

O książce Leszka Nowaka
Gombrowicz: człowiek wobec ludzi

Marian Przełęcki

Ograniczenie etyki ewangelicznej czy inne jej rozumienie?

Przedmiotem tych uwag jest sprawa, która wiąże się co prawda ściśle z zawartą w książce Leszka Nowaka (*Gombrowicz: człowiek wobec ludzi*, Warszawa 2000) próbą rekonstrukcji filozofii społecznej Gombrowicza, ale która rozważana też być może niezależnie od tej filozofii — jako samodzielne zagadnienie etyczne. Dotyczy ono oceny moralnej zawartej w Nowym Testamencie etyki ewangelicznej — oceny, którą autor książki przedstawia również w imieniu własnym, nie tylko w imieniu Gombrowicza. Przy całym uznaniu dla odkrywczości i moralnej wzniosłości etyki ewangelicznej, autor wskazuje na jej istotne ograniczenia i zarysowuje pewne sposoby ich przezwyciężenia. Jego argumentacja oparta jest na określonej interpretacji postulatów etyki ewangelicznej. Otóż interpretacja ta nie jest jedyną interpretacją możliwą. Postulaty ewangeliczne dopuszczają również interpretację inną, w moim przekonaniu — właściwszą, która pozwala na przyznanie im waloru uniwersalnego, wolnego od jakichkolwiek ograniczeń.

Przypomnijmy w największym skrócie dotyczącą tej sprawy argumentację autora. Jej przedmiotem jest ewangeliczna etyka „miłości bliźniego” z jej skrajną, paradoksalnie brzmiącą normą „miłowania swoich nieprzyjaciół”. Wobec tej normy autor wysuwa zarzuty dwojakiego rodzaju. Mówiąc najogólniej, ma to być norma, która w pewnych obszarach zastosowań jest zarówno nieskuteczna, jak i moralnie niesłuszna. Ten drugi zarzut zwłaszcza jest czymś, co budzi moje zastrzeżenia. W uzasadnieniu swych zarzutów autor powołuje się na „model człowieka”, będący dokonaną przez niego rekonstrukcją społecznej myśli Gombrowicza. Etyka ewangeliczna ma być oparta na takim modelu człowieka, który zakłada, iż na zło człowiek odpowiada złem, a na dobro dobrem. Model Gombrowiczowski natomiast zakłada, iż tak jest tylko w sytuacjach normalnych. W sytuacjach szczególnych — nazywanych przez autora sytuacjami „zniewolenia” i sytuacjami „zbieszenia” — model ewangeliczny zawodzi. W sytuacji „zniewole-

nia” na ekstremalną wrogość odpowiadamy uległością, a nawet życzliwością, wobec ciemieży, w sytuacji „zbieszenia” na ekstremalną życzliwość reagujemy niewdzięcznością, a często wrogością, wobec dobroczyńcy. Otóż w tych warunkach granicznych ewangeliczny postulat miłowania nieprzyjaciół ma, zdaniem autora, tracić swój walor.

Jakie jest uzasadnienie takiej konkluzji? Ograniczmy się przy rozważaniu tej kwestii do jednej z owych sytuacji granicznych — do sytuacji „zniewolenia”, która wydaje się sytuacją częstszą i z wielu względów donioślejszą od pozostałej. Zgodnie z modelem Gombrowiczowskim, w sytuacji „zniewolenia” — drastycznej dominacji człowieka nad człowiekiem — skłonni jesteśmy na wyrządzane nam zło reagować dobrem: „patologiczną miłością” do ciemieżyciela, oddaniem się mu, spełnieniem jego życzeń. Nieprawdą jest więc w tym przypadku, iż „zło dobrem zwyciężamy”. Wyrządzając dobro naszemu ciemieży, umacniamy tylko zło istniejące. Postawa „miłowania nieprzyjaciela” jako sposób przewycięzania zła okazuje się w tej sytuacji jawnie nieskuteczna. Co ważniejsze jednak, jest to postawa moralnie niewłaściwa. Okazując życzliwość naszemu ciemieży, ulegając jego życzeniom, postępujemy w sposób, który poniża naszą godność ludzką. Aby godność tę ocalić, musimy przeciwstawić się próbie zniewolenia, musimy okazać naszemu nieprzyjacielowi wrogość, a nie miłość, musimy zdobyć się wobec niego na bunt, a nie na przebaczenie. W sytuacji „zniewolenia” etyka ewangeliczna winna być zastąpiona etyką rewolucyjną, postulat „zło dobrem zwyciężaj” — postulatem „zło złem odpieraj”.

Próbując ustosunkować się do tej argumentacji, musimy przede wszystkim rozważyć sposób interpretacji owej zasadniczej dla etyki ewangelicznej zasady „miłości bliźniego”, zwłaszcza — stanowiącej jej skrajną postać — zasady „miłości nieprzyjaciela”. Co właściwie przez ową „miłość” należy tu rozumieć? Wydaje się, że idzie tu nie tyle o pewien stan uczuciowy, ile o postawę, którą najogólniej można określić jako czynną troskę o dobro naszych bliźnich, w tym również — naszych nieprzyjaciół. Sformułowanie to budzi jednak natychmiast pytanie, jak owo „dobro” ma być pojmowane. Przy próbach odpowiedzi na nie okazuje się, że w tym punkcie nasze intuicje moralne się rozchodzą. Według autora książki, zasada miłości bliźniego żąda, abyśmy dbali o dobro bliźniego pojmowane tak, jak on je postrzega. Zgodnie z moim rozumieniem natomiast, zasada ta żąda, abyśmy troszczyli się o jego dobro pojmowane tak, jak my je postrzegamy. „Miłując” cię, mam dbać nie o to po prostu, co ty za swoje dobro uważasz, tylko o to, co — wedle mego najlepszego rozeznania — naprawdę jest twoim dobrem. A te rzeczy oczywiście pokrywać się nie muszą. Złoczyńca może upatrywać swoje dobro w powodzeniu swych niecznych przedsięwzięć, ja natomiast mogę widzieć jego dobro właśnie w ich wyrzeczeniu się. Toteż działając z życzliwości dla niego, winienem zamiast sprzyjać mu w tych przedsięwzięciach skłaniać go do ich zaniechania. Czyjeś prawdziwe dobro — to nie wszystko to, co ktoś ceni, tylko to, co ktoś ceni słusznie (a więc, co cenić po-

winien). Na jego dobro składać się więc będą nie tylko wartości hedonistyczne — szczęśliwość czy powodzenie, ale i wartości innego rodzaju, w tym wartości moralne — dobroć, uczciwość, sprawiedliwość. I o tak właśnie rozumiane jego dobro powinienem się troszczyć, jeśli naprawdę jestem mu życzliwy, jeśli go „mądrze miłuję”.

