizmu – szowinizm i «renegactwo» – mają jeszcze pewną postać skrajniejszą i bardziej odrażającą: postać nienawiści nie do jakiejś jednej, ale do wszelkiej ojczyzny; do ojczyzny jako takiej.

Taka barbarzyńska postawa nieraz ukrywała się pod neutralnymi zdawałoby się sztandarami KOSMOPOLITYZMU i INTERNACJONALIZMU. Sztandary te powiewały wiele lat nad Wisłą, ale je wreszcie zwinięto.

Trzeba mieć nadzieję, że na zawsze.

6.2. Narodowość w muzyce (Anna Brożek)

A jeśli komu droga otwarta do nieba,
Tym, co służą ojczyźnie.
Jak Kochanowski,
Pieśń VII

Najpiękniejsza ze wszystkich jest
muzyka polska.
Józef Reiss,
*Najpiękniejsza ze wszystkich jest muzyka
polska*

1.

Czy dziś, w XXI wieku, polskość (ogólniej – narodowość) muzyki – jest jeszcze wartością, o którą warto zabiegać? Jak rozumieć dziś termin „muzyka polska”? Czy i jak przejawia się polskość w muzyce współczesnej? Potrzeba manifestowania polskości wśród Polaków najsilniejsza była w XIX wieku – był to naturalny fragment postawy obronnej narodu nie posiadającego własnego państwa. Dziś, po różnych perypetiach wieku XX – tj. po dwóch kataklizmach wojennych przedzielonych dwudziestoleciami wolności, a potem pięćdziesięciu latach komunizmu – kultura polska rozwijać się może swobodnie. Wydaje się, że pojęcie NARODOWOŚCI w muzyce – tak ważne w historii naszej kultury – obecnie straciło na znaczeniu. Powodem tego stanu rzeczy nie jest jednak (a w każdym razie nie przede wszystkim) jakaś zasadnicza zmiana mentalności Polaków, upadek uczuć patriotycz-

nych czy nastawienie kosmopolityczne. Wydaje się, że «winę» za ten stan rzeczy ponosi sam mit narodowości w muzyce. Mit – rozumiany tu jako idea, w którą wierzymy i do której się odwołujemy, ale która jest do pewnego stopnia idealizacją, a może nawet – fikcją.

2.

Gdy się szuka definicji terminu „muzyka polska”, przychodzi na myśl, po pierwsze, że swoistością tej muzyki jest to, iż tworzą ją utwory skomponowane przez kompozytorów polskich. Z pozoru jednak tylko upraszcza to kwestię polskości muzyki. Znow – trudno bowiem rozstrzygnąć, o których kompozytorach powiemy bez wątpienia, że są Polakami. Jeśli tych, którzy na terenie Polski przez większość życia mieszkali, to Panufnika, Palestra, Maciejewskiego – ba, nawet Chopina – nie uznamy za kompozytorów polskich. Kolejne historii Polski są takie, że wielu polskich twórców musiało swoje życie spędzać na obczyźnie. Wydaje się, że to ich polskości nie przekreśla. Zresztą – trudno określić i sens wyrażenia „ziemie polskie”. Obecny kształt państwa polskiego, niewiele ma wspólnego z naszymi historycznymi granicami. Obszar Polski na mapie Europy przechodził najróżniejsze przeobrażenia – i trudno wnioskować o narodowości po tym, że się przyszło na świat we Lwowie, Wilnie, Gdańsku czy Wrocławiu.

Nie zawsze też świadczy o przynależności danego kompozytora do narodu – narodowość jego przodków. Weźmy znow Chopina, półkrwi Francuza, a sercem – w całości Polaka, weźmy Kamieńskiego – Słowaka, twórcę pierwszej opery napisanej do polskiego libretta. Przywołajmy w końcu jaskrawy przykład rodziny Bacewiczów: z Grażyną Bacewicz, kompozytorką POLSKĄ, z jednej strony, i jej rodzonym bratem, Vytautasem Bacevičiusiem, kompozytorem LITEWSKIM, z drugiej strony.

3.

Innym kryterium przynależności do narodu polskiego jest własne poczucie bycia-Polakiem. Zgodnie z tym kryterium Polakiem jest ten, kto się za Polaka uważa. Niestety – jest to kryterium, jak to się mówi, mało operacyjne: trudno z zewnątrz ocenić, kto się za kogo uważa. Trzeba zdać się na to, za kogo dana osoba się PODAJE – a takie

deklaracje zmieniają się niekiedy u poszczególnych osób zależnie od okoliczności.

Można jeszcze to wewnętrzne kryterium poczucia narodowego zooperacjonalizować – i uznać, że Polakiem czuje się ten, kto to przejawia w pewnych czynach: mówi językiem polskim, zachowuje polskie zwyczaje, wykazuje postawy patriotyczne (niezależnie od tego, gdzie się urodził i gdzie spędził życie). I tu jednak nie wiadomo, w jakim zakresie wierność kulturze i tradycji polskiej ma zaświadczać o polskiej narodowości.

4.

Być może jednak polskości utworu muzycznego wcale nie należy upatrywać w osobie jej twórcy, a – w jego cechach czysto muzycznych. Zauważmy, że w muzyce, jako w sztuce (zasadniczo) nieprzedstawieniowej i o wiele «czystszej» niż literatura czy sztuki plastyczne, trudno wyróżnić cechy składające się na narodowość. Literatura polska – to (wyłącznie lub przede wszystkim) literatura w języku polskim.⁵⁸ Tymczasem tzw. język muzyki – jest uniwersalny.

Za czysto muzyczne kryterium polskości muzyki – nie wolno np. uznać polskiego tekstu danego utworu czy polskich treści, których ten tekst opracowany muzycznie dotyczy. Chociaż muzyka wokalna pisana bywa zazwyczaj do tekstu (a nie na odwrót), to złączenie muzyki ze słowem jest do pewnego stopnia przypadkowe. Wystarczy wspomnieć koleje opery *Wineta* Nowowiejskiego. Skomponował on najpierw operę *Der Kompass* [*Busola*]; bohaterem libretta był Włoch, Flavio Gioja, wynalazca busoli; miejscem akcji było Amalfi nad Morzem Tyrreńskim. Opera została ukończona w 1906 roku. Następnie motywy i całe fragmenty weszły stąd do innego dzieła Nowowiejskiego – opery *Legenda Bałtyku* (prawykonanie w 1924 roku w Poznaniu), której libretto dotyczy zatopionej Winety, legendarnego – rzekomo pomorskiego – portu nad zachodnim Bałtykiem.

5.

Za narodową w sensie czysto muzycznym – uznawano przez wiele dziesięcioleci muzykę zawierającą elementy folkloru; w wypadku

58 Tu jaskrawym przykładem jest Joseph Conrad (Teodor Józef Konrad Korzeniowski) – pisarz polskiego pochodzenia, którego anglojęzyczna twórczość przynależy jednak RACZEJ do literatury angielskiej.

muzyki polskiej – chodzi głównie o tzw. polskie rytmy, zwłaszcza mazurkowe. Rozpowszechniony jest nadal pogląd, że polskie tańce mają pochodzenie ludowe i są najczystszyim przejawem polskości. Przyjmuje się, że z chłopskich chałup przeszły do dworów, a artystyczną formę uzyskały w twórczości Chopina i jego następców...

Otóż dziś wiadomo, że wskazywanie na taką genezę polskich tańców – to tylko jedna z wielu hipotez, na dodatek bardzo słabo uzasadniona. Inna hipoteza głosi, że tańce polskie powstały na styku kultury wschodniej (dwudzielnej) i niemieckiej (trójdzielnej): tak m.in. można wytłumaczyć ich «przekorną» rytmikę descendentálną, z akcentem na słabej części taktu. Co więcej, kierunek «migracji» tańców polskich był wręcz odwrotny: to do chałup trafiały z polskich dworów.⁵⁹

Nie neguję faktu, że mazurek polski – w formie artystycznej stworzony przez Chopina – to polska muzyczna specjalizacja. Trudno jednak uznać, że obecność polskiego folkloru w muzyce jest kryterium wystarczającym lub koniecznym polskości muzyki. Nie staje się polskim utworem mazurek Skriabina czy polonez Bacha. Nie powiemy, że utwór, w którym nie ma elementów folkloru, bez wątplenia polski nie jest.

6.

Obecność folkloru w muzyce była mile widziana przez komunistyczne władze powojenne – stąd rozkwit tego typu muzyki w polskiej twórczości powojennej. Polscy kompozytorzy XX wieku prawie zawsze czerpali inspiracje z folkloru muzycznego – na pewno nie bez wpływu ojca polskiej muzyki współczesnej, Szymanowskiego (który jednak, pamiętajmy, tworzył muzykę inspirowaną folklorem dopiero pod koniec życia). W połowie XX wieku elementy folkloru znajdujemy u Lutosławskiego, Maławskiego, Maklakiewicza, Szelińskiego, Serockiego, Piechowicza, Rudzińskiego, Mycielskiego – i wielu innych. Po «odwilży» – zainteresowanie folklorem jednak znaczenie osłabło, a kompozytorzy polscy zbliżyli się do ówczesnej awangardy.

Nota bene. Zauważmy, że jeśli mazurek fortepianowy (Chopin, Szymanowski, Maciejewski) ma być przejawem polskości jako coś «zrodzonego» na ziemiach polskich, to za symbol polskości w muzy-

59 Zwolennikiem tej hipotezy jest np. Ludwik Bielawski.

ce – wolno chyba uznać i... polski sonoryzm (Penderecki, Górecki, Szalonek). Wielu jest zdania, że ten nurt awangardowy jest zjawiskiem polskim, choć niezwiązanym z kulturą ludową – a z kulturą wysoką. Można go więc chyba uznać za polską specjalność na równi z innymi elementami polskiego dziedzictwa.

Mamy takie polskie «specjalności» w wielu dziedzinach: w kuchni, sztuce wojennej, literaturze, malarstwie, architekturze i rzemiośle.

7.

Podsumujmy dotychczasowe rozważania. Wydaje się, że żadnego z wyróżnionych warunków polskości w muzyce nie można uznać za warunek konieczny i zarazem wystarczający przynależności do muzyki polskiej. Można jeszcze postąpić na dwa sposoby: stworzyć koniunkcję tych warunków lub ich alternatywę.

Rozpatrzmy najpierw koniunkcję. Gdybyśmy uznali, że do muzyki polskiej należy zaliczyć te utwory muzyczne, których twórcami są kompozytorzy mieszkający w Polsce, czysto polskiego pochodzenia, czujący się Polakami i na dodatek utwory te miałyby mieć polskie cechy czysto muzyczne – to zbiór utworów *sensu stricto* polskich byłby bardzo nieliczny...

Jeśli z kolei uznalibyśmy, że wystarczy, aby utwór polski spełniał jeden z omówionych warunków – tj. był napisany w Polsce lub przez Polaka, lub zawierał polskie muzyczne elementy – to zakres muzyki polskiej rozszerzyłby się za bardzo.

8.

Barry Smith, filozof amerykański zafascynowany filozofią polską, napisał kiedyś artykuł o przewrotnym tytule „Dlaczego nie istnieje filozofia polska?”. Pisał tam m.in.:

Termin „filozofia polska” jest terminem mylącym. Ponieważ filozofia polska jest filozofią *per se*, jest częścią ogólnego nurtu filozofii światowej – [...] zgodna jest z międzynarodowymi standardami pracy, ścisłości, profesjonalizmu i specjalizacji.⁶⁰

W filozofii, podobnie jak w muzyce, silnie zaznaczył się mit narodowościowy (wystarczy wspomnieć jego skrajną postać – mesjanizm).

60 B. Smith, „Dlaczego nie istnieje filozofia polska?”, *Filozofia Nauki* r. V (1997), nr 1, s. 14.

Tymczasem Smith twierdzi, że trudno się doszukiwać *generaliter* jakichś cech specyficznych filozofii polskiej: jest ona częścią nauki, częścią filozofii światowej. Czy ze sztuką, a w szczególności z muzyką – ma być inaczej?

Wydaje się, że nie. Także muzyka polska wpisuje się w muzykę światową – jest częścią światowej kultury. Takie przekonanie nie jest deprecjacją polskiej kultury. Wręcz przeciwnie – można spojrzeć na nie jako na przejaw pozbycia się narodowych kompleksów i uwolnienia się od poczucia zaściankowości. Demitologizacja idei muzyki narodowej nie stoi w niezgodzie z postawą patriotyczną. Kultura polska rozumiana jako POLSKI WKŁAD w kulturę światową – jest czymś, z czego każdy Polak może być dumny. Wolno však cieszyć się, że w tym światowym nurcie można się doszukać pewnych polskich «specjalizacji» (o niektórych wspomniałam wyżej). Możemy być dumni z polskich muzyków, malarzy i literatów – podobnie jak dumni jesteśmy z polskich uczonych i sportowców. A jako twórcy polscy – możemy naszą twórczością służyć Polsce i Polskę reprezentować w świecie.

Duma i oddanie są však najważniejszymi składnikami miłości ojczyzny.

6.3. Dwa słowa o patriotyzmie (Marian Przełęcki)

W tekście „Co to znaczy „być Polakiem”?” Jacek Jadacki stara się odpowiedzieć na to pytanie w sposób – jak zawsze – możliwie wyczerpujący, wszechstronny i systematyczny. Ponieważ sam nie zastanawiałem się nigdy w podobny sposób nad tym zagadnieniem, nie mam właściwie w tej sprawie nic do dodania. Chciałbym jedynie zauważyć, że odpowiedź Jacka Jadackiego jest w gruncie rzeczy charakterystyką nie tego, na czym polega „bycie Polakiem”, tylko tego, co w metodologii nazywa się „typem idealnym”: omawiany przez autora „prawdziwy Polak” ma być kimś, kto uosabia pewien idealny wzorzec polskości. W moim rozumieniu, Polakiem jest każdy, kto się za Polaka uważa.

W związku z twierdzeniami autora nasuwają mi się również dwie drobne uwagi krytyczne.

Jedna z nich dotyczy jego odpowiedzi na pytanie: „Na czym polega miłość ojczyzny?”. Odpowiedź ta zawiera sformułowanie następujące:

Są dwa składniki każdej miłości: duma i oddanie. Ten kocha ojczyznę, kto się nią chlubi, szczeni, kto jest z niej dumny.

Ale przecież historia naszej ojczyzny zawiera również pewne karty niechlubne. Od niechlubnych poczynąń nie jest też wolna nasza współczesność. Ten, kto naprawdę kocha ojczyznę, powinien odczuwać z tego powodu raczej wstyd niż dumę. I wstyd więc, nie tylko duma, może być przejawem naszej miłości do ojczyzny.

Druga uwaga dotyczy tego, co autor ma do powiedzenia o pojęciu internacjonalizmu. Wspomina mianowicie o tym, że pod tym hasłem ukrywała się nieraz „barbarzyńska” i „odrażająca” postawa „nienawiści do wszelkiej ojczyzny; do ojczyzny jako takiej”. Ale przecież hasło internacjonalizmu wyrażało, częściej chyba, tendencję inną. Nie odrzucenie, tylko rozszerzenie pojęcia ojczyzny na całą ludzkość, objęcie poczuciem bliskości i solidarności nie tylko członków własnego narodu. Przykładem tak rozumianego „internacjonalisty” mógłby być ktoś taki jak Albert Schweitzer. A przykładem niezwykłym – Jezus z Nazaretu, obejmujący taką samą miłością Żyda, jak i Samarytanina, zastępujący ideę Boga „plemiennego” ideą Ojca wszystkich ludzi.



7. O pięknie



7.1. Trzy pojęcia PIĘKNA (Jacek Jadacki)

Różne rzeczy miewamy na myśli, kiedy mówimy o pewnych przedmiotach, że są piękne. Ktoś mówi np., że piękny jest prospekt organów w kościele bernardyńskim w Leżajsku, i ma na myśli to, że jest on kunsztownie wykonany. Nazwijmy takie piękno „pięknem artystycznym”. Ktoś inny mówi np., że piękny jest – a raczej był, jak wolno sądzić na podstawie zachowanych ruin – Zamek Krzyżtopór w Ujeździe, i ma na myśli to, że jego widok jest fascynujący. Nazwijmy takie piękno „pięknem afektywnym”. Ktoś znowu mówi np., że piękne są akty kobiece dłuta Augusta Zamoyskiego, i ma na myśli to, że harmonijne są kształty tych rzeźb. Nazwijmy takie piękno „pięknem formalnym”.

Piękno artystyczne jakiegoś przedmiotu odsyła nas do osoby, która ten przedmiot wytworzyła: jeśli jest on dziełem sztuki – to odsyła nas w szczególności do swego twórcy. To, że kunsztowność przysługuje jakimś dziełom sztuki – np. wspomnianemu prospektowi – jest wynikiem wysokich umiejętności twórców (w tym wypadku siedemnastowiecznych organmistrzów: Stanisława Studzińskiego i Jana Głowińskiego) i odpowiednio dużego wysiłku, który włożyli oni w wykonanie swego dzieła. Takie wysokie umiejętności i duży wysiłek są potrzebne oczywiście tylko wtedy, gdy wykonywane dzieło jest dostatecznie skomplikowane, złożone. Jeśli ktoś porywa się na wytworzenie takiego dzieła bez odpowiednich umiejętności lub nie jest gotów włożyć w to odpowiedniego wysiłku, dzieło będzie nie kunsztowne, lecz partackie. O dziele zaś, którego wytworzenie ich nie wymaga – a więc o dziele niezłożonym, prostym – powiemy, że jest nie kunsztowne, lecz prymitywne.

Z kolei piękno afektywne odsyła nas do odbiorcy. Jakiś przedmiot jest fascynujący o tyle tylko, o ile zachwyca osobę, która z nim obcuje zmysłowo – a więc ostatecznie o ile takie obcowanie sprawia tej osobie przyjemność. Jeżeli jakieś dzieło wywołuje w odbiorcy przeciwną

reakcję emocjonalną – powiemy, że jest dla niego nie fascynujące, lecz antypatyczne. O dziele zaś, które nie wywołuje żadnej reakcji emocjonalnej, powiemy, że jest dla tej osoby indyferentne.

Piękno formalne odsyła nas natomiast do wzorca. Przedmioty mają harmonijne kształty – ogólniej: są harmonijnie zbudowane – dzięki podobieństwu do określonych modeli (w wypadku aktów Zamoyskiego – dzięki podobieństwu do klasycznych greckich modeli ciała kobiecego). Same te modele bywają mniej lub bardziej schematyczne: w skrajnych wypadkach są konkretnymi obiektami (np. takimi czy innymi rzeźbami greckimi) lub abstrakcyjnymi regułami (np. określającymi, w jakich proporcjach powinny pozostawać do siebie poszczególne części rzeźbionego aktu).

Te trzy pojęcia piękna – piękno artystyczne, piękno afektywne i piękno formalne – są od siebie niezależne. Z jednej strony – bywają dzieła zarazem kunsztowne i harmonijne ze względu na pewne modele, i fascynujące dla pewnych osób. Z drugiej strony – bywają dzieła zarazem niekunsztowne, nieharmonijne pod pewnym względem i dla kogoś niefascynujące. Są wreszcie dzieła, w których realizuje się wszystkie sześć pozostałych kombinacji piękna artystycznego, afektywnego i formalnego – lub jego braku. Malowidła Nikifora z Krynicy np. niejednego podobno fascynują, być może nawet odznaczają się jakimś pięknem formalnym – na pewno jednak nie są kunsztowne.

Zauważmy, że piękne bywają także takie przedmioty, które są co prawda wytworami człowieka, ale nie są dziełami sztuki. Mówi się np. o pięknych – kunsztownych, fascynujących lub harmonijnych – teoriach naukowych: nieprzypadkowo z dwóch konkurencyjnych teorii o równej mocy wyjaśniającej wybiera się nieraz tę, która jest piękniejsza. Co więcej – piękne bywają także przedmioty, które są wytworami nie człowieka, lecz natury: zachody słońca czy słowicze trele. Ze zrozumiałych względów tym ostatnim przysługuje jednak co najwyżej piękno emotywne i formalne (chyba że piękno artystyczne utożsamimy wprost ze złożonością).

Ocenę przedmiotów pod względem piękna zbywa się czasem łacińską sentencją: *de gustibus non est disputandum* (w sprawach smaku nie ma dyskusji). Sentencja ta jest słuszna w odniesieniu do piękna emotywne: jest po prostu faktem, że coś, co zachwyca

jedną osobę, innej osobie może się nie podobać – i na odwrót. Wspomniana sentencja nie stosuje się natomiast do piękna artystycznego: to, jakich umiejętności i jakiego wysiłku wymaga wytworzenie czegoś – a ostatecznie, jakim to coś odznacza się stopniem złożoności – jest co prawda zawsze w pewien sposób zrelatywizowane, ale ostatecznie daje się obiektywnie wskazać. To samo dotyczy piękna formalnego: jeśli znamy odpowiedni model (schemat, regułę), to stopień zharmonizowania danego dzieła z tym modelem jest kwestią faktów – nie zaś kwestią czyjegoś gustu. Skąd jednak biorą się same te modele? Dlaczego o pięknie (formalnym) ma rozstrzygać podobieństwo do tego a nie innego modelu? Dlaczego takimi modelami dla aktów kobiecych nie miałyby być np. tzw. baby kamienne – znajdowane na obszarach wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyzny?

Są tacy, którzy uważają, że wybór określonych modeli jest sprawą intuicji estetycznej. Dlaczego jednak nasze indywidualne intuicje różnią się tak mocno – w istocie nie mniej niż nasze gusta? Otóż dlatego, że bardzo różne czynniki powodują, że wybieramy te a nie inne modele piękna formalnego. Niekiedy rozstrzyga o naszym wyborze to, że pewien model cenimy za to, że jest kunsztowny lub fascynujący – albo dlatego, że wiążemy z nim jakieś pozytywne emocje pozaestetyczne. Niekiedy zaś rozstrzyga o naszym wyborze to, że ten a nie inny model narzucony nam został przez jakiś samowładczy lub uznany przez nas świadomie i dobrowolnie autorytet.

7.2. Ocena dzieł sztuki (Anna Brożek)

1.

W aksjologii – zarówno w etyce, jak i w estetyce – spotkać się można nierzadko ze stanowiskiem, zgodnie z którym każda z dwóch rozbieżnych ocen może być w równym stopniu uzasadniona. Wydaje się jednak, że stanowisko takie o wiele częściej występuje na gruncie estetyki niż etyki. Kwituje się to często twierdzeniem, że estetyka to dziedzina gustu, a o gusta nie należy się spierać. Bliższa analiza problemu pokazuje jednak, po pierwsze, że rozbieżność ocen aksjologicznych nie jest wcale tak częstym faktem, jak się to na ogół uważa.

2.

Zasadniczym przedmiotem oceny estetycznej są wytwory ludzkich czynów – w szczególności dzieła sztuki. Owszem, zdarza nam się używać estetycznych predykatów wartościujących w odniesieniu do przedmiotów niebędących wytworem człowieka – nie są to jednak zasadnicze obiekty zainteresowań estetyków ani zasadnicze obiekty rozbieżnych ocen. Ograniczę się dalej do oceny dzieła sztuki.

Każde dzieło sztuki jest artefaktem, a każdy artefakt jest przedmiotem wyjątkowo złożonym. Przede wszystkim – do istoty artefaktów należy to, że są wytworami wielu skomplikowanych aktów twórczych: niekiedy aktów wielu osób. Dziedzina ocen estetycznych jest przy tym wyjątkowo niehomogeniczna: wystarczy porównać ze sobą takie obiekty jak wiersz, rzeźba i wykonanie utworu muzycznego. Są to obiekty wyjątkowo zróżnicowane pod względem kategorii ontycznej. Być może dlatego estetykom tak trudno jest powiedzieć coś o wartości dzieła sztuki w ogóle. O wiele łatwiej mówić o ocenie dzieł literackich, plastycznych czy muzycznych oddzielnie.

3.

Kryteria oceny estetycznej z trudem poddają się naturalizacji – tj. trudno (a może nawet nie sposób) wskazać, od jakich naturalnych (fizycznych) własności zależy wartość estetyczna dzieła sztuki. Pojawiały się oczywiście próby takiej naturalizacji. Najtrwalszą historycznie taką próbą było uzależnienie wartości estetycznej dzieła sztuki od jego własności formalnych. Zgodnie z tzw. Wielką Teorią Piękną, polega ono na harmonii, proporcji i symetrii. Można by więc przyjąć, że harmonijność determinuje pozytywną wartość estetyczną, a jej brak – determinuje wartość negatywną. Hipotezę tę niestety łatwo sfalsyfikować. Nie każdy przedmiot harmonijny (*resp.* proporcjonalny, symetryczny) – jest przedmiotem pięknym. Rysunek koła – to rysunek maksymalnie harmonijny (*resp.* proporcjonalny i symetryczny), a jednak takiego rysunku „pięknym” nie nazwiemy. Podobnie w muzyce: harmonijnie (zgodnie) brzmi np. oktawa. Czy kompozycja złożona np. z dokładnie trzech oktawowych dwudźwięków jest tym samym piękna? Odpowiadam stanowczo: Nie. Problem polega na tym, że harmonijność (*resp.* proporcjonalność, symetryczność) przedmiotów dopiero wtedy

odgrywa istotną rolę w ich ocenie estetycznej, gdy są to przedmioty «odpowiednio» złożone. Niezbędnego, a zarazem wystarczającego w tym wypadku stopnia złożoności nie da się jednak określić. Nie da się też utrzymać odwrotnej zależności: że jeżeli coś jest piękne, to jest harmonijne. Wiele poza tym wskazuje na to, że za piękne uważa się nie obiekty idealnie harmonijne (*resp.* proporcjonalne, symetryczne), lecz obiekty, w których zachodzi swoista równowaga między harmonią (*resp.* proporcją, symetrią) a jej złamaniem. Piękno formalne – jak nazywa je Jacek Jadacki – nie polega po prostu na zgodności z wzorcami.

4.

Ponieważ poszukiwania jednej naturalnej własności, wspólnej wszystkim artefaktom, kończą się fiaskiem, estetycy decydują się często na kryterialną definicję „piękna”. Mówią wtedy, że dany przedmiot jest piękny, gdy ma zdolność wywoływania pozytywnych przeżyć estetycznych. Trudność polega tu na tym, że wiele istotnie różnych emocjonalnych reakcji na przedmiot skłonni jesteśmy nazwać „pozytywnymi”. Co więcej: to, które przedmioty nam się podobają (tj. wzbudzają pozytywne przeżycia), zależy od naszych zmieniających się nieraz potrzeb. Kiedy potrzeba nam harmonii, spokoju – to podobają nam się inne przedmioty niż wtedy, gdy szukamy np. silnych emocji lub wstrząsu. Używając terminu Jacka Jadackiego – powiemy, że piękno afektywne ma wiele odmian.

5.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej sytuacjom, w których dokonuje się ocen estetycznych i tym wszystkim czynnikom, które oceny estetyczne czynią nieewidentnymi.

W centrum tej sytuacji znajduje się oceniane dzieło. Pozostałymi istotnymi jej elementami są twórca (i jego czynności, które doprowadziły do powstania dzieła), ewentualnie odtwórca (jeśli dzieło wymaga jego istnienia) – i odbiorca (wraz z jego przeżyciami). W wypadku niektórych dzieł należy uwzględnić także rzeczywistość, do której dzieło się odnosi.

W ogólnej ocenie estetycznej dzieła sztuki bierze się pod uwagę różne jego elementy.

Wydaje się, że ocenie podlegają niekiedy już pewne składniki (elementy) dzieła sztuki. Mówimy np. o pięknych barwach i pięknych akordach. Z drugiej strony – wydaje się, że nie ma żadnej barwy ani żadnego akordu pięknych «po prostu». Barwa może tylko mniej lub bardziej pasować np. do tła, a akord do jakiegoś większego ciągu dźwięków muzycznych. AKORD TRISTANOWSKI jest piękny w dziele Wagnera, ale byłby niepiękny w dziele Monteverdiego.

Uzasadnienie dla mówienia o pięknych (może lepiej – ładnych, podobających się) elementarnych częściach dzieła znaleźć można chyba jedynie w naszej fizjologii. Podobają nam się być może dźwięki przypominające np. mowę ludzką (pod względem wysokości i barwy) lub śpiew ptaków, a nie podobają – dźwięki dalekie od naturalnych lub też np. bardzo głośne, wywołujące fizjologiczną przykrość podczas percepcji. Podobne źródło może mieć to, że nie podobają się nam jaskrawe barwy.

Z dalszej «perspektywy» – ocenie podlega zestrój elementów w dziele sztuki (tj. jego forma). Właśnie tego aspektu oceny dzieła dotyczyła Wielka Teoria Piękna. Bez odpowiedniej perspektywy taka ocena zestroju (formy) nie byłaby możliwa.

W ocenie dzieła bierze się także pod uwagę jego otoczenie (kontekst, konsytuację). Nie zawsze da się oceniać przedmiot «wyizolować» z jego tła. (Warto przy okazji podkreślić, że w tzw. instytucjonalnych koncepcjach sztuki to właśnie otoczenie danego przedmiotu decyduje o tym, czy jest on dziełem sztuki, czy – nie.)

Kolejne czynniki, które bierze się pod uwagę w ocenie dzieła sztuki – to jego funkcje semiotyczne (semantyczne lub pragmatyczne): tam w każdym razie, gdzie składniki dzieła sztuki takie funkcje pełnią. Odnoszenie się dzieł sztuki do świata przedstawionego (rzeczywistego lub fikcyjnego) znacznie komplikuje ocenę estetyczną. Trudno niekiedy odgraniczyć piękno obrazu od piękna przedstawionej na obrazie kobiety, piękno opisywanego krajobrazu – od piękna samego opisu. Ogólnie: trudno odgraniczyć nasze wartościowanie świata przedstawionego w dziele sztuki – od wartościowania samego dzieła.

W ocenie dzieła sztuki – i każdego artefaktu – trudno także pominąć czynności, które doprowadziły do powstania dzieła. Sam wkład twórcy także jest «kilkowymiarowy». Pierwszym czynnikiem

«twórcopochodnym» jest wysiłek i umiejętności potrzebne do stworzenia danego dzieła: to właśnie ze względu na nie cenimy dzieła monumentalne i kunsztowne. Drugim czynnikiem «twórcopochodnym» jest oryginalność. Czynniki te składają się na to, co Jacek Jadacki nazywa „pięknem artystycznym”.

Na całościową ocenę dzieła sztuki ma wpływ to, jaką dzieło ma (lub może mieć) recepcję, tj. jaki ma wpływ na odbiorców. Trzeba przy tym pamiętać, że taka a nie inna recepcja dzieła jest uwarunkowana jakościami, o których była już mowa. I tak np. dzieło harmonijne wywołuje uczucie przyjemnego spokoju; dzieło o «drastycznych» treściach wywołuje wstrząs lub odrazę; dzieło o treściach «etycznych» – poucza, moralizuje; dzieło monumentalne wywołuje podziw (dla jego twórcy), a dzieło oryginalne – zaskoczenie.

6.

Z tego, co zostało powiedziane, widać, jak wiele czynników trzeba uwzględnić, kiedy dokonuje się oceny estetycznej. W świetle tego – powtórzmy – rozbieżność ocen nie jest wcale tak oczywista, jak by się wydawało.

Zgódźmy się bowiem, że z rozbieżnością ocen mamy do czynienia w sytuacji, w której co najmniej dwie różne osoby oceniają różnie ten sam przedmiot pod tym samym względem. W wypadku estetyki – rozbieżność ocen polegałaby więc na tym, że temu samemu przedmiotowi jedna osoba przypisywałaby pewną wartość estetyczną, podczas gdy druga mu tej wartości by odmawiała.

Zwróćmy najpierw uwagę na to, że nawet jeśli dwie osoby używają tego samego predykatu wartościującego – np. słowa „piękny” – nie można mieć pewności, że przypisują za jego pomocą tę samą własność ocenianemu obiektowi. Nie wiadomo też do końca, czy dokonują istotnie oceny tego samego obiektu – tj. czy uwzględniają te same jego aspekty spośród repertuaru aspektów, które można brać pod uwagę. Kiedy więc dwie osoby dokonują oceny jakiegoś artefaktu (obrazu, utworu muzycznego lub przedstawienia teatralnego), to nawet jeśli używają tych samych słów, nie możemy mieć pewności, czy oceniają to samo – tj. czy uwzględniają te same składniki ocenianego przedmiotu.

7.

Zauważmy, że o przyznaniu nagród w konkursach na najlepsze dzieła sztuki w jakiejś kategorii, najczęściej decyduje grono specjalistów, tj. osób mających o danej dziedzinie sztuki dużą wiedzę. Wydaje się to uzasadnione. Któż bowiem jeśli nie eksperci są w stanie ocenić dzieło we wszystkich jego aspektach i odtworzyć najkompletniej sytuację estetyczną... Skądinąd na popularność dzieła i idący za nim splendor artysty eksperci mają coraz mniejszy wpływ – ale to już zupełnie inna sprawa.

7.3. Głos w dyskusji o pojęciu PIĘKNA (Marian Przełęcki)

W swych uwagach o pięknie („Trzy pojęcia PIĘKNA”) Jacek Jadacki wyróżnia trzy pojęcia piękna, zasadniczo od siebie niezależne: piękno artystyczne, piękno formalne i piękno afektywne. Mówiąc w wielkim skrócie, piękno artystyczne – to to, co kunsztowne, piękno formalne – to, co harmonijne, a piękno afektywne – to, co zachwyca. Takie ujęcie sprawy budzi we mnie pewne wątpliwości, którym, być może nie powinienem w ogóle dawać wyrazu, gdyż sam nigdy się teorią piękna nie zajmowałem. Jeśli więc mimo wszystko chcę się podzielić na ten temat pewnymi uwagami, to można je traktować jedynie jako wysunięte na próbę propozycje.

W paru słowach można by je wyrazić, jak następuje. Najogólniejsze pojęcie piękna – to mniej więcej to samo, co Jacka Jadackiego „piękno afektywne”, a „piękno artystyczne” i „piękno formalne” – to pewne jego, jak to się niekiedy mówi, „naturalizacje”. Takie postawienie sprawy zakłada coś takiego jak „intuicja estetyczna”, rozumiana jako pewna władza emocjonalno-poznawcza, stanowiąca kryterium tego, co piękne. Wyróżniona w ten sposób dziedzina rzeczy pięknych dopuszcza w zasadzie charakterystykę za pomocą alternatywy pewnych cech opisowych. Otóż owo „piękno artystyczne” i „piękno formalne” – to przykłady takich (najbardziej, być może, typowych) cech opisowych. Mówiąc swobodnie, piękne byłoby *ex definitione* to wszystko i tylko to, co się nam podoba, przy czym podobają nam się rzeczy różne – zarówno rzeźby Zamoyskiego, jak i obrazki Nikifora. Takie jednak powiedzenie nasuwa od razu pytanie,

co właściwie mamy na myśli, używając tu słowa „nam”. Przecież często to, co podoba się jednemu, nie podoba się innemu. Czyżby ta rozbieżność estetycznych upodobań przemawiała za tym, że są one jedynie wyrazem naszych subiektywnych „gustów”, a nie rezultatem obiektywnego estetycznego poznania?

Muszę się przyznać, że chciałbym uniknąć takiej konsekwencji. Wobec świata wartości skłaniam się, ogólnie biorąc, do postawy traktującej wartości jako coś dostępnego specyficznemu poznaniu wartościującemu, odwołującemu się ostatecznie do swoistej intuicji wartości. W ten sposób przede wszystkim próbowałem ustosunkować się do wartości moralnych, zakładając istnienie intuicji moralnej, odkrywającej te wartości i dostarczającej uzasadnienia dla moralnych ocen i norm. I w tamtej dziedzinie spotykamy fakt rozbieżności owych ocen i norm. Z faktem tym zwolennicy tej orientacji usiłują się uporać na różne sposoby, wprowadzając np. pojęcie intuicji moralnej żywionej przez tzw. idealnego obserwatora (por. to, co pisałem na ten temat w rozprawie *Sens i prawda w etyce*⁶¹).

W dziedzinie ocen estetycznych taka interpretacja wydaje się jednak trudniejsza. Zwraca na to uwagę Anna Brożek w artykule „Skąd biorą się rozbieżności w naszych ocenach estetycznych?”.⁶² W sposób przekonujący pokazuje, jak bardzo złożone są sytuacje, w których wydawane są oceny estetyczne; jak trudno w związku z tym o upewnienie się, że osoby, które wydają rozbieżne oceny estetyczne, oceniają rzeczywiście to samo. Stąd np. bierze się zastąpienie warunku „idealnego obserwatora” jako podmiotu ocen estetycznych, znacznie bardziej wymagającym warunkiem „eksperta” w dziedzinie ocen estetycznych. Mam nadzieję, że uwzględnienie wszystkich komplikacji, jakimi odznaczają się sytuacje wydawania ocen estetycznych (w tym komplikacji wymienionych przez Annę Brożek), może pozwolić na przypisanie tym ocenom statusu sądów poznawczych – podobnie jak to ma miejsce w przypadku ocen etycznych. Jest to jednak tylko przypuszczenie, wymagające sprawdzenia.

61 M. Przełęcki, *Sens i prawda w etyce*, Warszawa 2004, Polskie Towarzystwo Semiotyczne.

62 A. Brożek, „Skąd się biorą rozbieżności w naszych ocenach estetycznych”, *Edukacja Filozoficzna* vol. XLIX (2010), s. 83-92.



8. O wytrwałości i odwadze



8.1. Wytrwałość i odwaga (Jacek Jadacki)

1.

W życiu robimy różne rzeczy, a robiąc je – napotykamy różne trudności.

Są dwa rodzaje takich trudności.

Jeden rodzaj trudności – to zwykłe przeszkody. Chcemy coś zrobić – urzeczywistnić jakiś swój zamiar – ale coś lub ktoś nam w tym przeszkadza. Załóżmy, że Jaś i Małgosia wybrali się do lasu na grzyby; chcą ich zebrać jak najwięcej; początkowo los im nie sprzyja; ale w końcu dostrzegają polanę, na której jest pełno maślaków; niestety okazuje się, że polana jest otoczona grzęzawiskiem; nasz Jaś i nasza Małgosia natrafili na przeszkodę.

Drugi rodzaj trudności – to coś więcej niż zwykłe przeszkody. Niekiedy w życiu napotykamy coś, co nie tyle utrudnia nam zrobienie czegoś, ile stanowi zagrożenie dla nas samych: dla naszego życia lub zdrowia. Nasz Jaś i nasza Małgosia wybrali się na grzyby; są już w środku lasu – i nagle kilkadziesiąt metrów przed nimi wyrasta odyniec: wielki samiec dzika; nasz Jaś i nasza Małgosia znaleźli się w niebezpieczeństwie – ich zdrowie, a może nawet życie, jest zagrożone.

Trudności, które napotykamy w życiu – zarówno przeszkody, jak i zagrożenia – wywołują w nas pewne uczucia i pewne myśli. Mówimy – bardziej uczucie – że na trudności życiowe reagujemy emocjonalnie i intelektualnie.

2.

W jednych ludziach przeszkody wywołują uczucie zniechęcenia, a niebezpieczeństwa wywołują uczucie strachu. Nasz Jaś zobaczywszy, że polana z maślakami jest otoczona grzęzawiskiem, daje za wygraną: godzi się z tym, że grzybów nie zbierze. Nagły widok odynca wywołuje w Jasiu strach – a nawet przerażenie...

Innych ludzi przeszkody nie zniechęcają, a zagrożenia nie odstraszały od robienia tego, co postanowili zrobić. Nasza Małgosia zobaczywszy grzęzawisko wokół polany z maślakami, szuka sposobu, żeby się tam jednak dostać: rozgląda się za gałęziami, z których można by zrobić coś w rodzaju grobli. A zobaczywszy odyńca – rozgląda się za drzewami, na które razem z naszym Jasiem mogliby się szybko wdrapać...