Jak już zaznaczałem, Leszek Nowak inaczej interpretuje ewangeliczny postulat „miłowania swoich nieprzyjaciół”. Ten realizuje ów postulat, ten okazuje życzliwość swemu nieprzyjacielowi, kto mu ulega, kto spełnia jego życzenia, kto świadomie czyni to, co tamten uznaje za swoje dobro. Stąd też bierze się negatywna ocena tak rozumianego postulat w zastosowaniu do sytuacji „zniewolenia”. Postępowanie zgodne z tym postulatem prowadzi do utrwalenia owego „zniewolenia”, a kogoś tak postępującego pozbawia godności. Odzyskać ją może tylko wtedy, gdy przeciwstawi się swemu ciemieńczy, gdy zdobędzie się wobec niego na bunt, a więc na akt wrogości, a nie miłości.

Otóż przy proponowanej przeze mnie interpretacji owego ewangelicznego postulat miłości to ostre przeciwstawienie buntu i przebaczenia, wrogości i życzliwości, ulega zakwestionowaniu. Bunt może tu być wyrazem miłości, przebaczenie nie musi wykluczać przeciwdziałania. Zależy to nie tylko od rodzaju owego buntu czy przeciwdziałania, ale przede wszystkim od jego motywacji. Jeżeli zależy mi na właściwie pojmowanym dobru mojego nieprzyjaciela, nie powinienem godzić się z tym, że czyni on coś złego. Powinienem próbować odwieść go od tego, starać się „nawrócić” go na dobrą drogę. Sposobem osiągnięcia tego może być właśnie „bunt”: przeciwstawienie się jego usiłowaniom, odmowa spełnienia jego życzeń. Działanie takie bowiem, dające „świadeztwo prawdzi”, może mu uświadomić niewłaściwość jego postępowania. Tak motywowany „bunt” jest więc próbą wyrządzenia memu nieprzyjacielowi czegoś dobrego raczej niż złego. Tym samym nie jest sprzeczny z postulatem żądającym, aby „zło dobrem zwyciężać”.

Ten rodzaj „buntu” może pod względem zewnętrznym nie różnić się wiele od buntu będącego aktem wrogości w stosunku do mego nieprzyjaciela. Różnica istotna leży w postawie wewnętrznej, z jakiej zachowania te wypływają. Postawa zgodna z nakazem ewangelicznym nie musi, jak to już podkreślałem, polegać na uczuciu miłości do nieprzyjaciela, choć powinna oczywiście być wolna od uczuć wrogich — nienawiści, pogardy, odrazy. Istotny dla tej postawy jest przede wszystkim wzgląd na dobro mojego nieprzyjaciela — liczenie się we wszystkim, co czynię, z jego dobrem, najgłębiej rozumianym. Ważnym również elementem owej postawy, jej niezbędnym warunkiem wstępnym, jest rzetelna próba zrozumienia mego przeciwnika, interpretacja jego postępowania w przekonujący, a zarazem możliwie życzliwy sposób. Postępowanie motywowane takim nastawieniem wobec mojego nieprzyjaciela wydaje się zgodne z ewangelicznym postulat — niezależnie od tego, jakie by formy mogło przybierać w konkretnych przypadkach.

Czy postępowanie takie może być uznane przez nas za moralnie właściwe? Czy nie jest w szczególności narażone na zarzuty wysuwane wobec etyki ewangelicznej przez Leszka Nowaka? Trzeba na wstępie stwierdzić wyraźnie, że tak interpretowany postulat miłości nieprzyjaciół usprawiedliwia postępowanie, które zwykliśmy określać jako „uszcześliwianie kogoś wbrew jego woli”. Ale bo też sądzę, że są sytuacje, w których tak właśnie czynić winniśmy. Są bowiem sytuacje, w których mamy wszelkie dane, aby sądzić, że lepiej od naszego nieprzyjaciela wiemy, na czym polega jego prawdziwe dobro.

Głównym zarzutem natury moralnej, jaki Leszek Nowak stawia etyce ewangelicznej stosowanej w sytuacji „zniewolenia”, jest zarzut poniżenia godności ludzkiej przez zachowanie, jakie nam ta etyka nakazuje. Godność w warunkach „zniewolenia” odzyskać możemy tylko przez walkę („walkę na ostre”) z ciemnym żywiołem, a więc przez akt skrajnej wrogości wobec niego. Przy proponowanej jednak przeze mnie interpretacji owej etyki dopuszcza ona, jak widzieliśmy, przeciwstawienie się nieprzyjacielowi, nie będące wobec niego aktem wrogości. Problemатyczny przy tym wydaje mi się na gruncie etyki ewangelicznej ów, tak często podkreślany, związek między moralnością a poczuciem godności. W moim przekonaniu, etyka ewangeliczna to etyka miłosierdzia raczej niż etyka godności. Tracę godność — jeśli kiedykolwiek tak powiedzieć można — wtedy, gdy sam postępuję okrutnie, a nie wtedy, gdy ktoś tak ze mną postępuje (gdy sam „okładam kijem”, a nie gdy ktoś mnie nim bije). Toteż trudno mi zrozumieć, dlaczego odmawiało się godności Żydom prowadzonym na śmierć i uważało się, że mogli ją ocalić zabijając eskortujących esesmanów. Ocena taka (podobnie jak cytowana przez autora opinia Piłsudskiego) — to wyraz naszej „zdroworozsądkowej” moralności „ziemskiej”, której Chrystus przeciwstawia swą „paradoksalną”, „szokującą” moralność „nie z tego świata”. Stąd nasz opór wobec jej „szalonych” żądań.

Nie sądzę zatem, aby w warunkach „zniewolenia” etyka ewangeliczna traciła swój walor moralny. W czym innym skłonny byłbym upatrywać swoiste jej ograniczenie. W swej tradycyjnej, ewangelicznej wersji jest to etyka „indywidualna”, etyka stosunku człowieka do człowieka. Mówi nam, jak Piotr winien się odnosić do Pawła, ale nie mówi nam bezpośrednio nic o tym, jak obywatel winien się odnosić do państwa — do władzy politycznej czy politycznego systemu. Etyka ta wymaga więc pewnej interpretacji, która by pozwalała wyprowadzić z niej określone wskazania etyki „społecznej”. Nie jest to zadanie łatwe, prowadzące do jakichś jednoznacznych, niekwestionowalnych rozstrzygnięć.

Przykładem może być, poruszony przez autora, stosunek chrześcijan do systemu niewolniczego. Czy moralnie dobry (jak sądzi autor) może być tylko Spartakus — ktoś, kto podnosi bunt przeciwko temu systemowi, kto zdobywa się na akt wrogości wobec panów? Czy też dobrym chrześcijaninem (jak tego uczy św. Paweł) może być również niewolnik, który służy panom, nie buntując się, nie walcząc z nimi? A może istnieje możliwość takiego przeciwstawienia

się owemu systemowi, które by nie było aktem wrogości wobec panów, tylko próbą uświadomienia im moralnej niegodziwości systemu niewolniczego? Szerzenie nauki Chrystusa, głoszącej, iż wszyscy jesteśmy dziećmi tego samego Boga, mogłoby być jednym ze sposobów takiego uświadamiania.

Innym przykładem, omawianym przez autora książki, jest życie polityczne w systemie „realnego socjalizmu”, które autor traktuje w całości jako obszar, mniejszego lub większego, „zniewolenia”. Zniewoleni, jego zdaniem, byliśmy wszyscy — choćby dlatego, żeśmy „głosowali w wyborach, które były jawnym naigrzaniem się z wyborów”. Do jakiej zatem postawy może nas wzywać w tym przypadku etyka ewangeliczna z jej nakazem „miłowania nieprzyjaciół”? Może to być postawa odmowy udziału w tego rodzaju wyborach, pojęta nie jako akt wrogości wobec przedstawicieli władzy, lecz jako wyraz moralnej oceny, mający uprzytomnić im niewłaściwość istniejącego stanu rzeczy. Bardziej uzasadniona wydaje się jednak postawa inna, odwołująca się do zawartej w postulatcie „miłości nieprzyjaciół” idei zrozumienia naszego przeciwnika — życzliwej interpretacji motywów jego postępowania. Zgodnie z interpretacją autora książki, ów akt udziału w wyborach to nic innego jak „test zniewolenia”; przedstawiciele władzy usiłują go wymusić powodowani wyłącznie chęcią dominacji, czystą żądzą panowania. Ale obok tej nasuwa się również interpretacja inna. W rzeczywistości „pojałtańskiej” utrzymanie władzy „komunistycznej” mogło nie bez racji być uważane za jedyny sposób uniknięcia większego zła: całkowitej utraty suwerenności. I temu właśnie celowi działania władzy miałyby ostatecznie służyć. Inaczej zatem wypadałoby je ocenić i inaczej ustosunkować się do nich na gruncie takiej interpretacji.

Uwagi powyższe sugerują, że i w obszarach „zniewolenia” możliwa jest taka realizacja etyki ewangelicznej, która nie musi budzić naszej moralnej dezaprobaty. Jednocześnie przykłady podawane przez autora pokazują, że owe obszary „zniewolenia” to nie jakieś marginalne obszary graniczne, tylko rozległe i doniosłe dziedziny życia społecznego. Wyłączenie ich z zakresu obowiązywania etyki ewangelicznej oznacza takie ograniczenie tej etyki, które pozbawia ją w istocie jej odkrywczego, „rewolucyjnego” charakteru i jej przełomowego znaczenia dla duchowych dziejów ludzkości.

Broniąc uniwersalnego waloru etyki ewangelicznej, ograniczałem się do obrony jej moralnej słuszności. Nie poruszałem w zasadzie sprawy jej skuteczności, choć stanowi ona główny przedmiot zawartej w książce krytyki. Głosi ona, że w obszarach „zniewolenia” (i „zbieszenia”) etyka ta nie może prowadzić do „przewyciężenia zła”, gdyż opiera się na nieadekwatnym modelu człowieka. Nie dyskutując tej sprawy w tym miejscu, ograniczę się tylko do paru uwag ogólnych.

Na ową nieskuteczność postępowania ewangelicznego składać się mają dwa elementy: postępowanie takie jest niezmiernie trudne do zrealizowania, a wtedy, gdy jest zrealizowane, nie przynosi w obszarach „granicznych” pożądanego

skutku. Otóż zgadzając się w pełni z pierwszym z tych twierdzeń, zawiesić muszę swój sąd co do drugiego. Nakaz „miłowania swoich nieprzyjaciół” jest na pewno żądaniem heroicznym, w szczególności w sytuacji „zniewolenia”. Próba „nawrócenia” nieprzyjaciela może wymagać od nas aktu samopoświęcenia, na który tylko nieliczni mogą się zdobyć. Nauka Chrystusa stawia więc przed nami ideał moralnej świętości, do którego możemy się jedynie zbliżać, ale którego nigdy w pełni osiągnąć nie potrafimy. Ale na tym właśnie polega istota wszelkiego ideału. Czy realizacja ewangelicznego ideału prowadziłaby istotnie do zamierzonego skutku — czy pozwalałaby „zwyciężyć zło”, również w obszarze „zniewolenia”? W moim przekonaniu jest to sprawa otwarta, sprawa, którą tylko doświadczenie mogłoby rozstrzygnąć. Ale o doświadczeniu takim trudno mówić, skoro nikt postulatów ewangelicznych w praktyce historycznej naprawdę nie realizował.