O tych pierwszych ludziach – takich jak nasz Jaś – mawiamy, że są słabi duchem (niewytrwali) i tchórzliwi; o tych drugich ludziach – takich jak nasza Małgosia – mawiamy, że są silni duchem (wytrwali) i odważni.

Takie są reakcje emocjonalne na trudności życiowe.

3.

A jakie są reakcje intelektualne? Jakie myśli wywołują w nas napotkane przeszkody i zagrożenia?

Ludzie rozumni napotkawszy w życiu trudności, zastanawiają się nad tym, jak się wobec tych trudności zachować. Czy próbować usunąć przeszkodę, która uniemożliwia nam zrobienie tego, co zamierzaliśmy zrobić? Czy może dać za wygraną – i odstąpić od zamiaru? Czy próbować usunąć zagrożenie? Czy może poddać się bez walki?

Czym kierują się ludzie rozumni, myśląc o tych sprawach?

4.

Zanim zaczniemy jakąś robotę, powinniśmy pomyśleć, co – jaki cel – chcemy dzięki temu osiągnąć. A warto osiągać tylko takie cele, które są ważne. Dokładniej: warto zaczynać jakąś robotę, jeśli dzięki temu możemy osiągnąć coś, co jest ważniejsze od tego, co by było, gdybyśmy tej roboty nie zrobili. Jeśli w wyniku tej roboty będzie zysk – a nie strata. Zanim nasza Małgosia zacznie robić groblę, po której zamierza się dostać do upragnionej polany z maślakami, powinna pomyśleć, czy radość, którą da jej zebranie tych maślaków, zrównoważy wysiłek (i czas) potrzebny do zbudowania grobli – i niebezpieczeństwo, na jakie się narazi, przechodząc po niej przez grzęzawisko. W wypadku odyńca, który może zaatakować naszą Małgosię, nie ma chyba wątpliwości: warto spróbować zrobić

wszystko, co się da, żeby się przed tym atakiem uchronić. Ale czy na pewno wszystko, co się da? Co byśmy powiedzieli, gdyby Małgosia zostawiła Jasia – jak to się mówi – «na pożarcie» odyńcowi, a sama wzięła nogi za pas? Czy wtedy zysk byłby większy niż strata?

Zanim zaczniemy jakąś robotę, powinniśmy również pomyśleć, czy potrafimy wykonać tę robotę tak, żeby osiągnąć założony cel; czy nasze działanie będzie skuteczne. Warto zaczynać robotę, kiedy są widoki na to, że będzie ona skuteczna. Gdyby grzęzawisko było bardzo «wodniste» i głębokie, trud naszej Małgosi, żeby zbudować z gałęzi groblę, byłby daremny. Gdyby las był tylko zagajnikiem, a wszystkie drzewa w pobliżu wiotkie, wdrapanie się naszej Małgosi na takie drzewa nie chroniłoby jej przed niebezpieczeństwem ze strony odyńca... Albo gdyby nasza Małgosia wdrapać się na drzewo nie umiała...

5.

Na trudności, które napotykamy w życiu, reagujemy nie tylko emocjonalnie i intelektualnie. Przeszkody i zagrożenia wywołują w nas nie tylko uczucia i myśli. Wywołują także reakcje fizyczne. Coś wtedy po prostu robimy. Zobaczywszy trudno dostępną polanę z maślakami, nasz Jaś idzie dalej, a nasza Małgosia – np. – zaczyna budować groblę. Stanąwszy oko w oko z odyńcem, nasz Jaś daje drapaką, a nasza Małgosia – np. – wyjmując straszaka i oddaje strzał w nadziei, że odyniec przestraszy się hałasu i ucieknie.

Otóż na to, co robimy, napotkawszy przeszkody i zagrożenia, wpływają zarówno nasze uczucia, jak i nasze myśli. Nasze reakcje fizyczne zależą od reakcji emocjonalnych i intelektualnych.

Ludzie nierozumni – reagują fizycznie na trudności tak, jak reagują zazwyczaj zwierzęta. O tym, co robią w obliczu przeszkód i zagrożeń, rozstrzyga to, jakie uczucia wywołują w nich te przeszkody i zagrożenia. Jeśli wywołują uczucie zniechęcenia i strachu – poddają się trudnościom; jeśli nie – walczą z nimi.

Reakcje fizyczne na trudności zależą u ludzi rozumnych przede wszystkim od ich reakcji intelektualnych. Człowiek rozumny, stając wobec jakiejś trudności, ocenia przede wszystkim, czy warto i czy jest w stanie jej stawić czoła. Uczucia odgrywają w tym wypadku rolę ważną – ale tylko pomocniczą. Uczucie zniechęcenia i strachu

zwykle zmniejsza skuteczność działania; uczucia przeciwne – zapału i śmiałości tę skuteczność na ogół zwiększają. Ale można te uczucia – jak to się mówi – przezwyciężyć. Nasza Małgosia może też odczuwa zniechęcenie i strach, ale stara się je opanować i podjąć odpowiednie działanie w obliczu trudności. Dlatego uznamy ją za rozumniejszą od naszego Jasia, który bez namysłu – pod wpływem samych uczuć – zostawia polanę z maślakami lub zostawia... naszą Małgosię, sam uciekając przed niebezpiecznym odyńcem.

6.

Odważnym nie jest więc ten, w kim przeszkody nie wywołują uczucia zniechęcenia, a niebezpieczeństwa nie wywołują uczucie strachu. Można przeżywać zniechęcenie i strach – a mimo to być odważnym. Odważny jest ten, kto nawet mimo zniechęcenia i mimo strachu stawia czoła trudnościom, ponieważ jest przekonany, że robiąc tak, dąży do osiągnięcia czegoś ważniejszego niż to, co by było, gdyby trudnościom nie stawiał czoła. Składnikiem odwagi jest nie zapał i śmiałość, ale siła ducha: wola przezwyciężenia zniechęcenia i strachu. Odważna będzie nasza Małgosia; o naszym Jasiu – nawet gdyby rzucił się wplaw przez grzęzawisko lub zaatakował z furią odyńca – ale zrobił to bezmyślnie – powiemy nie, że jest wytrwały i odważny, tylko że jest uparty i zuchwały. A upór i zuchwałość – to zupełnie co innego niż wytrwałość i odwaga.

7.

Oto co na temat tego wszystkiego napisał wielki nasz pisarz, ks. bp Ignacy Krasicki w swoich *Uwagach*, używając słów trochę staroświeckich – bo żył ponad dwieście lat temu:

Potrzebna jest WALECZNOŚĆ, bo należy mieć krajowi obrońców: ale co to jest ta waleczność [...] [?]

Pospolicie śmiałość w napaści nazywamy ODWAGĄ [...]; ale to, co zowiemy odwagą, nie jest walecznością. Odwaga, jest bardziej przymiot zmysłny, a zatem może być, i jest pospolicie darem przyrodzenia, i w tej mierze równa człowiekowi ze zwierzętami, które im drapieżniejsze, tym w większym stopniu ten przymiot posiadają. Nie jest więc skutkiem rozmysłu i przekonania, ale raczej gwałtownym wzruszeniem, którego się nie posiada, a zatem częstokroć dla tego, iż więcej ufa sobie, niż zdołać może, zawodzi się w działaniu swoim. Skutkiem jej bywa ZUCHWAŁOŚĆ, niekiedy szczęśliwa, a wówczas niesprawiedliwie przywłaszcza sobie

zaszczyt, który się waleczności należy. Ta jest istotnie własnością człowieka, bo łącząc dar zmyślności, który odwagę stanowi, z uwagą, która umysłu jest dziełem; tam się wydaje, gdzie poprzednicze przekonanie kładzie jej obowiązek okazać dzielność swoją. [...]

Bywa czasem prawdziwa, naganna jednak w działaniu odwaga, gdy na złe używa szacownego natury przymiotu. NIEUSTRASZONOŚĆ wznosi nad innych, i nadaje niejaką władzę: ale gdy za wzniesieniem staje się przyczyną wyniosłości i wzgardy, traci szacunek: gdy się staje wsparciem i pobudką, niekiedy gwałtownej przemocy, naówczas nieprawym jest narzędziem; i przeto powszechnym na siebie powstaniem, uśmierzoną i skaraną być powinna. ODWAGA KŁÓTLIWA, która sobie przymówki z obojętnych rzeczy rości, umyślnie na to, iżeby się ze szkodą i osławieniem innych wydawała, niegodna jest względów pocziwego człowieka; a że się targa na wszystkie związki towarzyskie, cierpianą przeto być nie powinna. ODWAGA PRZECIW ZWIERZCHNOŚCI, niecierpiąca słusznych krajowego prawa przepisów, dlatego, iż nie pozwalają nic czynić takiego, co szkodliwym być znają powszechnej całkowitości, takowa buntownicza odwaga zbrodnią jest, i w liczbie złoczyńców winnego umieszcza.

PRAWDZIWA ODWAGA, i waleczności nazwiskiem słusznie zaszczycona ta jest, która wstrzymując rozumem zapędy swoje, tam się wydaje, gdzie konieczną potrzebę wydania się swojego widzi; taką jej pierwiastkowe nastroje w powszechności miłość ojczyzny, w szczególności zaś sprawiedliwa siebie samego obrona, ratunek przyjaciela, ukrzywdzonych wsparcie; zgoła to wszystko, co się zgadza z przepisami sprawiedliwości i cnoty.

Nad odwagę i waleczność szacowniejsze jest jeszcze MĘSTWO, a to do wszystkich się zdarzeń życia ludzkiego rozciąga, i oznacza umysł stały, żadną odmianą pomyślną, lub nieszczęśliwą równie niewzruszony, a taką zawsze trzymający miarę, która nieustraszonemu przy cnocie jest przywoita.

8.

Bp Krasicki zwraca uwagę na to, że o wytrwałości i odwadze może być mowa naprawdę tylko wtedy, kiedy cel naszego działania jest dobry moralnie: szlachetny; zwłaszcza zaś wtedy, kiedy podejmujemy to działanie, żeby obdarzyć jakimś dobrem kogoś innego – nie siebie.

Szczególnym rodzajem odwagi jest bohaterstwo.

Bohaterem jest ten, kto działa odważnie – a więc dla dobra innego człowieka – i jest przy tym gotów (jeśli zajdzie potrzeba) poświęcić własne życie, aby to dobro osiągnąć.

Wytrwałość i odwaga – a nawet bohaterstwo – potrzebne jest nie tylko na wojnie. I w czasie pokoju możemy być wytrwali i odważni – musimy tylko działać rozumnie, opanowując zniechęcenie i strach, od których nikt chyba nie jest wolny.

8.2. Sukcesy i porażki (Anna Brożek)

Niewiele jest chyba osób, które nie chciałyby odnieść w życiu SUKCESU. Rzecz w tym, że „sukcesem” różni ludzie nazywają różne rzeczy. Odnieść sukces to tyle, co osiągnąć jakiś ważny, «życiowy» cel. To, czy dana osoba odniesie sukces, czy nie – zależy więc od tego, jakie cele sobie stawia i jak je hierarchizuje.

Odnosi się sukces w jakiejś określonej dziedzinie. Mamy, po pierwsze, różne sukcesy zawodowe. Czym innym jest sukces w polityce (np. wysokie stanowisko), czym innym – w nauce (np. oryginalny wynik), a czym innym – w muzyce (np. zwycięstwo w konkursie pianistycznym). Po drugie, stawiamy sobie oczywiście także inne, niezawodowe cele. Sukcesem w życiu osobistym jest np. posiadanie szczęśliwej rodziny lub grona oddanych przyjaciół.

Ludzie stawiają sobie wiele celów, jedno z nich uznając na ogół za bardziej, inne – za mniej ważne. Bywa nawet czasem tak, że dążenie do jednego celu – a więc chęć odniesienia sukcesu w jednej dziedzinie – przysłania wszystko inne. Gdyby ktoś chciał mówić o czymś takim, jak sukces «w ogóle», musiałby chyba utożsamiać go z sumą sukcesów odniesionych we wszystkich uznanych za ważne dziedzinach życia.

Nie każdemu w określonej dziedzinie jednakowo łatwo jest odnieść sukces. W dużym stopniu zależy to od charakteru i uzdolnień danej osoby. Ktoś nieśmiały i pozbawiony daru wymowy nie powinien raczej oddawać się polityce. Komuś, kto od dziecka miał problemy ze wszystkimi przedmiotami w szkole, trudno będzie zostać wybitnym naukowcem. A dla kogoś, komu «słoń nadepnął na ucho», kariera muzyczna pozostanie tylko nieosiągalnym marzeniem. Do odniesienia sukcesu w danej dziedzinie są bowiem ludzie bardziej i mniej PREDYSPONOWANI.

Zauważmy dalej, że w ramach jednej dziedziny – coś, co jest sukcesem dla jednego, nie musi być sukcesem dla drugiego. Jednemu politykowi wystarczy fotel w polskim sejmie – drugi zadowolony będzie dopiero mandatem w parlamencie europejskim. Jeden naukowiec ukontentowany będzie karierą uniwersytecką, drugiego usatysfakcjonuje dopiero nagroda Nobla. Dla jednego muzyka sukcesem

będzie gra w dobrej krajowej orkiestrze, dla drugiego – dopiero światowa kariera wirtuozowska. Są bowiem ludzie mniej i bardziej AMBITNI. Ci drudzy – stawiają sobie niekiedy zbyt wysokie cele, nie licząc się z własnymi możliwościami. O nich to mówi się, że mają CHORE AMBICJE.

To, czy odniesiemy sukces, zależy w dużym stopniu od okoliczności zewnętrznych, w których o ten sukces zabiegamy. Są tacy, którym realizacja ich planów przychodzi łatwo; są oni niejako do osiągnięcia sukcesu – podkreślmy: w danej dziedzinie – PREDESTYNOWANI. Mówimy o nich, że się im w życiu SZCZĘŚCI. Są jednak i tacy, którym wszystko w osiągnięciu upragnionego celu przeszkadza i muszą borykać się z ciągłymi przeciwnościami losu. Słowem: są PECHOWCAMI. Odniesienie sukcesu przez pechowca nie jest niemożliwe, ale kosztuje go znacznie więcej wysiłku i pracy niż kogoś, kto jest «dzieckiem szczęścia».

Jeśli ktoś całkowicie osiągnął pewien cel – mówimy, że pod tym względem odniósł PEŁNY SUKCES. Są też sukcesy częściowe – gdy udaje się nam zrealizować plany w pewnym ograniczonym zakresie. Ale bywa, że ponosimy PORĄŻKĘ – kiedy cel nie zostaje osiągnięty nawet w małym stopniu.

Im mniej jest dziedzin, w których stawiamy sobie cele do zrealizowania, im trudniejsza jest dziedzina, w której chcemy osiągnąć sukces, im bardziej wygórowane mamy ambicje i im częściej – zamiast wytrwale pracować – liczymy na łut szczęścia, tym mniejsze mamy szanse na odniesienie «ogólnego» sukcesu. Skupiony na jednym celu, chorobliwie ambitny i wałkoniący się pechowiec – jest raczej skazany na życiową porażkę.

Księgarnie pełne są poradników, zawierających «cudowną» receptę na sukces. W jednym z nich sformułowano m.in. następującą regułę:

OCENIAJ SWÓJ SUKCES WEDLE TEGO, Z CZEGO MUSIAŁEŚ ZREZYGNOWAĆ, ABY GO OSIĄGNĄĆ.

Nazwijmy tę regułę – „regułą wyrzeczenia”. W istocie – jeśli chcemy odnieść sukces, musimy niekiedy zdobyć się na wiele wyrzeczeń. Początkujący muzycy rezygnują z uroków życia «zwykajnych» nastolatków i spędzają długie godziny na mozolnym doskonaleniu swego rzemiosła. Naukowcy przeprowadzając niebezpieczne eks-

perymenty, gotowi są narażać na szwank własne zdrowie i życie, aby tylko uzyskać oczekiwany rezultat. Politycy – potrafią czasem dla kariery wyrzec się zupełnie prywatności, a nawet intymności. Są niestety i tacy, którzy dla osiągnięcia jakiegoś celu nie wahają się zrezygnować z wyznawanego przez siebie systemu wartości. O nich to mówi się, że pragną sukcesu ZA WSZELKĄ CENĘ.

Reguła wyrzeczenia ze wspomnianego poradnika jest jednak dwuznaczna. Można ją rozumieć tak, że sukces jest tym większy, im większe jest wyrzeczenie – ale można i tak, że im większe jest wyrzeczenie, tym sukces (nawet «sam w sobie» wielki) jest relatywnie mniejszy. Pierwsza dopuszczalna interpretacja jest taka: sukces «kosztuje» i aby go odnieść – zwłaszcza jeśli nie jest się geniuszem-szczęściarzem – trzeba z niejednego zrezygnować. Przy drugiej interpretacji naszą regułę można potraktować jako cenną dyrektywę praktyczną: stawiamy sobie liczne i różnorodne cele, a zwiększy się nasza szansa na odniesienie przynajmniej częściowego sukcesu. Na pewno zaś – mniejsze stanie się prawdopodobieństwo całkowitej porażki.

8.3. Kilka myśli o zabawie i pracy (Jacek Jadacki)

1.

Jak odróżnić pracę od zabawy?

Krótko można to zrobić tak. Nasze świadome działanie jest ZABAWĄ, jeśli je podejmujemy dla niego samego. A jest PRACĄ – jeśli działając, czynimy coś dla osiągnięcia celu zewnętrznego.

Bywa, że dla wypoczynku, dla ZABAWY, wychodzimy na jakąś drogę i PRZYPADKIEM słyszymy śpiew wilg lub dzwońców ukrytych w koronach drzew. Ale kiedy idziemy na tę drogę właśnie PO TO, żeby dowiedzieć się, jakie ptaki gnieźdzą się w rosnących przy niej drzewach – i po głosach rozpoznajemy wilgę i dzwońca – to taka przechadzka jest już PRACĄ.

2.

W to, że zabawa jest źródłem ZADOWOLENIA, nikt chyba nie wątpi. Po to właśnie zabawa jest zabawą, żeby nam przynosiła zadowolenie.

Ale również PRACA może być źródłem zadowolenia. Zadowolenie może brać się stąd, że tę pracę umiemy dobrze wykonywać. Albo płynąć z tego, że osiągnęliśmy cel, dla którego tę pracę podjęliśmy. Albo z przekonania o wartości rezultatów naszej pracy. Im lepiej naszą pracę wykonujemy i im wartościowsze są jej rezultaty – tym większe przeżywamy zadowolenie.

A wartość rezultatów pracy może być różna: praktyczna, estetyczna, moralna. To, co robimy, może być pożyteczne, piękne, szlachetne. Im pożyteczniejszy, piękniejszy, szlachetniejszy jest osiągnięty rezultat – tym większa jest jego wartość.

3.

Ktoś powie: „Moja praca jest nudna, mozolna, wyczerpująca, ponad siły”. A ktoś inny: „Moja praca przynosi bardzo mizerne rezultaty – albo nie przynosi żadnych”. I obaj zapytają: „Jak możemy ze swej pracy czerpać zadowolenie?”.

Trudno zaprzeczyć, że bywają i takie wypadki.

Ale może twoja nudna, mozolna, wyczerpująca, ponad siły praca przynosi wartościowy REZULTAT – i NIM możesz się cieszyć? A znów wiejskie rezultaty twojej pracy są może efektem działania, które SAMO W SOBIE jest w stanie sprawić ci przyjemność?

4.

Cóż jednak robić, kiedy ani sama praca, ani jej rezultaty nas nie cieszą? NIEOSTROŻNI gotowi byłiby wyciągnąć stąd pochopny wniosek, że wtedy pozostaje już tylko zadowolenie z ZABAWY. I takich nieostrożnych ludzi jest wcale niemało.

Nie jeden z nauczycieli np. traktuje swoją pracę jako «dopust Boży»: jako katorgę narzuconą im przez innych lub przez los. Nie jeden z uczniów tak samo traktuje np. NAUKĘ. I niektórzy zaczynają żyć «naprawdę» – z radością – dopiero „po pracy” lub „po szkole”.

Na szczęście nie jest to ani jedyna, ani najrozsądniejsza strategia życiowa.

5.

To prawda: jeśli wypełnimy życie „poza zabawą” jednym tylko rodzajem pracy – podporządkowanej JEDNEMU tylko celowi – musi-

my się liczyć z klęską. Musimy się liczyć z tym, że w naszej pracy nie osiągniemy takiego stopnia sprawności, żeby jej wykonywanie przynosiło nam satysfakcję. A także z tym, że dalekosiężny cel tej pracy okaże się mrzonką.

Możemy jednak zabezpieczyć się przed takim niebezpieczeństwem, pracując równolegle – albo kolejno – na kilku «frontach». Prawdopodobieństwo przegranej wydatnie się w ten sposób zmniejsza. Niech życie podporządkowują jednemu celowi ludzie o żelaznym charakterze – tacy, których nie zwali z nóg to, że celu tego w końcu nie byli w stanie osiągnąć.

6.

Jest jeszcze inne zabezpieczenie przed KLĘSKĄ i – co może nawet ważniejsze – przed POCZUCIEM klęski. Otóż każde dłuższe działanie nastawione na osiągnięcie jakiegoś celu jest łańcuchem działań CZĄSTKOWYCH, zmierzających do urzeczywistnienia celów pośrednich, niezbędnych do osiągnięcia celu ostatecznego.

Niektórzy z nas przygotowują się może do kariery artystycznej. Ale nie ma pewności, czy uda się im tę karierę zrobić. Czasem bywa tak, że SAMI zrobiliśmy wszystko, co do nas należy, a tylko LOS się do nas nie «uśmiechnął» lub wręcz przeciwko nam się «sprzysiągł». Czy mamy się wtedy załamać?

7.

Nie! Bo nawet wtedy, gdy nie osiągnęliśmy celu ostatecznego – przynajmniej niektóre z etapów naszej pracy zakończyły się częściowym sukcesem.

«Po drodze» do kariery artystycznej wyrabiamy w sobie na przykład pewne ogólne – ważne życiowo – cechy charakteru: umiejętność koncentracji i wytrwałość. «Po drodze» do kariery artystycznej kształcimy wrażliwość i wyobraźnię. Poznajemy wiele niezwykłych dzieł sztuki. Sprawiamy radość najbliższej rodzinie i nauczycielom – obserwującym rozwój naszego talentu.

Nawet wtedy nie ma więc powodów do rozpacz: że zmarnowaliśmy swoje życie. Bylebyśmy tylko nie dali sobie wmówić, że nasze życie ma sens JEDYNYE wtedy, gdy zmierzamy w nim do osiągnięcia dokładnie JEDNEGO celu.

8.

Pamiętajmy koniecznie jeszcze o jednym: że nasza praca – jak KAŻDA praca – ma nie tylko rezultaty BEZPOŚREDNIE. Bo te bezpośrednie rezultaty rodzą wielorakie następstwa. I czasem dopiero wartość tych POŚREDNICH następstw nadaje nieoczekiwaną wartość rezultatom bezpośrednim.

8.4. Kilka myśli o pracy i płacy (Anna Brożek)

1.

W ewangelii według św. Mateusza znajduje się przypowieść o robotnikach w winnicy:

[Gospodarz] wyszedł wczesnym rankiem, aby nająć robotników do swej winnicy. Umówił się z robotnikami o denara za dzień i posłał ich do winnicy. Gdy wyszedł około godziny trzeciej, zobaczył innych, stojących na rynku beczynnie, i rzekł do nich: „Idźcie i wy do mojej winnicy, a co będzie słuszne, dam wam”. Oni poszli. Wyszedszy ponownie około godziny szóstej i dziewiątej, tak samo uczynił. Gdy wyszedł około godziny jedenastej, spotkał innych stojących i zapytał ich: „Czemu tu stoicie cały dzień beczynnie?” Odpowiedzieli mu: „Bo nas nikt nie najął”. Rzekł im: „Idźcie i wy do winnicy!” A gdy nadszedł wieczór, rzekł właściciel winnicy do swego rządcy: „Zwołaj robotników i wypłać im należność, poczynwszy od ostatnich aż do pierwszych!” Przyszli najęci około jedenastej godziny i otrzymali po denarze. Gdy więc przyszli pierwsi, myśleli, że więcej dostaną; lecz i oni otrzymali po denarze. Wziąwszy go, szemrali przeciw gospodarzowi, mówiąc: „Ci ostatni jedną godzinę pracowali, a zrównałeś ich z nami, którzyśmy znosili ciężar dnia i spiekoty”. Na to odrzekł jednemu z nich: „Przyjacielu, nie czynię ci krzywdy; czy nie o denara umówiłeś się ze mną? Weź, co twoje i odejdź! Chcę też i temu ostatniemu dać tak samo jak tobie. Czy mi nie wolno uczynić ze swoim, co chcę? Czy na to złym okiem patrzysz, że ja jestem dobry?

Ilekróć słyszę tę przypowieść, tylekróć – choć ewangelista nakazuje inaczej – odczuwam pełne zrozumienie dla robotników szemrających przeciwko gospodarzowi, który tak ich potraktował. Wydaje się, że robotnikom pracującym dłużej, należało się większe wynagrodzenie niż tym, którzy do pracujących dołączyli w połowie dnia. Tylko zróżnicowana zapłata byłaby w takim wypadku sprawiedliwa.

2.

Analiza pojęcia GODZIWEJ ZAPŁATY za wykonaną pracę ukazuje, jak złożone i skomplikowane jest to zagadnienie. Jak przeliczać wy-

konaną pracę na zapłatę? Za jaką pracę należy się wynagrodzenie największe, a jaka «wyceniana» powinna być niżej?

Ocena sytuacji opowiedzianej w biblijnej opowieści jako niesprawiedliwej wypływa z prostego rachunku przepracowanych godzin. Skoro robotnicy, którzy poszli na winnicę rano, pracowali dłużej – należy im się więcej niż robotnikom pracującym od południa, a tym ostatnim – należy się więcej niż robotnikom, którzy zostali najęci pod wieczór. Tym bowiem większa zapłata – im więcej przepracowanego czasu.

3.

Liczba przepracowanych godzin nie jest jednak jedynym kryterium wpływającym na wysokość zapłaty za pracę. Załóżmy, że ci robotnicy, którzy zostali do winnicy najęci najpóźniej, pracowali najwydajniej, i w ciągu krótszego czasu zebrali tyle winogron, ile robotnicy pracujący od rana. W takiej sytuacji – z pewnego punktu widzenia – równej zapłaty nie uznamy już bezwarunkowo za niesprawiedliwość. Widać, że w obliczaniu wynagrodzenia pracownika trzeba brać pod uwagę oba te kryteria: czas pracy i jej wydajność (*resp.* efektywność). Jeden z czynników można byłoby pominąć tylko w wypadku, kiedy wszyscy pracowaliby równie intensywnie i równie wydajnie.

4.

Sytuacja komplikuje się o wiele bardziej, gdy chcemy porównywać i wyceniać prace różnych typów. Wszystkie osoby najęte przez gospodarza winnicy wykonywały podobną pracę. Jak jednak porównywać prace wykonywane przez osoby o różnych zawodach i umiejętnościach? Jak porównywać pracę fizyczną do intelektualnej? Jak znaleźć wspólny mianownik dla pracy hydraulika, pielęgniarki i nauczyciela akademickiego? Za jaki rodzaj pracy należy się zapłata największa, a która praca jest mniej warta?

Problem okazuje się bardzo złożony, porównanie bowiem prac różnych rodzajów wymaga uwzględnienia wielu kryteriów. Jak zauważyliśmy, kryterium ilości czasu poświęcanego na pracę jest niewystarczające nawet dla porównania osób wykonujących ten sam rodzaj pracy. Z kolei porównywanie efektywności między osobami pracującymi w różnych zawodach jest niemal niewykonalne. Jakiej

ilości pracy pielęgniarki ma odpowiadać naprawa jednego kranu przez hydraulika? Ile zastrzyków powinna wykonać pielęgniarka, by zarobić tyle, ile pracownik naukowy piszący dwie strony (dobrego) tekstu naukowego?

Nie wiadomo, jak dokonać takiego porównania, zwłaszcza jeśli porównuje się pracę fizyczną z pracą umysłową. Każda z tych prac wymaga innego nakładu sił, różnego przygotowania, wykształcenia, wysiłku etc.

5.

Nie znaczy to jednak, że nie ma żadnych kryteriów, według których można byłoby porównywać prace różnych typów. Wydaje się, że jest kilka czynników, które należy uwzględnić, różnicując zarobki osób wykonujących prace różnych typów.

Po pierwsze, tym lepiej płatna powinna być praca, im większych wymaga kwalifikacji. Praca, którą mogą wykonywać tylko nieliczne wykształcone w dany sposób osoby, powinna być ceniona wyżej niż praca, która tych kwalifikacji nie wymaga.

Po drugie, tym lepiej płatna powinna być praca, im większej wymaga odpowiedzialności. Oczywiście wiele jest typów odpowiedzialności na różnych «szczeblach». Odpowiedzialni są nauczyciele za wychowanie dzieci, lekarze – za życie pacjentów, których leczą, i politycy – za losy państwa. Znow trudno porównywać wagę tych odpowiedzialności na różnych szczeblach – tu jednak nie będę tego zagadnienia rozwijać.

Po trzecie, tym lepiej płatna powinna być praca, im więcej wymaga odwagi, poświęcenia, zaradności etc. – im więcej ważnych w pracy cech musi mieć osoba, która tę pracę wykonuje.

Jest zapewne jeszcze wiele podobnych czynników.

6.

Analiza tych kryteriów prowadzi do banalnego wniosku, że nie każdy może zarabiać tyle samo. Najlepiej powinni zarabiać ci, którzy wykonują najlepiej zawody najbardziej odpowiedzialne, wymagające najwyższego wykształcenia i najrzadszych cech charakteru. Nie każdy może taką pracę wykonywać.

Trzeba tu jednak wyraźnie podkreślić, że prace, które spełniają powyższe warunki, są najcenniejsze z pewnej tylko perspektywy,

choć, według mnie, dla oceny przysługujących za pracę zarobków – perspektywy najistotniejszej. Jest wiele zajęć, które nie wymagają długoletniego wykształcenia, odpowiedzialności czy odwagi – a jednak są niezwykle z pewnego punktu widzenia ważne. Bez pracy piekarzy, sprzedawców, pracowników elektrowni, fabryk etc. – nie mielibyśmy zagwarantowanych podstawowych życiowych potrzeb.

Nie wszystkie prace powinny być tak samo płatne, ale każda praca jest ważna i potrzebna – pod warunkiem, dodajmy, że jest wykonywana dobrze. Każdą pracę – i pracę hydraulika, i pielęgniarki, i nauczyciela, i lekarza – jedni wykonują lepiej, a inni gorzej. Jak mawia pewna bliska mi osoba, żadna praca nie jest marnowaniem czasu, jeśli jest porządnie wykonana.

7.

Nie znam recepty na to, co widzę wokół siebie w moim Kraju: jedni za godną pracę nie otrzymują godnego wynagrodzenia, inni pracy znaleźć nie mogą, jeszcze inni – w poszukiwaniu godnej pracy opuszczają swoją Ojczyznę. To, co obserwuję, napędza mnie smutkiem i bezradnością. Jedyne, co potrafię zrobić – być może nieudolnie – to przyrzeć się tej sytuacji okiem filozofa, a wyciągnięcie praktycznych wniosków z mojej analizy – pozostawić innym.

Oficjalne statystyki podają, że jedna piąta polskiego społeczeństwa to ludzie bez pracy. Otóż trudno się oprzeć wrażeniu, że ludzie, którzy nie mają w Polsce pracy, nie mają jej – nie dlatego, że mieć NIE MOGĄ, lecz dlatego, że mieć jej NIE CHCĄ. Jak inaczej wytłumaczyć fakt, że osoby niepracujące odrzucają propozycje pracy – i wołają pozostać przy statusie bezrobotnych? Jak inaczej zrozumieć, że pracę w Polsce znajdują osoby z zagranicy (najczęściej wschodniej), podczas gdy dla Polaków pracy brak?

8.

Jest, jak myślę, wiele powodów tego stanu rzeczy. Na pewno zażyło na nim powojenne półwiecze, które ze swoim „czy się stoi, czy się leży...” wbudowało w obywateli postawę pasywną i roszczeniową. Demoralizujący wpływ na postawę ludzi bez pracy ma ponadto fakt, że mogą, nic nie robiąc (ewentualnie dorabiając «na czarno»), otrzymywać od państwa socjalne zapomogi wyższe niż

ewentualna pensja za «uczciwą» pracę. Podobno żadna praca nie hańbi – a jednak w takiej sytuacji tylko niektórzy gotowi są podjąć się pracy źle płatnej czy niezgodnej z własnymi kwalifikacjami.

Wydaje się, że politykom powinno zależeć nie tyle na „tworzeniu nowych miejsc pracy” (co najczęściej słyszy się w programach wyborczych), ile na tym, aby praca była czymś atrakcyjniejszym niż życie bez pracy. Trudno przy tym ocenić, czy da się to zrobić bez zmiany mentalności (niektórych) Polaków.

8.5. *Labora et labora* czyli o pracoholizmie **(Anna Brożek)**

1.

Jeden z bardziej popularnych współcześnie zabobonów wiąże się z pojęciem PRACOHOLIZMU. „Pracoholizm” definiuje się w *Uniwersalnym słowniku języka polskiego* (Warszawa 2003)⁶³ następująco: „obsesyjne uzależnienie od pracy polegające na poświęcaniu jej nadmiernie dużo czasu kosztem wypoczynku, życia osobistego itp.” W stylizacji reistycznej mielibyśmy więc:

Osoba x jest pracoholikiem, gdy osoba x poświęca pracy nadmiernie dużo czasu kosztem wypoczynku, życie osobistego itp.

Otóż definicja ta jest wyjątkowo nieprecyzyjna. Co to bowiem znaczy np. „poświęcanie pracy nadmiernie dużo czasu”? Jak ustalić ową czasową „normę” względem której ilość czasu, jaką poświęca pracoholik na pracę, jest „nadmierna”? Czy jest to po prostu ilość większa niż przeciętna? Przeciętna – w jakiej populacji? Jak wielkie przekroczenie owej średniej czyni z nas pracoholików?

2.

Jest oczywiście NATURALNA granica ilości czasu poświęcanej na pracę w ciągu doby: dwadzieścia cztery godziny... Tak wyznaczona granica byłaby jednak co najwyżej ponurym żartem. Pewną wskazówkę dotyczącą «granicy pracoholizmu» rozumianej serio stanowią dwie inne części wspomnianej definicji. Po pierwsze, pracoholizm zalicza się w niej do obsesji – „pracoholikiem” nazwalibyśmy więc osobę, u której nadmierna ilość czasu poświęcanego na pracę ma podłoże

63 S. Dubisz (red.), *Uniwersalny słownik języka polskiego*, Warszawa 2003, PWN.

obsesyjne. Zauważmy jednak, że obsesja to (według tego samego słownika) „niemożność uwolnienia się od natrętnych myśli, obrazów lub od wykonywania ciągle tych samych czynności”. Wygląda więc na to, że nie każdą sytuację, w której dana osoba poświęca na pracę „nadmierną ilość czasu”, wolno zakwalifikować jako obsesję. Jest tak chyba tylko wtedy, gdy osoba ta od pracy nie może się uwolnić – co jednak przecież nie zawsze musi mieć miejsce. Bywa, że ktoś MOŻE się od pracy uwolnić, ale tego NIE CHCE – gdyż praca sprawia mu przyjemność lub uznaje ją za ważną i potrzebną.

3.

Z drugiej strony, przytoczona definicja „pracoholizmu” wiąże występujący u pracoholika nadmiar pracy z (za) małą ilością czasu poświęcaną na odpoczynek i życie osobiste. Pracoholikiem byłby więc ten, kto pracuje wtedy, gdy «powinien» odpoczywać, poświęcać czas rodzinie lub przyjemnościom. Zauważmy jednak, że i tu – nie wiadomo, jaki czas naprawdę NALEŻY poświęcić na odpoczynek i życie rodzinne. Potrzeby odpoczynku – są u różnych osób różne (lekarze twierdzą, że ma to podłoże genetyczne, a w każdym razie fizjologiczne). Jednym wystarcza sześć godzin snu, a inni – potrzebują dziesięciu. Jedni potrzebują dwóch miesięcy wakacji bez-robienia-niczego, a innym wystarcza kilka dni, by nabrać sił i ponownej motywacji do pracy. Widać więc, że ilość czasu potrzebna na odpoczynek jest kwestią indywidualną. Nikt nie ma prawa nazwać nas „pracoholikami” bez uwzględnienia naszych potrzeb (zresztą i z określeniem „leń” należy z tych samych powodów zachować ostrożność).

4.

Jeśli chodzi o czas poświęcony rodzinie – to tu wydaje się, że czas, który jest rodzinie potrzebny, należy «obliczyć» następująco: czasu rodzinie należy poświęcić tyle, by wywiązywać się dobrze ze swoich rodzinnych obowiązków. Wielkość i zasięg tych obowiązków rodzinnych znów bywa różny – i dobrze, jeśli się je z góry wyraźnie ustali. Oczywiście każdy czas «nadobowiązkowy» poświęcony osobom bliskim jest czasem DOBRYM i WAŻNYM. Trudno jednak nazwać „pracoholikiem” kogoś, kto wypełnia swe obowiązki rodzinne, a jedynie nadwyżkę – redukuje do *minimum*.

5.

Reasumując – wygląda na to, że wcale nie tak łatwo o pracoholika, jak na pozór się wydaje. Nie każdy, kto pracuje więcej niż przeciętnie zasługuje od razu na takie miano. Nie kwalifikujemy więc osób, które lubią pracować, które obdarzone są wieloma talentami i które potrafią z nich robić użytek – jako przypadki chorobowe zasługujące na napiętnowanie.

Czasem zresztą wydaje mi się, że epitet „pracoholizmu” został wymyślony z zazdrości – przez leni, a więc tych, których na ciężką, solidną i wytrwałą pracę po prostu nie stać. Wszak już w XVI wieku mawiano, że leniwego i mąka w ręce kole. Otóż nie da się ukryć, że z zasady – choć niebezwyjątkowej – ci, co pracują więcej (dawniej nazywani jakoś serdeczniej „pracusiami”), więcej też osiągają.

8.6. *Ora et labora* (Marian Przełęcki)

Figurującemu w tytule tekstu Anny Brożek hasłu *Labora et labora*, które ma charakteryzować tzw. pracoholików, przeciwstawić chciałbym w tych uwagach uświęcone tradycją hasło *Ora et labora*, do którego tamto świadomie nawiązuje. Ponieważ czyni to ktoś, kto jest nieuleczalnym niedowiarkiem, przeciwstawienie to wymaga jakiegoś wyjaśnienia i usprawiedliwienia. Co właściwie przez owo znane hasło rozumiem i dlaczego skłonny je jestem głosić?

Mówiąc najogólniej, u źródła wspomnianego przeciwstawienia leżą dwie różne koncepcje życia, odwołujące się do dwóch różnych systemów wartości. Nazwijmy je dla skrót u (choć niezbyt trafnie) koncepcjami „życia czynnego” i „życia kontemplacyjnego”. W wielkim uproszczeniu powiedzieć można, że gdy naczelną wartość życia czynnego stanowią cenne osiągnięcia, naczelną wartością życia kontemplacyjnego są raczej cenne przeżycia. Nie znaczy to, że ów ideał życia kontemplacyjnego nie uwzględnia wartości takiej jak „sukces”, który autorka określa jako osiągnięcie ważnego życiowego celu. Chodzi raczej o to, że wartość taka nie stanowi tu wartości dominującej – tak jak to ma miejsce w ideale życia czynnego. Życie kontemplacyjne dopuszcza, a nieraz zaleca, rezygnację z pewnych cennych osiągnięć na rzecz pewnych cennych przeżyć – przeżyć z różnych dziedzin naszego życia wewnętrznego.

Najłatwiej może zdać sprawę z tej różnicy na poruszonym przez autorkę przykładzie naszego stosunku do sprawy odpoczynku czy, mówiąc szerzej, czasu wolnego. Ten czas wolny, np. „wakacje bez-robienia-niczego”, traktowany jest przez autorkę wyłącznie jako czas odpoczynku, potrzebny do „nabrania sił i ponownej motywacji do pracy”. Jest więc czymś służebnym wobec postulatów pracy i osiągniętych dzięki niej sukcesów. Zwolennik życia kontemplacyjnego widzi jednak tę sprawę inaczej. Owe długie «leniwe» wakacje mają dla niego wartość jako źródło cennych przeżyć – cenniejszych od ewentualnych zawodowych osiągnięć. Mogą to być uroki obcowania z przyrodą – przeżycia estetyczne, osiągające niekiedy głębię przeżyć metafizycznych czy nawet, szeroko rozumianych, przeżyć mistycznych. Mogą to być również uroki obcowania z ludźmi nam bliskimi – przeżycia miłości i przyjaźni, których nie sposób tak głęboko doznawać w codziennym trudzie pracy zawodowej.

Wiąże się z tym stosunek autorki do sprawy życia rodzinnego. Wypada zgodzić się z jej przekonaniem, że nie można mieć pretensji do kogoś, kto wywiązuje się w pełni ze swoich rodzinnych obowiązków, nawet jeśli nie poświęca im żadnego czasu dodatkowego. Wyznawca tego ideału życiowego, o którym tu mówię, skłonny jest jednak do takiego „poświęcenia”, gdyż widzi w nim źródło przeżyć cenniejszych niż ewentualne osiągnięcia życiowe, z których wskutek takiego postępowania świadomie rezygnuje.

Warto też może wspomnieć o tym, że wśród wartości, jakie różnią dwa omawiane tu ideały życiowe, jest coś takiego jak wartość zabawy. Píše o niej Jacek Jadacki w swych „Kilku myślach o zabawie i pracy”, określając zabawę jako działanie, które podejmujemy dla niego samego, a pracę jako działanie podejmowane dla osiągnięcia celu zewnętrznego. Otóż w przeciwieństwie do wyznawcy ideału życia czynnego zwolennik tego, co nazywam tu życiem kontemplacyjnym, o wiele łatwiej pozwala sobie na oddawanie się czynnościom zabawowym, widząc w nich pewną samoistną wartość życiową.

Czy powyższe uwagi na temat życia kontemplacyjnego usprawiedliwiają jakoś powołanie się przeze mnie w tytule na tradycyjne wezwanie *Ora et labora*? Na pewno nie w jego sensie dosłownym. Jako ktoś niezdolny do wiary religijnej nie mogę mieć na myśli „modlitwy” w sensie religijnym. Ale nazwa ta może też być rozumiana w sensie

przenośnym, znacznie szerszym od jej sensu ściśle religijnego. Może dotyczyć przeżycia będącego naszą metafizyczną – emocjonalną i poznawczą zarazem – reakcją na świat i życie, na całość rzeczywistości kosmicznej i ludzkiej. W swym tekście „Zachwył” próbuję opisać takie przeżycie, widząc w nim coś pokrewnego dziękczynnej czy pochwalnej modlitwie człowieka wierzącego. Waga takich przeżyć leży w ich znaczeniu dla naszego poczucia sensu życia i świata. Stąd też m.in. szczególna wartość owego życia kontemplacyjnego.

Porównując ideał życia czynnego z ideałem życia kontemplacyjnego, nie miałem zamiaru głosić wyższości któregoś z nich, gdyż nie jest to sprawa obiektywna. Wybór między nimi zależy z konieczności od osobowości wybierającego – od jego, wrodzonych i nabytych, cech psychicznych, jak również, *last but not least*, od jego wieku. I tak też jest w przypadku bliskości, jaką odczuwam w stosunku do koncepcji życia kontemplacyjnego. To doświadczenie starego człowieka przemawia za taką hierarchią wartości, która zachwył i czułość przedkłada nad satysfakcję z sukcesu. Może i dlatego, że, prawdę mówiąc, do jakichkolwiek sukcesów nie bardzo już jestem zdolny. Mam ochotę powtórzyć na koniec słowa Jarosława Iwaszkiewicza z jego wydanych ostatnio *Dzienników*:⁶⁴

Wszyscy uganiają się za czymś, zamiast żebyśmy razem usiedli na brzegu drogi i patrzyli, jak przemija świat.

64 J. Iwaszkiewicz, *Dzienniki*. T. I-II, Warszawa 2007-2010, Czytelnik.



9. O mądrości i samopoznaniu



9.1. Autorytet (Jacek Jadacki)

1.

- Osoba A to WIELKI autorytet – mówi osoba x do osoby y.
- Jak DLA KOGO: dla mnie nie bardzo – odpowiada osoba y.

Poza tym – wtrąca osoba z – może jest autorytetem w DZIEDZINIE kunsztu krawieckiego, ale nie w sprawach astronomii.

2.

Ta krótka rozmowa między osobą x, osobą y i osobą z ujawnia istotne wyznaczniki autorytetu. Jest się mianowicie autorytetem w pewnym STOPNIU, dla pewnego GRONA «uznawców» i w obrębie pewnej DZIEDZINY.

Ze względu na dziedzinę, w obrębie której ktoś jest autorytetem, warto odróżniać autorytet praktyczny od autorytetu epistemicznego i moralnego. W wypadku autorytetu praktycznego chodzi o pewną umiejętność (np. szycie sukni balowych), w wypadku autorytetu epistemicznego – o wiedzę (np. że światło przebiega odległość od Słońca do Ziemi w ciągu 8,5 minuty), a w wypadku autorytetu moralnego – o wyczucie moralne (zgodnie z którym np. krzywdzenie drugiego człowieka jest podłością).

3.

Warunkiem niezbędnym tego, żeby osoba A była rzeczywiście wielkim autorytetem w pewnej dziedzinie dla osoby x (o ten dodatek „w pewnej dziedzinie dla” – upomniały się osoba y i osoba z), jest – po pierwsze – żeby umiejętności, wiedza lub wyczucie moralne osoby A znacznie PRZEWYŻSZAŁY odpowiednio umiejętności, wiedzę lub wyczucie osoby x. Najłatwiej osiągnąć ten stan rzeczy, jeśli umiejętności, wiedza lub wyczucie osoby x są bliskie zera. To jest sytuacja, w której wyrasta autorytet rodziców wobec (małych) dzieci. Do pewnej chwili w każdej właściwie dziedzinie rodzice przerastają je wielokrotnie.

4.

Warunkiem niezbędnym jest tu – po drugie – żeby umiejętności, wiedza lub wyczucie moralne osoby A WYRASTAŁY też znacznie PONAD umiejętności lub wiedzę otoczenia osoby x. W tym wypadku znowu najłatwiej to osiągnąć, gdy liczność tego otoczenia jest «zerowa». I to sprzyja autorytetowi rodziców – dopóty, dopóki w otoczeniu dziecka nie ma dla nich konkurencji: rodzinnej (dziadkowie, stryjostwo itd.) i pozarodzinnej (niania, nauczyciele itd.).

5.

Nie wystarczy jednak, żeby osoba A miała umiejętności, wiedzę lub wyczucie moralne dużo większe niż osoba x, i żeby nikt w jej otoczeniu pod względem tej «nadwyżki» go nie przewyższał. Warunkiem niezbędnym tego, żeby osoba A stała się autorytetem dla osoby x, jest jeszcze – po trzecie – żeby osoba x o tej przewadze osoby A sama WIEDZIAŁA.

6.

Aby uzyskać taką wiedzę, osoba x musi się przekonać, że osoba A istotnie spełnia wspomniane warunki. Osoba x może to robić w ten sposób, że się odwoła do opinii osoby y, osoby z itd., ale wtedy w mniejszym lub większym stopniu osoba y, osoba z itd. zaczną odgrywać rolę meta-autorytetów, które także trzeba by sprawdzić. (Takimi meta-autorytetami są dla ludzi bezkrytycznych – media, a zwłaszcza radio, telewizja i internet. Niektórym wystarczy «pieczęć» mediów, aby przyznać komuś – lub przeciwnie, odebrać – autorytet.)

Przed tą «gonitwą za autorytetami» osobę x uchronić może tylko jedno: że ostatecznie umiejętności każdego ze swoich autorytetów skonfrontuje sama z wyzwaniem, przed którymi owe autorytety stają, lub ich przekonania (a w szczególności to, co z nich ujawniają) skonfrontuje sama z rzeczywistością.

7.

Krytyczne korzystanie z autorytetów może prowadzić w końcu do zjawiska «ucieczki autorytetów». Przypuśćmy, że osoba x przekonuje się, że osobie A nie udaje się sprostać coraz większej liczbie wyzwań,

i że rzeczywistość falsyfikuje coraz więcej jego (ujawnionych) przekonañ. Tym samym coraz bardziej maleje autorytet osoby A. Osoba x zaś – żeby się o tym wszystkim przekonać – sama musi coraz więcej umieć lub wiedzieć. W konsekwencji dystans między osobą x a osobą A pod względem umiejętności, wiedzy lub wyczucia moralnego zaczyna się zmniejszać, aż osiąga punkt krytyczny, w którym osoba A po prostu przestaje być dla osoby x w ogóle autorytetem.

8.

Są dwie tamy powstrzymujące «ucieczkę autorytetów».

Jedną tamę mogą zbudować tylko sami «nosiciele» autorytetów: przez wytrwałe dążenie do utrzymania się w funkcji rzeczywistych autorytetów w danej dziedzinie – i to dla wszystkich. A także – co nie mniej ważne – przez to, że będą się z całych sił bronić przed zgubną pokusą odgrywania (w istocie żałosnej) roli autorytetu uniwersalnego: w każdej dziedzinie. Druga tama – a raczej jej śluza – jest w rękach «uznawców». Mogą oni w ogóle nie podnosić kwestii prawomocności swoich autorytetów i nie sprawdzać, czy ich «nosiciele» naprawdę na miano „autorytetów” zasługują w danej dziedzinie względem kogokolwiek. Pierwszy sposób – sposób bo-brów – wymaga od autorytetu nadludzkiego nieraz wysiłku. Drugi sposób – sposób dzioborożców⁶⁵ – prowadzi często «uznawców» do tragedii.

9.

Niektórzy mówią, że żyjemy w czasach autorytetów. To krótka perspektywa. Ludzie ZAWSZE opierali się w życiu na autorytetach, tyle że może inaczej «nosicieli» autorytetu nazywali: mówiono o nich np. „mentor” czy „konsultant”, a nie – „guru” czy „ekspert”. Kto wie, czy zmiana terminów nie była kamuflażem dla rozczarowania fałszywymi autorytetami i tęsknoty za autorytetami prawdziwymi.

Rzecz w tym, że bez autorytetów nikt nigdy i nigdzie się nie obejdzie.

65 Samica dzioborożca po złożeniu jajek w dziupli zostaje w niej przez samca zamurowana. W «murze» pozostaje tylko otwór, przez który samiec karmi samicę aż do wyklucia się piskląt. Samiec staje się w ten sposób dla samicy jedynym łącznikiem ze światem.

9.2. Mądrość (Jacek Jadacki)

LEPIEJ Z MĄDRYM ZGUBIĆ, NIŻ Z GŁUPIM ZNALEZĆ – doradza stare polskie przysłowie. Ale po czym poznać, że ktoś jest mądry?

Mądrość – to połączenie wielu czynników. Po pierwsze więc: mądrość – to WIEDZA, jak się rzeczy mają. Po drugie: mądrość – to ROZUMIENIE: istoty rzeczy; tego, jak są one zbudowane; jakie jest ich tło; jakie mają uwarunkowania (przyczyny); jakiego są rodzaju; jakie mają znaczenie. Po trzecie: mądrość – to DALEKOWZROCZNOŚĆ, przezorność: zdolność przewidywania jak najdalszych następstw podejmowanych działań. Po czwarte: mądrość – to BEZSTRONNOŚĆ: umiejętność sprawiedliwego oceniania ludzi i ich czynów. Po piąte wreszcie: mądrość – to ROZSADEK, roztropność, rozważa: żywienie przeświadczeń z takim stopniem pewności, na jaki zasługują ze względu na stopień uzasadnienia.

Zaden z tych pięciu składników wzięty oddzielnie nie stanowi jeszcze mądrości. Wiedza bez dostatecznego zrozumienia, bez uchwycenia tego, co istotne – to tylko błaha uczoneość albo puste doświadczenie; dalekowzroczość bez dostatecznej bezstronności – to tylko przebiegłość; rozsądek bez dostatecznie rozległej wiedzy – to tylko spryt.

Mądrość jest w dużym stopniu sprawą talentu i wrodzonych cech charakteru: bez wrodzonej pamięci nie osiągnie się wiedzy; bez spostrzegawczości nie da się niczego zrozumieć; bez wyobraźni nie będzie się dalekowzrocznym; bez wrażliwości na dobro i zło nie zachowa się bezstronności; bez wrodzonej ostrożności nie nabędzie się rozsądku.

A jednak sam talent i predyspozycje nie wystarczą. Sama mądrość nie jest czymś wrodzonym – choć na czynnikach wrodzonych się opiera. Wiedzę trzeba skądś zdobyć. Spostrzegawczość, wyobraźnię i wrażliwość należy – i można – rozwijać przez ćwiczenie i naśladownictwo. Ostrożności stopniowo «uczy» samo życie.

Zasadniczym pierwiastkiem mądrości – i to wszystkich jej składników – jest ROZUMOWANIE: operacja intelektualna, polegająca na dobieraniu do danych zdań – innych, powiązanych z tamtymi stosunkiem wynikania. Bez umiejętności sprawnego rozumowania

niemożliwa jest wiedza, nie da się zrozumieć jej treści, nie da się przewidywać, nie da się sprawiedliwie ważyć ZA i PRZECIW, niemożliwe jest oszacowanie stopnia uzasadnienia danego poglądu.

Teorią wynikania jest logika. Dlatego nie zasłuży na miano mądrego – kto jest na bakier z logiką. Co prawda – jak trafnie zauważył Adam Mickiewicz w *Panu Tadeuszu*:

...nawet głupi się przydadzą,
Byle tylko poczciwi i pod mądrych władzą.

Kto jednak chciałby zasilić raczej szeregi ludzi mądrych – o dużej wiedzy, głębokim zrozumieniu świata, a przy tym dalekowzrocznych, bezstronnych i rozsądnych – nie może obejść się bez treningu logicznego, gdyż to on właśnie najlepiej kształci mądrość.

9.3. Mądrość i przemądrzałość (Marian Przełęcki)

„Takiście panocku mądry, aze głupi.” Przytaczał kiedyś to góralskie powiedzonko ks. Józef Tischner. Choć brzmiące paradoksalnie, wyraża ono pewne trafne spostrzeżenie. Każdy z nas chyba zna przypadki, do których powiedzenie to się stosuje. Warto więc może zastanowić się chwilę nad tym, co też takiego jest w owej „mądrości”, która do głupoty prowadzi.

W swym tekście „O mądrości” Jacek Jadacki daje wyczerpujący, jak sądzę, zestaw czynników, które na „prawdziwą” mądrość się składają. Należć do nich mają: wiedza, rozumienie, dalekowzroczność, bezstronność i rozsądek. Czego więc z nich brak owej mądrości „fałszywej”? Przede wszystkim chyba – szeroko rozumianego rozsądku. Polega on, wedle Jacka Jadackiego, na „żywieniu przeświadczeń z takim stopniem pewności, na jaki zasługują ze względu na stopień uzasadnienia”. Otóż nasz „mądry panoczek” z tym postulatem, zwanym zwykle „postulatem racjonalności”, niewiele się liczy. Przyjmuje pewne wątpliwe tezy z poczuciem całkowitej pewności. Nie przeszkadza mu to, że tezy te prowadzą w rezultacie do jakichś „głupich” konsekwencji – jawnie fałszywych twierdzeń faktycznych czy niesłusznych ocen i norm. Nie przeszkadza mu to dlatego, że często z tych konsekwencji jasno sobie sprawy nie zdaje lub po prostu je bagatelizuje.

Dlaczego więc mimo swej nieracjonalności może sprawiać wrażenie kogoś „mądrygo”? Przyczyną tego bywa rodzaj głoszonych przez niego teorii czy – ogólniej mówiąc – koncepcji. Są to na ogół koncepcje „wymyślne” – sztuczne i skomplikowane. Utrudnia to intuicyjną ocenę ich prawdziwości. Uzasadnia zarazem epitet, jaki skłonni jesteśmy przypisywać komuś tak myślącemu: to nie tyle człowiek „mądry”, ile „przemądrzały”.

Przypomina mi się w związku z tym, kiedyś już przeze mnie cytowane, powiedzenie Kazimierza Ajdukiewicza, który patrząc na panoramę Tatr, rzekł z wyrazem żalu: „Przefilozofowali ludzie Pana Boga”. Choć nie wyjaśnił sensu tego twierdzenia, myślę, że można je było rozumieć w taki na przykład sposób. Zamiast w obliczu cudów tego świata zaufać naszemu bezpośredniemu poczuciu istnienia jego Stwórcy, ludzie próbowali konstruować najrozmaitsze skomplikowane „dowody” tego istnienia – „dowody”, które z reguły nie wytrzymywały logicznej krytyki. Można powiedzieć, że okazywali w ten sposób nie „mądrość”, tylko „przemądrzałość”.

Warto zatem odróżniać od prawdziwej mądrości jej postacie problematyczne. O świadomości ich istnienia również w naszym środowisku świadczyć może żartobliwa nazwa Domu Pracy Twórczej Polskiej Akademii Nauki: „Mądralin”.

9.4. Samopoznanie (Anna Brożek & Jacek Jadacki)

Γνωθι σεαυτον! – głosiła sentencja Chilona Spartańczyka wyryta na świątyni Apollona w Delfach. *Nosce te ipsum!* – powtarzali Rzymianie i łacinnicy. TRUDNO JEST POZNAĆ SAMEGO SIEBIE! – odpowiadał Tales z Miletu. Dlaczego? Dlaczego zdobycie wiedzy o własnym wyglądzie zewnętrznym i o swoich wewnętrznych stanach miałyby być trudne?

Aby poznać swój wygląd zewnętrzny, wystarczy na ogół spojrzeć w lustro. Zobaczymy wtedy, jaką mamy posturę, jakie oczy, jaką (jeśli w ogóle) czuprynę. Patrząc w lustro, traktujemy siebie na równi z innymi przedmiotami poznania zmysłowego: «uprzedmiotawiamy siebie». Również i niektórym swoim stanom wewnętrznym – np. żywionym właśnie przeżyciom – możemy się «przyglądać»: możemy

na nie kierować uwagę i tym samym «uprzedmiotawiać». Możemy nie tylko coś (np. swoje lustrzane odbicie) spostrzegać, ale także uświadamiać sobie sam akt spostrzegania czegoś. Możemy też kierować uwagę na przeżycia wolicjonalne lub emocjonalne – samodzielne lub «stowarzyszone» z przeżyciami percepcyjnymi – i uświadamiać sobie to, co właśnie chcemy osiągnąć, lub to, co czujemy, w szczególności uczuciowe zabarwienie innych przeżyć (np. niezadowolenie towarzyszące oglądaniu własnego wizerunku). Możemy wreszcie sięgnąć pamięcią do tego, co kiedyś spostrzegaliśmy, co kiedyś chcieliśmy osiągnąć lub co kiedyś czuliśmy.

Nasze wnętrze ma jednak i takie składniki, których nie dostrzeczemy ani «wmyślając się» w swoje aktualne przeżycia, ani przypominając sobie przeżycia przeszłe. Chodzi o dyspozycje psychiczne składające się naszą osobowość. Otóż o ile z przeżyciami tylko NA OGÓŁ sprzężone są nasze zachowania zewnętrzne (mimika, gesty i manipulacje), o tyle dyspozycje ujawniają się – także dla nas samych – WYŁĄCZNIE w zachowaniach. Choćbyśmy najsilniej jak potrafimy wyteżali naszą «wewnętrzną» uwagę, nie zobaczymy w sobie – zrzędy, bohatera ani łotra. Cała ta dyspozycyjna menażeria «wychodzi z nas» dopiero wówczas, kiedy stajemy w obliczu długotrwałych uciążliwości, poważnego niebezpieczeństwa lub cudzego nieszczęścia – i zaczynamy coś robić: zakasywać rękawy lub narzekać, stawiać czoła lub uciekać, udzielać wsparcia lub szkodzić. Wtedy też okazuje się, że nie tylko nie mamy do swoich wewnętrznych skłonności jakiegoś uprzywilejowanego dostępu poznawczego, ale odwrotnie: to naszym bliźnim łatwiej jest często z naszych zachowań w różnych okolicznościach wyprowadzić trafne wnioski co do tego, jaką mamy osobowość. Podobnie jest z naszą wiedzą. Dowiadujemy się, co naprawdę wiemy – w odpowiednich sytuacjach: student np. zdając egzamin, a inżynier – budując most. Skądinąd i w skład naszej charakterystyki fizycznej wchodzi pewne cechy dyspozycyjne. Nie dowiemy się, czy np. do twarzy nam w kolorze czerwonym, jeśli nigdy nie założymy czerwonego kubraczka.

Zanim nasze cechy, dyspozycje sprawdzimy «w praktyce», możemy o nich posiadać co najwyżej pewne przekonania prognostyczne. I podobnie, jak zdarza się nam nie rozpoznać swego odbicia w kałuży, na zdjęciu lub w filmie, tak też własne zachowanie może nam się

wydać obce, kiedy wystawimy na próbę nasze domniemane lub rzeczywiste dyspozycje. Niestety i wobec efektów tego «wystawienia na próbę» trzeba zachować daleko idącą ostrożność. Zarówno oglądanie się w zwierciadle zachowań, jak i dosłowne przeglądanie się w lustrze, jest zawodnym źródłem wiedzy: spoglądając na siebie ulegamy złudzeniom, a ze swoich obserwacji wyprowadzamy błędne wnioski. Bywa, że w lustrze wyglądamy szczuplej – lub przeciwnie: tężej – niż w rzeczywistości. Analogicznie bywa, że sytuacje, w których się znaleźliśmy, dają zniekształcony obraz naszej psychiki: jedne z naszych «możliwości» wyolbrzymiają, inne pomniejszają. Bywa wreszcie, że na podstawie własnych zachowań oceniamy się pochopnie zbyt surowo lub przeciwnie – zbyt łagodnie.

Są dwa sposoby zmniejszania ryzyka błędów w samopoznaniu. Powinniśmy – po pierwsze – przeglądać się nie w jednym, lecz w wielu różnych «lustrach» sytuacyjnych. Po drugie, nie powinniśmy stronić od przeglądania się w tym szczególnym lustrze, którym są... oczy innych ludzi. Zwróćmy uwagę, że nawet nasz wygląd fizyczny – nasi bliźni znają zazwyczaj lepiej niż my sami. Przecież – w przeciwieństwie do nich – nie jesteśmy z reguły w stanie śledzić, jak zmieniają się rysy naszej twarzy pod wpływem emocji, ani nie potrafimy do końca uzmysłwić sobie np. tego, jak chodzimy. W jeszcze większym stopniu dotyczy to oceny naszego charakteru. Warto więc konfrontować samoocenę z opinią, którą mają o nas inni ludzie. Jeśli uważamy się za dobrych, łagodnych i pogodnych, a w oczach otoczenia jesteśmy wredni, okrutni i gburowaci, to powinniśmy zbadać, czy nie patrzymy na siebie przez zbyt «różowe» okulary...

Niekiedy wydaje się nam, że lepiej jest pewnych rzeczy o sobie nie wiedzieć. Widok coraz liczniejszych zmarszczek na twarzy nie należy do najprzyjemniejszych. Podobnie – z cechami naszego charakteru. Czyż nie lepiej nigdy nie znaleźć się w sytuacji wymagającej odwagi niż przekonać się «czarno na białym» o własnym tchórzostwie? Otóż niewiedza byłaby w takich razach pewnie lepsza od wiedzy – gdyby nie to, że nasz charakter może się zmieniać; co więcej: że my sami możemy go zmieniać – w tym «naprawiać», jeśli tylko zdamy sobie sprawę z tego, co jest do naprawy, oraz znajdziemy motywację i środki do pracy nad sobą. Z tego punktu widzenia wiedza o sobie

(a w szczególności o własnych wadach) ma wielką wartość: umożliwia bowiem nam doskonalenie się: zewnętrzne i wewnętrzne.

Bias z Prieny – wymieniany wraz z Chilonem i Talesem jako jeden z siedmiu mędrców greckich – ujął to tak: Człowiek przeglądający się w lustrze, o ile wyda się piękny, powinien czynić to, co jest piękne; a jeśli wyda się brzydki, powinien naprawić braki natury dążeniem do ideału piękności.



10. O marzeniach i zachwycie



10.1. Granice marzenia (Jacek Jadacki)

Szczęśliwy,
kto się w ciemnych marzeń zamknął ciszę,
Kto ma sny i o chwilach prześnionych pamięta.

Juliusz Słowacki,
„Godzina myśli”

Niektórzy sądzą, że marzenia mają granice: że nie wolno m.in. marzyć o czymś, co gwałci zasadę niesprzeczności. A więc nie wolno np. marzyć o tym, żeby gdzieś być i nie być zarazem; albo o tym, żeby zarazem umrzeć i żyć. Takie marzenia nazywają „niepoprawnymi”. A mnie się wydaje, że niepoprawny marzyciel to nie ten, co marzy o rzeczach niemożliwych do urzeczywistnienia, tylko ten, kto próbuje urzeczywistniać swoje marzenia *MIMO* kolejnych porażek. To prawda: marzyć – to myśleć o urzeczywistnieniu czegoś, czego się bardzo pragnie. Ale marzyciele bywają też ludźmi czynu.

Czy to znaczy, że nasze marzenia nie mają żadnych granic?

Nie.

Mają.

Nie wyznaczają jednak ich prawa *NATURALNE*; należy do nich i zasada niesprzeczności – a ogólniej: prawa logiki. Te prawa są przecież tylko *WYKRYWANE* przez ludzi. A ludzie się mylą. Może *WSZYSTKIE* te prawa są błędne? Także logiczne? Może są prawami nie deterministycznymi – lecz statystycznymi? Któż to wie?

Więc przez co wyznaczone są granice naszych marzeń?

Przez prawa *MORALNE*, bo te prawa nie są *WYKRYWANE* przez ludzi, tylko przez nich *USTANAWIANE*. I dlatego nigdy nie są błędne!

I dlatego mamy jeden zakaz względem marzeń: nie wolno marzyć o czymś, co wedle naszej wiedzy pociągałoby krzywdę innych ludzi.

Nawet, gdybyśmy tego bardzo pragnęli.

Bo to jest moralnie odrażające.

I to jest jedyna granica marzenia.

Wyczuwał ją Stefan Żeromski, gdy pisał w swojej „Godzinie”:

ZŁE marzenie jest taką samą tyranią i rozpustą duszy, jak handel ludźmi albo bicie dzieci przez dorosłych i silnych.

10.2. Niepoprawne marzycielstwo (Anna Brożek)

Przyjmijmy, że marzyć to tyle, co myśleć o czymś, czego się pragnie; a marzenie to myślenie o czymś upragnionym.

Marzenia można klasyfikować ze względu na różne kryteria. Po pierwsze – ze względu na SIŁĘ. Tym silniejsze marzenie, im wola jego spełnienia większa. Po drugie – ze względu na REALIZOWALNOŚĆ. W tym większym stopniu realizowalne marzenie, im mniej okoliczności stoi na przeszkodzie, by marzenie się spełniło. Po trzecie – ze względu na siłę MOTYWACYJNĄ. Jedne marzenia pobudzają ludzi do działania, inne – są tylko psychologiczną «niszą», w której ich nosiciele się chowają. Bywają, dalej, ludzie, którzy marzą dużo – i tacy, którzy czynią to rzadko. Marzenia danej osoby mogą więc być mniej lub bardziej liczne.

Rozmaicie można też klasyfikować marzenia ze względu na ich treść. Jednym z takich kryteriów jest MORALNA OCENA treści marzenia: niekiedy marzy się o czymś, co samo w sobie jest moralnie naganne, bądź o czymś, czego spełnienie wymaga spełnienia czynów moralnie nagannych.

Niepoprawny marzyciel to ktoś, kto marzy dużo, silnie, ale – bezowocnie. Bezowocność może mieć źródło w nierealizowalności marzeń bądź w ich zbyt słabej sile motywacyjnej. Niepoprawność marzyciela nie ma natomiast związku z treścią jego marzeń: nie potępiamy niepoprawnych marzycieli jako takich. Przeciwnie – niektórych z nich traktujemy z szacunkiem, wyrażną sympatią, a nawet podziwem. Zwłaszcza, że nawet marzenia niepoprawnych marzycieli niekiedy się jednak spełniają.

Rozważmy teraz dokładniej moralną ocenę marzeń. Znow wchodzą tu w grę dwa niezależne kryteria oceny. Po pierwsze, moralnej ocenie podlega treść marzeń. (Jak wiadomo, etyka chrześcijańska

jednoznacznie opowiada się za tym, że marzenia o moralnie złej treści są same w sobie moralnie złe: można grzeszyć nie tylko uczynkiem, mową i zaniedbaniem – lecz także myślą.) Po drugie – oceniać można nie samą treść marzenia, lecz oddawanie się marzeniom – jako element życia człowieka. Niekiedy marzenia o treści moralnie nienagannej powodują wyrządzenie jakiegoś zła. Polega ono na przykład na tym, że w pogoni za uludą dopuszczamy się zaniedbań, nie zwracamy uwagi na dobra, które leżą w zasięgu naszych możliwości, lub na tym, że zamknięci w cudownej klatce marzeń popadamy w bezczynność.

Czy zatem jest tylko jeden „zakaz względem marzeń”? Czy – jak twierdzi Jacek Jadacki – „nie wolno marzyć (tylko) o czymś, co wedle naszej wiedzy pociągałoby krzywdę innych ludzi”?

Kwestia moralnej oceny marzeń wydaje się o wiele bardziej złożona.

10.3. Zachwyt (Marian Przełęcki)

Kiedy pierwsze kury Panu śpiewają,
Ja się budzę – i wzrok do gwiazd niosę;
Kiedy kwiatki w rosie czoła maczają,
Ja ożywam, Pańską pijąc rosę.
Cherubiny wtenczas rzędem stają
I puklerze z ognia złotowłose
Przeciw duchom złym mają zwrócone,
Płaszcze, tarcze, jak żelaza czerwone.

Pan mię wtenczas na rannym świtanu
Za bladymi gdzieś słucha niebiosy;
Serce moje się roztapia w śpiewaniu,
Sny ostatnie – przechodzą przez włosy...

Juliusz Słowacki,
„Kiedy pierwsze kury Panu śpiewają”

Przytoczony wiersz, należący do ostatniego, „mistycznego”, okresu twórczości Słowackiego, jest utworem poetyckim, który niejednokrotnie towarzyszył mi w porannych przechadzkach, jakie zwykłem odbywać w czasie wakacji spędzanych w naszych górach czy

podlaskich wsiach. Idąc przez las czy pole o „rannym świtaniu”, powtarzałem słowa poety, aby dać w jakiś sposób wyraz temu, co przepełniało mi serce. Gdy przypominam sobie dzisiaj te przeżycia, zastanawiam się, na czym właściwie polegały. Co naprawdę chciałem wyrazić słowami cytowanego wiersza? I jak go też w związku z tym rozumiałem?

Pytania te nabierają szczególnego znaczenia ze względu na różnicę postaw filozoficznych, jakie w tym wypadku wchodzi w grę. Autor tego „mistycznego” wiersza był człowiekiem religijnym, wierzącym w podstawowe prawdy religijnego poglądu na świat; ja, który ten wiersz z przejęciem i zachwytem powtarzam, jestem człowiekiem niereligijnym, kimś, kto dla uwierzenia w te religijne prawdy nie znajduje dostatecznych racji. W przeciwieństwie do Słowackiego, nie jestem zdolny uwierzyć w istnienie osobowego Boga, o jakim uczy nas religia chrześcijańska – owego „Pana”, o którym mówi cytowany wiersz. Nie wierzę tym bardziej w ów świat dobrych i złych duchów – tak realny dla naszego poety. Dlaczego więc dla wyrażenia tego, co czułem, sięgałem do jego „mistycznego” wiersza? Na czym polegał mój stosunek do tego, co ten wiersz głosił?

Nie potrafię dać na te pytania jakiejś stanowczej i jednoznacznej odpowiedzi. Choć rzecz dotyczy moich własnych przeżyć, są to przeżycia trudno uchwytne i trudno wyrażalne. Toteż nasuwają się różne możliwości odpowiedzi; o niektórych z nich chciałbym wspomnieć w tych uwagach.

Podstawowa różnica między nimi dotyczy sposobu interpretacji cytowanego wiersza. Czy interpretuję go jako wypowiedź jego autora, czy jako moją wypowiedź własną? I w jednym, i w drugim przypadku potrzeba takiej interpretacji jest oczywista. Jako utwór poetycki wiersz ten przekazuje nam swą treść w języku metafor, porównań i symboli. Toteż chcąc wyrazić tę treść w języku możliwie dosłownym, musimy owe zawarte w nim zwroty metaforyczne poddać stosownej parafrazie. Między wspomnianymi przypadkami zachodzi jednak pod tym względem wyraźna różnica. Traktowany jako wypowiedź poety cytowany wiersz zawiera wyrażenia metaforyczne stosunkowo proste, nieprzedstawiające większych trudności przy próbach ich literalnej parafrazy. Obrazowe zwroty – takie jak: „Pańską piję rosę”, „Pan mię za bladymi gdzieś słucha niebiosy” –

mają dość uchwytne sens dosłowny dla kogoś, kto w istnienie owego „Pana” – osobowego Boga – naprawdę wierzy. To samo dotyczy i innych metaforycznych czy symbolicznych wyrażen, użytych przez autora w jego poetyckiej wypowiedzi. Fakt ten nasuwa pewną – stosunkowo najprostszą – interpretację opisywanego przeze mnie przeżycia. Przy tej interpretacji byłoby to przeżycie literackie, a więc artystyczne raczej niż metafizyczne czy „mistyczne”. Polegałoby na kontemplacji powtarzanego przeze mnie wiersza, na wczuciu się w jego interpretację autorską – a więc na przeżywaniu go jako dzieła sztuki i płynącej stąd satysfakcji estetycznej.

Moje doświadczenie wewnętrzne nie potwierdza jednak tej prostej interpretacji. Na mojej porannej przechadzce powtarzam ów wiersz Słowackiego nie tylko jako wypowiedź poety, lecz także w swoim własnym imieniu – jako moją wypowiedź własną. To ja sam przeżywam coś, czemu usiłuję dać wyraz słowami poety. Ale jeśli tak się rzecz ma, to słów tych nie mogę rozumieć tak samo, jak rozumiał je ich autor. Skoro nie wierzę w istnienie osobowego Boga, nie mogę obrazowego powiedzenia: „Pan mię za bladymi gdzieś słucha niebiosy”, rozumieć w sposób taki, który istnienie owego „Pana” zakłada. To samo odnosi się i do innych poetyckich zwrotów, które w rozumieniu ich autora taką konsekwencję pociągają. Moja interpretacja tego wiersza musi się więc różnić od interpretacji autorskiej. Musi być interpretacją logicznie słabszą – niesprzeczną z moim „ograniczonym” filozoficznym poglądem na świat.

Jak interpretację taką można otrzymać? Mówiąc najogólniej, sposobem jej uzyskania jest traktowanie pewnych powiedzeń w interpretacji autorskiej dosłownych – jako zwrotów niedosłownych: metaforycznych czy porównawczych. Jest to konsekwencja tego, że metaforyczna parafraza jakiegoś wyrażenia jest zawsze uboższa treściowo od samego tego wyrażenia; mówi mniej niż to wyrażenie rozumiane dosłownie.

To osłabienie interpretacji cytowanego wiersza przez zabieg metaforyzacji może mieć miejsce na różnych poziomach naszego przeżycia. W najogólniejszym przypadku może dotyczyć sposobu, w jaki przeżycie to gotowi jesteśmy wyrazić. W odróżnieniu od autora wiersza, który swoje przeżycie tego wiersza wyrazić może słowami: „wierzę, że jest tak a tak (tj. tak jak ten wiersz głosi)”,

odbiorca wiersza, taki jak ja, powiedzieć może tylko: „doznaję tak, jakbym wierzył, że jest tak a tak”. Powstaje więc pytanie, co właściwie przez to porównawcze sformułowanie chce wyrazić. Powiedzenie, że coś jest takie jak coś innego, stwierdza wspólność pewnych cech przysługujących porównywanym przedmiotom. To, o jakie cechy chodzi, zależy oczywiście od treści porównania i sytuacji, w której jest dokonywane. Jeśli ktoś, nie wierząc, że jest tak a tak, doznaje tak, jakby w to wierzył, jego doznanie, niezawierające owej wiary, zawiera pewne przeżycia, które jej w sposób stały towarzyszą, np. z niej logicznie lub faktycznie wynikają. I tak też zinterpretować można przypadek przez nas rozważany.

Weźmy jako przykład ten fragment cytowanego wiersza, który dla czytelnika niewierzącego zdaje się przedstawiać trudność szczególną. Czytelnik taki nie może uwierzyć w to, że Pan naprawdę słucha go „za bladymi gdzieś niebiosy”. Mimo to on również może przeżywać pewien stan duchowy, który tego rodzaju wiary jest – logicznym czy faktycznym – następstwem. Takim stanem może być np. pewien stan uczuciowy, który owo religijne przekonanie w nas wywołuje. Wiara, że „na rannym świtanu” słucha nas Bóg – istota wszechmocna, wszechwiedząca, wszechdobra – budzi w nas uczucia spokoju, pewności, radości, zachwyty czy ekstazy. Jest to stan psychiczny złożony, trudno uchwytne i wyrażalny. Toteż zamiast ujmować go wprost, za pomocą tego rodzaju dosłownych określeń, próbuję wyrazić go pośrednio, mówiąc, iż czuję się tak, jak gdybym wierzył, że „Pan mię wtenczas za bladymi gdzieś słucha niebiosy”. Potwierdzeniem tej interpretacji może być wers następny, mówiący wprost, iż „serce moje się roztapia w śpiewaniu”. Podobny rodzaj interpretacji zastosować się daje i do innych fragmentów tego wiersza, których jako ktoś niewierzący nie mogę głosić w ich interpretacji autorskiej. Dotyczy to wyznania takiego jak: „ożywam Pańską pijąc rosę” czy też całego drugiego czterowiersza, przedstawiającego świt z jego poranną zorzą jako obraz walki dobrych i złych duchów, w których istnienie poeta w tym okresie swojej twórczości naprawdę wierzył.

Przedstawiony tu sposób interpretacji omawianego wiersza wydaje mi się jednak z różnych względów niezadowolający. Pomijając ogólnikowość tej interpretacji, odbieram ją jako interpretację ułomną – nie w pełni oddającą treść tego przeżycia, jakie we mnie ów wiersz

zwykły budzić. Interpretacja ta zdaje się ograniczać nasz odbiór tego wiersza do pewnego przeżycia uczuciowego, związanego z bardziej dosłownym jego rozumieniem. Otóż komuś, kto, nie wierząc w coś, reaguje uczuciowo tak, jakby w to wierzył, zarzucić można, że zachowuje się w sposób nieracjonalny. Zarzut ten zakłada, że przeżycia uczuciowe podlegają takiej kwalifikacji – że cieszyć się i smuć można słusznie lub niesłusznie. Ponieważ skłaniam się do takiego stanowiska (przy pewnej jego interpretacji), podzielam też wspomniany zarzut. Toteż mój odbiór omawianego wiersza skłonny jestem pojmować w sposób nieco inny – bogatszy od proponowanego. Nie jest to przeżycie czysto emocjonalne; prócz pewnego stanu uczuciowego zawiera również pewien element intelektualny: pewien rodzaj przekonania czy wiary. On to właśnie stanowi bezpośrednią podstawę dla owej reakcji uczuciowej.