Sprawa skuteczności etyki ewangelicznej, choć bez wątpienia doniosła, nie jest jednak dla oceny tej etyki decydująca. O jej akceptacji bowiem decydują ostatecznie racje natury moralnej, a nie pragmatycznej. Nie dlatego przede wszystkim opowiadamy się za etyką ewangeliczną, że daje nam ona najskuteczniejszą metodę „zwycięzania zła”, gdyż jest rzeczą niewykluczoną, że skuteczniejsza może się okazać jakaś metoda stosująca przemoc, lub — jak przewidują niektórzy autorzy SF — jakiś lek likwidujący agresję. Usiłujemy „zło dobrem zwyciężać”, bo tak nam każe nasza intuicja moralna. A jej najgłębszym wyrazem jest ewangeliczny nakaz „miłowania nieprzyjaciół swoich”, który — właściwie rozumiany — nie dopuszcza żadnych ograniczeń.

Leszek Nowak

Jak pojmować życzliwość wobec bliźniego?

Wdzięczny jestem Marianowi Przełęckiemu za odnotowanie, iż dla dyskutowanej przezeń książeczki *Gombrowicz: człowiek wobec ludzi* kwestie normatywne są drugorzędne. W istocie, jak to podkreślam w tekście, zainteresowany jestem bardziej modelami rzeczywistego postępowania ludzi niż wzorcami postępowania powinnego. Płyne to nie z lekceważenia tych ostatnich — przeciwnie, problematyka etyki normatywnej słusznie uchodzi za podstawową problematykę filozofii, a z praktycznego punktu widzenia jest zgoła najważniejsza — lecz z poczucia, iż stale nie potrafimy należycie kwestii tych konceptualizować. A w każdym razie nie potrafi tego podpisać. Toteż problematykę tę w mej książeczce nie tyle podjąłem, co dotknąłem — bo nie sposób było ją, pisząc o ewangelicznym modelu człowieka, przemilczeć całkowicie. A teraz, trudno, *l'interprétation oblige*.

1. Wedle sugestii zawartej w książeczce *Gombrowicz: człowiek wobec ludzi*, w warunkach normalnych moralne jest postępowanie wedle etyki chrześcijańskiej opartej na idei miłości bliźniego; etyka ta zawodzić ma dopiero dla warunków zniewolenia (kiedy to na ekstremalne zło ze strony partnera mamy skłonność odpowiadać dobrem) oraz zbieszenia (kiedy to na ekstremalne dobra ze strony partnera mamy skłonność odpowiadać złem). Marian Przełęcki wyraża wątpliwość, czy przy przyjętym w tej książeczce rozumieniu życzliwości wobec partnera jako skłonności do realizacji dóbr pojętych tak, jak on je pojmuje, norma: „miłuj bliźniego swego”, nie mówiąc już o jej paradoksalnej konsekwencji: „miłuj nieprzyjacioły swoje”, jest do utrzymania nawet w warunkach normalnych (ani zniewolenia, ani zbieszenia).

Problem to rzeczywisty. Odróżnijmy trzy przypadki: kiedy (normalne, umiarkowane) dobra partnera pokrywają się z naszymi, kiedy są dla nas obojętne i kiedy są w naszym pojmowaniu sprawy (normalnym) złem. W pierwszych dwóch nie mamy trudności z przyjęciem nakazów, o których mowa. Pojawiają się one w trzecim: wówczas, istotnie, wezwanie do życzliwości może pociągać, jak to ujmuje Polemista, przyzwolenie na „cudze bezeczeństwa”. Trudność tę Marian Przełęcki usuwa, wzmacniając niejako proponowaną interpretację postawy „miłości” (życzliwości): ma ona polegać na „trosce o dobro partnera pojęte tak, jak my je pojmujemy”.

W niniejszej nocie postaram się najpierw przytoczyć pewne argumenty za tym, iż propozycja Polemisty ma z kolei swoje trudności (punkt 2). Następnie spróbuję — idąc w przeciwnym kierunku niż przezeń sugerowany — osłabić pojmowanie życzliwości przyjęte w omawianej książeczce (punkt 3), pokazując zarazem, iż omówione w niej dokładniej ograniczenia stosowalności nakazu życzliwości wobec bliźnich pozostają nadal w mocy (punkt 4). Postaram się też przytoczyć pewne racje za tym, iż zaproponowana tu interpretacja pojęcia życzliwości pozwala oddalić główny zarzut Polemisty (punkt 5). Na zakończenie rozpatrzę też pewne narzucające się obiekcje przeciw proponowanemu rozumieniu normy życzliwości wobec bliźniego (punkty 6–7).

2. Podstawową wątpliwość w propozycji Mariana Przełęckiego budzi wykładnia pojęcia życzliwości jako troski o dobro bliźniego. Przecież zalecenie „troszczmy się o dobro bliźniego pojęte tak, jak my to pojmujemy” zakłada — co Marian Przełęcki wyraźnie stwierdza, sygnalizując z góry sporność tej kwestii — że „my”, którzy chcemy działać na rzecz jakichś ludzi, wiemy lepiej niż oni sami, co dobre, a co złe dla nich, że mamy zatem jakąś wiedzę (intuicję? dogmaty?) co do „prawdziwych wartości”. Pomijając kwestie metaetyczne (czy intuicja taka w ogóle istnieje? dlaczego właściwie czyjeś jednostkowe dogmaty mają być moralnie gorsze od dogmatów wielkiej instytucji, czyżby siła przesądzała o słuszności moralnej?) problem etyczny polega wszakże na tym, iż przyznanie sobie prawa do rozstrzygania, co dobre, a co złe dla kogoś, jest pewną