O jaki rodzaj wiary może tu chodzić? W sposób ogólny próbowałbym go określić, jak następuje. Jeśli doznaję tak, jakbym wierzył, że *p*, to wierzę, że jest tak, jakby *p*. A więc w naszym przykładzie: jeśli doznaję tak, jakbym wierzył, że Pan mnie słucha, to wierzę, że jest tak, jakby Pan mnie słuchał. Ta wiara ma być tym, co wyzwala we mnie bezpośrednio określony stan uczuciowy. Takie postawienie sprawy wysuwa natychmiast pytanie o właściwy sens owej wiary. Co to ma znaczyć, że jest tak, jakby „Pan mię wtenczas za bladymi gdzieś słuchał niebiosy”? Odpowiedź oczywiście musi zależeć od tego, w co czytelnik wiersza skądinąd wierzy i w co nie wierzy, a więc w szczególności od jego filozoficznego poglądu na świat. W moim przypadku jest to, jak podkreślałem, pogląd ateistyczny – nie zawierający wiary w istnienie osobowego Boga, a w związku z tym – wiary w jakiś „opatrnościowy”, celowy i dobroczynny sens świata. Toteż moja emocjonalna reakcja na świat na owym „rannym świtanie” nie może być reakcją na obecność w nim najdoskonalszej istoty czy najwyższego dobra. Nie jestem zdolny do wiary, iż jest to świat „najlepszy z możliwych”, do – dostępnego innym – metafizycznego pocucia, iż „wszystko jest dobre”.

A jednak w tym moim porannym przeżyciu jest reakcja na jakąś „doskonałość” tego wyłaniającego się z mroków nocy świata. W wielkim uproszczeniu można powiedzieć, że jest to reakcja na piękno tego świata – piękno tak niezwykle, że zasługujące na nazwę

„cudowności”. Toteż reakcją na nie jest przeżycie zachwytu – zachwytu sięgającego ekstazy. „Serce moje się roztopia w śpiewaniu.” Cudowne piękno tego świata sprawia też, że wchłaniając je o świecie, ożywam, jak gdybym „Pańską pił rosę”, a ukazanie się w porannym świetle tego świata po nocnej ciemności odczuwam jako zwycięstwo czegoś dobrego nad czymś złym. Zamiast poczucia obecności Boga w świecie żywię więc coś w rodzaju poczucia „boskości” samego tego świata, ale „boskości” utożsamianej nie z dobrem, tylko z niezwykłym pięknem tego świata. Odpowiada to, nawiasem mówiąc, pewnej metafizycznej koncepcji obecnej w dziejach myśli filozoficznej – koncepcji, która pozwalała Platonowi używać zamiennie idei Dobra i idei Piękna, a wielkim artystom mówić o zbawianiu świata przez piękno.

Ten „modlitewny” (chciałoby się rzec) zachwyt pięknnością świata nie wyczerpuje jednak treści przeżycia, jakim jest mój odbiór cytowanego wiersza na owym „rannym świtanie”. Powiedzenie, iż „Pan mię wtenczas za bladymi gdzieś słucha niebiosy”, nasuwa jeszcze inną sugestię, którą, niestety, bardzo trudno wyrazić w języku dosłownym. Wydaje się, że – jeżeli nie Bóg – to ten „boski” świat jest jakimś „świadkiem” tego wszystkiego, co się wówczas ze mną dzieje; że dzieje się to niejako „w jego obliczu”. A tym samym dzieje się to naprawdę – nie jest tylko moim subiektywnym złudzeniem. Zarazem to, co wtedy przeżywam, nie jest czymś nieważnym, czymś obojętnym. Ma jakąś rzeczywistą, obiektywną wartość. Nie podejmuje się tu wyrazić tego poczucia w języku wolnym od wszelkich przerośnięć czy porównań.

Przeżycie, jakim jest mój odbiór wiersza Słowackiego – obejmujące wspomniane wyżej uczuciowe i przekonaniowe treści – nabiera pełniejszego sensu dopiero na tle mojej całościowej reakcji metafizycznej na świat, na rzeczywistość kosmiczną i ludzką. Zgodnie z moją koncepcją metafizyki, owa reakcja jest przeżyciem emocjonalnym i poznawczym zarazem – jest pewną wartościującą wizją tego świata. Przeżycie, które starałem się tu opisać, jest taką reakcją na piękno – niezwykle, „cudowne” piękno świata. Ale w narzucającej mi się wizji świata, świat jest nie tylko „cudowny” – jest „strasliwy” zarazem. Uderza mnie w nim ogrom zła – przede wszystkim niewyobrażalny ogrom cierpienia wszystkich istot czujących, cierpienia niczym nieza-

winionego i niczym nieodkupionego. Toteż moją reakcją na tę wizję rzeczywistości jest głębokie, wszechogarniające współczucie, przejmująca litość nad tym cierpiącym światem. Wierzę, że w przeżyciu tym ma swe źródło istota wszelkiej moralności: pragnienie ulżenia innym w ich cierpieniu. Tak więc całość dostępnej mi metafizycznej wizji świata obejmuje oba wymienione tu komponenty: reakcję na piękno świata i reakcję na jego niedolę; pierwsza jest najwyższym zachwytem nad jego „cudownością”, druga – najgłębszą litością nad jego nędzą. To połączenie metafizycznej radości i metafizycznego bólu rodzi uczucie wzruszenia – najbardziej bodaj przejmujące z ludzkich uczuć.

Moje „poranne” przeżycie, wyrażane słowami „mistycznego” wiersza, odważyłem się nazwać również przeżyciem „mistycznym”. Nie użyłem, rzecz jasna, tego słowa w jego znaczeniu literalnym. Co zatem miałem na myśli? Co wspólnego może mieć to doznanie z autentycznymi doznaniem mistycznymi? Doznania takie charakteryzować ma, jak się twierdzi, poczucie bezpośredniego obcowania z Bogiem (czy bóstwem) i związany z tym poczuciem szczególny rodzaj emocji. Otóż coś podobnego zachodzi, jak starałem się okazać, i w tym przeżyciu, które jest przedmiotem naszej refleksji. Bezpośrednie obcowanie z Bogiem zostaje tu zastąpione bezpośrednim kontaktem z «boskim» światem. Jego „boskość” – to jego niezwykle, cudowne piękno. Są chwile, kiedy to piękno odczuwamy jako niewiarygodne, zapierające dech, wywołujące łzy zachwyty. Te chwile ekstazy mają coś z przeżycia religijnego – coś z dziękczynnej czy pochwalnej modlitwy człowieka wierzącego.

Można w nich więc widzieć jakiś surogat autentycznych doznań mistycznych – jedyną „mystykę” dostępną człowiekowi niewierzącemu, ubogą „mystykę ateisty”.



11. O szczęściu i cnocie



11.1. W pogoni za szczęściem (Jacek Jadacki)

1.

Przynajmniej niektóre działania podejmujemy po to, aby coś osiągnąć. To coś, co chcemy osiągnąć, to cel takich działań. Czasem zamierzony cel osiągamy – wtedy właśnie czujemy się szczęśliwi. To wtedy znaczy, że jesteśmy bardzo zadowoleni. I to jest pierwszy sens słowa „szczęście”; to jest «prawdziwe» szczęście: ten jest «prawdziwie» szczęśliwy, kto wytknął sobie jakiś cel, podjął odpowiednie działania i udało mu się ten cel dzięki tym działaniom osiągnąć. Mamy więc taką «arytmetykę» szczęścia: PRAGNIENIE + DZIAŁANIE + OSIĄGNIĘCIE → ZADOWOLENIE. (W staropolszczyźnie „mieć szczęście” znaczyło właśnie „mieć w czymś swoją część”, „uczestniczyć”.)

Zdarza się, że to, czego chcemy – dostaje się nam bez specjalnych zabiegów z naszej strony. Mówią wtedy o nas, że mieliśmy szczęście. Albo jest tylko pragnienie i działanie bez sukcesu. Albo to, co osiągamy, jest efektem działania niekierowanego intencją, aby to coś osiągnąć. Tu słowo „szczęście” występuje w drugim sensie: ten jest szczęśliwy, kto wytknął sobie jakiś cel i osiągnął go bez własnych działań: albo tylko działał – bezskutecznie – w określonym kierunku; albo osiągnął coś dzięki własnemu działaniu, które nie było jednak podporządkowane świadomie wytkniętemu celowi. Sytuacja jest teraz taka: PRAGNIENIE + OSIĄGNIĘCIE → ZADOWOLENIE. Albo taka: PRAGNIENIE + DZIAŁANIE → ZADOWOLENIE. Albo: DZIAŁANIE + OSIĄGNIĘCIE → ZADOWOLENIE.

Bywa też tak, że dostaje się nam jakieś dobro, o które nie tylko nie zabiegaliśmy, ale którego w ogóle świadomie nie pragnęliśmy: spadło nam z nieba. I w takich sytuacjach zdarza się, że odczuwany zadowolenie z uzyskania tego dobra. Albo też mamy jakieś pragnienie – bez działania i bez osiągnięcia: od razu zadowolenie. To jest „szczęście” w trzecim sensie. Teraz jest tak: OSIĄGNIĘCIE → ZADOWOLENIE. Albo: PRAGNIENIE → ZADOWOLENIE.

Czasem jest również i tak, że nie ma ani pragnienia, ani działania, ani upragnionego dobra: jest samo zadowolenie – samo poczucie szczęścia. Takie poczucie szczęścia ogarnia niektórych z nas, kiedy znajdują się w towarzystwie osoby bliskiej, w gronie przyjaciół, w otoczeniu pięknych przedmiotów i – niestety – po zażyciu pewnych środków pobudzających (farmaceutyków, narkotyków itp.). Wtedy używamy słowa „szczęście” w czwartym sensie. Mamy więc: 0 → ZADOWOLENIE.

Jakie z tych prostych obserwacji płyną «nauki»? Wiele różnych. Oto niektóre z nich.

2.

Szczęście bywa bardziej lub mniej **USPRAWIEDLIWIONE**, ale bywa i w ogóle nieusprawiedliwione (w szczególności – niezasłużone). Najbardziej usprawiedliwione jest wtedy, gdy towarzyszy działaniu zakończonemu osiągnięciem wytkniętego sobie celu. Nieusprawiedliwione jest wtedy, gdy niczemu nie towarzyszy; mówimy wtedy, że ktoś umie cieszyć się «z niczego». Bardziej uczenie: że ma pogodny charakter. Zdarza się, w szczególności, że ktoś cieszy się z cudzych osiągnięć. W skrajnych wypadkach odczuwa zadowolenie – na przekór drobnym przykrościom, a nawet dotkliwym klęskom, które go spotykają.

3.

Szczęście miewa większe lub mniejsze **NATĘŻENIE**. W wypadku, gdy szczęście jest usprawiedliwione, jego natężenie jest na ogół proporcjonalne do wartości celu działania jako obiektu pragnienia lub wysiłku potrzebnego do osiągnięcia tego celu. Im bardziej mianowicie czegoś pragniemy, im wyżej przedmiot tego pragnienia cenimy i im więcej trzeba zrobić, aby go zdobyć – tym mamy większe zadowolenie z osiągnięcia owego przedmiotu.

Szczęście – związane z określonym pragnieniem lub działaniem – może mieć różną **DEŁGOSĆ**: możemy przeżywać je dłużej lub krócej. To także na ogół zależy od wartości celu i wysiłku niezbędnego do jego osiągnięcia.

Szczęście przeżywamy z różną **CZĘSTOTLIWOŚCIĄ**: jedni cieszą się częściej – inni rzadziej. Jeśli ktoś stawia sobie mało celów w życiu,

rzadko będą jego udziałem chwile szczęścia płynące z ich osiągnięcia. Kto zaś stawia tych celów zbyt dużo – ryzykuje, że nie osiągnie wszystkich: będzie wtedy nieszczęśliwy.

4.

Również i nieszczęście bywa w różnym stopniu usprawiedliwione, miewa różne natężenie, długość i częstotliwość.

5.

Maksymalne szczęście: stawiać sobie w życiu wiele wartościowych celów, działać skutecznie dla ich osiągnięcia (cele muszą więc być osiągalne!), a osiągnąwszy je, przeżywać długo intensywne zadowolenie.

Szczęście nie jest nigdy samo celem działania, któremu towarzyszy. Oto ktoś robi co trzeba do osiągnięcia pewnego celu, osiąga ten cel – i jest szczęśliwy. Szczęście jest tu – jeśli tak można powiedzieć – jedynie efektem ubocznym podjętego działania. Dąży się do zdobycia pieniędzy, sławy itp., ale nie do szczęścia. To wyjaśnia zagadkę, która nie dawała spokoju wielu ludziom (a zwłaszcza dawnym filozofom): Jak to możliwe, że tak różnimy się w poglądach na szczęście? Wyjaśnienie jest takie: uczucie szczęścia – zadowolenie – jest u ludzi zasadniczo podobne; natomiast różne są cele, które ludzie sobie stawiają i z których osiągnięcia się cieszą.

Więc co się ma na myśli, kiedy mówi się o pogoni za szczęściem? Chodzi wtedy o wolę podejmowania jak największej liczby działań celowych; i chodzi o to, żeby te działania miały jak największą szansę powodzenia: wtedy stwarzają możliwie pewną gwarancję szczęścia. Taki jest głębszy sens łacińskiej sentencji *fortunam suam quisque parat*: każdy jest kowalem swego szczęścia.

11.2. Rozstania (Anna Brożek)

1.

Każdy człowiek w swoim życiu przeżywa wiele rozstań. Nie wszystkie rozstania są takie same.

Bywa, że rozstajemy się z przedmiotami, miejscami, zajęciami. Bywa, że rozstajemy się z ludźmi.

Bywają rozstania na zawsze i rozstania na jakiś czas.

Rozstania bywają świadome i nieświadome. Niekiedy wiemy, że obcujemy z jakimś przedmiotem, miejscem lub człowiekiem po raz ostatni (lub co najmniej po raz ostatni na jakiś czas). Niekiedy zaś nie zdajemy sobie z tego sprawy.

Rozstania bywają chciane lub niechciane. Niekiedy mamy już dość przedmiotów, miejsc, zajęć lub ludzi, z którymi się rozstajemy. Innym razem rozstajemy się z nimi – mimo że tego nie chcemy; zmuszają nas do tego okoliczności.

2.

Nie wszystkie rozstania są trudne. Nie bolą nas przede wszystkim rozstania nieświadome. Ból pojawia się co najwyżej później, kiedy uświadomimy sobie, że jakiś przeszły moment był tym «momentem ostatnim». Kiedy jesteśmy ŚWIADOMI rozstania – możemy pozwolić sobie na rytuał pożegnania. Spoglądamy – po raz ostatni – na ukochany krajobraz. Idziemy – po raz ostatni – ukochaną trasą. Przytulamy – po raz ostatni – kogoś bliskiego...

W kulturze utrwaliło się wiele zwyczajów związanych z pożegnaniami. Żegnamy uroczyście nie tylko ludzi, lecz także np. pory roku.

Nie każdy jednak chce przeżywać pożegnania. Są tacy, którzy wolą rozstać się bez rytuału – licząc chyba, że wtedy rozstanie mniej zaboli.

3.

Które rozstania są najtrudniejsze?

Nie ma bezwyjątkowych reguł, bo to – jak przeżywa się rozstanie, zależy od tego, jakie się ma usposobienie. Są tacy, którzy przeżywają głęboko nawet rozstanie ze zniszczonym już i właściwie niechcianym swetrem, zepsutą szafką, niewygodnym mieszkaniem albo męczącą pracą. Są z drugiej strony tacy, którzy lekko znoszą nawet na zawsze, świadome i niechciane rozstania z osobami. Z reguły jest chyba jednak tak, że najtrudniej rozstawać nam się z LUDŹMI, których KOCHAMY.

4.

Dlaczego rozstania bywają bolesne? Przeżycia towarzyszące rozstaniu są skomplikowane. Na ogół w momencie rozstania nie ma żadne-

go bezpośredniego bodźca, który mógłby wywoływać psychiczne cierpienie. Dla przykładu: jesteśmy po raz ostatni w swoim pokoju, którego nie zobaczymy przez wiele miesięcy. Jeszcze patrzymy na ukochane sprzęty, jeszcze rozłąka nie nastąpiła. A jednak serce jest ściśnięte przez żal. Może ten żal to lęk przed tęsknotą, pustką, która nastąpi? A może rozstania są trudne nie ze względu na to, co będzie, ale ze względu na to, co było: coś dobrego, co minęło i przez jakiś czas lub nigdy już nie wróci? Rozstania z ludźmi są pod tym względem o wiele bardziej skomplikowane, gdyż na ogół to z ludźmi wiążą nas silniejsze więzy. A im więzy silniejsze, tym świadome rozstanie boleśniesz. Bywa, że przy rozstaniu z człowiekiem, widzimy jego cierpienie. Wtedy bodziec wywołujący cierpienie nasze – jest łatwiej identyfikowalny.

5.

Niektóre rozstania umiła to, co następuje po nich. Rozstajemy się ze swoim domem – po to, aby stworzyć inny dom. Rozstajemy się z ulubionymi przedmiotami – po to, aby zastąpić je lepszymi. Rozstajemy się z ludźmi – po to, aby na swojej drodze spotkać ludzi nowych. W momencie rozstania na ogół nie wiemy, jakie będzie to, co nastanie po rozstaniu. Ale niekiedy pomaga nam nadzieja, że nastanie coś lepszego.

Rozstania, które każdy z nas przeżywa w ciągu całego życia, przygotowują nas na rozstanie ostateczne. Jest to każdorazowo rozstanie z wszystkim, co w naszym życiu było do tej pory i rozstanie na zawsze. Ale i to ostateczne rozstanie – ze światem – bywa chciane lub niechciane; bywa świadome lub nieświadome.

Jedni chcieliby rozstawać się ze światem świadomie: chcą, by dobry Bóg – lub ślepy los – oszczędził im „nagłej i niespodziewanej śmierci”. Pragną przeżyć rytuał pożegnania. Inni chcieliby właśnie umrzeć nagle i niespodziewanie. Lękają się bólu fizycznego i psychicznego, które towarzyszą świadomemu umieraniu.

Niektórzy uważają, że po tym ostatecznym rozstaniu – po śmierci – nie ma już nic. Jeśli przy tym śmierci nie pragną – to moment ten osłodzić może im jedynie przeświadczenie, że pozostawiają po sobie coś, co będzie trwało, nawet gdy ich już nie będzie. Inni wierzą, że po rozstaniu ze światem – chociaż jest to rozstanie ze wszystkim i na

zawsze – nastanie coś nowego. I znowu nadzieję pokładają w tym, że to nowe, co ich czeka – będzie lepsze.

11.3. Cnota a szczęście (Marian Przełęcki)

Kogo kiedy pobożność jego ratowała?
Kogo dobroć przypadku złego uchowała?
Nieznajomy wróg jakiś miesza ludzkie rzeczy,
Nie mając ani dobrych, ani złych na pieczy.

Jan Kochanowski
„Tren XI”

Przytoczony jako motto tych rozważań wiersz Kochanowskiego daje dobitny wyraz jednemu z fundamentalnych problemów myśli etycznej, znamiennej dla różnych miejsc i czasów. Szczególnie wyraźnie problem ten występuje w antycznej myśli greckiej. Jednym z powodów tego jest fakt bardzo szerokiego ujmowania przez filozofów antycznych problematyki etycznej. Dotyczyć ma ona nie tylko wartości moralnych, ale i wartości hedonistycznych; obejmować ma nie tylko pewną teorię cnoty, lecz także – a może przede wszystkim – pewną teorię szczęścia. Uważają nawet niektórzy, że etyka antyczna – zwłaszcza etyka z późniejszego okresu starożytności greckiej – jest nie tyle etyką w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, ile tym, co nazywa się dziś „felicytologią” – a więc nauką o szczęściu, a nie o dobru moralnym. Niezależnie zresztą od takich czy innych ustaleń terminologicznych nie ulega wątpliwości, że problematyka szczęścia zajmuje w antycznej refleksji etycznej miejsce czołowe, a zagadnienie stosunku szczęścia do cnoty jest jednym z głównych przedmiotów tej refleksji.

Jednocześnie tym, co cechuje etykę antyczną, jest określona tendencja, przejawiająca się w próbach rozwiązywania tego zagadnienia. Wszyscy etycy antyczni skłonni są do upatrywania ścisłego związku między szczęściem a cnotą, różnie zresztą rozumianego – od wzaajemnego uwarunkowania przyczynowego tych dwóch rodzajów dóbr aż do ich literalnego utożsamienia. Jako przykład pierwszego z tych stanowisk wymienić można etykę epikurejską, która uznając przy-

jemność za najwyższe dobro, uczy nas jednocześnie, że „nie można żyć przyjemnie, jeśli się nie żyje mądrze, pięknie i sprawiedliwie”, gdyż „cnoty tworzą wraz z przyjemnym życiem naturalną jedność”. Etyka ta nie wyklucza w zasadzie możliwości podlegania przez człowieka cnotliwego nieszczęściom i płynącym z nich cierpieniom, ale jej ogólne założenia filozoficzne i oparta na nich praktyka życiowa pozwalają cierpienia te maksymalnie ograniczyć i złagodzić.

Szlachetny człowiek cieszy się doskonałym spokojem ducha, natomiast człowiek zły żyje w ciągłym niepokoju.

Bardziej radykalne stanowisko w omawianej kwestii zajmują inni filozofowie antyczni. Postulowany przez tych filozofów ścisły związek między szczęściem a cnotą opiera się nie na zwykłych uogólnieniach empirycznych, tylko na podstawowych, konstytutywnych dla ich koncepcji etycznych, założeniach metafizycznych i aksjologicznych, które związek taki nieuchronnie pociągają. Do tego rodzaju koncepcji etycznych należy spośród greckich systemów etycznych przede wszystkim etyka stoicka. Na niej też skupię się w tych rozważaniach, porównując ją tylko niekiedy z innymi systemami etycznymi, które dzielą z etyką stoicką niektóre jej założenia – np. z pewnymi ujęciami etyki chrześcijańskiej.

Omawiając etykę stoicką, obrałem jako jej przedstawiciela Marka Aureliusza – ostatniego wielkiego filozofa stoickiego. Przemawia za tym przede wszystkim fakt zachowania się w całości autentycznego tekstu przedstawiającego jego stanowisko etyczne – słynnych *Rozmyślań* (uwag pisanych, jak to określa autor, *Do siebie samego*). Jest to przy tym tekst piękny literacko, wyrażający myśli autora w sposób oryginalny i sugestywny. Niezwykła – głęboka i ujmująca – jest też osobowość samego autora, której wnikliwy i przekonujący obraz dał Henryk Elzenberg w swym obszernym studium, poświęconym psychologicznym źródłom poglądów tego cesarza-filozofa.⁶⁶ Warto jednocześnie przypomnieć, że nie zachowały się żadne autentyczne teksty twórców stoicyzmu – Zenona czy Chryzypa. Teksty, którymi dziś dysponujemy, to dzieła późnych, rzymskich wyznawców stoicyzmu. Oprócz *Rozmyślań* Marka Aureliusza należą do nich przede

66 H. Elzenberg, *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*, Lwów-Warszawa 1922, Księgarnia Polska B. Połonieckiego.

wszystkim pisma Seneki i dzieło Epikteta (będące spisaniem przez jego ucznia zbiorem wykładów). Eklektyczne w dużym stopniu poglądy Seneki i zawierające wyraźne wątki cyniczne nauki Epikteta wydają się dalsze naszej współczesnej świadomości etycznej niż zabarwione umiarkowanym sceptycyzmem stanowisko Marka Aureliusza. I z tej racji więc ono właśnie wydaje się zasługiwać dziś na naszą uwagę.

Omawiając etykę stoicką, w tej postaci, jaką przybrała ona w ujęciu Marka Aureliusza, ograniczę się w zasadzie do analizy – interpretacyjnej i krytycznej – jej podstawowych założeń metafizycznych i aksjologicznych. Założenia te sprowadzić można w największym uproszczeniu do dwóch twierdzeń: jedno z nich dotyczy statusu wszechświata, drugie – istoty dobra. Mówiąc najogólniej, konsekwencją pierwszego jest opatrnościowy charakter losu, konsekwencją drugiego – moralny charakter dobra. W sumie zapewniać one mają ów ścisły – postulowany przez etykę grecką – związek cnoty ze szczęściem. Przyjrzyjmy się bliżej temu, w jaki sposób próbuje się osiągnąć ten cel na gruncie etyki stoickiej.

Rozważmy najpierw, wspomniany wyżej, metafizyczny składnik owych założeń, na których opiera się ta etyka. W przypadku etyki Marka Aureliusza – różniącej się nieco pod tym względem od etyki twórców stoicyzmu – składnik ten równie dobrze mógłby być nazwany składnikiem religijnym. Przeciwstawia on stoicką koncepcję świata czysto materialistycznej i mechanistycznej koncepcji świata, reprezentowanej przez filozofów takich, jak Demokryt czy Epikur; w pewnych swych punktach natomiast nawiązuje do wcześniejszych idei Heraklita. Według stoików, Wszechświat, inaczej Natura, ma charakter rozumny czy zgoła boski. Wszechświat ten wyposażony jest w pierwiastek, który Marek Aureliusz nazywa zamiennie Rozumem, Duszą Rozumną lub wprost Bogiem (czy – zgodnie z grecką tradycją – bogami). Wszechświat zatem jest rządzony przez Rozum; prawa, które nim rządzą, są prawami „rozumnymi”. Toteż jego rozwój jest rozwojem celowym, zmierzającym do celu godnego aprobaty – do stanu, który dla Wszechświata jest w sumie czymś korzystnym, czymś „dobrym”. Niektórzy stoicy, zwłaszcza ci ze „starej szkoły”, próbowali ów rozwój wszechświata wyjaśnić nieco bliżej, nawiązując w tym do koncepcji Heraklitejskiej. Wierzyli, że wszechświat rozwija się cyklicznie, stale powstając i ginąc w ogniu, w tzw.

pożarze świata. Tej teorii „wiecznego powrotu” nie znajdujemy już jednak w *Rozmyślaniach* Marka Aureliusza – co najwyżej są w nich niezobowiązujące aluzje do owej teorii.

Główną treść metafizycznej koncepcji Marka Aureliusza – tę jej konsekwencję, na której w sposób istotny opiera się jego etyka – sprowadzić można do ogólnikowej wiary w „opatrnościowy” charakter losu: tego wszystkiego, co każdego z nas w życiu spotyka. Będąc zgodny z rozumną czy boską Naturą, los ten uznany musi być za dobry – w najszerszym tego słowa rozumieniu. Jest to jeden z dwóch podstawowych sensów, jaki nadać możemy zasadzie, którą traktuje się na ogół jako podstawowy aksjomat etyki stoickiej – zasadzie głoszącej, iż dobre jest to, co jest zgodne z naturą. Przy tej interpretacji, dobro, o którym mówi ta zasada, nazwać można umownie „dobrem metafizycznym”.

Istnieje jednak i taka interpretacja powyższej zasady, przy której określa ona coś, co nazwać by należało „dobrem moralnym”. To pojęcie dobra moralnego wiąże się ściśle ze wspomnianym poprzednio aksjologicznym założeniem etyki stoickiej – założeniem, które, w moim przekonaniu, stanowi jej ideę kluczową. Najprościej założenie to wyrazić można, mówiąc, iż dobrem i złem jest tylko to, co od nas zawisło – co zależne jest od naszej woli. Zależne zaś od naszej woli jest tylko „działanie naszej duszy” (VI, 32);⁶⁷ „wszystko, co jest poza granicami twej istoty [...] od ciebie nie zależy” (V, 33). To aksjologiczne założenie jest wyrazem przekonania, iż „co nie czyni człowieka gorszym, to i życia jego nie czyni gorszym” (IV, 8). Tak więc, jedyny rodzaj dobra i zła – to dobro i zło, które jest zależne od nas samych. A taki właśnie charakter ma dobro uważane za dobro moralne.

Powstaje zatem pytanie, na czym tak pojęte dobro moralne ma polegać: które z owych, zależnych od nas, „działań naszej duszy” są moralnie dobre. Odpowiedź na to pytanie dawać ma ta sama zasada, która pełni rolę podstawowego aksjomatu etyki stoickiej. Głosi ona, iż moralnie dobre (a więc na gruncie stoickich założeń – po prostu dobre) jest takie „działanie naszej duszy”, które jest zgodne z naturą. Co jednak ta „zgodność z naturą” w tym kontekście ma oznaczać?

67 Wszystkie cytaty z Marka Aureliusza tutaj i poniżej pochodzą z: Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, op. cit.

Mówiąc najogólniej, nasze działanie jest zgodne z naturą, gdy jest nakazane przez ów Rozum (czy Boga), który – wedle metafizyki stoickiej – wszechświatem rządzi, a więc – gdy jest zgodne z obowiązującymi we wszechświecie „rozumnymi” prawami. Aby móc z tej ogólnej zasady wyprowadzić konkretną treść wskazań moralnych składających się na etykę stoicką, trzeba owo najogólniejsze założenie metafizyczne wzbogacić o pewne, bardziej szczegółowe, założenia dodatkowe. Spróbujemy w dalszym toku rozważań to uczynić, opierając się na filozoficznych sugestjach Marka Aureliusza.

Widać jednak już teraz, na gruncie tak ogólnikowo scharakteryzowanych założeń etyki stoickiej, w jaki sposób gwarantować ma ona ową – poszukiwaną przez filozofię grecką – jedność cnoty i szczęścia. Stoik dowodzi, że tylko cnota jest dobrem, opierając się na założeniu, że dobrem i złem może być tylko to, co od nas zależy. Z drugiej strony, to, co nas spotyka niezależnie od naszej woli, nie może być niczym złym i z tego powodu, że jest dziełem rządzącego światem Rozumu czy Boga. Można zatem powiedzieć, że wszystko, co nas spotyka, jest dobre w sensie metafizycznym, a to, co jest zależne od nas samych, może być zawsze dobre w sensie moralnym. Ten zespół przekonań, który jest wyrazem podkreślanego nieraz optymizmu etyki stoickiej, budzi jednak szereg zasadniczych pytań i wątpliwości – i co do swego sensu i co do racji za nim przemawiających.

Zacznijmy od jego składnika metafizycznego. W refleksjach Marka Aureliusza to założenie metafizyczne przybiera różne sformułowania i dopuszcza różne interpretacje. Są wśród nich zarówno interpretacje teistyczne, jak i panteistyczne. Najczęściej autor mówi o Rozumie czy Duszy Rozumnej, czy Woli Kierującej światem. Często też, w zgodzie z ówczesnymi tradycyjnymi wyobrażeniami, mówi po prostu o bogach czy Bogu rządzącym losami wszechświata. Równoległe z tym jednak, mowa jest również o samej Naturze czy Wszechświecie jako czymś rozumnym i boskim. Niezależnie od tego, czy owemu założeniu metafizycznemu przypisuje autor sens teistyczny czy panteistyczny, tym, na czym się opiera w swej koncepcji etycznej, jest pewna wspólna konsekwencja obu tych interpretacji. Konsekwencją tą jest wiara w „opatrność”: w „opatrnościowy” charakter losu świata, w tym – losu każdego człowieka. Oto parę różnych, występujących w *Rozmyślaniach*, sformułowań tej idei.

Wszystko idzie [...] bezpośrednio albo pośrednio od [...] wspólnej Woli Kierującej (VI, 36).

Rozum, który [...] kieruje, nie ma żadnego powodu do robienia złego. Wszystko zaś dzieje się [...] po jego myśli (VI, 1).

Wszystko dzieje się dobrze (X, 1).

Wszystko, co się dzieje, dzieje się sprawiedliwie; widać w tym jakby wolę kogoś, kto rozdziela wszystko wedle zasługi (IV, 10).

To, co się każdemu wydarza, jakby mu zostało zalecone jako stosowne do losu przeznaczonego (V, 8).

Dla każdego człowieka korzystne jest to, czego mu udziela wszech natura (X, 20).

Czy stoik podaje jakieś racje dla tego rodzaju metafizycznego założenia? Czy też jest to tylko rodzaj wiary nieopartej żadnymi argumentami? U Marka Aureliusza takich argumentów w zasadzie nie znajdujemy – poza jednym, być może, dość zagadkowym ustępem. Na pytanie: „Gdzieś też widział bogów i skąd wywnioskowałeś ich istnienie?” filozof odpowiada:

Najpierw widziałni są i wzrokiem; po wtóre: i duszy swej przecież nie widziałem, a mimo to považam ją. Tak więc i o istnieniu bogów wnioskuje z tego, w czym ciągle ich potęgi doświadczam (XII, 28).

Trudno uznać to za argument przekonujący. Wiara w „opatrnościowy” charakter losu wydaje się ostatecznym założeniem jego etyki, którego dalej już się nie uzasadnia.

Pewną charakterystyczną właściwością *Rozmyślań* są zawarte w nich uwagi, sugerujące rodzaj sceptycyzmu czy agnostycyzmu wobec owych metafizycznych założeń. Parokrotnie rozważa w nich autor alternatywę: „albo opatrność, albo atomy” (IV, 3), „albo wir rzeczy [...], albo jedność i ład i opatrność” (VI, 10), „albo konieczność przeznaczenia [...], albo opatrność dobrotliwa, albo mieszanina bezpieczeństwa przypadkowości” (XII, 14). Mimo iż autor opowiada się, jak wiemy, za określonym członem tej alternatywy, rozważanie jej świadczy, że pozostały jej człon uważa również za możliwy. A bierze go pod uwagę po to, aby pokazać, że i wtedy pozostają w istocie w mocy wyznawane przez niego zasady etyczne.

Jeżeli Bóg, to wszystko dobrze się dzieje; jeżeli zaś „na oślep”, to abyś i ty nie „na oślep” (IX, 28).

Co do zdarzeń zewnętrznych, [...] albo są dziełem przypadku albo opatrności. A nie należy się gniewać ani na przypadek, ani żalić na opatrność (XII, 24).

Czy [to zawisło] od atomów czy od bogów, w obu wypadkach równa się gniew obłąkaniu (VIII, 17).

W *Rozmyślaniach* przejawia się jednocześnie swoista dwutorowość stoickiego rozumowania zmierzającego do okazania, że to, co nas spotyka niezależnie od naszej woli, nie może być niczym złym. Obok rozumowania opartego na wierze w opatrność, występuje argumentacja odwołująca się do innych założeń stoicyzmu – aksjologicznych raczej niż metafizycznych. Należy do nich przede wszystkim owo fundamentalne dla etyki stoickiej założenie aksjologiczne, które dobro i zło ogranicza do tego tylko, co jest od nas zależne. Oprócz niego do założeń tych należy również pewna teza teoriopoznawcza: przekonanie, że to od naszej woli wyłącznie zależy wszelki sąd o wartości tego, co nas spotyka – o tym w szczególności, czy jest to, czy też nie jest, czymś złym. Na gruncie tych tez stoik może całkowicie uniezależnić się od losu, który go spotyka. Skoro to od jego sądu zależy ocena wszelkich zdarzeń, może je zawsze ocenić jako obojętne, zgodnie ze stoicką koncepcją dobra i zła, przypisującą je tylko temu, co zawisło od niego samego.

Podobnie jak w wypadku założeń metafizycznych, i w tym wypadku powstaje pytanie, czy stoik podaje jakieś racje dla swych założeń aksjologicznych – i czy takie racje w ogóle dla nich podać można. W tekście *Rozmyślań* znajdujemy właściwie jeden tylko wywód tej sprawy dotyczący. Jego punktem kluczowym jest następujące twierdzenie:

Nie jest niczym złym ani dobrym, co po równi dotknąć może człowieka złego i dobrego (IV, 39).

A taki właśnie charakter mają spotykające nas zewnętrzne „nieszczęścia”. Nie powinniśmy ich zatem uważać za coś złego. I nie musimy też tego czynić, gdyż od nas tylko zależy sąd, jaki wydajemy o ich wartości. Nie jest to z pewnością wywód dostatecznie przekonujący. W każdym razie jakiegoś uzupełnienia wymagają luki, które występują w tak przedstawionej argumentacji.

Dlaczego właściwie coś, co przydarza się zarówno ludziom dobrym jak i złym, nie może być uznane ani za dobro, ani za zło? Podstawowe dla stoicyzmu wyjaśnienie tego założenia ma charakter metafizyczny czy religijny. To, że człowiekowi dobremu mogłoby się

przydarzyć coś złego, wydaje się czymś niesprawiedliwym, niezgodnym z „opatrnościowym” – rozumnym czy boskim – porządkiem świata. Tak właśnie odczuwa to autor cytowanego na wstępie tych rozważań „Trenu”. To, że dobroć nie może nikogo „uchować od złego przypadku”, przypisuje w swym uczuciu buntu i rozpacz jakiegoś „nieznanemu wrogowi”, który „miesza ludzkie rzeczy”. Przejawia się w tym jeden z aspektów odwiecznego problemu „*unde malum*”, który powstaje na gruncie każdego światopoglądu religijnego. Dobrze znane są z historii myśli religijnej różne próby uporania się z tym problemem na gruncie światopoglądu chrześcijańskiego, toteż tutaj ich przypominać nie zamierzam. Rozwiązanie stoickie okazuje się najbardziej radykalne. Zaprzecza po prostu temu, aby człowieka dobrego mogło spotkać coś złego (a człowieka złego – coś dobrego), twierdząc, że coś, co nie zależy od naszej woli, nie może być ani złem, ani dobrem. Motywem tego twierdzenia jest owa stoicka wiara w opatrność – w sprawiedliwy ład świata. Jeśli skądinąd wiarę tę traktujemy jako założenie niepodważalne, staje się ona racją dla stoickiej koncepcji dobra i zła, niepozwalającej na uznanie tego, co nas w życiu spotyka za autentyczne „nieszczęście”.

Głównym nurtem stoickiej argumentacji, mającej na celu wewnętrzne uniezależnienie się od wszystkiego, co od nas nie zawisło, pozostaje więc argumentacja, opierająca się na metafizycznej wierze w opatrność losu – czy w boskość wszechświata – i na aksjologicznej koncepcji dobra i zła, ograniczającej je do dobra i zła moralnego. Stanowisko, do którego prowadzi ta argumentacja, uważane jest za jądro etyki stoickiej i utożsamiane z tym, co potocznie nazywa się „stoicyzmem”. Na kartach *Rozmyślań* znajduje ono wszechstronny, sugestywny i niejednokrotnie poetycko piękny wyraz. Tutaj ograniczyć się muszę do paru tylko przykładów.

Człowiek [...] skromny tak przemawia do natury [...]: „Daj, co chcesz, odbierz, co chcesz”. A przemawia tak, dlatego [...] że jest jej posłuszny (X, 14).

Na wszystko godzę się, co jest zgodne z tobą, o wszechświecie (IV, 23).

Wszechświat lubi to robić, co się stać ma. Mówię więc do wszechświata: Lubię to, co ty (X, 21).

Na to, co się wydarzy, gniewać się nie wolno (XI, 6).

Wrzodem świata, kto oddziela się i usuwa spod praw wspólnej natury przez to, że nie jest zadowolony z losu (IV, 29).

Człowieka, który czuje [...] niezadowolenie, wyobrażaj sobie podobnym do prosięcia, które na ołtarzu ofiarnym wierzga i kwiczy [...]. Tylko istota rozumna otrzymała zdolność chętnego przyjmowania losu, a bezwarunkowo przyjmować go muszą wszystkie (X, 28).

Dla stoika, wierzącego w powszechny determinizm, myśl ta jest wyrazem swoistej, znanej z dziejów filozofii, koncepcji wolności: wolność – to zrozumienie konieczności. Szereg uwag Marka Aureliusza wyraża postawę stoika wobec tego wszystkiego, co może mu w życiu stanąć na przeszkodzie.

Stworzenie rozumne ma zdolność utworzenia z wszelkiej przeszkody tworzywa swej działalności i użycia jej w celu, do którego zdąża (VIII, 35).

Zdolność duszy do zużytkowania zdarzenia tak przemawia do zdarzenia: Ciebień szukała. Zawsze bowiem [...] szukam tworzywa do uprawiania cnoty (VII, 68).

Podobną myśl wyraził w sposób poetycki Cyprian Norwid w wierszu „Fatum”:

1

Jak dziki zwierz przyszło Nieszczęście do człowieka
I zatopiło węń fatalne oczy...

– Czekaj –

Czy człowiek zboczy?

2

Lecz on odejrzął mu, jak gdy artysta
Mierzy swojego kształt modelu;
I spostrzegło, że on patrzy – co? skorzysta
Na swym nieprzyjacielu:
I zachwiało się całą postaci wagą

– I nie ma go!

Jak skrajną postać może przybierać owa postawa stoicka, niech świadczy taki oto ustęp *Rozmyślań*:

Chociażby to ciało [...] było krajane, palone, rozpadało się we wrzodach, gniło, przecież część, wydająca sąd, niech będzie spokojna [...]. Niech osądzi, że nie jest niczym złym ani dobrym, co po równi dotknąć może człowieka złego i dobrego (IV, 39).

Jak ocenić taką postawę? Czy stoją za nią dostatecznie przekonujące racje? Dawałem już wyraz swoim wątpliwościom w tej sprawie. Myślenia stoickiego nie mogę określić inaczej niż jako myślenie «ży-czeniowe»: stoik wierzy, że tak jest, bo chce, aby tak było. Jest to dla

niego sposób uniknięcia sytuacji, z którą pogodzić się nie może. Nie może się z nią pogodzić również chrześcijanin. Szuka więc jakiegoś wytłumaczenia zła, dotyczącego zarówno ludzi dobrych, jak i złych, odwołując się do różnych argumentów znanych z chrześcijańskiej teodycei (np. do wiary w pośmiertny wymiar sprawiedliwości). Nie ucieka się jednak w zasadzie, jak to czyni stoik, do negowania tego, że jest to w istocie autentyczne zło (choć próbuje je niekiedy określać jedynie jako „brak dobra”). Stoik natomiast nie waha się zaprzeczyć, że ze złem jakimkolwiek mamy tu do czynienia – wbrew narzucającej się bezpośrednio ocenie sytuacji. Dylemat ten prosto i celnie wyraża w swych *Trenach* Jan Kochanowski:

Nie wiem, co łżej: czy w smutku jawnie żałować,
Czyli się z przyrodzeniem gwałtem mocować?

Otóż stoik wybiera stanowczo tę drugą ewentualność, każąc nam się „z przyrodzeniem gwałtem mocować”. W ten tylko sposób – przez jawną redefinicję pojęcia „szczęścia” – może zagwarantować nierozzerwalny związek cnoty ze szczęściem.

Stosunek człowieka do własnego losu – do wszystkiego, co od niego nie zawisło – uważany jest przez stoika za problem etyczny. U Marka Aureliusza ujmowany jest on najczęściej jako stosunek do kierującego tym światem Boga (czy bogów).

Obcuje zaś z bogami ten, kto im okazuje duszę swą zawsze zadowoloną z losu przeznaczonego (V, 27).

Na tym więc – na „przyjmowaniu z miłością tego, co się zdarza” (III, 4) – polega postępowanie „zbożne”: „cześć i uwielbienie bogów” (V, 33). Zgodnie ze współczesnymi poczuciami moralnymi jednak rdzeniem wszelkiej etyki jest nasz stosunek nie do Boga, lecz do ludzi – do naszych „bliźnich”. Toteż charakterystyka etyki stoickiej ten jej element przede wszystkim powinna uwzględniać. Spróbujmy zatem, w wielkim skrócie, przedstawić, opierając się na myślach Marka Aureliusza, stoickie zasady etyczne dotyczące naszego stosunku do innych ludzi. Zapytajmy też, na jakich założeniach filozofii stoickiej te zasady zdają się opierać. Wydaje się bowiem, że uwzględnione przez nas do tej pory metafizyczne i aksjologiczne założenia stoicyzmu wymagają pod tym względem uzupełnienia przez założenia dodatkowe.

Mówiąc najogólniej, dobre moralnie (czyli według stoika – dobre po prostu) jest to, co nakazuje nam kierująca światem Wszechnatura (Rozum, Dusza Rozumna czy Bóg) i będąca jej częścią – natura człowieka (jego rozum, jego dusza rozumna czy jego „demon” – przebywający w nim Bóg). Postępowanie zgodne z tym nakazem określane jest na kartach *Rozmyślań* najczęściej w sposób ogólny jako „społeczne” lub „sprawiedliwe”. Uzasadnieniem takiego nakazu jest założenie, że „istoty niższe są stworzone dla wyższych, a te nawzajem dla siebie” (XI, 18).

Wyższe zaś od nieżywotnych są żywotne, od żywotnych zaś obdarzone rozumem (V, 16).

Toteż „stworzenia rozumne istnieją dla wzajemnej pomocy” (IV, 3). Człowiek winien pamiętać, że „wszelkie stworzenie rozumne jest z nim spokrewnione, że więc troska o wszystkich ludzi jest zgodna z naturą człowieka” (III, 4).

Zrodziliśmy się bowiem do wspólnej pracy [...]. Wzajemne więc szkodenie sobie jest przeciwne naturze (II, 1).

Wśród uwag Marka Aureliusza można spotkać również wezwania wznioślejsze.

Ukochaj ród ludzki (VII, 51).

Ludzi [...], z którymi cię los złączył, miłuj a szczerze (VI, 59).

Jest rzeczą widoczną, że te etyczne normy nie wynikają z samego założenia rozumności czy boskości natury. Potrzebne są założenia dodatkowe, pozwalające określić bliżej treść zawartą w owym postulatcie rozumności. U Marka Aureliusza ta treść przybiera również wyraz nieco odmienny, odwołujący się, jak na cesarza-filozofa przystało, do pojęć takich, jak obywatelstwo, państwo i prawo. Człowiek jest „obywatelem państwa najwyższego, w którym państwa inne są jakby domami” (III, 11).

Cały ród ludzki tworzy wspólny organizm państwowy [...]. Z tego wspólnego państwa mamy [...] poczucie prawa [...]. A w takim razie i prawo mamy wspólne (IV, 4).

Miastem i ojczyzną, jako Antoninowi, jest mi Rzym, jako człowiekowi – świat. To więc tylko jest dla mnie dobre, co jest pożyteczne dla tych państw (VI, 44).

Ów etyczny postulat postępowania „społecznego” wobec innych ludzi przybiera w uwagach Marka Aureliusza treść bardziej konkretną. To, co podkreśla on najczęściej – to „życie w prawdzie

i sprawiedliwości” (VI, 47): „nie mówić nic wbrew prawdzie ani czynić wbrew sprawiedliwości” (III, 16). Szczególnie znamienity przy tym dla etyki stoickiej jest stosunek do tych, którzy powyższego nakazu nie spełniają – którzy „grzeszą”. Postulat, aby „pędzić życie w prawdzie i sprawiedliwości”, uzupełnia Marek Aureliusz słowami: „w życzliwości nawet dla kłamców i niesprawiedliwych” (VI, 47). Postawę tę uzasadnia takim oto wywodem.

Jest właściwe człowiekowi miłować nawet tych, którzy błędzą [...], gdy się rozważy, że są to pokrewni, a grzeszą wskutek nieświadomości [...] i że wnet i ty i on pomrzecie, a przede wszystkim dlatego, że ci nic złego nie zrobił. Woli twej bowiem nie uczynił gorszą (VII, 22).

Jeszcze inaczej wyraża tę postawę aforyzm następujący:

Bacz byś nie postępował tak wobec ludzi niemających uczuć ludzkich, jak ludzie niemających uczuć ludzkich wobec ludzi (VII, 65).

W rezultacie autor *Rozmyślań* kieruje do nas takie oto wskazania.

Jeżeli możesz, poucz. A jeżeli nie, pamiętaj, że na ten wypadek masz sobie dane pobłażanie. Przecież i bogowie są dla takich ludzi pobłażliwi (IX, 11).

A więc – „dobrze czynić ludziom, znosić ich lub trzymać się od nich z dala” (V, 33). W tym stosunku stoika do drugiego człowieka ważną rolę odgrywa wyznawany przez niego powszechny determinizm. „Będę pamiętał o tym” – mówi Marek Aureliusz – „że on jest zmuszony postępować tak, a nie inaczej” (VIII, 14).

Pamiętaj [...], że figa rodzi figi (VIII, 15).

Ów determinizm, tłumaczący postępowanie innych, nie pozwala na gniew wobec nich, na ich potępienie. Warto jednocześnie zauważyć, że stoicka wiara w determinizm nie odgrywa bezpośrednio roli przy podejmowaniu decyzji własnej. (Wydaje się, nawiasem mówiąc, że nie ma w tym jakiejś wyraźnej niekonsekwencji. Nie wiem przecież, jaka decyzja jest z góry zdeterminowana, a od decyzji tej zależy wynik mojego postępowania. Ma więc sens zastanawianie się, jak postąpić, skoro jest to niezbędne ogniwo łańcucha przyczynowego, prowadzącego do powziętej ostatecznie decyzji.)

W charakterystyce stoickiej etyki społecznej jedna jej cecha wymaga wyraźnego stwierdzenia i podkreślenia. Mimo tak częstych

w tej etyce wezwań do nieszkodzenia sobie i wzajemnej pomocy, do sprawiedliwości, co więcej – do dobroci i miłości, nie możemy etyki tej uznać za etykę altruistyczną, jeśli przez tę ostatnią rozumieć będziemy etykę, która za właściwą etyczną motywację czynu uważa troskę o dobro naszych bliźnich, w szczególności – współczucie z ich cierpieniem. W myśl podstawowego aksjologicznego założenia etyki stoickiej dobrem i złem jest, jak wiemy, tylko to, co od nas zależy – a więc nasze własne decyzje i postęпки. Założenie to (jak zwraca uwagę Maria Ossowska w swym „Zarysie aksjologii stoickiej”⁶⁸) prowadzi do swoistej relatywizacji pojęcia dobra i zła. Dobrem i złem dla Iksa jest to, co zależy od Iksa; nie jest więc nim w zasadzie to, co jest dobrem i złem dla Igreka. Czyjeś dobro i zło, podobnie jak wszystko, co się w czyjejs duszy dzieje, powinno być dla mnie czymś obojętnym. I tak też stawia sprawę Marek Aureliusz.

Nie widziano jeszcze, by kto był nieszczęśliwy z tego powodu, że nie troszczy się o to, co się dzieje w duszy innego człowieka (II, 8).

Grzeszy kto? – Na swój rachunek grzeszy (IV, 26).

Grzech obcy trzeba też tam pozostawić (IX, 20).

Podobnie:

Czy będzie cię to obchodziło, gdy ktoś będzie postępował sprawiedliwie i pięknie? Nie (X, 15).

Postanowieniu memu jest postanowienie bliźniego na równi obojętne, jak jego duch i ciało (VIII, 56).

Przy tych założeniach postępowanie „społeczne” wobec drugiego człowieka sprowadza się, jak widzieliśmy, do tego, aby mu „dobrze czynić i znosić go” lub też, gdy trzeba, „trzymać się odeń z dala”. Nie przejmować się jednak jego cierpieniami czy radościami, nie współczuć mu, nie przywiązywać się doń uczuciowo.

Nigdzie bowiem nie schroni się człowiek spokojniej i łatwiej, jak do duszy własnej (IV, 3).

Toteż stoicy rozwinęli swoistą teorię afektów, mającą zapewnić im tak pożądaną „samowystarczalność”: wolność od wszelkich namiętności, ową przysłowiową stoicką „apatię”.

68 M. Ossowska, „Zarys aksjologii stoickiej”, [w:] *idem, O człowieku, moralności i nauce*, Warszawa 1983, PWN, s. 20-67.

Zupełnie wstrzymać się należy od pożądań i nie unikać niczego, co nie jest od nas zawisłe (XI, 57).

Ten modli się: [...] Obym dziecka nie stracił! A ty: Obym się nie lękał straty (IX, 40).

Gdy się dziecko całuje, trzeba [...] powiedzieć sobie w duszy: Jutro może umrze (XI, 34).

Najdalszy od tej postawy był autor *Trenów*, toteż płacił za to poczuciem skrajnego nieszczęścia. Wmawianie sobie, że owo nieszczęście naprawdę nieszczęściem nie jest, jest, jak podkreślałem już, wyrazem „ życzeniowego” charakteru stoickiego myślenia.

Charakter ten cechuje etykę stoicką i w innych jej dziedzinach. Należy do nich dziedzina tych rzeczy i spraw, które stoik w myśl swych aksjologicznych założeń traktuje jako obojętne. Chcąc zbliżyć się jednak do odczuć potocznych, wyróżnia na ogół wśród nich rzeczy bardziej i mniej wartościowe – godne wyboru („proegmena”) i godne odrzucenia („apoproegmena”). Otóż znamieną dla jego sposobu myślenia wydaje się swoista względność tego rozróżnienia: zdrowie czy bogactwo, dane nam przez los, posiada wartość, a zdrowie i bogactwo, którego los nam odmówił, wartości nie posiada. I w tej dziedzinie więc upragnioną niezależność od losu osiąga się za cenę pewnego „ życzeniowego” zabiegu myślowego.

Przy przeciwstawianiu etyki stoickiej dowolnej etyce typu altruistycznego trzeba wziąć przede wszystkim pod uwagę właściwy dla etyki stoickiej rodzaj motywacji. Jest to motywacja, którą w rezultacie uznać musimy za motywację egoistyczną. W odróżnieniu jednak od motywacji charakterystycznej np. dla etyki epikurejskiej, która reprezentuje egoizm hedonistyczny, motywację stoicką nazwać możemy egoizmem moralistycznym. I w jednym, i w drugim wypadku motywem czynu etycznego jest dążenie do dobra własnego – tyle że dla epikurejczyka tym dobrem jest przyjemność, a dla stoika cnota. Jeśli razi nas w tym kontekście zabarwiony negatywnie termin „egoizm”, użyć możemy bardziej neutralnego (wprowadzonego przez Elzenberga) terminu „autocentryzm” – przeciwstawianego „heterocentryzmowi”. Otóż etyka stoicka jest bez wątpienia etyką „autocentryczną”. Naszą powinnością jest „służba dla demona w piersi mieszkającego” – „Utrzymywanie go bez zmazy i szkody”, „by nie mówił nic wbrew prawdzie ani czynił wbrew sprawiedliwości” (II, 15, 17; III, 16).

Jak wielki spokój zyskuje ten, kto nie baczy na to, co bliźni mówi, czyni lub myśli, ale na to tylko, co sam robi, by było sprawiedliwe i zbożne (IV, 118).

Ostatecznym motywem naszego działania ma więc być troska o nasze własne dobro moralne, a postępowanie wobec innych – „życie w prawdzie i sprawiedliwości” – jest konsekwencją tego, co się przez owo dobro moralne rozumie. W autentycznej etyce „heterocentrycznej” natomiast ostatecznym motywem naszego działania winna być troska o dobro cudze, które różnie zresztą może być rozumiane; nasze własne dobro moralne – nasza „cnota” – jest jedynie konsekwencją takiej postawy, a nie bezpośrednim celem naszego dążenia.

Warto jednak zauważyć, że to odróżnienie działania „autocentrycznego” od „heterocentrycznego” nie zawsze jest łatwe do przeprowadzenia. Czy pomagając bliźniemu, robię to powodowany chęcią ulżenia mu w jego cierpieniu czy też chęcią bycia kimś, kto do takiej pomocy jest zdolny? Trudno niekiedy rozstrzygnąć to pytanie. U tego samego Marka Aureliusza, oprócz wyżej cytowanych, spotykamy też myśli takie, jak ta oto:

Należy być jednym z tych, którzy to robią jakby nieświadomie [...], podobnie do winnej latorośli, która wydała grono i nic więcej nie żąda (V, 6).

A w innym miejscu o „świadczeniu dobra” autor z kolei pisze tak:

Czynisz to jeszcze tylko jako rzecz przystojną, a nie, że sobie samemu świadczysz dobro (VII, 15).

Wydaje się, że w owym odróżnieniu „autocentryzmu” od „heterocentryzmu” nie zawsze chodzi o to samo. Zdanie sprawy z tych różnic wymagałoby odwołania się do takich pojęć ogólnej teorii działania, jak „cel”, „motyw” czy „intencja”, i różnych prób ich precyzacji (których tutaj podejmować nie mogę). Niezależnie jednak od tych dystynkcji, ogólna kwalifikacja etyki stoickiej jako etyki autocentrycznej (czy egoistycznej) wydaje się uzasadniona – odpowiadająca typowej jej charakterystyce.

Spróbujmy na koniec ustosunkować się do etyki stoickiej z punktu widzenia naszych własnych poczuć moralnych i filozoficznych. Tak postawione zadanie jest jednak zadaniem nieokreślonym, gdyż,

jak dobrze wiadomo, nasze poczucia w tych sprawach różnią się od siebie, niekiedy radykalnie. Dla autora tych uwag pozostaje więc jedynie zadanie oceny etyki stoickiej z punktu widzenia jego własnych intuicji moralnych, filozoficznych i tych wszystkich, którzy jego intuicje podzielają.

Etyka stoicka odznacza się jednak i takimi walorami, na które podobnie reagują wszyscy, którzy się z nią stykają. W postaci, jaką przybiera w *Rozmyślaniach* Marka Aureliusza, jest dziełem wielkiego ducha – sugestywnym i przejmującym wyrazem niezwykle osobowości moralnej. Ideał tak pojętej etyki stoickiej łączy ze sobą idee skrajne: skrajny optymizm i skrajny rygorizm moralny. Z jednej strony, wiara w łatwość osiągnięcia dobra, jako że dobro od nas jest tylko zależne. Z drugiej strony, całkowita obojętność wobec wszystkiego, co tak rozumianym dobrem nie jest. Cnota jest dobrem samowystarczalnym. Stąd – niezależność od wszystkiego, co może nas w życiu spotkać. A wiara w opatrność daje pewność, że nic naprawdę złego nas spotkać nie może. Ideał stoicki postuluje, z jednej strony, życzliwość wobec wszystkich ludzi – obywateli tego samego wielkiego państwa, z drugiej strony, wyzbycie się w stosunku do nich wszelkich „afektów” – uczuć, namiętności, przywiązań. Jest bez wątpienia coś imponującego w takiej postawie wobec świata i ludzi; jest coś imponującego w życiu stoickich mędrców, którzy taką postawę konsekwentnie realizowali. Każdemu z nas, którzy się dzisiaj z takim ideałem etycznym stykamy, wolno jednak zapytać, czy jest to ideał słuszny. I jaką, w szczególności, cenę musimy zapłacić, abyśmy go mogli przyjąć. W toku tych rozważań dawałem już wyraz swym zastrzeżeniom wobec podstawowych założeń, na których się ów ideał stoicki opiera. Ujmijmy je raz jeszcze w sposób ogólny.

Nasza ocena zależy w ostatecznej instancji od wyznawanego przez nas ogólnego systemu wartości. Otóż system wartości, za którym ja skłonny byłbym się opowiedzieć, zawiera, wśród innych, dwie wartości podstawowe: intelektualną wartość rozumności czy racjonalności i moralną wartość dobroci czy altruizmu. Obie te wartości rozumiane są tak, iż – wedle mojej oceny – wyznawca etyki stoickiej wartości tych respektować nie może. Zwracałem już uwagę na to, iż akceptację podstawowych – metafizycznych i aksjologicznych – założeń stoicyzmu trudno uznać za akt racjonalny, a stoicki stosunek

do naszych bliźnich – za postawę altruistyczną. I tak, nie sędzę, aby istniały dostateczne racje do przyjęcia przekonania o „rozumności” czy „boskości” świata, w szczególności – wiary w „opatrnościowy” charakter ludzkiego losu. Tym bardziej nie widzę racji do twierdzenia, że dobre i złe może być tylko to, co zależy od naszej woli – poza, rozumiałym skądinąd, pragnieniem, aby człowieka dobrego nic złego spotkać nie mogło. Tak więc, w myśl akceptowanych przeze mnie – i nie tylko przeze mnie – kryteriów racjonalnego myślenia, przyjęcie podstawowych filozoficznych założeń etyki stoickiej nie może być uznane za krok racjonalny. To raczej heroiczna – czy rozpaczliwa – próba uwierzenia w coś, co by mogło nas uwolnić od lęku i cierpienia, zapewnić nam spokój i radość.

Zgodnie jednak z naszą współczesną świadomością moralną, istota postawy moralnej leży w naszym stosunku do innych ludzi. Odwołując się do myśli Marka Aureliusza, próbowaliśmy ten stoicki stosunek do naszych bliźnich scharakteryzować nieco bliżej. Mimo iż stosunek ten cechują takie walory moralne, jak powszechna życzliwość i wyrozumiałość, nie jest to, jak podkreślaliśmy, stosunek altruistyczny. Jego ostatecznym motywem jest troska o dobro własne, a nie cudze – dbanie o własną doskonałość moralną, owa „służba dla demona w piersi mieszkającego”. Tymczasem dla wyznawcy etyki altruistycznej najwyższą motywacją etyczną – motywacją najrdzenniejszą moralną – jest właśnie troska o dobro drugiego człowieka, przejawiająca się przede wszystkim jako współczucie z jego cierpieniem – jako uczucie litości i miłosierdzia – a więc coś, czego stoik za wszelką cenę stara się uniknąć. Jest w tej stoickiej niewzruszoności i nieczułości element obcy etyce prawdziwie altruistycznej – etyce nazywanej z tej racji przez jej zwolenników właśnie „etyką litości” czy „etyką miłosierdzia”.

Oceniając w ten sposób stoicki ideał etyczny, musimy jednak przyznać, że ów niewzruszony i nieczuły mędrzec stoicki ma również zrozumienie dla ludzkiej słabości i niedoskonałości. Wie, że jego programowy optymizm i rygoryzm ma swoje granice. A gdy się w życiu załamuje, pozostaje zawsze jedno jeszcze wyjście: rozstanie się z życiem – samobójstwo, które stoicy nie tylko dopuszczali, ale w pewnych sytuacjach otwarcie zalecali. Tak też czyni Marek Aureliusz. Przytoczmy na zakończenie taką jego myśl.

Jakbyś po śmierci chciał, by ci życie było upłynęło, tak żyć tu na ziemi możesz. A gdyby ci na to nie pozwalano, to ustąp z życia. Tak jednak, jakbyś nie odczuwał żadnej przykrości. Dym tu – więc odchodzę (V, 29).

Czy to, co ci się zdarzyło, wzbrania ci być sprawiedliwym, wielkodusznym, roztroptym, rozumnym, ostrożnym, szczerym, obyczajnym, wolnym [...] Staraj się wejść w posiadanie tych kilku nazw [...]. Jeśli zaś [...] nie możesz się przy nich utrzymać, [...] rozstań się z życiem, bez gniewu, owszem pełen prostoty, swobody i skromności, jeden tylko czyn w życiu doprowadziwszy do skutku, ten mianowicie, że tak się rozstałeś (IV, 49; X, 8).



12. O samotności i cierpieniu



12.1. Strach i lęk (Anna Brożek)

Wiele przeżyć psychicznych o różnych odcieniach ludzie zwykli nazywać „strachem”.

Odróżnijmy na początek strach *sensu stricto* (dalej po prostu: „strach”) od lęku. Strach to uczucie, którego źródłem jest bodziec, oddziałujący na któryś z naszych zmysłów: np. nagły huk, zaskakujący widok lub ostry ból spowodowany upadkiem. Bodziec taki wywołuje instynktowne, niezależne od naszej woli reakcje ustrojowe. Strach przemija po zaniknięciu czynnika, który wywoływał gwałtowną reakcję organizmu. Jednakże uświadomienie sobie jego działania oraz własnej reakcji, nad którą nie potrafimy zapanować, jest przyczyną psychicznej przykrości. Strach klasyfikujemy dlatego jako uczucie negatywne.

Podobnym w objawach, lecz bardziej złożonym przeżyciem jest lęk. W odróżnieniu od strachu nie jest on reakcją na aktualny czynnik zewnętrzny. Lękiem «wybiegamy» w przyszłość: lękamy się tego, co dopiero się nam przydarzy lub może przydarzyć. Przedmiot lęku jest jedynie umysłowym przedstawieniem, połączonym z negatywną oceną przedmiotu tego przedstawienia. Odczuwamy lęk przed różnymi rzeczami: może to być np. kolejny piorun podczas burzy, który jeszcze nie uderzył – i egzamin, do którego jeszcze nie przystąpiliśmy. Lęk jest uczuciem co najmniej na dwa sposoby «pokrewnym» strachowi. Po pierwsze, wywołuje podobne reakcje ustrojowe. Po drugie, na ogół (choć nie zawsze) powstaje na skutek przeżywanego wcześniej strachu. Często odczuwamy lęk przed sytuacjami pod pewnym względem podobnymi do tych, w których czuliśmy strach w przeszłości. Nie zawsze jednak lękamy się rzeczy, z którymi już mieliśmy do czynienia. Jednym z takich nieznanych przedmiotów lęku jest śmierć.

Zwróćmy uwagę, że działanie strachu na człowieka bywa bardzo różne. Często – niestety – paraliżujące: ze strachu łomocze nam

serce, drżą ręce, a włosy «stają dęba». Te reakcje dzielimy ze zwierzętami: niektórym dzikim zwierzętom popłoch odbiera naturalne zdolności ruchowe i stają się łatwym łupem drapieżników. Podobne negatywne skutki – tylko długotrwałe, «chroniczne» – wywołuje lęk. Utrzymujące się przez wiele miesięcy lęki prowadzić mogą do poważnych zaburzeń w naszym życiu psychofizycznym, do tzw. natręctw lękowych, które sprawiają, że nasza codzienność staje się nie do zniesienia. Lęk nie pozwala nam spać, myśleć, pracować. Czasami jednak działanie strachu jest mobilizujące: nasze zmysły stają się ostrzejsze i zwiększa się wydolność organizmu. Podobnie jest ze zwierzętami: np. niektóre z nich spłoszone uciekają szybciej niż niepobudzone przykrym, wywołującym strach bodźcem. I ludzie, i zwierzęta potrafią zatem ze strachu robić rzeczy, do których w normalnych warunkach nie są zdolni.

Jaką rolę odgrywają strach i lęk w naszym życiu?

Zauważmy najpierw, że każdy człowiek może być zarówno podmiotem, jak i przedmiotem przeżyć lękowych.

Bywa, po pierwsze, że jesteśmy przedmiotem strachu: wykorzystujemy swoją fizyczną bądź psychiczną przewagę nad innymi, wzbudzając ich strach, a w konsekwencji – lęk. Raz skarcone dziecko lęka się kary rodziców, uczeń – nagany nauczyciela, a pracownik – upomnienia szefa. Dzięki temu dzieci stają się grzeczniejsze, uczniowie – pilniejsi, a pracownicy lepiej wypełniają swoje obowiązki. Wzbudzenie lęku jest jednym ze sposobów na zbudowanie swego autorytetu, choć – dodajmy – nie jedynym. Lęk przed pewną osobą bywa składową szacunku wobec niej – nie jest jednak składową konieczną. Są i tacy, którzy potrafią wypracować sobie autorytet, nie uciekając się do zastraszania. Bywa także, po drugie, że jesteśmy podmiotem uczuć «strachopodobnych». Ponieważ strach jest uczuciem przykrym, sytuacji, w których odczuwamy strach, na ogół za wszelką cenę unikamy. Gdy zaś już się w takiej sytuacji znajdujemy – możemy bądź biernie poddać się działaniu nieprzyjemnego uczucia, bądź próbować przykry bodziec od siebie oddalić. Mówi się, że uciekający przed strachem człowiek chowa głowę w piasek. Nazwijmy tę postawę «postawą strusia».

Ale do bycia podmiotem strachu – podobnie jak do występowania w roli jego przedmiotu – niekiedy dążymy. Zdarza się, że celowo

stwarzamy sobie sytuacje, o których wiemy, że wywołują w nas strach. W poszukiwaniu nieprzyjemnego, ale – paradoksalnie – pożądanego uczucia, uprawiamy sporty ekstremalne, czytamy kryminały i odwiedzamy wesołe miasteczka. Tym, co zabarwia pierwotnie przykre uczucie pozytywnie, jest satysfakcja płynąca z pokonywania strachu (czyli jakiejś odmiany słabości), która wyzwala w nas dodatkową energię i wiarę we własne siły. Ten pozytywnie stymulujący efekt strachu, sprawiający, że lubimy ryzyko, nazwać można „efektem diabelskiego młyna”.

Z postawą strusia i efektem diabelskiego młyna mamy do czynienia także w związku z lękami. Sposobności do pokonywania lęków na ogół nie musimy szukać: podsuwa ich nam wiele samo życie. Pokonania lęku wymaga przecież niemal każda podejmowana przez nas ważna decyzja. Stale lękamy się o los własny i swoich bliskich. A bywa, że stajemy w obliczu sytuacji granicznej, w której jesteśmy zmuszeni do staczania prawdziwych bojów ze swoim lękiem. Niekiedy przed dręczącymi nas lękami chowamy się – niczym strusie. Taka ucieczka przed lękiem nie usuwa jednak jego przyczyny, a bywa – że wraz z głową «chowamy w piasek» jakąś ważną część naszej osobowości. A niekiedy – jak na diabelskim młynie – staramy się lęki pokonać. A gdy nam się to uda – odczuwamy satysfakcję płynącą ze zwycięstwa.

Zarówno od strachu, jako «spadku po zwierzętach», jak i od lęku, jako dziedzictwa kultury, nie jesteśmy w stanie całkowicie się wyzwolić. Skoro tak – starajmy się, by te przeżycia w naszym życiu wyzyskiwać – w dobrych celach. Spróbujmy zaskarbiać sobie szacunek innych nie poprzez wzbudzanie w nich lęku. A w obliczu odczuwanego lęku nie chowajmy głowy w piasek. Odważnie pokonujmy swe lęki, choć wymaga to wysiłku – jak wejście na diabelskie koło. Uwierzymy, że czasem warto podjąć ryzyko.

12.2. Oblicza samotności (Jacek Jadacki)

1.

Co najmniej od czasów Wacława Potockiego mówiło się o samotnych, że są „jak palec”. Dlaczego? Przecież nawet u jednej ręki mamy aż

pięć palców? Językoznawcy przypuszczają, że w staropolszczyźnie mogło chodzić o kołki (paliki) – za czym przemawia i to, że później zaczęto mówić o samotnych „jak kołek w płocie”. Ale każdy, kto widział dawne wiejskie płoty – nawet te najpierwotniejsze, z plecionki – wie, że w żadnym z nich nie ma jednego tylko kołka. Wyczuwać tę zagadkowość naszego przysłowia musiał Henryk Sienkiewicz, skoro w Pana Zagłobowe usta włożył zamiast niego wyznanie: „Sam niby Maćkowa grusza w polu sterczę”, gdyż istotnie – dzięki grusze na polach samotnie od wieków sadzano.

Może jednak już przed XVII wiekiem zdawano sobie sprawę z różnych odmian samotności – i tylko jedną z nich, NIEFIZYCZNĄ, «odmalowano» powiedzeniem o samotności kołka w płocie?

2.

Możemy bowiem być, najpierw, samotni właśnie FIZYCZNIE: kiedy żyjemy po prostu z dala od innych ludzi. Możemy też być samotni FORMALNIE: kiedy jesteśmy poza siecią wszelkich powiązań społecznych. Dalej, możemy być samotni GENERYCZNIE: kiedy nie mamy rodziny – rodziców, małżonka, dzieci. Możemy być wreszcie samotni PSYCHICZNIE: kiedy nie wiąże nas z innymi ludźmi żadna «głębsza» więź duchowa – intelektualna lub emocjonalna.

Wszystkie te odmiany samotności są od siebie względnie niezależne. Samotność fizyczna (a tak samo formalna i generyczna) nie wyklucza «zanurzenia» we wspólnocie psychicznej; i odwrotnie: samotnymi psychicznie bywają ludzie skądinąd otoczeni innymi ludźmi – nawet krewnymi lub przyjaciółmi. W bajce „Kto miłuje księgi, nie miewa tęskności” naszego pocziwego Biernata z Lublina czytamy:

Którzyciem siedzą z księgami,
Nie mogą być nigdy sami,
A że kiedy w ciżbie siedzą,
Tam dopiero sami będą.

Zdaje się jednak, że wskazane odmiany samotności – tak, jak zostały wymienione – układają się w pewną hierarchię, w której każda poprzednia sprzyja pojawieniu się następnej. Dlatego wszystkie DOBRZE (a to znaczy w tym wypadku: diabelsko perfidnie) zorganizowane systemy totalitarne starały się poprzedzać izolację psychiczną swoich ofiar izolacją fizyczną, formalną i generyczną.

Na szczycie tej hierarchii jest samotność psychiczna. Ma rację Adam Asnyk pisząc w *Myślach ulotnych*:

Ten jest prawdziwie samotnym na ziemi,
Kto nawet współczuć nie umie z drugimi.

I dlatego totalitarnym satrapom zawsze tak bardzo zależy na rozbiciu wszelkich wspólnot psychicznych (z żywymi i z martwymi!).

3.

Samotność ma również aspekt ilościowy.

Z jednej strony – samotna może być jednostka lub grupa o różnej liczności: od „samotności we dwoje” po „samotność tłumu”. Z innej strony – skala więzi fizycznych, formalnych, generycznych i psychicznych jednostki rozpoczyna się od zera i stopniowo osiągać może coraz większą liczbę osób «bliskich». Przypisanie samotności zera na tej skali jest właściwie rzeczą konwencji; równie naturalne byłoby uznanie, że samotność jest stopniowalna i dopiero w pewnym niezerowym punkcie przechodzi we wspólnotę («wspólność»). Z jeszcze innej strony – bywa samotność trwała i okresowa, a w wypadku tej ostatniej może trwać krócej lub dłużej.

4.

O wiele ważniejsze jest jednak odróżnienie samotności AKTYWNEJ od samotności PASYWNEJ – samotności „odyńca” od samotności „brzydkiego kaczątka”. Czym innym jest samotnictwo: samotność z wyboru, samotność samotników, odludków, mizantropów świadomie unikających wspólnoty (często natarczywie im się narzucającej) – czym innym zaś osamotnienie: samotność wbrew woli, samotność ludzi opuszczonych, choć wspólnoty bardzo pragnących.

5.

Dopiero zdanie sobie sprawy z tego, jak wiele różnych obliczy – i odcieni – ma samotność, pozwala zrozumieć, dlaczego tak skrajnie różne wydaje się o niej oceny. Jedni zarzucają samotności, że jest „złym doradcą”, przestrzegają, że „samemu źle na świecie”; inni o samotności twierdzą, że to „mędrców mistrzyni”, „świętynia,

pełna lśniących bram, otwartych w przestwór”. Kiedy w wierszu „Do samotności” Adam Mickiewicz woła:

Samotności! Do ciebie biegnę jak do wody
Z codziennych życia upałów...

to chodzi mu o samotność fizyczną, aktywną i krótkotrwałą, a więc o samotność, która zwykle sprzyja marzeniu i skupieniu – stanowiącym żyzne podglebie twórczości.

Samotność psychiczna, pasywna i długotrwała prowadzi najczęściej do życiowej tragedii.

12.3. Cierpienie (Jacek Jadacki)

1.

W sali Wojewódzkiego Szpitala Bródnowskiego w Warszawie – w której mi przyszło spędzić ostatnio trochę czasu – znalazłem pięknie opracowaną ulotkę „Duszpasterstwo chorych”. Były tam dwa cytaty z wypowiedzi Papieża Jana Pawła II.

Jeden cytat pochodził z *Autobiografii* i był taki:

Cierpienie nie jest karą za grzechy ani nie jest odpowiedzią Boga na zło człowieka. Można je zrozumieć tylko i wyłącznie w świetle Bożej miłości, która jest ostatecznym sensem wszystkiego, co na tym świecie istnieje.

Drugi został zaczerpnięty z „Listu do chorych *Salvitici doloris*” i brzmiał:

Cierpienie jest w świecie po to, ażeby wyzwalało miłość, ażeby rodziło uczynki miłości bliźniego, ażeby całą ludzką cywilizację przetwarzało w cywilizację miłości. W tej miłości zbawczy sens cierpienia wypełnia się do końca i osiąga swój wymiar ostateczny.

Nie mam wątpliwości co do dobrych intencji zarówno Autora ulotki, jak i – tym bardziej – zacytowanego w niej Wielkiego Papieża. Mam jednak wątpliwości co do słuszności poglądów, wyrażonych we wspomnianych cytatach. I dlatego chciałbym je skomentować. Ograniczę się przy tym do pierwszych zdań obu cytatów; wydaje mi się bowiem, że tylko one mogą być wzięte literalnie, a więc bez ryzyka nieporozumienia interpretacyjnego.

Są w tych zdaniach odpowiedzi na dwa pytania:

(1) Dlaczego ludzie cierpią?

(2) Po co ludzie cierpią?

Pytanie (1) ma formę pytania o przyczynę, a pytanie (2) – pytania o cel.

2.

Odpowiedź na pytanie (1) – do którego przyzwyczajeni są przynajmniej niektórzy katolicy (powiedzmy – starszej daty) jest następująca:

(3) Ludzie cierpią, ponieważ popełnili grzechy – za które to cierpienie jest karą.

Jest to odpowiedź – chciałoby się powiedzieć – naturalna. Wydaje się bowiem czymś naturalnym, że za popełnione zło ponosi się karę – byleby sprawiedliwą, tj. współmierną do tego zła.

Naturalność tej odpowiedzi ma jednak dwa ograniczenia: górne i dolne. Ograniczenie górne jest takie: nie za każdy grzech zostaje wymierzona kara w postaci cierpienia – w życiu doczesnym. Ograniczenie dolne zaś polega na tym, że nie dla każdego cierpienia można znaleźć grzech, za który ono mogłoby być karą; najprostszy przykład to cierpienie niemowląt, niezdolnych do jakiegokolwiek czynu grzesznego.

3.

Katolicyzm – powiedzmy: tradycyjny – usuwa górne ograniczenie w ten sposób, że za grzechy nieodpokutowane w życiu doczesnym ponosi się karę po śmierci. Taka jest funkcja Piekła i Czyśćca. Tradycyjne wyobrażenia nie pozostawiają wątpliwości, że są to «krainy» cierpienia.

Dla akatolika rozwiązanie to jest może fantastyczne, ale na pewno nie jest moralnie podejrzane.

Twierdzenie, że „cierpienie nie jest karą za grzechy” nie jest jeszcze negacją poglądu, że za grzechy ponosi się karę. Twierdzenie to w zasadzie głosi tylko, że taką karą nie jest cierpienie. Jeśli jednak nie cierpienie jest karą – to co?

Tak czy inaczej jest to rewizja tradycyjnego katolicyzmu. Rewizja ta nie może nie mieć brzemiennej skutków dla etyki katolickiej.

4.

Dolne ograniczenie tradycyjny katolicyzm usuwa za pomocą doktryny grzechu pierworodnego. Według tej doktryny, każdy człowiek, niemowlęcia nie wyłączając, jest grzeszny, nawet jeśli sobie z tego nie zdaje sprawy. Dlatego cierpienie bywa karą nie tylko za świadomie popełnione grzechy «indywidualne», lecz także za nieświadome grzechy «gatunkowe».

To rozwiązanie dla niektórych akatolików – a także chyba i katolików – jest (w przeciwieństwie do doktryny o karze po śmierci) moralnie podejrzane. Chodzi o tych mianowicie, którzy uważają, że warunkiem niezbędnym wymierzenia komuś kary za jakiś czyn podlegający karze jest to, że ten ktoś jest za podjęcie owego czynu odpowiedzialny – a więc, że podjął go świadomie i dobrowolnie.

W wypadku grzechu «gatunkowego» nie zachodzi oczywiście ani jedno, ani drugie.

5.

Na pytanie (2) można dać odpowiedź analogiczną do odpowiedzi na pytanie (1):

(4) Ludzie cierpią, aby odpokutować za popełnione grzechy – za które to cierpienie jest karą.