formą panowania nad świadomością moralną tego kogoś. Na tyle zaś, na ile ów ktoś faktycznie kieruje się ową świadomością (bądź jest oddzielnie w tym wytrenowany przemocą, jej groźbą lub choćby tylko presją obyczajową), panowanie nad jego świadomością moralną jest panowaniem nad jego działaniami. Nie są to przypadki nieznane historii. Całkiem możliwe, iż przełożeni janczarów (esesmanów itd.) skłonni byli — założmy to dla potrzeb dyskusji — do troszczenia się o dobro podwładnych pojęte tak, jak oni je pojmowali. Pojmowali wszakże to dobro jako skuteczność w „wojnie świętej” przeciw chrześcijanom (*resp.* Żydom itd.) dopuszczając, a może zgoła zakładając, „czynienie bezceństw” wyznawcom obcego światopoglądu. Panując nad świadomością moralną podwładnych, panowali nad ich działaniami, prowadząc je zwykle ku złu, nieraz wielkiemu złu. Mieli więc prawo moralne do narzucania swym wychowankom swego pojmowania dobra, czy nie mieli? Moim zdaniem nie mieli, i to nie tylko dlatego, iż ich pojmowanie dobra było — na gruncie wartościowań cywilizowanego człowieka — całkowicie wadliwe. Rzecz w tym, iż narzucanie (normalnemu, dojrzałemu) człowiekowi swego pojmowania dobra jest zawsze większym czy mniejszym złem.

Albowiem, rzecz jasna, przyznanie sobie prawa do rozstrzygania, co dobre dla kogoś, pozostaje panowaniem nad nim, nawet jeśli się ma — aksjologicznie biorąc — rację, a więc jeśli to, co my za jego dobro uznajemy, jest dlań rzeczywiście dobrem. Słuszne moralnie panowanie nad kimś jest w każdym razie panowaniem nad nim, a więc traktowaniem go/jej jako istoty pozbawionej prawa do autonomii moralnej. Niekiedy rzeczywiście nasze intuicje wyrażają na to zgodę, np. w stosunkach między rodzicami a dziećmi. Ale też — *primo* — należy rzeczy nazywać po imieniu. Oto proces wychowawczy w stadium pierwotnym obejmuje procedury zniewalania naszych dzieci. Akceptujemy to zaś, bo traktujemy ten niezbyt cny proceder jako konieczny koszt wdrożenia dziecka w świat dorosłych („socjalizacji dziecka”, jak to określa się w nauce pedagogiki). A przede wszystkim — *secundo* — nasze intuicje moralne (a i praktyka wychowawcza przytomnych rodziców) wykluczają, by owo stadium przymusowej „socjalizacji” rozciągać ponad konieczną miarę; żądają natomiast, by od dorastającego człowieka wymagać właśnie zdolności do samodzielnej oceny moralnej i pomagać mu w kształceniu umiejętności wydawania (nie zaś — powtarzania po nas!) ocen tego rodzaju. Poprzestanę na tym, bo miałem już okazję szerzej rozwijać ten punkt widzenia¹.

¹ Modele ewolucji jednostki oraz procesu wychowawczego na gruncie nieewangelicznego modelu człowieka przedstawione są w tekstach podpisanego: *O antropologicznym i historycznym wymiarze kategorii pokolenia* (dodatek IV do książki: *U podstaw teorii socjalizmu*, t. 3, Poznań 1991, s. 251-259) oraz *O składowych procesach wychowania w świetle nieewangelicznego modelu człowieka*, „Socjologia Wychowania”, t. 10, 1993, s. 31-55.

Człowieka traktujemy jako dojrzałego wówczas dopiero, kiedy przyznajemy mu autonomię moralną, a więc prawo do moralnego błędu. Znaczy to, z grubsza, że preferujemy świat, w którym samodzielnie podejmuje on decyzję co do tego, co jest dobre, a co nie, nawet jeśli (naszym zdaniem) się myli, przed światem, w którym imituje on nasze pojmowanie dobra, nawet jeśli(by) dzięki temu dokonywał właściwego wyboru. Otóż norma pozwalająca „nam” na troskę o czyjeś dobro, „pojęte tak, jak my to pojmujemy”, zakłada odrzucenie autonomii moralnej tych, na których rzecz chcemy działać. To zaś, wedle moich przynajmniej intuicji, jest moralnie właśnie niedopuszczalne. Nikt z ludzi nie ma prawa do stawiania swego kryterium dobra przed takim samym kryterium jakiegokolwiek (normalnego, dojrzałego) człowieka. Uzasadnienie jest oczywiste: nikt z nas nie jest wszechwiedzący i nieomylny² ani aksjologicznie, ani poznawczo.

Dla porządku tylko dodam oczywistość, iż fakt, że ma się dobre intencje, tj. że idzie nam nie o panowanie dla panowania, lecz naprawdę o dobro naszych poddanych, zmienia tu niewiele. Ludzie ci pozostają poddanymi, a więc istotami zniewolonymi, tyle że są poddanymi człowieka o dobrych intencjach. I choć fakt ten nie jest moralnie obojętny, a zgoła może zmieniać kwalifikację moralną stanu zniewolenia w taki sposób, iż staje się on dla zainteresowanych „mniejszym złem”, to przecież złem dla nich pozostaje. Co ujawnia się, kiedy tylko zmiana stosunku sił społecznych pozwala poddanym na podniesienie się z socjalnego dna (bo w kategoriach autonomii obywatelskiej całkowita podległość cudzym zamysłom co do nas jest dnem właśnie) wybrukowanego dobrymi intencjami.

To naruszenie autonomii moralnej (normalnego, dojrzałego) człowieka przez roszczenie do lepszego rozumienia tego, co dlań dobre, niż jego własne rozumienie, jest zasadniczym powodem, dla którego propozycja pozytywna Mariana