Zauważmy, że naturalny kontekst mówienia o celu jest taki: ktoś coś robi, aby osiągnąć pewien cel. Oczywiście twierdzenie (4) kontekstem tego typu nie jest. Nie powiemy ogólnie, że kiedy ktoś cierpi, to coś «robi». Zdarza się co prawda, że ludzie zadają sobie (świadomie) cierpienie – i wtedy rzeczywiście «robią» coś dla jakiegoś celu. Ale nie o zadawanie sobie cierpień chodzi w twierdzeniu (4), tylko o podleganiu cierpieniom.

Sens twierdzenia (4) mógłby więc być taki, że ktoś – np. Bóg – zadaje ludziom cierpienie, aby ukarać ich za popełnione grzechy. Cel miałoby więc działanie Boga – tu polegające na zadawaniu cierpienia ludziom.

6.

Co sądzić o odpowiedzi, że „cierpienie jest w świecie po to, ażeby wyzwalało miłość”?

Są tu dwie możliwości:

(5) Ktoś cierpi, aby móc kogoś pokochać.

(6) Ktoś cierpi, aby ktoś inny mógł go (lub jeszcze kogoś innego) pokochać.

Obie wzbudzają wątpliwości – natury psychologicznej i moralnej.

Wydaje się, że ani w wypadku, o którym mowa w twierdzeniu (5), ani w wypadku, o którym mowa w twierdzeniu (6), cierpienie nie jest ani warunkiem wystarczającym, ani warunkiem niezbędnym miłości. Nie zawsze i nie tylko cierpienie osoby x wyzwała w osobie x miłość do jakiejś osoby y ; nie zawsze i nie tylko cierpienie osoby x wyzwała w jakiejś osobie y miłość do osoby x .

To jest zastrzeżenie natury psychologicznej.

O wiele ważniejsze jest zastrzeżenie natury moralnej.

Oto – zarówno w wypadku (5), jak i w wypadku (6) – Bóg zadaje cierpienie, aby wywołać miłość. Człowiek, któremu Bóg zadaje cierpienie, nie ma w tej sprawie nic do powiedzenia: jest bezwolnym narzędziem w Jego rękach. W wypadku (6) dochodzi jeszcze to, że cierpienie jednego człowieka jest ceną płaconą (nie przez niego!) za radość (wszak miłość daje radość...) innego człowieka.

7.

W ulotce „Duszpasterstwo chorych”, z której pochodzą skomentowane tu wypowiedzi Papieża Jana Pawła II, wśród łask związanych z namaszczeniem chorych, wymienione są „pocieszenie, pokój i siła”.

Jest rzeczą cudowną, kiedy chory otrzymuje te łaski od Boga.

Ale równie cudowne jest, kiedy pocieszenie, pokój i siłę przynosi choremu nawiedzający go – zgodnie z ewangeliczną normą – człowiek: zwłaszcza człowiek kochający.

Jeszcze cudowniejsze byłoby jednak, gdyby jak najmniej było okoliczności, w których ludzie potrzebują tych łask – od Boga i innych ludzi.

Bo miłość w świecie bez cierpienia jest także możliwa.

12.4. Współczucie (Marian Przełęcki)

Pamiętam wrażenie, jakie pół wieku temu wywarło na mnie Iwaszkiewiczowskie opowiadanie „Borsuk”, które – powstałe w roku 1951

– ukazało się w druku w roku 1954.⁶⁹ Było to wrażenie zarówno jego mistrzostwa artystycznego, jak i jego wymowy moralnej. Ponieważ wydawało mi się, że utwór ten nie został należycie doceniony, z radością znalazłem potwierdzenie moich wrażeń w *Dzienniku* Marii Dąbrowskiej z roku 1951 (opublikowanym w roku 1988).⁷⁰ Oto co pisze Dąbrowska w swej notatce z dnia 27 sierpnia 1951 roku po wysłuchaniu opowiadania „Borsuk”, odczytanego u niej w domu przez samego autora.

Opowiadanie „Borsuk” jest małym arcydziełem. Żołnierz konwojujący pieszo ulicą więźnia. Stają przed witryną sklepu myśliwskiego, gdzie stoi m.in. wypchany borsuk, i nagle zapomniawszy o swych rolach wszczynają ciepłą rozmowę o swych stronach rodzinnych, borsukach, polowaniach. To wszystko, ale ten dialog jest na najwyższym poziomie sztuki pisarskiej, równej takim mistrzom krótkich form jak Czechow, Maupassant i paru innych. Opowiadanie nie mogło się nigdzie ukazać [...]. Wedle obowiązującego schematu żołnierz konwojent musi być rycerzem-archaniołem walki o najszczytniejszy cel ludzkości, a więzień – łajdakiem, wrogiem klasowym, szpiegiem, obcym agentem, podżegaczem wojennym etc., etc. Jakżeby mogli z sobą w ogóle, a tu jeszcze przyjaźnie rozmawiać.

Ta notatka Dąbrowskiej tak trafnie charakteryzuje treść i wartość – artystyczną i ideową – tego drobnego utworu, iż wszelki dodatkowy komentarz wydaje się całkowicie zbędny. To, stanowiące szczyt literackiej prostoty, Iwaszkiewiczowskie opowiadanie nie wymaga z pewnością żadnych wyjaśnień czy dopowiedzeń. Jego, wskazana przez Dąbrowską, wymowa moralna jest dostatecznie oczywista i dostatecznie przekonująca. Mimo to, jej to właśnie pragnę poświęcić parę słów w tej wypowiedzi.

Zgadza się w pełni z tym, co na ten temat pisze Dąbrowska, chcę rozszerzyć nieco jej refleksje i poruszyć pewne ogólniejsze aspekty tej idei moralnej, którą przekazuje nam owo opowiadanie. Ta idea to obraz pewnej postawy moralnej wobec określonej sytuacji konfliktowej. Sytuacja ta zarysowana została w sposób pozwalający się nam domyślać jej rzeczywistego charakteru. Jest to sytuacja, jaka zachodzi między więźniem a jego strażnikiem – konwojującym go żołnierzem. Więźniem jest gajowy z Radomskiego, przebywający w więzieniu już przez czas dłuższy, strażnikiem młody żołnierz, chłop

69 J. Iwaszkiewicz, *Opowieści zasłyszane*, Warszawa 1954, PIW.

70 M. Dąbrowska, *Dzienniki*. T. I-V, Warszawa 1988, *Czytelnik*.

z Poznańskiego, odbywający dwuletnią służbę wojskową. Strażnik reprezentuje więc w tym układzie „władzę ludową”, więzień – kogoś, kto, jak się można domyślać, uznany został za wroga tej władzy. Okres stalinowski, na który przypada ta historia, pozwala przypuszczać, że jako gajowy mógł na przykład zostać oskarżony o kontakty czy współpracę z jakimiś ukrywającymi się w jego rejonie partyzantami. Ten stosunek do więźnia jako do wroga władzy ludowej odczuwany jest przez jego konwojenta, który w imieniu tej władzy występuje, jako postawa, która go oficjalnie obowiązuje. Stąd jego zaniepokojenie, gdy spostrzega, że ktoś jest świadkiem ich rozmowy, gdyż ta z postawą taką wydaje mu się niezgodna.

A jak rzecz się ma w istocie? Jak właściwie ze względów moralnych ma się zachować ktoś, kto znajduje się w sytuacji takiej, jak ów konwojujący więźnia żołnierz? Autor opowiadania daje nam na to pytanie niedwuznaczną odpowiedź. Zastanówmy się nad jej słusznością. Wydawać by się mogło, że trzeba w tym celu odróżnić dwa rodzaje takiej sytuacji – w zależności od tego, czy owego więźnia uważamy za kogoś słusznie, czy też niesłusznie, skazanego. Nasza ocena tej sprawy zdaje się wyznaczać nasz stosunek do niego. Nie ulega wątpliwości, że jego niewinność uzasadnia wszelkie przejawy okazywanej mu życzliwości. Czy można jednak utrzymywać, że jego wina na taką życzliwość nie pozwala?

Odpowiedź zależy od rodzaju wyznawanej przez nas moralności. Jeśli jest nią moralność, którą określić można jako ewangeliczną moralność „miłości bliźniego”, żadna wina drugiego człowieka nie może być uznana za coś, co nie pozwala nam na – właściwie rozumianą – życzliwość wobec tego człowieka. Niezależnie od wszystkiego, pozostaje on nadal naszym bliźnim, któremu również winniśmy naszą „miłość”. Ważnym elementem tej „miłości” jest ujrzenie w nim człowieka takiego jak my – mimo wszelkich dzielących nas różnic. Spojrzenie to rodzi w nas współczucie z jego dolą – przeżycie stanowiące istotę moralnej dobroci.

Otóż w owej króciutkiej i błahej z pozoru rozmowie żołnierza z konwojowanym więźniem dochodzi do takiej właśnie psychologicznej sytuacji. Następuje przełamanie narzuconej im obu społecznej roli politycznych przeciwników, umożliwiające „ludzki”, pozbawiony wrogości stosunek do rozmówcy. Daje im to obu, choć

na chwilę, poczucie wzajemnej bliskości – wspólności doświadczeń i wspólnoty niedoli.

Bo, jak sugeruje autor, nieszczęśliwy jest nie tylko więzień („powiedział [...] nie bez ciężkiego akcentu w głosie”). Nie jest szczęśliwy i żołnierz („w wojsku jeszcze długo – westchnął żołnierz”). Nie bez znaczenia jest też fakt, iż ów więzień („wysoki”, „o ruchach pewnych siebie” gajowy) góruje pod pewnymi względami nad swym strażnikiem („niedużym” chłopem), do którego zwrócić się potrafi słowami: „Wnyki zakładałeś, co? – groźnie zapytał więzień”, i który na pytanie gajowego: „A wyście nie strzelali?” tłumaczy się pokornie: „Panie drogi, a z czego? Jakie tam u chłopca strzelanie.” Na obu bohaterów opowiadania autor patrzy z równą sympatią i życzliwością. Nie mówi przy tym nic o tym, jaki jest stosunek strażnika do sprawy winy więźnia. Wierzy czy też nie wierzy w winę gajowego? A może – nieufny – wstrzymuje się od wszelkiego sądu? Narrator opowiadania również nie wypowiada się wprost w tej sprawie. Ale ton jego relacji i czas, w którym rzecz cała się dzieje, sugerują – jeśli nie niewiarę, to co najmniej wątpliwość co do rzeczywistej winy gajowego. Ważne jest to, że dla moralnej wymowy opowiadania sprawa ta, jak podkreślałem, nie ma decydującego znaczenia.

Czy konkluzja ta nie nasuwa jednak pewnej wątpliwości, odwrotnej niejako do tej, którą rozważaliśmy do tej pory? Staraliśmy się okazać, że i rzeczywisty winowajca zasługuje na taki odruch życzliwości, jaki przedstawia Iwaszkiewicz w swym opowiadaniu. Tym bardziej, rzecz jasna, zasługuje nań ktoś skazany niewinnie. Ten jednak zobowiązuje nas do czegoś więcej. Jak każdy, kogo spotkała krzywda, stawia przed nami zadanie walki z tą krzywdą: uczynienia wszystkiego, co w naszej mocy, aby mu pomóc; aby – w naszym przykładzie – uwolnić go od niesłusznego oskarżenia i kary więzienia. Cóż z tego, kiedy osiągnięcie takiego celu nie leży na ogół w naszych możliwościach. Albo wymaga heroizmu, którego od nikogo żądać nie mamy prawa. Cóż może zrobić ów konwojujący więźnia „żołnierz”, nawet gdyby o jego niewinności był w pełni przekonany? Nie mamy przecież moralnego prawa oczekiwać od niego jakichś poczynań, które by mogły sprowadzić na niego nieszczęście większe od tego, które spotkało więźnia. Pozostaje ta krótka chwila zwyczajnej, „ludzkiej” rozmowy, którą z tak głęboką

psychologiczną prawdą przedstawia autor opowiadania. Dzięki tej prawdzie – nieomyślnej trafności każdego słowa i każdej reakcji bohaterów – mamy poczucie, że w rozmowie tej dochodzi istotnie do przelotnego, lecz doniosłego moralnie, wewnętrznego „spotkania” z drugim człowiekiem – naszym „bliźnim”.

Komuś, kto skłonny byłby lekceważyć ten rodzaj zachowania i domagać się w imię moralności jakichś czynów heroicznych, przypomnijmy słowa Chrystusa z przypowieści o Sądzie Ostatecznym (Mt 25). Mówiąc o uczynkach, dzięki którym zasłużyliśmy na nagrodę wieczną, wymienia wśród nich taki oto: „Byłem w więzieniu, a przyszliście do mnie”. Tak więc odwiedziny więźnia – nawet bez jakiejś próby jego uwolnienia – traktuje Chrystus jako wyraz „miłości bliźniego”. Takim wyrazem jest też owa, zasłyszana przez Iwaszkiewicza, wzruszająca rozmowa strażnika z więźniem. A przypomnienie tej rozmowy w owym czasie historycznym, tak nielitościwym, jest niewątpliwą zasługą autora – świadectwem jego moralnej wrażliwości (odmawianej mu niekiedy przez krytyków, mylących autorską dyskreję z moralną obojętnością).

12.5. Miłość i cierpienie **(Anna Brożek)**

Władysław Tatarkiewicz zwrócił uwagę na to, że dwie rzeczy, które czynią nasze życie sensownym i szczęśliwym – praca i miłość – są zarazem powodem największego wysiłku i źródłem największego cierpienia.

Z pracą sprawa jest prostsza. Kiedy mamy jakieś zadania do wykonania – czy to w ramach pracy zawodowej, czy pozazawodowej – to czujemy się potrzebni, a więc mamy w życiu cel. Owoce pracy dają nam zadowolenie. Zarazem jednak każda praca wymaga wysiłku (o niektórych ludzkich wytworach mówi się, iż «rodzą się w bólach»), a do tego nie każdy podjęty wysiłek kończy się powodzeniem, co z kolei prowadzi do rozczarowania i frustracji.

A jak to jest z miłością? Kiedy ona uszczęśliwia, a kiedy sprawia, że cierpimy? Dlaczego miłość wymaga wysiłku?

„Nieszczęśliwą miłością” nazywamy przede wszystkim miłość nieodwzajemnioną. Nieodwzajemniona miłość, zwłaszcza intensywna

na, jest z pewnością źródłem cierpienia. Skądinąd bywa to jednak cierpienie «płodne»: to właśnie nieszczęśliwie zakochani artyści tworzą niekiedy najlepsze dzieła.

Źródłem cierpienia bywa jednak także miłość wzajemna. Jest tak, po pierwsze, gdy osoby się wzajemnie kochające nie mogą swej miłości spełnić we wspólnym życiu, ponieważ na przeszkodzie stoją jakieś czynniki zewnętrzne. Jest tak, po drugie, gdy uczucie łączące początkowo dwoje ludzi zaczyna się zmieniać – bądź zupełnie gaśnie. Jest tak, po trzecie, gdy ukochanej osobie dzieje się jakieś zło, któremu nie możemy zapobiec: krzywda kogoś, kogo kochamy, boli nas bardziej niż krzywda osoby obcej.

W pierwszej z wymienionych sytuacji osoby, które się kochają, mogą postąpić na dwa sposoby: starać się przeszkody stojące na drodze do spełnienia miłości usunąć – bądź starać się wygasić swe uczucia. Jedno i drugie wymaga wysiłku i niekiedy wielkich wyrzeczeń. Drugiej sytuacji można starać się zapobiec – znów poprzez wytrwały wysiłek mający na celu podtrzymanie uczuciowej więzi. Bywa to znów trudne, a bez pewnego wkładu obu stron większość nawet początkowo silnych uczuć czeka smutny los...

Tylko trzeci typ cierpienia związanego z miłością jest jej elementem nieodzownym, którego usunąć nie możemy.

Szczęście, które może nam dać odwzajemniona miłość do drugiej osoby, musi być jednak czymś wyjątkowym, skoro pomimo tak wielkiego ryzyka cierpienia ludzie nie przestają pragnąć miłości.



13. O śmierci i lęku przed unicestwieniem



13.1. Uwagi o sensie życia i śmierci (Marian Przełęcki)

Punktem wyjścia dla tych uwag stały się rozważania Władysława Stróżewskiego, zawarte w jego wykładzie „Byt i sens”, wygłoszonym na VII Polskim Zjeździe Filozoficznym.⁷¹ Te głębokie i wszechstronne rozważania na temat sensu istnienia poruszają również – związany z tym tematem – problem sensu śmierci. Przytaczam w pewnym skrócie, główne, poświęcone temu problemowi, uwagi autora.

Rozpatrując problematykę istnienia i sensu, nie możemy pominąć zagadnienia najściślej z nią związanego, a równocześnie najbardziej dramatycznego. Jest to zagadnienie śmierci.

Jaki jest sens śmierci, zdarzenia, które przerywa, unicestwia istnienie. Odpowiedzi mogą być różne.

Pierwsza, że śmierć jest po prostu wpisana w proces życia, a więc że istnienie istoty żyjącej musi się w określonym momencie zakończyć.

Druga, że śmierć jest przejściem, przekroczeniem granicy dwóch rzeczywistości, z których druga otworzyć się może tylko poprzez unicestwienie dotychczasowego życia i przekroczenie owego tajemniczego progu.

Trzecia wreszcie, że śmierć jest po prostu końcem, absurdalnym zniweczeniem dotychczasowego procesu życiowego, końcem, za którym nie ma niczego, końcem niebędącym w żadnym sensie początkiem czegoś innego. Taka śmierć jawi się jako całkowicie absurdalna.

Czy wolno więc pytać o sens śmierci? Czy, wobec istnienia zła i wydarzania się śmierci, wolno nam pytać o sens bytu? Śmierć, jako „przecięcie” istnienia, jest najbardziej oczywistym faktem negatywnym. Czy jest możliwe znalezienie głębszego sensu dla zjawiska, które samo w sobie wydaje się sensu pozbawione?

Przytoczone refleksje autora pokazują wyraźnie, że problem sensu życia i śmierci zależny jest w sposób istotny od całości naszej metafizycznej wizji bytu – od tego, czy i jaki sens bytowi przypisu-

71 W. Stróżewski, „Byt i sens”, [w:] R. i I. Ziemińscy (red.), *Byt i sens. Księga pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie. 14-18 września 2004 roku, Szczecin 2005, Uniwersytet Szczeciński*, s. 21-32.

jemy. Taką właśnie ogólną perspektywę spojrzenia na problem „bytu i sensu” zarysowuje Stróżewski w swym wykładzie. Spróbujmy i my poczynić w tej sprawie pewne niezbędne rozróżnienia. Główne z nich można ująć najprościej, jak następuje: sens życia i śmierci w świecie „bezsensownym” oraz sens życia i śmierci w świecie „sensownym”. Te skrótowe hasła wymagają rzecz jasna pewnych uzupełnień i wyjaśnień.

Zacznijmy od sytuacji prostszej – niezakładającej jakiegokolwiek metafizycznego sensu całości bytu. Za ilustrację takiej sytuacji uważać możemy scjentyistyczny obraz świata – obraz świata dostarczany nam przez rygorystycznie rozumianą naukę (naukę interpretowaną przez uczonych takich np. jak Monod). Jest to obraz świata deterministycznego i „przypadkowego” zarazem – pozbawionego jakiejkolwiek celowości, rządzonego przez całkowicie „ślepe” prawa przyrody. Świat taki – jak pisze Czesław Miłosz w cytowanym przez Stróżewskiego wierszu „Sens” – nie ma żadnej „drugiej strony”, żadnego „prawdziwego znaczenia”; „dzień i noc następują po sobie, nie dbając o sens i nie ma nic na ziemi, prócz tej ziemi”. Czy w takim, pozbawionym metafizycznego sensu, świecie można mówić o sensie życia i śmierci indywidualnego człowieka? Do czego ów sens miałby się sprowadzać?

Odpowiedź, którą słyszy się najczęściej, istnienie takiego sensu w zasadzie zakłada, określając go jednak jako sens „aksjologiczny” raczej niż „metafizyczny”. Bo też związek ze światem wartości jest tym, co ów sens ma warunkować. Pozbawiony metafizycznego wymiaru świat scjentyistyczny, nie jest przez to samo światem pozbawionym aspektów wartościujących. Każdy człowiek ocenia pewne rzeczy jako przyjemne lub przykre, piękne lub brzydkie, mądre lub głupie, a przede wszystkim – jako moralnie dobre lub złe. W związku z tym nasuwa się jednak filozoficzne pytanie o status poznawczy owych ocen. Czy są to orzeczenia „obiektywne” czy „subiektywne” jedynie? Czy wygłaszając je, wyrażamy tylko pewne przeżycia emocjonalne, czy też stwierdzamy również pewne wartościujące fakty? Czy więc, innymi słowy, przysługuje naszym ocenom walor poznawczy: wartość dosłownie rozumianej prawdziwości lub fałszywości? Od odpowiedzi na to pytanie zależy, co właściwie mamy na myśli, kiedy mówimy o owym aksjologicznym sensie człowieczego życia.

Najogólniej mówiąc, uważamy, że nasze życie ma sens, jeśli jest to życie realizujące pewne wartości, zwłaszcza – wartości najwyższe. Ocena tak rozumianego sensu życia zależy więc od wyznawanej przez nas hierarchii wartości. Życiem sensownym może być życie poświęcone dążeniu do szczęścia, do mądrości lub do moralnego dobra. Od tego natomiast, czy są to wartości subiektywne czy obiektywne, zależy subiektywny lub obiektywny charakter owego sensu życia. Jeśli wartościom przypisujemy charakter wyłącznie subiektywny, jeśli utożsamiamy je po prostu z tym, co faktycznie cenimy – sens, który tak pojmowane wartości nadają naszemu życiu, sprowadza się do poczucia jego sensowności, a więc do pewnego stanu naszej świadomości. Nasze życie ma sens, jeśli odczuwamy je jako sensowne. Przecistawiana tej interpretacji subiektywnej, obiektywna interpretacja wartości utożsamia je z tym, co cenimy słusznie, a więc z tym, co naprawdę jest cenne. Wartości tak rozumiane nadają naszemu życiu pewien sens obiektywny, wykraczający poza subiektywne poczucie jego sensowności. W dalszych rozważaniach do takiej obiektywnej interpretacji wartości będę się głównie odwoływał, jako że sam skłonny jestem za nią się opowiadać. Orzeczenia wartościujące gotów jestem traktować jako wypowiedzi prawdziwe lub fałszywe; dotyczy do przede wszystkim ocen i norm moralnych. (Wyraz takiemu metafizycznemu stanowisku dałem m.in. w cytowanej już wyżej rozprawie *Sens i prawda w etyce*.) Zakładam więc, że również w tym pozbawionym metafizycznego sensu świecie „istnieje obiektywne dobro i zło” – są czyny moralnie dobre i złe, miłosierne i okrutne, podobnie jak istnieją rzeczy przyjemne i przykre, piękne i brzydkie, mądre i głupie. I od naszego stosunku do tych wartości zależy sens naszego życia.

Powiemy zatem, że nasze życie ma sens, jeżeli żyjemy w sposób wartościowy – jeżeli dążymy do celów tego warty, jeżeli naszym działaniem stwarzamy coś cennego. Konkretyzacja tych ogólnych stwierdzeń odwoływać się musi, jak podkreślałem, do właściwego systemu wartości. W moim przekonaniu takim systemem jest hierarchia wartości, która najwyższe miejsce przyznaje wartościom moralnym, utożsamianym przeze mnie z ewangeliczną „miłością bliźniego”. Wcielanie w życie tego ideału miłości nadaje naszemu życiu sens najgłębszy (przykładem może być życie Alberta Schweitzera). Ale

sens nadaje życiu nie tylko ten najwyższy ideał życiowy. Wydaje się, że sens może mieć również życie dążące do celów skromniejszych, dostępnych zwyktemu człowiekowi. Jako przykład przychodzi mi na myśl recepta na życie, sformułowana, żartobliwie nieco, przez Tadeusza Kotarbińskiego w postaci czterech „przykazań”:

Kochaj kogoś. Lub robić coś. Żyj poważnie. Nie bądź gałganem.

Życie zgodne z tymi „przykazaniami” skłonny byłbym również, za Kotarbińskim, uważać za życie sensowne.

W ten sposób więc – bez założenia jakiegokolwiek całościowego sensu bytu, w tym bytu ludzkiego – my sami możemy własnemu życiu nadawać rodzaj sensu, zwanego przez nas „sensem aksjologicznym”. Nadajemy go, żyjąc w sposób właściwy, zwłaszcza – właściwy moralnie. To człowiek jest tym, kto wnosi sens do świata, skądinąd sensu pozbawionego.

W tym miejscu jednak powstaje dramatyczne pytanie, tak sugestywnie wyrażone przez Stróżewskiego, czy sensu tego nie niweczy śmierć, która w tak pojętym „scjentyistycznym” świecie stanowi definitywny koniec naszej egzystencji. „Taka śmierć – pisze autor – jawi się jako całkowicie absurdalna.” Otóż nie jest dla mnie rzeczą jasną, dlaczego właściwie tak by miało być. Czy śmierć jest czymś niewątpliwie złym? Niewątpliwym złem jest na pewno – pełen cierpienia na ogół – proces umierania. Tym więc, czego słusznie możemy się obawiać, jest nie sama śmierć, tylko umieranie. Perspektywa śmierci bezbolesnej (np. śmierci we śnie) nie powinna w nas budzić jakichś obaw. Mimo to śmierć taka istotnie bywa odczuwana jako zjawisko pozbawione sensu i niweczące wszelki sens naszego życia. Tego rodzaju odczuciom, jak widzieliśmy, daje wyraz Stróżewski w cytowanym tu wykładzie. Wyznać muszę, że nie przekonuje mnie to stanowisko, gdyż nie widzę dostatecznych racji, które by za nim przemawiały. Dlaczego właściwie definitywny kres naszego życia miałby pozbawiać go jego sensu aksjologicznego? Przecież, jeżeli prawdą było kiedyś, że nasze życie miało wartość, prawdą pozostaje to i dzisiaj. Nasze życie przemija, ale prawda o nim nie przemija. (Istnieją, nawiasem mówiąc, dwie wersje tego założenia; wedle jednej z nich prawda jest wieczna: jeśli coś było prawdą kiedyś, to jest prawdą zawsze; wedle drugiej – prawda jest bezczasowa: nie można

jej zatem sensownie przypisać jakichkolwiek określeń czasowych.) Załóżmy, że nasze życie poświęcone było celom, dla których warto żyć; że było, dajmy na to, życiem moralnie dobrym. Czy nasza śmierć, będąca ostatecznym końcem naszego istnienia, może zmienić jakoś tę ocenę naszego życia? Czy może odebrać mu jego wartość? Przecież ta wartość tkwiła w nim samym. Wartość czynu moralnie dobrego przysługuje samemu temu czynowi; jest niezależna od tego, co może zdarzyć się potem, co czeka w przyszłości jego sprawcę, jakie będą przyszłe danego czynu konsekwencje. Jeżeli był czynem dobrym, takim czynem na zawsze pozostanie. Choćby nikt o tym nie mógł już wiedzieć na naszej wygasłej kiedyś planecie. (Podobnie stawia sprawę Tadeusz Czeżowski w swym odczycie „Jak rozumieć »sens życia«”: „Wystarczy dla nadania życiu sensu czynić dobrze; życie, które minęło, nie zapada w nicość, lecz pozostaje zawsze życiem, choć przeszłym, i zachowuje przysługującą mu wartość”.⁷²)

Toteż jeśli mówimy, że „śmierć jawi się jako całkowicie absurdalna”, i pytamy, „czy wobec wydarzania się śmierci wolno nam pytać o sens bytu”, mamy na myśli sens rozumiany inaczej niż dotychczas – sens, który nazwać by należało „metafizycznym” raczej niż „aksjologicznym”. Pytamy o taki sens bytu, który by wyjaśniał nam sens śmierci – który również z tego „absurdalnego” zjawiska czyniłby sensowny element bytu. Z góry przy tym powiedzieć trzeba, że ów „sens” rozumiany bywa różnie. Różne mogą być sposoby, w jakie jest nam dany, i różne treści, jakie z nim wiążemy. W swych wypowiedziach na ten temat (np. w moim „Wstępie do metafizyki”) odróżniałem pod tym względem dwie główne możliwości. Ów sens może być nam dany w bezpośrednim przeżyciu metafizycznym albo w przeżyciu opartym na określonej metafizycznej „wierze”. To bezpośrednie przeżycie metafizyczne z trudem poddaje się bliższej charakterystyce. Zamiast dosłownych określeń łatwiej podać konkretne przykłady takich przeżyć zaczerpnięte np. z literatury pięknej (próbowałem to uczynić we wspomnianych wyżej tekstach). Przeżycie, o którym mowa, jest pewnym przeżyciem emocjonalnym i poznawczym zarazem – przeżyciem, w którym dana jest nam bezpośrednio pewna wartościująca wizja bytu, w tym bytu ludz-

72 T. Czeżowski, „Jak rozumieć „sens życia””, [w:] *idem, Odczyty filozoficzne*, Toruń-Łódź 1958, Towarzystwo Naukowe w Toruniu – PWN, s. 229-235.

kiego. Przy najszerszym jej rozumieniu może to być wizja zarówno „pozytywna”, jak i „negatywna”; wartość bytu, którą nam ujawnia, może być „dodatnia” lub „ujemna”. Dotyczy to w szczególności bytu ludzkiego, który może nam się jawić jako godny aprobaty albo nieuleczalnie tragiczny. Ta wartościująca wizja kondycji ludzkiej obejmuje również zjawisko śmierci, któremu przypisywać można zarówno pewien ukryty sens, jak i całkowity jego brak, każący widzieć w nim jedynie rodzaj ostatecznego nieszczęścia.

Sens bytu jest jednak najczęściej rozumiany w sposób węższy – jako sens w istocie swej „pozytywny”. Dostarczać może go tylko taka wartościująca wizja bytu, która poza ogromem fizycznego i moralnego zła świata dostrzega jego ukryte „dobro”, pozwalające nam świat aprobować. Taki charakter ma ten sens bytu, który Stróżewski w swym wykładzie nazywa „sensem ostatecznym”. Owa „pozytywna” sensowność przysługiwać musi w konsekwencji tak istotnemu dla tego świata elementowi, jakim jest zjawisko śmierci.

Na czym więc ów sens śmierci miałby polegać? Na gruncie bezpośrednio nam danej wartościującej wizji bytu trudno ten „pozytywny” sens śmierci określić w sposób wyraźniejszy. Można próbować to uczynić tylko na gruncie takiej wartościującej wizji bytu, która zakłada pewną metafizyczną „teorię” – pewien zespół metafizycznych przekonań o świecie i człowieku. Są to z reguły przekonania, których treść określić można jako – w najszerszym tego słowa znaczeniu – „religijną”. Metafizyczna „teoria”, do której się odwołujemy, może być zarówno teorią teistyczną, jak i panteistyczną. Niechaj przykładem tej pierwszej będzie metafizyka chrześcijańska, przykładem tej drugiej – metafizyka stoicka. Od niej, jako skromniejszej, zaczniemy nasze rozważania.

W innych swych wypowiedziach (por. „Cnota a szczęście” w niniejszej książce) próbowałem dać bliższą charakterystykę doktryny stoickiej. Tutaj ograniczę się do przypomnienia tylko jej podstawowych metafizycznych założeń. Główne z nich to założenie „rozumności” czy „boskości” wszechświata. Na ogół stoik mówi o Rozumie (Logosie) lub Woli Kierującej światem; niekiedy, w zgodzie z tradycyjnymi wyobrażeniami – o bogach rządzących losami świata. Konsekwencją tego jest wiara w „opatrnościowy” charakter

losu, w tym – losu człowieka. Oto co pisze o tym Marek Aureliusz w swych *Rozmyślaniach*:

Rozum, który [...] kieruje, nie ma żadnego powodu do robienia złego. Wszystko zaś dzieje się [...] po jego myśli (VI, 1).

Wszystko dzieje się dobrze (X, 1).

Wszystko, co się dzieje, dzieje się sprawiedliwie (IV, 10).

Dla każdego człowieka korzystne jest to, czego mu udziela wszechnatura (X, 20).

Ta metafizyczna wiara jest podstawą najogólniejszego sensu bytu, w tym – sensu życia i śmierci każdego człowieka. Jest to sens, który w odróżnieniu od rozpatrywanego poprzednio „aksjologicznego” sensu życia, nazwać by można sensem „metafizycznym”. Na uwagę zasługuje szczególnie sposób, w jaki autor stara się uporać z trudnym dla niego problemem śmierci.

Jakżeż bogowie [...] mogli przeoczyć, że niektórzy z ludzi nawet bardzo zacni [...] raz zmarłszy, już nigdy na powrót nie otrzymują bytu, lecz na zawsze gasną?

I na wątpliwość tę odpowiada, że „gdyby powinno było być inaczej, to zrobiliby to byli” (XII, 5). Sam zaś tak m.in. próbuje okazać, że śmierć nie jest dla człowieka nieszczęściem.

Wsiadłeś na okręt, użyłeś podróży, dobiłeś do portu. Wsiądź! Jeżeli ku innemu życiu, to bogowie są i tam. Jeżeli zaś ku bezczuciu, to przestaniesz odczuwać przykrości i przyjemności (III, 3).

Oprócz tej metafizycznej koncepcji sensu obecna jest jednak w doktrynie stoickiej również inna konstrukcja myślowa, o treści aksjologicznej raczej niż metafizycznej. Opiera się ona na odróżnieniu tego, co jest zależne od naszej woli, od tego, co jest od niej niezależne, i na założeniu, iż tylko ten pierwszy rodzaj zdarzeń jest czymś, co może być dobre lub złe. Dobre lub złe mogą być więc tylko nasze czyny, a nie to, co spotyka nas niezależnie od naszej woli. To wszystko, co nas w życiu spotyka, ma na gruncie metafizyki stoickiej zapewniony sens metafizyczny. Natomiast temu, co sami czynimy, możemy nadać sens aksjologiczny, jeśli postępujemy „zgodnie z Rozumem”, który nakazuje nam „życie w prawdzie i sprawiedliwości” (VI, 47).

Warto, nawiasem mówiąc, zauważyć, że ta koncepcja dwóch poziomów sensu wydaje się trudna do utrzymania na gruncie meta-

fizyki stoickiej, zakładającej ścisły determinizm, gdyż ten powoduje, iż wszystko, co się dzieje – z naszymi „dowolnymi” czynami włącznie – jest dziełem „opatrnościowego”, rządzącego wszechświatem Rozumu. Wszystkiemu więc zdaje się przysługiwać metafizyczna sensowność. Podobny problem zresztą powstaje na gruncie metafizyki chrześcijańskiej.

W porównaniu z panteistyczną metafizyką stoicką, teistyczna metafizyka chrześcijańska dostarcza mocniejszego oparcia dla koncepcji sensowności bytu, obejmującej w szczególności sensowność życia i śmierci człowieka. Głównym elementem tej metafizyki jest religijna wiara w istnienie osobowego Boga – wszechmocnego, wszechwiedzącego i najlepszego Stwórcy i Rządcy świata. Wiara ta stanowi podstawę do przekonania o „opatrnościowym” charakterze rzeczywistości – o tym, że w swej najgłębszej, nie zawsze dostępnej nam, istocie „dobre” jest wszystko, co nas spotyka. „Dobra” jest więc – w tym metafizycznym sensie – i nasza śmierć.

Obok owego metafizycznego sensu bytu wyróżnić można na gruncie wiary chrześcijańskiej pojęcie sensu aksjologicznego – podobnie jak to miało miejsce w przypadku stoicyzmu. Tutaj jednak to pojęcie jest koncepcją bardziej konsekwentną, gdyż metafizyka chrześcijańska nie jest metafizyką deterministyczną: czynom ludzkim przypisuje wolność woli. Za swe czyny człowiek więc jest odpowiedzialny; to jemu przysługuje za nie zasługa lub wina. To, co go w życiu spotyka, spotyka go „z wyroku Opatrzności”. W jego mocy jest jednak to, jak on sam na to odpowiada. To wszystko, przed czym w życiu staje, stanowi pewne zadanie, jakie „Opatrzność” przed nim stawia. Z tego zadania może wywiązać się lepiej lub gorzej. Od tego zależy, czy życiu swemu nada sens, który określiliśmy jako sens „aksjologiczny”. Sens taki przysługuje jego życiu wtedy, gdy jest to życie „dobre”. W myśl aksjologii chrześcijańskiej, najwyższy rodzaj takiego życia – to życie pełne miłości, miłości do Boga i ludzi. Wyróżniamy w ten sposób dwie płaszczyzny sensu, który przypisać możemy ludzkiemu życiu: sens metafizyczny ludzkiego losu, oraz sens aksjologiczny naszej na ten los odpowiedzi.

Jak zaznaczałem już, religijna koncepcja stworzonego i rządzonego przez Boga świata zapewnia metafizyczny sens wszystkiemu,

co się w tym świecie dzieje, w tym – zjawisku śmierci człowieka. Wiara chrześcijańska jednak do tej koncepcji się nie ogranicza. Jej istotnym elementem jest – oprócz tak rozumianej „metafizyki” – chrześcijańska „eschatologia”. Ona to nadaje przekonaniu o metafizycznym sensie śmierci pewną konkretną treść. Jest nią, mówiąc najogólniej, przekonanie o nieśmiertelności duszy ludzkiej; ściślej – wiara w zmartwychwstanie człowieka i jego życie wieczne. Rodzaj tego życia ma być zależny od rodzaju życia doczesnego: tego, kto żył dobrze, czeka „zbawienie” i wieczna szczęśliwość; tego, kto żył źle – „potępienie” i wieczna męka. Ta koncepcja życia pośmiertnego traktowana bywa jako niezbędny warunek metafizycznej sensowności naszego życia i śmierci. Śmierć, która jest „końcem procesu życiowego, końcem, za którym nie ma niczego”, „jawi się – w poczuciu Stróżewskiego – jako całkowicie absurdalna”. Sens możemy przypisywać jej tylko wtedy, gdy widzimy w niej „początek czegoś innego”, „przekroczenie granicy dwóch rzeczywistości i przejście do rzeczywistości innej”.

Otóż wyznać muszę, że ów eschatologiczny składnik chrześcijańskiej wiary religijnej jest tym jej elementem, który – z różnych powodów – budzi we mnie najwięcej pytań i wątpliwości. Dotyczą one zarówno jego sensu, jak i jego racji. Nie rozumiem, na czym miałyby polegać ów rodzaj bytowania, jakim byłoby – postulowane przez tę eschatologię – życie wieczne. Czym różniłoby się ono od życia doczesnego, w czym byłoby do niego podobne? Pewną odpowiedź na te pytania ma dawać ewangeliczny obraz zmartwychwstałego Jezusa, ale przyznać trzeba, że jest to obraz wysoce zagadkowy. Nie rozumiem również, na czym miałyby polegać istota owej wiecznej szczęśliwości osób zbawionych, której „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało”. Nie rozumiem wreszcie w sposób zadowalający samego pojęcia wieczności – pojęcia wiecznego bytowania. Można oczywiście temu pojęciu nadać określony sens teoretyczny – można je zdefiniować w terminach fizykalnych, tak jak to się zwykle czyni. Nie sposób jednak uchwycić w pełni jego sens intuicyjny, zrozumieć naprawdę, co to znaczy żyć wiecznie, wyobrazić sobie – nie najdłuższe nawet skończone trwanie, tylko – prawdziwą wieczność naszego bytowania. A jeśli – mimo to – usiłuję to robić, dochodzę do wniosku, że perspektywa życia wiecznego jest niepokojąca raczej

niż pociągająca. Nie móc nigdy umrzeć, być skazanym na wieczne istnienie, wydaje się czymś zatrważającym – nawet gdyby to miało być życie w jakimś sensie maksymalnie szczęśliwe. Idealem wydaje się nie niemożliwość śmierci, tylko śmierć zgodna z naszą wolą. Nie chcemy być zmuszeni do tego, aby żyć wiecznie; chcemy żyć tak długo, jak pragniemy. Nie wyklucza to oczywiście w pewnych przypadkach możliwości pragnienia tego, aby żyć wiecznie, nie powinno to jednak być narzucone nam koniecznością. Zdaję sobie oczywiście sprawę z tego, że te metafizyczne poczucia oparte są na owym, wspomnianym wyżej, sposobie rozumienia – czy raczej nierozumienia – podstawowych pojęć, które tu wchodzą w grę. Nic na to jednak poradzić nie potrafimy. Taki bowiem, nieuleczalnie ułomny, sposób rozumienia tych pojęć jest jedynym, jaki – w tym życiu przynajmniej – jest nam dostępny.