² Może więc Bogu takie prawo przysługuje? Może. Kiedy bowiem pytamy o przyczyny zła na świecie dowiadujemy się, iż sprawcą jest wolna wola człowieka, Bóg zaś za lepszy uznaje świat, w którym człowiek moralnie błądzi, niż świat, w którym by postępował całkowicie słusznie, ale nie z własnej woli, lecz bezmyślnie imitując wyroki boskie. Bóg więc traktuje — a przynajmniej jest tak przedstawiany przez teologów, kiedy mają tłumaczyć go ze zła na świecie — człowieka jako istotę moralnie autonomiczną. Ale kościoły są już, zdaje się, w tej sprawie odmiennego zdania: wolą, by słuchano bezdyskusyjnie ich wyroków, nawet w przypadkach niesłychanie dyskusyjnych (antykoncepcja, eutanazja na prośbę cierpiącego itd.), niż samodzielnie podejmowano ryzyko błędu moralnego. Wygląda na to, iż Bóg jest bardziej aksjologicznie tolerancyjny niż ziemscy jego przedstawiciele. W każdym razie dotyczy się to polskiego Kościoła katolickiego, w którym postać ateisty jest przedstawiana jako wcielenie tego, co w człowieku najgorsze. Pocieszać się możemy wszakże tym, iż demonstrując naszą niezależność od boskich kryteriów dobra i zła („mnie Bóg, w życiu moim, nigdy nie był potrzebny — od najwcześniejszego dzieciństwa, nawet przez pięć minut — byłem zawsze samowystarczalny” — deklaruje Gombrowicz w *Dzienniku 1953–1956*, w: *Dzieła*, Kraków, 1986–1992, s. 274) jesteśmy Mu szczególnie mili.

Przełęckiego mi nie odpowiada³. To, oczywiście, zakłada, iż godność człowieka jest wartością samoistną i równie niezbędną dla regulacji stosunków międzyludzkich, co wartość życzliwości. Być może, jest to obce etyce chrześcijańskiej, co zdaje się sugerować Polemistę. Nie mam jednak wystarczających kompetencji, by wątek ten dyskutować. Jeśli ma rację, to wynika stąd, iż nie jestem chrześcijaninem. Nie jestem nawet „chrześcijaninem niewierzącym”, skoro uważam, iż zalecenia moralne Chrystusa nie stosują się w sytuacjach zniewolenia i zbieszenia. Wszystko, co robię w tym zakresie, polega na próbach nauczania się czegoś z dorobku moralnego Ewangelii, podobnie zresztą, jak z myśli etycznej Marksa czy liberalizmu⁴.

3. Podstawową więc kwestią w rozumieniu norm etyki chrześcijańskiej jest to, jak rozumieć pojęcie „miłości” (życzliwości). Wedle moich intuicji — podkreślić chciałbym, iż dzięki tej polemice sam sobie lepiej je uprzytomniłem — wyraża się w tym pewna postawa wobec bliźniego. Właśnie, nie dyspozycja do działania na jego rzecz, jak dotąd sądziłem, nie „aktywna troska” o jego tak czy inaczej pojęte dobro, jak sądzi Marian Przełęcki, lecz stosunek do niego jako osoby. Daje się on opisać tak oto:

³ Inną obiekcją, jaką mam wobec normy nakazującej „troszczenie się o dobro bliźniego” jest to, że zakłada ona, iż jeden tylko typ osobowości ludzkiej — społecznikowski — zasługuje na akceptację. Tymczasem osobowość autentycznego społecznika jest niewątpliwie godna najwyższego uznania, być może jest zgoła najbardziej wartościowym moralnie typem osobowości ludzkiej, ale przecież nikt nie ma obowiązku moralnego bycia Matką Teresą. Osobiście wolę, że Leśmian miast naśladować Matkę Teresę w trosce o upośledzonych, zainteresowanie Indiami ograniczył do wniknięcia w filozofię hinduską. Dzięki temu m.in. otrzymaliśmy poezję o niebywałym stężeniu niestandardowej metafizyki, przepiękną poezję erotyczną i tak dalej. Dlaczego miast tego wszystkiego miałby np. zatrudniać się w szlachetnym skądinąd zawodzie pielęgniarza czy zakładać najbardziej nawet potrzebną fundację dobroczynną? Podobnie, wolę, że Tomasz z Akwinu zajmował się głównie, zdaje się, filozofią a nie troską o ludzi mu współczesnych. Dzięki temu mamy do dyspozycji jedną z większych metafizyk, jakich kultura zachodnia się dopracowała, a więc pewne dobro. I tak dalej. Napotykać różnorodność ludzkich osobowości i wartości, które te pierwsze wytwarzają, możemy sobie tylko życzyć, by nie redukowano ich do jednego — jakiegokolwiek — wymiaru. Każdy człowiek ma prawo do samorealizacji, a więc do tego, by wcielać w swe życie to, co on uznaje za najlepsze w sobie, a nie to, co za takowe uznają w nim moralisci. Taka myśl jest w każdym razie obecna w refleksji etycznej Karola Marksa i podpisany ją w pełni aprobuję.

⁴ Inną rzecz, iż wykorzystywanie to ma charakter dość selektywny. Wartość godności ludzkiej jest raczej proveniencji liberalnej, wartość samorealizacji człowieka (por. przypis 3) — marksistowskiej (przynajmniej w świetle interpretacji A. Schaffa czy M. Fritzlanda), życzliwość — chrześcijańskiej. Wyłania się obraz cokolwiek eklektyczny. Aby go ujednolicić, należałoby obmyślić konceptualizację aksjologiczną generującą jakąś wartość bardziej podstawową, której te trzy byłyby granicznymi przypadkami albo były jej podporządkowane (powiedzmy, były środkami dla jej urzeczywistniania), lub tp. A przynajmniej — jeśliby już trzeba było się pogodzić z konceptualną niejednorodnością tych trzech wartości — należałoby ustalić jakiś zespół prostych powiązań pomiędzy nimi. Niestety, nie wiadomo, czy i jak można byłoby tego rodzaju rzeczy zrobić, a w każdym razie nie wie tego podpisany.

a) Mam obowiązek życzliwości wobec innego, także człowieka wartościującego inaczej a nawet nieprzyjaciela swego, najpierw dlatego, iż nie mogę być całkowicie pewny, że mój sposób oceny jest jakoś „moralnie lepszy” niż ten, jakim on się powołuje. Nikt nie wie wszak, co jest dobre, a co złe. Skoro przy rdzennym sensie słowa „wiedzieć” nie jest prawdą, że istnieje wśród nas podmiot deskryptywnie wszechwiedzący, dla którego zachodzi: jeśli X wie, że p , to p , to tym bardziej nie istnieje wśród ludzi czy ludzkich instytucji podmiot aksjologicznie wszechwiedzący, dla którego miałyby być tak: jeśli X ocenia, iż realizacja p jest słuszna, to realizacja p jest słuszna. Nikt nie może więc nikogo odsądzać od czci i wiary w materiałach moralnych. Muszę życzliwie podejść do bliźniego swego najpierw dlatego, iż nie mogę być pewien, iż mnie jawi się dobro, a jemu nie. Możliwa jest wszak sytuacja dokładnie odwrotna.