Chrześcijańska eschatologia budzi też pewne wątpliwości „tradycyjne”, dobrze znane z dziejów myśli religijnej. Są to wątpliwości natury moralnej, które wzbudza – również u chrześcijan – idea „wiecznej męki” jako kary dla „potępionych”. Stąd u teologów chrześcijańskich różne – mniej lub bardziej przekonujące – próby pogodzenia Boskiej sprawiedliwości z Boskim miłosierdziem w sposób taki, który by pozwolił wierzyć, że nikt na ową „wieczną mękę” w rezultacie skazany nie będzie.

W świetle tych refleksji narzucają mi się wnioski następujące. Ów „ostateczny” (jak go nazywa Stróżewski) sens bytu, w tym – sens naszego życia i śmierci, gwarantuje nam nie tyle religijna eschatologia, ile religijna metafizyka, zakładająca „opatrnościowy” charakter ludzkiego losu. Nasza religijna wiara upewnia nas, że „wszystko jest dobre”, a więc że „dobra” jest też nasza śmierć – niezależnie od tego, na czym jej „dobro” miałoby polegać. Podstawą naszej wiary w sens naszego życia i śmierci jest nasze nieograniczone zaufanie do Boga, w którego wierzymy. Ten, kto do takiej wiary religijnej nie jest zdolny, skazany jest na życie w świecie pozbawionym tak rozumianego sensu „ostatecznego”. Pewien sens bytu może mu być dany w bezpośredniej wartościującej wizji świata; nic jednak nie gwarantuje, że jest to sens „opatrnościowy”, odsłaniający ukryte „dobro” wszelkiego istnienia. Życie w świecie, któremu nie możemy przypisać sensu „opatrnościowego”, nie musi być, jak widzieliśmy,

pozbawione sensu jakiegokolwiek – w szczególności omawianego przez nas sensu aksjologicznego. Żyjąc w świecie, który „nie wie o naszym istnieniu”, możemy temu istnieniu sami nadać sens naszym wysiłkiem i postępowaniem. I to sens, którego nasza śmierć – jakkolwiek pojęta – nie jest mu w stanie odebrać. I my – śmiertelni – możemy więc zawołać: „Gdzie twój oścień, o śmierci?”.

Do jednej jeszcze myśli, obecnej w tekście Stróżewskiego, chciałbym się ustosunkować na końcu tych rozważań. Dotyczy ona sytuacji, w której dochodzimy do stwierdzenia nieobecności jakiegokolwiek sensu „ostatecznego” – „sensu, w którym wszystkie absurdy tego świata zostaną rozwiązane”. Nawiązując do cytowanego wiersza Miłosza, nasz autor konstatuje: „Jeśli takiego sensu nie ma, pozostaje jeszcze jedna możliwość: krzyk naszego protestu” – nasze „słowo, które (jak mówi Miłosz) protestuje, woła, krzyczy”. Otóż, w moim poczuciu, jest to możliwość, która przedstawia postawę niekonsekwentną. Do kogo czy czego nasz protest miałby być skierowany? Świat pozbawiony sensu ostatecznego – to świat niczemu niewinny – świat, który „o niczym nie wie”, świat, za który nikt nie odpowiada. Wszelki nasz protest czy bunt jest w tej sytuacji całkowicie bezprzedmiotowy. Zjawisko metafizycznego buntu powstaje na ogół na gruncie myśli religijnej, która obciąża Stwórcę świata odpowiedzialnością za zło w tym świecie panujące (przypomnijmy *Hymny* Jana Kasprówicza). Ktoś, kto tej wiary religijnej nie podziela, nie ma się przeciwko komu buntować. Buntować może się co najwyżej przeciwko złu zależnemu od człowieka – złu „moralnemu”, a nie „fizycznemu”. Za przedstawiciela takiej postawy uważa się np. Alberta Camusa. Nie jest to jednak wyraz „buntu metafizycznego”, tylko „buntu moralnego”. Nie sądzę przy tym, aby był to rodzaj najwłaściwszej postawy moralnej.

Pozostają w rezultacie dwie konsekwentne możliwości. Wiara w istnienie metafizycznego, „opatrnościowego” sensu całości bytu, zapewniającego sensowność wszystkiemu, co nas spotyka, w tym – naszej śmierci. I niewiara w istnienie takiego sensu, niewykluczająca jednak nadania przez nas samych aksjologicznej sensowności naszemu życiu mimo jego nieuchronnej skończoności. W obu wypadkach śmierć nie jest czymś, co by sens naszego życia musiało niweczyć.

13.2. Czas i życie wieczne (Marian Przełęcki)

Ostatni zbiór esejów Leszka Kołakowskiego (*„Czy Pan Bóg jest szczęśliwy?” i inne pytania*, 2009)⁷³ zamyka tekst, który zasługuje na szczególną uwagę. Ten króciutki, półstronicowy, tekst nosi tytuł: „Kompletna i krótka metafizyka. Innej nie będzie. Innej nie będzie” (nawiązujący do „Piosenki o końcu świata” Czesława Miłosza). Stanowi on jedyny tekst należący do ostatniej części zbioru zatytułowanej: „O tym, co ostateczne”. Mimo swego skrajnie skrótownego i literackiego raczej niż teoretycznego charakteru, jest to tekst doniosły, przedstawiający, moim zdaniem, w sposób trafny i głęboki źródła metafizycznych przekonań autora. Toteż zasługuje na jakąś próbę ustosunkowania się do tego, co głosi.

Przytoczmy ten lakoniczny tekst w całości, jako że trudno mówić o jakimkolwiek jego streszczaniu.

Na czterech węglach wspiera się ten dom, w którym, praktycznie mówiąc, duch ludzki mieszka. A te cztery są: Rozum – Bóg – Miłość – Śmierć.

Sklepieniem zaś domu jest Czas, rzeczywistość najpospolitsza w świecie i najbardziej tajemnicza. Od urodzenia czas wydaje się nam realnością najwykleszą i najbardziej oswojoną. (Coś było i być przestało. Coś było takie, a jest inne. Coś się stało wczoraj albo przed minutą i już nigdy, nigdy nie może wrócić.) Jest zatem czas rzeczywistością najwykleszą, ale też najbardziej przerażającą. Cztery byty wspomniane są sposobami naszymi uporania się z tym przerażeniem.

Rozum ma nam służyć do tego, by wykrywać prawdy wieczne, odporne na czas. Bóg albo absolut jest tym bytem, który nie zna ani przeszłości, ani przyszłości, lecz wszystko zawiera w swoim „wiecznym teraz”. Miłość, w intensywnym przeżyciu, także wyzbywa się przeszłości i przyszłości, jest teraźniejszością skoncentrowaną i wyłączoną. Śmierć jest końcem tej czasowości, w której byliśmy zanurzeni w życiu naszym, i być może, jak się domyślamy, wejściem w inną czasowość, o której nic nie wiemy (prawie nic). Wszystkie zatem wsporniki naszej myśli są narzędziami, za pomocą których uwalniamy się od przerażającej rzeczywistości czasu, wszystkie zdają się temu służyć, by czas prawdziwie oswoić.

Na ten, piękny literacko, ale zagadkowy w swej skrótowności, tekst rzucają światło pewne inne wypowiedzi autora, pochodzące z ostatnich jego publikacji. W tym samym, co wymieniony wyżej, zbiorze esejów znajdujemy na przykład taką oto wypowiedź autora:

73 L. Kołakowski, *„Czy Pan Bóg jest szczęśliwy?” i inne pytania*, Kraków 2009, Wydawnictwo Znak.

Zwierzę Rozumne jako takie [...] chce wiedzieć, [...] czy świat ten, w którym żyje, jest sterowany jakąś ręką mądrą, cel ma nadany, zmierza ku czemuś dobremu, czy też jest bezsensownym, przypadkowym ruchem cząstek materialnych, którym o nic nie chodzi, które ku niczemu nie zmierzają; czy wszystkie jego, Zwierzęcia Rozumnego, cierpienia i wysiłki żadnego nie mają sensu, lecz są po prostu wynikiem bezcelowym tegoż ruchu cząstek materialnych, czy nic po tych cierpieniach i wysiłkach nie pozostaje, lecz wszystko zatapia się w otchłani czasu, czy też coś z nich ostaje się na wieczność i co mianowicie (s. 235-236).

Swoją odpowiedź na te pytania daje autor między innymi w rozmowie ze Zbigniewem Mentzlem („Czas ciekawy, czas niespokojny”, 2008).⁷⁴ Na pytanie, czy potoczne powiedzenie „Nic nie jest wieczne” jest prawdziwe, odpowiada, iż:

Kiedy pozostaje się w ramach myślenia racjonalistycznego, to trzeba tak powiedzieć – wszystko zginie, nie będzie śladu po nas, po naszym życiu, naszych trudach, po tym, co robimy złego czy dobrego [...]. A mimo to istnieją intuicje, [...] które się racjonalizmowi sprzeciwiają [...]. Wolno nam wierzyć, że cały świat naszego doświadczenia nie jest realnością ostateczną [...]. Ja w to wierzę [...]. Mam poczucie, że wiem, iż świat naszego doświadczenia jest przejawieniem świata Ducha [...]. Wierzę, że wszystko, co zostało przez nas stworzone, nie ginie w sposób ostateczny. Być może – kiedyś, jakoś – będzie ujawnione [...]. Skoro nic nie ginie, więc my też nie ginimy [...] Czas nie jest rzeczywistością absolutną (s. 184-187).

Te, przytoczone tu, wypowiedzi wyjaśniają nieco bliżej, w czym autor widzi ów – tak mocno podkreślany – „prerażający” charakter czasu i w jaki sposób stara się z nim uporać. Próbując się ustosunkować do wyrażonego w tych cytatach stanowiska autora, mogę stwierdzić najogólniej, że choć rozumiem w zasadzie jego metafizyczne intuicje, sam ich nie podzielam. Główny punkt niezgody dotyczy pojęcia sensu naszego życia, który w moim rozumieniu nie jest zależny – wbrew temu, co głosi autor – od wieczności nas samych i naszych dokonań. Tę różnicę zdań podkreślałem swego czasu w recenzji książki Kołakowskiego *Religion. If there is no God... (Dialectics and Humanism, 1986)*.⁷⁵ Powtórzę więc tutaj krótko przytaczaną tam argumentację.

Dla Kołakowskiego pojęcie sensu istnienia jest z konieczności związane z ideą wiecznego ładu kosmicznego. Świat „zmierzający do

74 L. Kołakowski, *Czas ciekawy, czas niespokojny*. Cz. I-II, Kraków 2007-2008, Wydawnictwo Znak.

75 M. Przełęcki, „Leszek Kołakowski, *Religion. If there is no God*” [recenzja], *Dialectics and Humanism*, vol. XIII (1986), No 1, s. 143-147.

nikąd, kończący się w nicości” jest dla niego światem bezsensownym. „Jeżeli bieg świata i spraw ludzkich nie ma sensu ugruntowanego w wieczności, to nie ma sensu jakiegokolwiek.” Toteż nieśmiertelność osoby ludzkiej traktowana jest jako warunek sensowności naszego życia i naszej twórczości. Gdyby warunek ten nie był spełniony, trzeba by stwierdzić, że – jak pisze autor – „grób zrównuje wszystko”.

Otóż ta metafizyczna koncepcja sensu nie jest koncepcją jedyną. Nawet w tym metafizycznie bezsensownym świecie – świecie przypadkowym i bezcelowym – można nadać sens naszemu istnieniu. Ten sens, który nazwać można aksjologicznym, zależy od naszej odpowiedzi na ów bezsensowny metafizycznie świat. Nasz ograniczony, krótki okres życia możemy przeżyć dobrze lub źle. Nadajemy mu sens wtedy, gdy – ogólnie mówiąc – żyjemy dobrze: szlachetnie, mądrze, twórczo. To nasze czyny – akty miłości, twórczości – są tym, co nadaje sens naszemu życiu.

Ciekawe, że i u Kołakowskiego możemy spotkać podobne nieco sformułowania dotyczące sensu życia. W rozmowie z Mentzlem pada na przykład stwierdzenie następujące:

Tak naprawdę w pytaniu o sens życia chodzi o to, czy w ogóle jest coś takiego, co życie każdego człowieka może uczynić sensownym w znaczeniu takim, że to życie przyczyni się, czy powinno się przyczynić, do czegoś dobrego dla świata.

Zaraz jednak autor dodaje, że w gruncie rzeczy jest to pytanie religijne:

Religijne odpowiedzi na takie pytania narzucają się jako najbardziej oczywiste (s. 81).

Tę potrzebę odwołania się do rzeczywistości religijnej wyjaśnia w jakimś stopniu owa, będąca przedmiotem naszych rozważań, „krótka metafizyka” autora. Odwołujemy się do tej rzeczywistości, aby przezwyciężyć w ten sposób „prerażającą rzeczywistość czasu”. Rzeczywistość religijna jest, w odróżnieniu od świata doświadczenia, rzeczywistością niepodległą czasowi – pozaczasową lub wieczną. Ona tylko może zapewnić wieczność nam i naszym dziełom. A to, wedle Kołakowskiego, jest warunkiem ich sensowności. Nasze „cierpienia i wysiłki” – jak pisał – „żadnego nie mają sensu”, jeśli „nic po tych cierpieniach i wysiłkach nie pozostaje, lecz wszystko zatapia się w otchłani czasu”.

Otóż z tym poglądem Kołakowskiego najtrudniej mi się zgodzić. Skłaniam się bowiem do przekonania, że wartość naszych minionych „cierpień i wysiłków” jest czymś trwałym, czymś, co pozostaje na zawsze, i co nadaje im, a tym samym i nam, nieprzemijający sens. To przekonanie opiera się na dwóch założeniach: jedno z nich głosi, że każda prawda, w klasycznym rozumieniu tego słowa, jest prawdą wieczną; drugie – że do tych prawd należą nie tylko twierdzenia deskryptywne, ale również twierdzenia wartościujące. W rezultacie, to, że dany czyn był czynem dobrym (czy też złym), pozostaje prawdą na zawsze – nawet wtedy, gdy przeminął już nie tylko sam ten czyn, ale i wszelkie jego konsekwencje, jego sprawca i cały świat, w którym żył.

W „krótkiej metafizyce” Kołakowskiego jest również mowa o „prawdach wiecznych, opornych na czas”. Mają to być prawdy wykrywane przez „Rozum”, dotyczące – jak to niejednokrotnie głosił autor – różnej od naszej przemijającej rzeczywistości doświadczalnej, trwałej rzeczywistości transcendentnej. Stąd – odwołanie się przez niego do takiego niepodlegającego czasowi bytu, jak Bóg czy absolut. Tymczasem, zgodnie z moim przekonaniem, „wieczne, oporne na czas” są również prawdy dotyczące naszej nietrwałej rzeczywistości doświadczalnej – dlatego po prostu, że taki charakter mają prawdy wszelkie.

W tej sprawie potrzebne jest jednak pewne wyraźne zastrzeżenie. Mówiąc o zdaniu prawdziwym, mam na myśli po prostu zdanie zgodne z rzeczywistością, a nie zdanie, o którym wiadomo, że jest zgodne z rzeczywistością. Istnieją w tym sensie zdania prawdziwe, o których prawdziwości nikt nie wie, a nawet nikt wiedzieć nie będzie. Co innego więc zdania prawdziwe, a co innego zdania, których prawdziwość okazano – zdania udowodnione czy dostatecznie uzasadnione. Otóż wśród twierdzeń dotyczących naszej rzeczywistości doświadczalnej nie ma istotnie tak rozumianych „prawd wiecznych” – nie ma twierdzeń nieodwoływalnych. (Nieodwoływalne twierdzenia analityczne nic w gruncie rzeczy o rzeczywistości nie mówią.) Jeśli jednak jakieś twierdzenie o tej przemijającej rzeczywistości jest prawdziwe, czyli zgodne z rzeczywistością, pozostanie prawdziwe na zawsze.

Jest to istotna właściwość klasycznego, „korespondencyjnego”, pojęcia prawdziwości. Wyraża się ją często, mówiąc, że jeśli jakieś

zdanie jest prawdziwe w pewnej chwili, to jest prawdziwe w każdej chwili. Innym sposobem zdania sprawy z tej własności pojęcia prawdziwości jest traktowanie predykatu „jest prawdziwy” jako predykatu, którego sens nie dopuszcza relatywizowania go do czasu. Zdanie „Kołakowski jest autorem »Kompletnej i krótkiej metafizyki«” jest po prostu prawdziwe, a nie – było prawdziwe, mimo że filozofa nie ma już wśród nas. Można powiedzieć, że kwalifikację czasową wiążemy z podmiotem zdania, a nie z tym, co ono o tym podmiocie orzeka. To spojrzenie na prawdy o zdarzeniach przemijających wydaje się szczególnie sugestywne, jeśli czas traktujemy jako czwarty wymiar naszej rzeczywistości doświadczalnej. Ta czterowymiarowa rzeczywistość zawiera wszystkie zdarzenia przeszłe, teraźniejsze i przyszłe. Prosto i pięknie wyraża to w swym metaforycznym języku poeta: „Przeszłość – jest to dziś, tylko cokolwiek dalej”.

Dla metafizycznych konsekwencji tego stanowiska równie istotne jest założenie, że do tych „wiecznych, opornych na czas” prawd należą też prawdy o wartościach – takich jak dobro, mądrość czy piękno. Jest to założenie aksjologicznego kognitywizmu, przypisującego wypowiedziom oceniającym – etycznym, intelektualnym, estetycznym – status zdań prawdziwych lub fałszywych. Założenie to Kołakowski co prawda podziela, ale raczej, dla których to czyni, inny nadają mu sens. Przyjęcie tego założenia wymaga, w jego przekonaniu, odwołania się do takiej rzeczywistości transcendentnej jak Bóg czy absolut. „Jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno.” W swej rozmowie z Mentzlem Kołakowski, mówiąc o wartościach, wygłasza taką oto alternatywę: „dowolne czy arbitralne” albo „objawione i nienaruszalne” (s. 84). Ja skłonny jestem alternatywę tę odrzucać, wierząc w istnienie wartości niearbitralnych i nieobjawionych zarazem. Czynię to, opierając się na hipotezie zakładającej istnienie intuicji aksjologicznej (przede wszystkim – moralnej), która w określonych warunkach odkrywa przed nami świat wartości. Na gruncie tej hipotezy mamy prawo uważać wypowiedzi oceniające za rzetelne zdania w sensie semantycznym – zdania, którym przysługuje wartość prawdy lub fałszu. W swej rozprawie *Sens i prawda w etyce* starałem się uzasadnić to stanowisko i uchylić główne zarzuty, na jakie jest narażone. Tutaj nie pozostaje mi nic innego, jak powołać się na tamte rozważania.

Jeśli pewne twierdzenia wartościujące są w sensie dosłownym zdaniem prawdziwymi, należą one – podobnie jak twierdzenia deskryptywne – do „prawd wiecznych, opornych na czas”. Nie znaczy to oczywiście, że mamy jakąś niezawodną gwarancję ich prawdziwości. Znaczy tylko tyle, że jeśli twierdzenie takie jest prawdziwe, jest prawdziwe zawsze, bez jakichkolwiek ograniczeń czasowych. Jeśli jakiś mój czyn był moralnie zły, pozostanie takim na zawsze; mamy więc prawo powiedzieć po prostu, że ten przeszły czyn *JEST* moralnie zły. Uogólniając tę myśl na wszelkie – wartościujące i deskryptywne – stany rzeczy, możemy ją wyrazić potocznym powiedzeniem: to, co się stało, już się nie odstanie. Nic ani nikt nie jest tego w stanie unicestwić. O swych błuźnierczych słowach Mickiewiczowski Konrad mówi z rozpaczą: „Już są tam – wykute”.

Otóż „wykute” są też wszystkie nasze dobre czyny. Nie zapadają one w całkowitą nicość po naszej nieuchronnej śmierci. Toteż nieprawda, że „grób wszystko zrównuje”. Nadal realna i ważna jest różnica między tym, kto kiedyś postąpił dobrze, a tym, kto postąpił źle. Czas tej różnicy nie niweluje – nie „pożera” wszystkiego. Nie jest więc aż tak „prerażający”, jak to odczuwa Kołakowski. Aby go „oswoić”, nie trzeba odwoływać się do jakiejś beczasowej rzeczywistości transcendentnej. Nie przypisując naszej rzeczywistości żadnego celowościowego czy „opatrnościowego” charakteru, można, jak mówiłem już, w nieprzemijającej wartości naszych przemijających „cierpień i wysiłków” upatrywać sens naszego życia.

Obcowanie z myślą filozoficzną Kołakowskiego wzbudza jednak przekonanie, że najgłębszym źródłem jego metafizycznych koncepcji jest po prostu samo zjawisko śmierci. Czas jest prerażający dla niego przede wszystkim dlatego, że nieuchronnie prowadzi do śmierci. Z rozmów, jakie przez tyle lat miałem okazję z nim prowadzić, odniosłem wrażenie, że świat, w którym jego miałoby już nigdy nie być, jest dla niego czymś intuicyjnie niepojętym – czymś, co nie sposób zrozumieć i z czym nie sposób się pogodzić. Uzasadnione wydaje się przypuszczenie, że to perspektywa nieuchronnej śmierci jest tym, co najmocniej skłania autora do wiary w jakąś niepodległą czasowi rzeczywistość wieczną.

Taki stosunek do śmierci nie jest z pewnością postawą powszechną. Stosunek do śmierci – przede wszystkim śmierci własnej – bywa

różny. Zależy on od wielu czynników charakteryzujących danego człowieka: od jego indywidualnych doświadczeń, od jego wrodzonego usposobienia. Trudno tu więc mówić o jakiejś postawie „właściwej” – najrozumniejszej czy życiowo najkorzystniejszej. To sprawa subiektywna, wymagająca relatywizacji do właściwości danego podmiotu.

Chcę więc jeszcze wspomnieć krótko o pewnym odmiennym stosunku do śmierci – dobrze znanym zresztą z dziejów myśli filozoficznej (a mnie, nawiasem mówiąc, najbliższym). Uważać go można za rodzaj postawy epikurejskiej. Jej ważnym elementem jest przekonanie, że śmierci nie ma się co lękać, bo – jak uczył Epikur – „śmierć nie dotyka nas ani trochę: póki jesteśmy, nie ma śmierci, a odkąd jest śmierć, nie ma nas”. Mimo tego przekonania, możemy co prawda odczuwać przed śmiercią lęk instynktowny, niczym nieuzasadniony. Rozumny wydaje się jedynie nie lęk przed śmiercią, tylko lęk przed umieraniem.

Perspektywa śmierci może przy tym budzić w nas nie tylko lęk, ale i żal za tym wszystkim, czego nas śmierć pozbawia. Stąd pragnienie przedłużenia naszego życia, w przypadku skrajnym – pragnienie życia wiecznego. Ta idea życia wiecznego, idea osobistej nieśmiertelności, różnie może być jednak przyjmowana. Są ludzie (zaliczyłbym do nich i siebie), dla których owa idea nieskończonego istnienia zawiera w sobie nie tylko coś zagadkowego, ale i coś niepokojącego zarazem. Niepokojąca jest dla mnie myśl, że nigdy nie będę mógł umrzeć, choćbym najbardziej tego pragnął – że niezależnie od mojej woli jestem „skazany” na wieczne istnienie. Toteż wyzwolenie od życia może się jawić komuś jako coś głęboko upragnionego.

Przejmujący wyraz daje temu poczuciu angielski poeta Algernon Swinburne w znanym wierszu „Ogród Persefony” (cytowanym *nota bene* przez Richarda Rorty’ego). Oto jego konkluzja (w przekładzie Stanisława Barańczaka):

Od trwogi i od męki
Nadziei wolny już,
Bogom – jeśli są – dzięki
Za to, żeś wolny, złóż:
Że dni swój koniec mają,

Że zmarli nie powstają,
Że znużonych rzek falom
Schron dadzą głębie mórz.

W poezji młodopolskiej znajdujemy wiele utworów wyrażających podobną – określaną często jako „dekadencką” – tęsknotę do niebytu czy „nirwany”; klasycznym przykładem może być wiersz „O przyjdź!” Stanisława Koraba-Brzozowskiego (do którego – jak przypomniał niedawno Jacek Jadacki – melodię skomponował Kazimierz Twardowski).

Otóż Kołakowskiemu, jak podkreślałem już, obca jest tego rodzaju metafizyczna postawa. Wiąże on wszelki sens naszego życia z nieśmiertelnością nas samych i wiecznością naszych dzieł, a to zapewnić może tylko jakaś pozaczasowa rzeczywistość transcendentna. Stąd – wiara w byty absolutne, takie jak „Rozum” i „Bóg”, które pozwalają się nam uwolnić od „przerażającej rzeczywistości czasu”.

Do bytów tych w swej „kompletnej i krótkiej metafizyce” zalicza Kołakowski również „Miłość”. Ale jej rola wydaje się różna od pozostałych. Miłość w ujęciu Kołakowskiego – to intensywne przeżycie, całkowicie skoncentrowane na teraźniejszości. Nasuwająca mi się interpretacja tego określenia utożsamia ową miłość z aktami miłosnej ekstazy, które pozwalają nam choćby na chwilę zapomnieć o nieubłaganym przemijaniu czasu – a więc zapomnieć tylko o jego „przerażającej rzeczywistości”, a nie uwolnić nas od niej. W myśl tej koncepcji sensu życia, która jest mi najbliższa, akty miłości pełnią jeszcze funkcję inną. Wartość tych aktów jest tym, co nadać może sens naszemu życiu. Zgodnie bowiem z moim przekonaniem, wartość tych przemijających aktów miłości sama jest nieprzemijająca. Czas okazuje się wobec niej bezsilny. Nie musi więc być dla nas czymś przerażającym.

Kończąc moje uwagi na temat tego podsumowania metafizyki Kołakowskiego, jakim jest tekst przez nas omawiany, chcę raz jeszcze wyrazić moje przypuszczenie, że tekst ten, przy całej swej skrótowości, trafnie ujmuje to, co stanowi najgłębsze źródło tej metafizyki. To obawa, że „wszystkie nasze cierpienia i wysiłki żadnego nie mają sensu”, bo „nic po tych cierpieniach i wysiłkach nie pozostaje”, każe Kołakowskiemu szukać jakiejś niepodległej czasowi rzeczywistości transcendentnej. Wiara w jej istnienie stanowi tej metafizyki treść główną.

13.3. Sens życia i szczęście (Anna Brożek)

1.

„Główny punkt niezgody” między stanowiskiem Leszka Kołakowskiego wyrażonym w „Kompletnej i krótkiej metafizyce” a stanowiskiem Pana Profesora Przełęckiego dotyczy – w ujęciu autora *Intuicji moralnych* – „pojęcia sensu naszego życia”.

Po pierwsze, w opinii Pana Profesora Przełęckiego, inaczej niż według Kołakowskiego – sens życia nie jest uzależniony od sensowności świata jako całości. Pytanie, na które filozofowie ci odpowiadają różnie, wyraził pięknie przywoływany już przez nich Czesław Miłosz w wierszu „Sens”:

– A jeżeli nie ma podszewki świata?
Jeżeli drozd na gałęzi nie jest wcale znakiem,
Tylko drozdem na gałęzi; jeżeli dzień i noc
Następują po sobie nie dbając o sens
I nie ma nic na ziemi, prócz tej ziemi?

Po drugie, w przekonaniu Pana Profesora Przełęckiego – a inaczej niż twierdzi Kołakowski – sens naszego życia nie jest zależny od „wieczności nas samych i naszych dokonań”.

Argumentacja Pana Profesora Przełęckiego koncentruje się na wykazaniu, że wartość naszemu życiu można nadać, nawet jeśli kwestionuje się zarówno sensowność świata jako całości, jak i „wieczność nas samych i naszych dokonań”. Wystarczy, jeśli się stanie na stanowisku absolutyzmu aletycznego, zgodnie z którym tezy o naszych dokonaniach – w tym także ich oceny – jeśli są prawdziwe, to są prawdziwie wieczne. W konsekwencji, niezależnie od tego, czy my sami i nasze czyny przeminą, czy nie, to, że były one dobre (jeśli takie były) lub złe (jeśli były takie właśnie) nie przeminie. Czas się ich nie ima.

Myślę, że dodatkowe światło na „krótką metafizykę” Kołakowskiego rzucić może uzupełnienie argumentacji Pana Profesora Przełęckiego „z wieczności prawdy” – sprecyzowaniem różnych sensów „sensu życia” i pokazanie, że pogląd o sensowności życia da się utrzymać także bez angażowania się w absolutyzm aletyczny (który skądinąd wyznaję).

2.

Spośród wielu istniejących analiz dotyczących pojęć sensu życia dwie – na polskim gruncie – zasługują na szczególną uwagę: Józefa Marii Bocheńskiego i Tadeusza Czeżowskiego.⁷⁶

Bocheński – z jednej strony – skłania się do subiektywistycznej interpretacji pojęcia sensu życia, pisząc, że sens życia jest „sprawą w najwyższym stopniu indywidualną, osobistą, prywatną”, że zawsze chodzi o sens CZYJEGOŚ życia i o ten sens DLA TEGO KOGOŚ. Proponuje więc następującą definicję:

(1) Życie danego człowieka ma dla niego sens w danej chwili, kiedy on w tej chwili sądzi, że warto żyć.

Z drugiej strony Bocheński stawia pytanie, w których to momentach życie człowieka ma sens – i odpowiada, że wtedy, gdy człowiek dąży do jakiegoś celu lub rozkoszuje się chwilą:

(2) Życie danego człowieka ma sens, kiedy albo istnieje cel, do którego ów człowiek w tej chwili dąży, albo on tej chwili używa.

Sformułowanie (2) jest już obiektywistyczne.

Jak się ma (1) do (2)? Czy pozostają one ze sobą w konflikcie?

Nie – jeśli się zauważy, że Bocheński wyraźnie nazywa (2) „tezą”, a nie „definicją”. Załóżmy więc, że sformułowanie (2) istotnie jest twierdzeniem rzeczowym, tj. w tym wypadku uogólnieniem indukcyjnym: ludzie sądzą, że warto żyć, ilekroć dążą do jakiegoś celu lub rozkoszują się chwilą. Problem polega na tym, że to twierdzenie nie jest chyba prawdziwe: podejrzewam, że niejeden człowiek w chwili zwątpienia w sens życia przyznałby, iż dąży do pewnych celów, mając zarazem poczucie, że żyć nie warto. Zdaje się, że dopiero dążenie i osiągnięcie WAŻNYCH celów nadaje sens naszemu życiu.

3.

Wbrew Bocheńskiemu – uważam, że pojęcie sensu życia należy sprecyzować tak, aby było pojęciem obiektywnym. Wiele wskazuje na to, że Bocheński nie odróżnia pojęcia sensu życia od pojęcia poczucia sensu życia. Tymczasem SENS ŻYCIA danej osoby nie sprowadza

76 J. M. Bocheński, „O sensie życia”, [w:] *idem*, „Sens życia” i inne eseje, Kraków 1993, *Philed*, s. 7-22. T. Czeżowski, „Jak rozumieć „sens życia”?”, [w:] *idem*, *Odczyty filozoficzne*, *op. cit.*, s. 229-235.

się do jej POCZUCIA, że warto żyć. Życie danej osoby jest sensowne po prostu – a nie tylko „dla tej osoby” czy ze względu na nią.

Zwróćmy bowiem uwagę na następujące fakty.

Po pierwsze, poczucie tego, że warto lub nie warto żyć, może się zmieniać – zwłaszcza u ludzi wrażliwych i skłonnych do autorefleksji. Nie jest jednak przecież tak, że z każdą i tylko z taką zmianą POCZUCIA zmienia się coś w samym sensie życia osoby, która takiej zmiany doświadcza.

Po drugie, gdyby sens życia «pojawiał się» tylko w momentach, w których czujemy, że warto żyć – w większości momentów nasze życie byłoby sensu pozbawione. Zgódźmy się, że przez większość momentów naszego życia w ogóle się nad tym, czy żyć warto – nie zastanawiamy.

Po trzecie, niektórzy myślą się co do sensowności swojego życia. Załóżmy, że nasz przyjaciel zwierza się nam, iż ma poczucie, że (dalej) żyć nie warto, czy też – że jego życie straciło sens. Czy uznałibyśmy przekonywanie go w takich okolicznościach, że jego życie jednak sens ma (jeśli sami tak uważamy), za działanie nieracjonalne? Uważam, że nie. Byłoby ono nieracjonalne tylko wtedy, gdyby sens życia jakiejś osoby sprowadzał się do jej poczucia: z poczuciami się wszak nie dyskutuje. Tymczasem wolno nam powiedzieć: „Twoje życie ma sens, a ty jedynie z jakiegoś powodu go nie dostrzegasz”.

4.

Właściwe pojęcie sensu życia nie jest więc subiektywne, ma jednak różne odmiany. Jedną z nich wolno nazwać „indywidualną”. Indywidualny (wewnętrzny) sens życia tak eksplikuje Czeżowski:

Życie ma sens, jeżeli zostało tak ułożone, iż tworzy całość zmierzającą rozumnie do zrealizowania celów najlepszych z tych, do których zrealizowania w danych warunkach jesteśmy zdolni.

Tak rozumiany sens życia danej osoby jest indywidualny, gdyż jest zrelatywizowany do warunków, w której tej osobie przyszło żyć, i powinien być dostosowany do zdolności i umiejętności tej osoby.

Zauważmy, że tak rozumiane pojęcie sensu życia to pojęcie dość «wymagające». Odnosi się wrażenie, że życie niewielu ludzi jest sensowne przy tym rozumieniu „sensowności”. Wybór odpowied-

nich życiowych celów i właściwe ich wartościowanie – to sprawy niełatwe. Dlatego Czeżowski pisze:

Aby nadać życiu sens w powyższym znaczeniu trzeba, po pierwsze, umiejętności rozróżnienia tego, co naprawdę dobre i dobre jedynie z pozoru, oraz tego, co lepsze i gorsze; po drugie zaś trzeba wysiłku, aby dążyć wytrwale do obranych celów. Owa umiejętność jest mądrością życiową, zdolność zaś do podejmowania wysiłku w dążeniu do celu nosi nazwę „silnej woli”. Oba czynniki razem tworzą charakter człowieka.

Może więc należałoby osłabić to pojęcie sensu życia: sensowne jest życie człowieka, jeśli tworzy taką harmonijną całość – lub jeśli ów człowiek zmierza przynajmniej do nadania takiej harmonijności swemu życiu.

5.

Czeżowski zwraca uwagę na to, że oprócz indywidualnej są jeszcze dwie inne odmiany sensu życia: gatunkowa („społeczna”) i kosmiczna („filozoficzna”).

Gatunkowy sens życia danej osoby mierzony jest wartością wytworów tej osoby. Każdy, kto tworzy przedmioty wartościowe – nadaje tym samym sens swojemu życiu. Czeżowski pisze:

Sens życia w drugim znaczeniu, czyli jego wartość, mierzy się rezultatami działania osiągniętymi w jego przebiegu [...], [a] owa wartość trwa poza indywidualny kres życia w skutkach społecznych, które ono pozostawiło.

Kiedy Pan Profesor Przełęcki pisze, że „to nasze czyny – akty miłości, twórczości – są tym, co nadaje sens naszemu życiu” – chodzi mu najprawdopodobniej właśnie o sens gatunkowy lub szerzej: aksjologiczny.

Kosmiczny sens życia sprowadza się natomiast do zajmowania pewnego «sensownego» miejsca w całości wszechświata. U Czeżowskiego czytamy:

Jeśli świat jako całość posiada sens, to posiadają sens także jego składniki. [...] W harmonijnie zbudowanej całości świata każda część spełnia właściwą sobie rolę – ta właśnie swoistość każdego, choćby najdrobniejszego elementu może być nazwana jego sensem w obrębie świata.

Zdaje się, że w wypowiedziach Kołakowskiego ten filozoficzny sens życia interferuje niekorzystnie z sensem indywidualnym i ga-

tunkowym. Zauważmy, że zarówno pod względem indywidualnym, jak i pod względem gatunkowym życie poszczególnych ludzi jest bardzo zróżnicowane (bowiem zróżnicowane są wartości ludzkich wytworów). Nad uczynieniem swojego życia sensownym indywidualnie i gatunkowo można i należy pracować. W każdych warunkach można i należy POSZUKIWAĆ wartościowych celów i STARAĆ SIĘ je realizować, pamiętając zarazem o tym, że nadają one sens naszemu życiu nawet wtedy, gdy nie w pełni zostaną zrealizowane.

Wiele wskazuje natomiast na to, że według Kołakowskiego pod względem kosmicznym każde życie jest równie sensowne lub równie bezsensowne – w zależności od tego, czy świat jest sensowny, czy nie.

6.

Zagadnienie sensu życia łączy się w trudny do rozplątania węzeł z zagadnieniem szczęścia. Rozetnijmy ten węzeł.

Trzeba odróżnić najpierw dwie sytuacje. Mówimy: „Miała szczęście – wyszła z wypadku bez żadnych obrażeń” albo „Spotkało go nieszczęście – stracił cały majątek”. W takich sytuacjach „szczęście osoby x” znaczy mniej więcej tyle, co „zbieg zewnętrznych okoliczności, które sprawiają, że osobę x spotkało coś dobrego”, a „nieszczęście” – tyle, co po prostu „coś złego”. Mówimy jednak też: „Była szczęśliwa, że urodziła się jej córeczka” albo „Trudno się dziwić, że po takich przejściach jest nieszczęśliwy”. Czeżowski zaleca, aby w tej drugiej sytuacji mówić nie o szczęściu lub nieszczęściu, lecz odpowiednio o szczęśliwości lub nieszczęśliwości.

Otóż pojęcia tak rozumianej szczęśliwości i sensu życia są w pewnym stopniu – jeśli wolno tak powiedzieć o pojęciach – paralelne. Z pewnością poczucie szczęśliwości sprzyja odczuwaniu sensowności życia. Nie jest jednak tak, że każdy człowiek nieszczęśliwy ma poczucie bezsensu życia. Mogę być niezadowolona z całego swego dotychczasowego życia, ale sens jego widzieć np. w tym właśnie, aby do osiągnięcia takiego zadowolenia dążyć. Czy natomiast człowiek szczęśliwy może mieć poczucie bezsensu swojego życia?

Czeżowski pisze, że gdyby tylko takie życie było sensowne, które polega na szczęściu rozumianym jako brak cierpienia – to żadne właściwie życie sensowne nie jest. Władysław Tatarkiewicz, wybitny

znawca problematyki felicytologicznej, dodawał w tym duchu, że z dwiema rzeczami, które nadają sens naszemu życiu – tj. miłością i pracą – wiąże się najczęściej ból i wysiłek.

Wydaje się, że warto jeszcze odróżnić szczęśliwość chwilową, tj. chwile «stuprocentowego zadowolenia», oraz szczęśliwość jako stosunkowo stałe uczucie. To ostatnie prosto, ale jakże trafnie, definiował Tatarkiewicz jako trwałe zadowolenie z życia wziętego w całości.

7.

O ile pojęcie sensu życia jest pojęciem obiektywnym, o tyle pojęcie szczęśliwości – nie.