b) Ale nawet jeśli jestem w pełni przekonany, iż sposób waloryzacji świata ludzkiego przez bliźniego jest naganny, a mój — słuszny, nawet wtedy muszę go traktować życzliwie. Sposób oceny właściwy każdemu człowiekowi jest wszak wynikiem jego drogi życiowej i nabytych na niej doświadczeń, o czym my, jego bliźni, mamy pojęcie blade lub zgoła żadne. I nie wiemy, jak my sami byśmy wartościowali będąc w jego położeniu. To bardzo łatwo potępiać kradzież jako jeden z grzechów głównych, kiedy samemu żyje się w dostatku. Ale co by się stało, gdyby dla odmiany zamożny moralista popadł w nędzę i musiał bezsilnie patrzeć, jak dzieci przymierają mu głodem? Jak by wtedy ocenił kradzież jedzenia dla rodziny, wynikłą z socjalnej beznadziei, kiedy to sprawca pozostaje bezrobotny mimo lata trwających starań o pracę niedostępną w regionie dotkniętym strukturalnym bezrobociem? Zapewne nawet wówczas wolno nam uważać, iż kradzież ta pozostaje złem, ale mamy też obowiązek powstrzymania się od potępienia sprawcy. Przede wszystkim jednak mamy obowiązek rozumienia motywów działania bliźniego. Już sam akt współ-rozumienia jest dlań dobrem, które winniśmy mu wyświadczyć. A rozumienie to nie może zarozumiale wykluczać *a priori* tego, iż my sami znajdując się w jego sytuacji moglibyśmy postąpić podobnie. Traktować bliźniego życzliwie znaczy uświadamiać sobie to, iż nawet jeśli przewyższam go wiedzą o tym, co moralne (bo — dajmy na to — jestem kapłanem czy etykiem, który zawodowo zajmuje się ocenianiem moralnych zawłości życia, ma więc w tym zwyczajnie większą wprawę), to nie wykluczam z góry, iż moje postępowanie w jego położeniu mogłoby być podobne do jego czynów. Traktowanie bliźniego życzliwie pociąga więc brak potępienia moralnego dla jego uczynków, a więc wykluczanie go, używając wyrażenia Marii Ossowskiej, z kręgu istot współ-rodzajowych.

c) Nakaz życzliwości zakłada też pewne zachowania, jeżeli już podejmuje się oceny cudzych czynów. Mamy najpierw obowiązek ujawniania tej postawy współ-rozumienia wobec ocenianego.

d) Mamy też obowiązek nie tylko współ-rozumieć bliźniego w cztery oczy, ale i zmanifestować tę skłonność do zrozumienia jego czynu wobec otoczenia społecznego.

Podsumowując, życzliwość wobec bliźniego to postawa wobec niego wyrażająca gotowość do współ-rozumienia bliźniego, co nie dopuszcza wykluczenia go z kręgu istot współ-rodzajowych, a dopuszcza tę oto możliwość, iż my sami w jego sytuacji zachowalibyśmy się w sposób zbliżony. Norma „miłuj bliźniego swego” znaczyłaby więc w tej interpretacji tyle: winniśmy żywić życzliwość wobec bliźnich oraz życzliwość tę im, a także publicznie, okazywać. Dodać tylko trzeba koniecznie: w warunkach normalnych.

4. Albowiem w warunkach nienormalnych, w których bliźni jest przez swoje otoczenie społeczne zniewolony lub zbieszony, kiedy więc skłonny jest w odpowiedzi na zło ekstremalne ze strony bliźniego czynić mu dobro lub też czynić mu zło w odpowiedzi na ekstremalne dobro, jakie z jego strony go spotyka — wówczas norma „miłuj [takiego!] bliźniego” traci, wedle moich przynajmniej intuicji, moc obowiązującą. Wówczas nie tylko nie mamy obowiązku życzliwości dla tego, kto mnie zniewala (czyni ze mnie „niewolnika na tak” bezrefleksyjnie imitującego jego pojmowanie dobra i zła) czy zbiesza (czyni ze mnie „niewolnika na nie” automatycznie odwracającego jego pojmowanie dobra i zła), ale pojawiają się nowe, całkowicie zignorowane przez Chrystusa obowiązki moralne. Oto ma on, zniewolony, prawo do wyrządzenia zła swemu ciemiężcy. A i my mamy — napotykając „patologiczną życzliwość” — obowiązek akceptacji dla jego buntu⁵ przeciw uciskowi, rozumiejąc, iż w ten sposób wydobędzie się on ze zniewolenia (nie ma jednak moralnego nakazu „troszczenia się” o zdolność zniewolonego do buntu, a więc czynnego skłaniania go do sprzeciwu — nikt nie ma obowiązku bycia rewolucjonistą). Mamy też — napotykając stan „patologicznej wrogości” u kogoś — obowiązek uznania kary, a więc zgody na zło, które spotyka zbieszonego, rozumiejąc, iż w ten sposób można wyprowadzić go z tego stanu (nie ma jednak moralnego nakazu czynnego przywracania zbieszonego do normalności — nikt nie ma obowiązku obrania zawodu sędziego). Nie rozwijam tego punktu szerzej, bo czyniłem to w pracach wcześniej publikowanych (w pewnej mierze także w dyskutowanej książce), dla niniejszej zaś dyskusji wystarcza podkreślenie, iż podpisany nie uważa sformułowanej wyżej normy o proveniencji wyraźnie chrześcijańskiej: „winniśmy żywić

⁵ Niekoniecznie „na ostre”, by powtórzyć sformułowanie Piłsudskiego, które w całości cytuję w dyskutowanej książce. To przecież jasne, iż wszelkie zło trzeba minimalizować, również to rodzące się w buncie, że więc lepsza jest rewolucja pokojowa niż stosująca przemoc. Jednakże przyznajemy przecież więźniom Oświęcimia czy Gułagu prawo do sięgnięcia po broń, jeśli „nieposłuszeństwo obywatelskie” nie wchodziło tam w rachubę. A nie wchodziło. I nie wolno na tę oczywistość zamykać oczu.