Załóżmy, że nasz przyjaciel zwierza się nam, że jest nieszczęśliwy. Otóż o ile wolno nam było przekonywać kogoś, że jego życie, wbrew żywionemu przez niego poczuciu, ma sens, o tyle przekonywać kogoś, że wbrew swemu poczuciu jest on szczęśliwy – jest działaniem nieracjonalnym. Innymi słowy – o ile wolno nam powiedzieć: „Twoje życie jest sensowne, tylko tego nie dostrzegasz”, o tyle z powiedzeniem „Jesteś szczęśliwy, tylko o tym nie wiesz” – jest coś znaczeniowo nie w porządku. Niekiedy co prawda mówi się komuś: „Powinieneś być szczęśliwy” – ale to znaczy wtedy tylko tyle: „Na ogół ludzie, w okolicznościach podobnych do twoich, są ze swojego życia, wziętego w całości, zadowoleni” bądź wręcz „Ja na twoim miejscu – gdyby mi się życie układało jak tobie – byłbym ze swojego życia zadowolony”.

Teoretycy szczęścia stawiają jako problem to, czym się różni szczęśliwość od poczucia szczęśliwości. Otóż – jeśli przyjąć definicję Tatarkiewicza, a chyba warto – szczęśliwość sama jest poczuciem. Może więc mówienie o poczuciu szczęśliwości – tj. o poczuciu pewnego... poczucia – jest pozbawione... literalnego sensu: jest pleonazmem.

Czym innym jest poczucie sensu życia i sam ów sens. Nie ma natomiast różnicy, czy ktoś mówi o sobie, że jest szczęśliwy, czy że czuje się szczęśliwy.

8.

„Punkt niezgody” między metafizycznymi intuicjami Kołakowskiego i Pana Profesora Przełęckiego dotyczy dalej momentu śmierci. W „Kompletnej i krótkiej metafizyce” czytamy:

Śmierć jest końcem tej czasowości, w której byliśmy zanurzeni w życiu naszym, i być może, jak się domyślamy, wejściem w inną czasowość, o której nic nie wiemy (prawie nic).

Wielu ludzi „domyśla się” też, że śmierć będzie momentem, w którym kosmiczna sensowność świata i naszego życia stanie się dla nas szczególnie wyraźna. „Domysł” ten tak wyraża Miłosz w cytowanym już wierszu „Sens”:

– Kiedy umrę, zobaczę podszewkę świata.
Drugą stronę, za ptakiem, górą i zachodem słońca.
Wzywające odczytania prawdziwe znaczenie.
Co nie zgadzało się, będzie się zgadzało.
Co było niepojęte, będzie pojęte.

Z drugiej strony, wszelkie próby wyobrażenia sobie, na czym miałyby polegać trwanie po śmierci – zwłaszcza trwanie duszy w oderwaniu od ciała – muszą zakończyć się niepowodzeniem, a określać to trwanie możemy jedynie negatywnie, jak to np. czyni Miłosz w innym wierszu – „Granica”:

Po tamtej stronie [nie ma] żadnej rzeczy, którą moglibyśmy
zobaczyć, dotknąć, usłyszeć,
posmakować.

Przerażająca w wizji wiecznego trwania po śmierci może być nie tylko wspomniana przez Pana Profesora Przełęckiego niemożność zakończenia istnienia – także to, że trwanie takie jawić się nam musi jako wyjątkowo ułomne. Dusza bez ciała jest wszak niezdolna do działania, a więc i niezdolna do czynów wartościowych: nie może zrobić nic, by swoje trwanie uczynić sensownym – w żadnym z wyżej wspomnianych sensów. Trudno więc sobie wyobrazić szczęśliwość tak trwającej duszy – w żadnym ze wspomnianych wyżej sensów słowa „szczęśliwy”. Warto w tym kontekście pamiętać, że np. chrześcijanie wierzą nie tylko w nieśmiertelność duszy – lecz także w zmartwychwstanie ciała, które, chociaż, jak utrzymują niektórzy teologowie, będzie zupełnie inne niż nasze ciała ziemskie, mogłoby być jednak podłożem działania i czucia.

9.

Pan Profesor Przełęcki w swojej argumentacji przeciwko „krótkiej metafizyce” Kołakowskiego kładzie nacisk na to, że nic ani nikt nie

jest w stanie unicestwić naszych czynów, które kiedykolwiek miały miejsce. Wszystkie one są „wykute” na wieczność. „Nie zapadają [...] w całkowitą nicość po naszej nieuchronnej śmierci.” Uzupełnienie – ale może i w pewnym stopniu osłabienie – tej argumentacji mogłoby pójść w jeszcze jednym kierunku.

Każdy nasz czyn – dobry czy zły – ma różne skutki. Jeśli łańcuch tych skutków nie ciągnie się w nieskończoną przyszłość, to – mówiąc ostrożnie i słowami Kołakowskiego – przekracza nasz grób. Wystarczy to do tego, aby coś pozostało po naszych „wysiłkach”: żeby nie „wszystko zatapiało się w otchłan czasu”.

Skądinąd sam Kołakowski pisze (a Pan Profesor Przełęcki przytacza jego słowa):

Wierzę, że wszystko, co zostało przez nas stworzone, nie ginie w sposób ostateczny. Być może – kiedyś, jakoś – będzie ujawnione [...]. Skoro nic nie ginie, więc my też nie ginimy.

Czuje się tu jakieś światopoglądowe wahanie. Może nieśmiertelność osoby ludzkiej i sensowność świata Kołakowski tylko... CZASEM ... uważał za „warunek sensowności naszego życia i naszej twórczości”...

13.4. Czas i lęk przed śmiercią (Jacek Jadacki)

1.

Leszek Kołakowski pisze w „Kompletnej i krótkiej metafizyce”:

Jest [...] czas rzeczywistością najzwyczajszą, ale też najbardziej przerażającą.

Dlaczego przerażającą? Pan Profesor Przełęcki, na podstawie rozmów, które – jak pisze – przez wiele lat prowadził z Kołakowskim, odpowiada na to pytanie tak:

Czas jest przerażający dla niego [*scil.* Kołakowskiego] przede wszystkim dlatego, że nieuchronnie prowadzi do śmierci.

W parafrazie quasi-reistycznej (zarówno Kołakowski, jak i Pan Profesor Przełęcki, jako uczniowie Tadeusza Kotarbińskiego, powinni walor dokonania takiej parafrazy przyjąć z aprobatą...) brzmiałoby to chyba tak: „Wszyscy ludzie kiedyś umierają i zarazem boją się

tego, że kiedyś umrą”. Jest to parafraza tylko quasi-reistyczna, gdyż pozostaje w niej onomatoid „to, że *p*”. Zdaje się, że pełna parafraza reistyczna w tym wypadku jest niemożliwa. Nie chodzi tu przecież o to, że ludzie boją się... nieboszczyków (choć skądinąd są tacy, co się ich boją).

Czy lęk przed śmiercią jest zasadny?

2.

Kołąkowski uważa, że tak.

Epikur – do którego odwołuje się Pan Profesor Przełęcki – sądził, że nie. Przytoczmy wywód Epikura z „Listu do Menojkeusa” w całości:⁷⁷

Śmierć [...] wcale nas nie dotyczy, skoro bowiem my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a skoro tylko śmierć się pojawi, nas wtedy już nie ma. Wobec tego śmierć nie ma żadnego związku ani z żywymi, ani z umarłymi; tamtych nie dotyczy, a ci nie istnieją.

Kluczowe w ocenie wagi tego wyводу jest to, co się kryje za słowem „my” (lub „ja”), i na czym polega śmierć tego *my* (lub *ja*). Oznaczmy to coś dla wygody neutralnym symbolem ‘x’.

Śmierć osoby *x* może polegać na całkowitym unicestwieniu osoby *x* – tak, że nic z osoby *x* nie pozostaje. Śmierć osoby *x* może jednak polegać na rozpadzie osoby *x* – w skrajnym wypadku na jakąś właściwą część osoby *x*, którą oznaczmy przez ‘y’, i «resztę», którą oznaczmy przez ‘z’. Zauważmy, że opis takiego rozpadu zarówno jako utraty części z przez osobę *x*, jak i utraty części z przez osobę *y*, nie jest właściwy, gdyż to, co pozostało po rozpadzie osoby *x* nie jest już (ściśle biorąc) osobą *x*, osoba *y* zaś nie utraciła przecież (ściśle biorąc) części z, tylko jest – wraz z częścią z – tym, co pozostało z osoby *x*.

Jak wolno sądzić z przekazów, które zachowały się do naszych czasów, Epikur rozumiał śmierć człowieka na sposób pierwszy. Uważał on co prawda, że człowiek jest złożeniem ciała i duszy, ale śmierć miała według niego dotyczyć i ciała, i duszę. Przy takim założeniu wywód Epikura jest bez zarzutu. Za życia – a więc przed śmiercią – osoba *x* istnieje; z chwilą śmierci osoby *x* – osoba *x* już nie istnieje.

⁷⁷ Epikur, „List do Menojkeusa”, [w]: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1968, PWN, s. 643-658.

Wywód Epikura traci jednak moc, jeśli przyjmiemy założenie drugie. Epikur pisze nieco wcześniej w tym samym „Liście”:

Śmierć jest dla nas niczym, albowiem wszelkie dobro i zło wiąże się z czuciem; a śmierć jest niczym innym jak właśnie całkowitym pozbawieniem czucia.

Otóż jeśli część *y* (lub część *z*), pozostała po rozpadzie osoby *x*, zachowuje jakieś czucie (w postaci – powiedzmy – zdolności odczuwania przykrości), to może ono polegać na odczuwaniu czegoś przykrego z powodu rozłączenia z częścią *z* (lub odpowiednio – częścią *y*). Na gruncie dualizmu psychofizycznego ową częścią *y* mogłaby być dusza – i śmierć by ją „dotykała” albo co najmniej jej „dotyczyła”. O dyskomforcie tak właśnie ujmowanej duszy z chwilą «obumarcia» jej ciała pisze wyżej Anna Brożek.

3.

Kołąkowski uważa, że lęk przed śmiercią jest zasadny.

Według Pana Profesora Przełęckiego ma to znaczyć: Kołąkowski uważa, że wszyscy ludzie zasadnie boją się śmierci.

Czy jest w istocie tak, jak uważa Kołąkowski (w interpretacji Pana Profesora Przełęckiego)?

Moja odpowiedź jest negatywna – i to radykalniej negatywna niż odpowiedź Pana Profesora Przełęckiego.

Otóż bywa tak, że ludzie boją się śmierci, ale bywa tak, że ludzie się jej nie boją. Bywa też tak, że ludzie unikają śmierci, ale bywa też tak, że jej pragną. A ponadto w każdym wypadku – czy jej się boją czy się nie boją, czy jej unikają czy pragną – bywa tak, że ich postawa wobec śmierci jest zasadna, ale bywa też tak, że jest bezzasadna. Co więcej, u niektórych ludzi lęk lub brak lęku przed śmiercią współlistnieje z jej pragnieniem lub jej unikaniem, i jedno ze składników ich ogólnej postawy wobec śmierci są zasadne, a inne bezzasadne.

Jak to jest możliwe?

4.

Powiedzenie „osoba *x* boi się śmierci” jest entymematem – i może być skrótem różnych myśli.

Założmy, dla uproszczenia, że z dwóch dopuszczalnych wstępnych interpretacji:

- (a) osoba x boi się śmierci osoby x;
 - (b) osoba x boi się śmierci osoby y (różnej od osoby x);
- chodzi wszystkim w tym wypadku o interpretację (a). Przy takim założeniu dalsze dopuszczalne dezyntymematyzacje wyglądałyby następująco:
- (c) osoba x boi się cierpień poprzedzających śmierć osoby x (tj., jak mówi Pan Profesor Przełęcki, umierania);
 - (d) osoba x boi się, że śmierć osoby x uniemożliwi osobie x ukończenie spraw rozpoczętych (w tym np. uniemożliwi osobie x danie zadośćuczynienia tym, których osoba x skrzywdziła);
 - (e) osoba x boi się o los bliskich (zwłaszcza podopiecznych) po śmierci osoby x;
 - (f) osoba x boi się, co stanie się z osobą x – ciałem osoby x lub odpowiednio duszą osoby x – po śmierci osoby x.

To, że w wypadkach (c)-(e) lęk bywa zasadny lub bezzasadny – jest chyba oczywiste. Komentarza wymaga wypadek (f) – i to w odniesieniu do lęku tych, którzy stoją na stanowisku dualizmu psychofizycznego. Kołakowski zdaje się sądzić (i Pan Profesor Przełęcki takie przypuszczenie wzmacnia odpowiednimi cytataми), że ludzie (ja bym powiedział ostrożniej – niektórzy ludzie, a Kołakowski ma do nich należeć) postulują nieśmiertelność duszy z lęku przed śmiercią. Warto zauważyć, że niektórzy mają powody do odrzucania postulatu nieśmiertelności duszy z lęku przed tym właśnie, o czym mowa w wypadku (f). W szczególności niejeden chrześcijanin mógłby się zasadnie lękać kary za zło, które wyrządził swoim bliźnim.

Skądinąd źródłem postulowania nieśmiertelności duszy jest nie tylko niechęć do utraty dóbr posiadanych za życia, o której wspomina Pan Profesor Przełęcki. Bywa nim również silna u niektórych ludzi potrzeba tego, aby INNYM ludziom (np. tym, którzy nas skrzywdzili, a nie zostali ukarani za życia) została – przynajmniej po śmierci – wymierzona sprawiedliwość.

5.

Jak wspomniałem, bywa, że ktoś nie tylko śmierci się nie lęka, ale – przeciwnie – jej pragnie.

Różne są – podkreślmy jeszcze raz: czasem zasadne, a czasem nie! – motywy takiego pragnienia. Bywa np., że pragniemy własnej śmierci,

aby uwolnić od cierpienia siebie (o czym wspomina Pan Profesor Przełęcki) lub innych. Ale też bywa, że pragniemy jej, aby uwolnić się od odpowiedzialności za zło, które innym wyrządziliśmy: aby – jak powiedziałby może Kołakowski – „grób wszystko zrównał”.

Pragnienie śmierci – znów to podkreślmy! – nie wyklucza, że się jej boimy.

Dla tych, co się nie boją śmierci, a tym bardziej dla tych, co jej pragną – i czas nie jest przerażający.

6.

Ostatecznie więc myli się Kołakowski, twierdząc, że jeśli Boga nie ma, to wszystko nam wolno, nasze życie jest bezsensowne, a śmierć złowroga. To, co – w tym duchu – zostało tu powiedziane przez nas wszystkich, warto może uzupełnić myślą, którą w poetyckiej formie wyraża Miłosz (cytowany zresztą i przez Pana Profesora Przełęckiego i przez Annę Brożek):

Jeżeli Boga nie ma,
To nie wszystko człowiekowi wolno.
Jest stróżem brata swego
I nie wolno mu brata swego zasmucać,
Opowiadając, że Boga nie ma.

Kto wie: może pod tą myślą podpisałby się nawet mistrz Kołakowski i Przełęcki – twórca etyki niezależnej, zwanej też bądź co bądź „etyką SPOLEGLIWEGO OPIEKUNA”?

13.5. Co się dzieje z ludźmi po śmierci (Anna Brożek)

1.

To, jak się odpowie na tytułowe pytanie, zależy m.in. od tego, co mamy na myśli, mówiąc „my” – „ludzie”. Jedni człowieka utożsamiają wyłącznie z ciałem, pewnym organizmem biologicznym, inni twierdzą, że człowiekiem jest przede wszystkim mniej lub bardziej zależna od ciała dusza.

2.

Nie ma wątpliwości, co dzieje się z naszymi ciałami po biologicznej śmierci. Rozkładają się one – tak jak ciała innych organizmów – a ato-

my, które się na nie składały za naszego życia, stają się częściami innych przedmiotów. Nie ma w tym procesie nic «straszego». Tak po prostu funkcjonuje fizyczny świat. Trzeba pamiętać, że przecież cząstki materii, które składają się na nasz organizm, także nie są «nasze» od urodzin do śmierci. Najpierw owych cząsteczek przybywa – wraz ze wzrostem naszych organizmów. Potem – niekiedy ich ubywa, gdy np. tracimy na wadze. A poza tym nasze komórki – jak twierdzą biologowie – stale się «wymieniają»; stare komórki zastępowane są przez nowe, spełniające te same funkcje.

3.

Na tym tle niezwykle jest fenomen naszego życia psychicznego. Człowiek ma poczucie swojej psychofizycznej ciągłości: od urodzin do śmierci. Spoiwem tej ciągłości jest nasza wiedza: przeżycia, wspomnienia, stałe współżycie z otoczeniem i z innymi ludźmi. Nasze życie psychiczne: przekonania, chcenia, dążenia, uczucia – wszystko to składa się na coś, co zwykliśmy nazywać „duszą”. Nie ulega wątpliwości, że tak rozumiana ludzka dusza kształtuje się i trwa za naszego biologicznego życia w najściślejszym związku z ludzkim ciałem. To dzięki ciału odbieramy bodźce z otoczenia, to dzięki mózgowi «przetwarzamy» odpowiednio dane, to «korzystając z ciała» działamy, zdobywamy wiedzę i kochamy. Nic dziwnego, że jednym z najbardziej frapujących ludzi pytań jest pytanie, co dzieje się z naszą duszą po biologicznej śmierci naszego ciała.

4.

Niestety odpowiedź na to pytanie nie jest kwestią naszej wiedzy – jest co najwyżej kwestią naszej wiary. Chrześcijananie, muzułmanie i żydzi wierzą np., że nasza dusza jest nieśmiertelna, że trwa po śmierci ciała. Inni – ateści – twierdzą, że przestaje trwać wraz ze śmiercią cielesnego «podłoża». Jedno jest pewne – jeśli nasza dusza trwa nadal po biologicznej śmierci naszego ciała, to jej życie, od ciała «oderwane», jest tak skrajnie różne od życia, które znamy za życia, że nawet nie potrafimy sobie tego wyobrazić. Religie roztaczają przed nami wizje tego, co się dzieje z nami po śmierci; np. w chrześcijaństwie są to wizje Sądu Bożego, a potem Piekła, Czyśćca lub Raju. Wszelkie jednak próby opisu tych «miejsco», których wszak (literalnie biorąc)

nigdzie nie ma, muszą być z konieczności metaforyczne i niejasne. Niczego o ewentualnym życiu naszej duszy po śmierci naszego ciała nie wiemy. I nie dowiemy się, czy ono jest, czy go nie ma, a jeśli jest, to jakie jest – dopóki nie umrzemy.

5.

Nie wszystko jednak z tego, co stanie się po naszej śmierci, pozostaje dla nas nieodgadnioną tajemnicą. Możemy – do pewnego stopnia – przewidzieć wydarzenia, które będą miały miejsce po naszej śmierci w świecie rzeczywistym. Co więcej – możemy na owe przyszłe wydarzenia w pewnym stopniu wpływać swoim postępowaniem za życia. Każdy z nas zostawia przecież na świecie – gdy jego ciało umiera – coś «po sobie». Jakaś część nas żyje nadal w naszych dzieciach, przyjaciółach czy uczniach. Zostawiamy część siebie także w naszych wytworach: w dorobku naszej pracy i w skutkach naszych moralnych czynów. To, co się stanie z nami po śmierci, zależy więc w pewnym stopniu od nas samych. To od nas bowiem zależy, jakie będą efekty naszej pracy i jak nas zapamiętają inni ludzie. A wtedy mniej ważne od dramatycznego być może dla niektórych

PYTANIA, co się stanie z nami po śmierci – staje się ZADANIE: żyć tak, aby to, co po nas na świecie zostanie – było jak najlepsze.



Zakończenie

Różne wizje świata (Marian Przełęcki)

W mojej dyskusji z niektórymi poglądami zawartymi w zebranych tu esejach Anny Brożek i Jacka Jadackiego dochodziły niejednokrotnie do głosu pewne myśli, domagające się jakiegoś podsumowania i bliższego wytłumaczenia. Są one bowiem wyrazem mojej ogólnej postawy wobec świata i życia – postawy różniącej się w pewnych istotnych punktach od tej, jaka cechuje moich dyskutantów. Różnice te wypływają niewątpliwie z różnych typów naszych osobowości – różnych cech charakteru i różnych życiowych doświadczeń. Ale istotne są też ogólne różnice międzypokoleniowe (zaznaczone zresztą w podtytule tych rozmów). Gdy jedno z nas rozpoczyna wspaniałe swą twórczą aktywność, a drugie osiąga jej apogeum, trzecie zbliża się nieubłaganie do jej końca. Warto więc może, aby ten, kto odchodzi, podzielił się raz jeszcze z pozostałymi swymi refleksjami.

Zauważyć więc chciałbym przede wszystkim, że źródłem mojej postawy wobec świata i życia jest pewna wartościująca „wizja” świata, jaka mi się nieodparcie narzuca. Wspominałem już o niej wielokrotnie, więc teraz tylko parę słów przypomnienia. Otóż w wizji tej świat mi się jawi jako „cudowny” i „strasliwy” zarazem. Jego „cudowność” to jego niezwykle, niewiarygodne piękno; jego „strasliwość” to przepełniający go, niewyobrażalny ogrom cierpienia wszystkich istot czujących. Stąd – z jednej strony – zachwyt nad jego pięknem, z drugiej ból i lęk w obliczu istniejącego i grożącego cierpienia.

Wizja ta determinuje w znacznym stopniu rodzaj i hierarchię wyznawanych przeze mnie wartości – zarówno wartości eudajmonicznych, jak i moralnych. I tak, istotę szczęścia skłonny jestem upatrywać w „epikurejskiej” wolności od bólu i lęku, która wyzwalać ma w nas (jak wierzył Epikur) wewnętrzną radość istnienia. Istotę dobra z kolei gotów jestem utożsamiać z dobrocią pojmowaną jako „ewangeliczna” miłość bliźniego, której wyrazem jest wszechobejmujące miłosierdzie. Toteż jako postulat życiowy skłonny byłbym uznać pragnienie w pewnym sensie minimalistyczne: przejść przez życie tak, aby „jak najmniej bolało” – aby jak najmniej bólu doznawać

samemu i jak najmniej bólu sprawiać innym. Postulat ten łączy, jak widać, pewne wartości eudajmoniczne i pewne wartości moralne.

Określoną w ten sposób postawę wobec świata i ludzi przedstawiałem z rozmaitych punktów widzenia w wielu moich wypowiedziach. Tutaj chciałbym zwrócić uwagę tylko na niektóre jej konsekwencje – te przede wszystkim, które różnią się od pewnych twierdzeń czy propozycji wysuwanych przez Annę Brożek i Jacka Jadackiego w ich, uwzględnionych w tym zbiorze, tekstach.

Jednym z przykładów może być kluczowe pojęcie eudajmoniczne: pojęcie „szczęścia”. W poświęconym mu tekście „W pogoni za szczęściem” Jacek Jadacki wyróżnia kilka sensów tego terminu, za podstawowy uznając ten, zgodnie z którym szczęście polegać ma na zadowoleniu z osiągnięcia upragnionego celu; tak rozumiane szczęście nazywa „prawdziwym szczęściem”. Przy innych sensach tego terminu ów związek naszego szczęścia z naszymi osiągnięciami ulega stopniowemu rozluźnieniu. Przy całkowitym braku tego związku przeżywane przez nas zadowolenie autor nazywa już tylko „poczuciem szczęścia”. Otóż w tej filozofii życia, która jest mi bliska, szczęście skłonny jestem utożsamiać raczej z owym „poczuciem szczęścia”. Daje je nam więc nie tyle zadowolenie z naszych osiągnięć, ile wspomniana „epikurejska” radość istnienia – zachwyt cudem przyrody, sztuki, miłości, dochodzący do głosu w warunkach spokoju, w szczególności wolności od bólu i lęku, a więc szczęście przeżyć raczej niż szczęście osiągnąć.

Ważniejsze jednak od różnych koncepcji eudajmonicznych wydają mi się różnice w sprawach moralnych. Gdy te pierwsze związane są głównie z moją wizją „cudowności” świata, źródłem tych drugich jest stale obecna w mojej świadomości wizja jego „strasliwości” – przede wszystkim „strasliwości” ludzkiej doli. Przy wszystkich urokach, blaskach i wzlotach, życie ludzkie jest życiem pełnym cierpień – często niewystawionych cierpień; jest przy tym ustawicznie cierpieniem zagrożone. „O piekło ocieramy się na każdym kroku” (jak mówił, cytowany już kiedyś przeze mnie, Witold Gombrowicz). Otoczenie, w którym spędzam ostatnie lata mego życia, nieustannie i przejmująco mi o tym przypomina. Nie potrafię więc patrzeć na ludzi inaczej niż z głęboką litością – jako na istoty nieszczęsne. Spojrzenie to ukazuje sprawy takie, jak lęk i odwaga, jak wyrzuty sumienia i poczucie winy, w innym nieco świetle niż to, w jakim widzą je moi rozmówcy.

W tekście „Strach i lęk” Anna Brożek analizuje i ocenia różne sposoby zachowania się wobec tych przeżyć. Swe refleksje kończy radą:

W obliczu odczuwanego lęku nie chowajmy głowy w piasek. Odważnie pokonujmy swe lęki.

Otóż przyznać się muszę, że ja nie zawsze potrafię się stosować do tej rady. W obliczu owego „metafizycznego” lęku – lęku przed nieuniknionymi zagrożeniami ludzkiego losu – najczęściej „chowam głowę w piasek”, starając się o tym nie myśleć, uciekając do beztrojskiej Pascalowskiej „rozrywki”.

Nie mogę bowiem powiedzieć, abym odznaczał się odwagą. W swej wszechstronnej i wnikliwej analizie tego pojęcia („Wytrwałość i odwaga”) Jacek Jadacki (za Ignacym Krasickim) słusznie zwraca uwagę na to, że „o odwadze może być mowa naprawdę tylko wtedy, kiedy cel naszego działania jest dobry moralnie”. Pocieszam się więc myślą, że w takiej sytuacji może i ja, mimo swej lękliwości, zdolny byłbym się zdobyć na potrzebny akt odwagi.

Tekst Jacka Jadackiego „Wyrzuty sumienia i poczucie winy”, poruszający problemy związane z tymi pojęciami, uświadomił mi raz jeszcze różnicę wagi, jaką do nich przywiązujemy. W moim życiu moralnym przeżycia te odgrywają znacznie mniejszą rolę niż u innych osób. Nie jestem skłonny do obwiniania ani innych ludzi, ani – co gorsza – siebie samego. I wobec nich, i wobec siebie skłaniam się do wyrozumiałości i pobłażliwości. Powiedział podobno Elzenberg, że „surowość jest oznaką szacunku, wyrozumiałość – lekceważenia”. U mnie jednak wyrozumiałość czy pobłażliwość wypływa nie z lekceważenia, tylko z litości, ze współczucia z nędzą kondycji ludzkiej. Każdy człowiek – mnie nie wyłączając – jest istotą nieszczęsną, budzącą litość, usprawiedliwiającą okazywaną mu pobłażliwość. Dlatego też motywem mojego postępowania moralnego jest nie tyle poczucie mojej winy, co współczucie z czyimś cierpieniem.

Dzielę się tutaj tymi refleksjami, nie próbując przekonywać o ich słuszności. Nie potrafiłbym zresztą tego uczynić, bo sprawy, o których mowa, wykraczają poza to, co obiektywnie słuszne bądź niesłuszne. Są to zatem jedynie zwykłe zwierzenia człowieka, pragnącego podzielić się nimi ze swymi przyjaciółmi.

Źródła

Niektóre z tekstów, włączonych do książki, były uprzednio publikowane w różnych miejscach. Tutaj zostały przedrukowane z mniejszymi lub większymi zmianami. Oto wykaz tych tekstów w porządku alfabetycznym (w nawiasie kwadratowym podany jest pierwotny tytuł, jeśli był inny niż obecnie):

- Afirmacja świata (Marian Przełęcki). [W:] Adam Górniak et al. (red.), *Poznać, jak się rzeczy mają*, Warszawa 2010, Wydawnictwo WFiS UW, 271-277.
- Autorytet (Jacek Jadacki) [Sam profesor upieł te gęś...]. *Charaktery* 2004, nr 4, s. 49.
- Bywają ludzie, którzy bywają dobrzy i bywają źli (Jacek Jadacki). *Edukacja Filozoficzna* vol. L (2010), s. 85-88.
- Cnota a szczęście (Marian Przełęcki) [Cnota a szczęście. O etyce stoickiej]. [W:] Marian Przełęcki, *Intuicje moralne*, Warszawa 2005, Wydawnictwo Naukowe Semper, s. 25-36.
- Co to znaczy „być Polakiem”? (Jacek Jadacki). *Magazyn Wileński* 1993, nr 9, s. 21-23.
- Czas i lęk przed śmiercią (Jacek Jadacki). *Przegląd Filozoficzny* r. XIX (2010), nr 1, s. 43-46.
- Czas i życie wieczne (Marian Przełęcki) [Krótkie i niekompletne uwagi o metafizyce Leszka Kołakowskiego]. *Przegląd Filozoficzny* r. XIX (2010), nr 1, s. 31-37.
- Czy lepiej jest wyrządzić zło (skrzywdzić kogoś) świadomie, czy nieświadomie? (Jacek Jadacki) [Twoja krzywda, mój zysk]. *Charaktery* 2003, nr 4, s. 47.
- Czy ludzie są dobrzy? (Marian Przełęcki). *Edukacja Filozoficzna* vol. XLIX (2009), s. 75-82.
- Granice wolności (Jacek Jadacki) [Wolność, Tomku, w swoim domku]. *Charaktery* 2003, nr 10, s. 51.
- Interpretacja tekstów biblijnych (Marian Przełęcki) [O interpretacji tekstów biblijnych]. *Kwartalnik Filozoficzny* t. XXXVII (2009), z. 2, s. 137-147.
- Intuicje moralne a autorytet deontyczny (Anna Brożek). *Kwartalnik Filozoficzny* t. XXXVII (2009), z. 2, s. 154-156.
- Kilka myśli «fundamentalisty» o ofierze (Jacek Jadacki). *Kwartalnik Filozoficzny* t. XXXVII (2009), z. 2, s. 151-153.
- Kilka myśli o zabawie i pracy (Jacek Jadacki) [Między zabawą a pracą]. *Charaktery* 2003, nr 5, s. 51.
- Komentarz do „Odpowiedzi” (Marian Przełęcki). *Kwartalnik Filozoficzny* t. XXXIV (2006), z. 1, s. 158-159.
- Mądrość (Jacek Jadacki) [O mądrości]. *Charaktery* 2003, nr 2, s. 51.
- Moralność bez sprawiedliwości (Marian Przełęcki). *Kwartalnik Filozoficzny* t. XXXIV (2006), z. 1, s. 180-183.
- Narodowość w muzyce

(Anna Brożek) [Narodowość muzyki polskiej – dzisiaj]. [W:] Tadeusz Kobierzycki (red.), *Muzyka współczesna i jej tożsamości*, Warszawa 2010, UMFC, s. 23-28. • Oblicza samotności (Jacek Jadacki) [Sam jak palec]. *Charaktery* 2003, nr 12, s. 50. • Pojęcie SPRAWIEDLIWOŚCI (Jacek Jadacki) [O sprawiedliwości]. *Charaktery* 2002, nr 12, s. 54. • Rozmowa o sprawiedliwości i miłosierdziu (Anna Brożek & Jacek Jadacki). *Kwartalnik Filozoficzny* t. XXXIII (2005), z. 4, s. 277-292. • Sens życia i szczęście (Anna Brożek). *Przegląd Filozoficzny* r. XIX (2010), nr 1, s. 37-43. • Sukcesy i porażki (Anna Brożek), *Charaktery* 2004, nr 9, s. 52. • Trzy pojęcia PIĘKNA (Jacek Jadacki) [O pięknie: Zamoyski czy Nikifor]. *Charaktery* 2005, 1, s. 67-68. • Uwagi do uwag Anny Brożek i Jacka Jadackiego (Marian Przełęcki). *Edukacja Filozoficzna* vol. L (2010), s. 89-92. • Uwagi o pojęciu DOBRA (Anna Brożek). *Edukacja Filozoficzna* vol. L (2010), s. 79-84. • Uwagi o sensie życia i śmierci (Marian Przełęcki). *Kwartalnik Filozoficzny* t. XXXIV (2005), z. 3, s. 5-15. • W odpowiedzi na „Moralność bez sprawiedliwości” (Anna Brożek & Jacek Jadacki). *Kwartalnik Filozoficzny* t. XXXIV (2006), z. 1, s. 155-158. • W pogoni za szczęściem (Jacek Jadacki) [Szczęście spada z nieba]. *Charaktery* 2003, nr 9 s. 50. • Współczucie [„Borsuk”] (Marian Przełęcki). [W:] Marian Przełęcki, *Intuicje moralne*, Warszawa 2005, Wydawnictwo Naukowe Semper, s. 72-75. • W sprawie granic tolerancji (Anna Brożek & Jacek Jadacki). *Świat i Słowo* r. VI (2009), nr 1, s. 25-36. • Wyrzuty sumienia i poczucie winy (Jacek Jadacki). *Charaktery* 2004, nr 7, s. 53. • Zachwyt [Mistyka ateisty] (Marian Przełęcki). [W:] Marian Przełęcki, *Intuicje moralne*, Warszawa 2005, Wydawnictwo Naukowe Semper, s. 75-78.

Pozostałe teksty są publikowane po raz pierwszy.

Autorzy i Wydawnictwo Naukowe Semper składają serdeczne podziękowania wszystkim Redakcjom periodyków, Redaktorom tomów i oficynom za wyrażenie zgody na przedruk wymienionych tekstów.

Wykaz nazwisk

A

Abraham 118-129
Ajdukiewicz, Kazimierz 41, 42, 46, 208
Asnyk, Adam 257

B

Bacevičius, Vytautas 160
Bacewicz, Grażyna 160
Bach, Johann Sebastian 162
Barańczak, Stanisław 13, 286
Bias z Prieny 211
Bielawski, Ludwik 162
Biernat z Lublina 256
Bocheński, Józef Maria 289
Brożek, Anna *passim*
Brückner, Aleksander 154

C

Camus, Albert 279
Chilon Spartańczyk 208, 211
Chopin, Fryderyk 156, 160, 162
Chryzyp 233
Conrad, Joseph – zob.: Korzeniowski,
Teodor Józef Konrad
Czarnecki, Stefan 154
Czeżowski, Tadeusz 273, 289-292

D

Dąbrowska, Maria 64, 262
Długosz, Jan 154
Dmochowski, Franciszek Ksawery 154

E

Eilstein, Helena 111, 118-120, 122
Elzenberg, Henryk 86, 233, 245, 307
Epikur 232, 234, 245, 286, 296, 297,
305, 306

F

Fredro, Aleksander 78, 80
Fredro, Andrzej Maksymilian 154

G

Gioja, Flavio 161
Gloger, Zygmunt 153
Głowiński, Jan 169
Gombrowicz, Witold 306
Górecki, Henryk Mikołaj 163
Grzegorzczak, Andrzej 118, 120-122
Gucewicz, Wawrzyniec 156

H

Hagar 126
Hardy, Thomas 13, 17
Heraklit 234
Herbert, Zbigniew 17
Hobbes, Thomas 91, 92
Hryniewicz, Wacław 119

I

Ingarden, Roman 143
Iwaszkiewicz, Jarosław 17, 64, 199,
261, 262, 264, 265
Izaak 118-125, 127-129
Izajasz 13
Izmael 126

J

Jadacki, Jacek *passim*
Jahwe 118
Jan, św. 69-71, 73, 139
Jan III Sobieski 153
Jan XXIII 137, 142
Jan Paweł II – zob.: Wojtyła, Karol
Jezus z Nazaretu 69-73, 125, 129,
165, 277
Judas 70, 71

K

Kamieński, Maciej 160
Karłowicz, Mieczysław 156
Kasprówicz, Jan 279
Kierkegaard, Søren 118, 119, 128
Kochanowski, Jan 153, 159, 232, 241

Kołąkowski, Leszek 17, 61, 85-92,
102, 140, 280-285, 287, 288,
291-299
Kondratowicz, Ludwik (Szyrokomla,
Władysław) 153, 156
Konopnicka, Maria 152
Korab-Brzozowski, Stanisław 287
Korzeniowski, Teodor Józef Konrad
(Conrad, Joseph) 161
Kościuszko, Tadeusz 154
Kotarbiński, Tadeusz 66, 74, 76, 86, 89,
91, 102, 105, 137, 142, 272, 295
Krasicki, Ignacy 184, 185, 307
Krynicky, Nikifor 170, 176
Kubicki, Jakub 156

L

Lazari-Pawłowska, Ija 67
Leibniz, Gottfried Wilhelm 60
Lelewel, Joachim 151
Lutosławski, Witold 162

Ł

Łukasiewicz, Jan 154
Łukasiński, Walerian 154
Łukasz, św. 69, 70, 72

M

Maciejewski, Roman 160, 162
Madżarski, Jan 156
Maklakiewicz, Jan Adam 162
Małowski, Artur 162
Malchus 71
Malczewski, Jacek 156
Małachowski, Jacek 156
Marek, św. 70, 71, 73
Marek Aureliusz 58, 59, 233-237,
240-244, 246-248, 275
Mateusz, św. 35, 69-73, 191
Mentzel, Zbigniew 281, 282, 284
Menojkeus 296
Mickiewicz, Adam 151, 154, 207,
258, 285
Mill, John Stuart 76

Miłosz, Czesław 138, 270, 279, 280,
288, 294, 299

Monod, Jacques 270
Monteverdi, Claudio 174
Mycielski, Zygmunt 162

N

Nobel, Alfred Bernhard 186
Norwid, Cyprian Kamil 240
Nowowiejski, Feliks 161

O

Opaliński, Krzysztof 154
Oppman, Artur 154

P

Paderewski, Ignacy 154
Palester, Roman 160
Panufnik, Andrzej 160
Pascal, Blaise 63, 140, 307
Paweł, św. 126
Penderecki, Krzysztof 163
Piechowicz, Stanisław 162
Piłsudski, Józef 155
Platon 222
Poniatowski, Józef 154
Potocki, Wacław 255
Przełęcki, Marian *passim*
Pułaski, Kazimierz 152

R

Rawls, John 46
Reiss, Józef 159
Rorty, Richard 286
Rowecki, Stefan 154
Rudziński, Witold 162
Rydel, Lucjan 153
Rylski, Eustachy 57, 58, 60-64
Rzewuski, Henryk 151

S

Sara 126, 127
Sarbiewski, Maciej 153
Schweitzer, Albert 165, 271

Serocki, Kazimierz 162
 Sienkiewicz, Henryk 156, 256
 Skarga, Barbara 139
 Skarga-Pawęski, Piotr 21, 154
 Skriabin, Aleksandr 162
 Skwarnicki, Marek 121
 Słowacki, Juliusz 146, 215, 217-219, 222
 Smith, Barry 163, 164
 Stanisław August Poniatowski 154
 Stróżewski, Władysław 269, 270, 272, 274, 277-279
 Studziński, Stanisław 169
 Swinburne, Algernon 286
 Syrokomla, Władysław – zob.: Kondratowicz, Ludwik
 Szalonek, Witold 163
 Szeligowski, Tadeusz 162
 Szymanowski, Karol 162
 Szymon-Piotr, św. 71

T

Tales z Miletu 208, 211
 Tatarkiewicz, Władysław 265, 292, 293
 Traugott, Romuald 154

Twardowski, Kazimierz 103, 287

W

Wagner, Richard 174
 Wiesiołowski, Tomasz 156
 Wojtyła, Karol (Jan Paweł II) 25-27, 29, 31, 34-36, 40, 113, 117, 119, 120, 258, 261
 Wolniewicz, Bogusław 89-91, 103, 104
 Wyspiański, Stanisław 153, 155

Z

Zamoyski, August 169, 170, 176
 Zamoyski, Jan 153
 Zawisza Czarny 154
 Zenon 233

Ż

Żeromski, Stefan 216
 Żółkiewski, Stanisław 154