życzliwość wobec bliźnich oraz życzliwość tę im, a także publicznie, okazywać” za obowiązującą uniwersalnie. Nie obowiązuje nas ona wobec ludzi zniewalających bliźnich, jak i wobec ludzi zbieszonych w stosunku do bliźnich.

5. Można, oczywiście, uważać, iż odrzucenie uniwersalności normy miłości bliźniego jest aktem odrzucenia etyki chrześcijańskiej. Temu przeczyć nie zamierzam. Ale też nigdy nie żywiłem, ani nie żywię dzisiaj, aspiracji do tego, by być chrześcijaninem. Mam natomiast wolę uwzględnienia w jakieś mierze intuicji moralnych Chrystusa. Uzasadnieniem jest zasada korespondencji, zakazująca tego, by zatracać dorobek myślowy jakiegokolwiek wielkiego myśliciela — czy to Chrystusa lub Buddy, czy Hegla lub Marksa, czy Milla lub Rawlsa — nakazująca natomiast, by odnaleźć jakiś obszar, na którym dorobek ten zachowuje swój walor już to moralny, już to poznawczy. Sądzę, iż w wypadku etyki Chrystusa obszar ten obejmuje normalne (nie pociągające ani zniewolenia, ani zbieszenia) interakcje międzyludzkie.

Dla interakcji tych norma: „winniśmy żywić życzliwość wobec bliźnich oraz życzliwość tę im, a także publicznie, okazywać”, wydaje się zachowywać moc obowiązującą, nawet jeśli moje wartościowania różnią się od cudzych, nawet więc jeśli jego wartościowania to z mego punktu widzenia „bezeczeństwa”.

a) W sytuacji rozbieżności aksjologicznej także mam obowiązek pamiętać, iż może być tak, że to bliźni ma rację moralną, nie ja, a może nawet teoretycznie być tak, iż to ja dopuszczam się „bezeczeństw”, a tylko wygoda i konserwaryzm myślowy nie pozwalają mi tego dostrzec.

b) A nawet, jeśli w przypadkach oczywistych uznaję, iż słuszność leży po mojej stronie, to i tak mam obowiązek pamiętać, iż mój rygoryzm może wynikać stąd, iż znajduję się w innej sytuacji niż negatywnie oceniany bliźni, a gdybym był w jego sytuacji, być może rozstrzygnąłbym dylemat moralny tak samo jak on.

c) Także wówczas, kiedy nie dzielam cudzych wartości, mam obowiązek nie tylko wczucia się w cudze oceny, ale i ujawnienia bliźniemu, iż usiłuję to zrobić. Jakimkolwiek wynikiem owa empatia aksjologiczna się skończy (bo może wszak skończyć się wynikiem negatywnym), sam fakt, iż ją podejmuję, nie może być aktem prywatnym, podjętym dla „uspokojenia sumienia”, czyli z racji moralnego perfekcjonizmu, winien on natomiast być znany osobie ocenianej.

d) I wreszcie, także w przypadku rozbieżności aksjologicznej, postawa empatii wobec bliźniego winna być manifestowana publicznie.

Powody, dla których należy respektować te zalecenia, są — na gruncie międzyludzkiego modelu człowieka — dość oczywiste.

Ad a) Nikt ze śmiertelnych nie ma niekwestionowalnego przystępu do absolutnych wartości (nawet jeśli takowe istnieją), cokolwiek na ten temat mówi i na jakiegokolwiek pisma się powołuje. Pojąć nie mogę, dlaczego to ma być tak, iż we względnie prostych materiałach naukowo-przyrodniczych, o których sporo już

koniec końców wiadomo, wykazujemy (po Humie) zdrowy sceptycyzm, natomiast w materiałach socjalno-moralnych, o których nie wiadomo prawie nic, zdobywamy się na „pewność”. Im mniej rozumiemy, tym bardziej jesteśmy pewni tego, czego nie pojmujemy? Czy może raczej arbitralna wiara umożliwia nam zepchnięcie naszej ignorancji w cień wygodnej nieświadomości?

Ad b) Ocena moralna, ignorująca różnicę sytuacji ocenianego i oceniającego, może łatwo doprowadzić do werdyktów aksjologicznie wątpliwych. Nie wolno więc ograniczać się do werdyktu w trzeciej osobie: „*X* realizując stan rzeczy *p* postąpił wadliwie”, należy natomiast dopełnić to możliwie rzetelnym rozpoznaniem sytuacji *q*, w jakiej *X* znajdował się podejmując decyzję — błędną, jak uważamy — realizacji *p*, a następnie dokonać aktu kontr-faktycznego: uprzytomnić sobie (uczciwie!), co samemu w sytuacji *q* by się uczyniło. Nierozumiane rozbieżności w sytuacji oceniającego i ocenianego (biskup ocenia generała, a generał biskupa, żaden nie pojmując przy tym zasadniczej odmienności obu pozycji socjalno-kulturowych) — to najbardziej typowy rodzaj błędów moralnych omawianego typu.

Ładniej jednak będzie nie poprzestać na wytykaniu ich innym. Podpisany nader krytycznie oceniał wprowadzenie stanu wojennego, widząc w tym głównie wystąpienie trójwładzy w obronie jej interesów klasowych, czemu dawał przed laty wyraz w swej publicystyce. Ale to była ocena z pozycji obserwatora. A gdybym to ja miał do wyboru: wprowadzić „aksamitny (bo był takim!) stan wojenny”/przyzwolić na brutalną agresję radziecką/wystąpić zbrojnie, wraz z „Solidarnością”, przeciw agresji sąsiedniego mocarstwa — to co uznałbym za moralnie słuszne?... Wiem tylko, że jestem szczęśliwy, iż to innych ludzi ta decyzja obciążała. Podobnie: podpisany odnosi się dziś do wprowadzenia ładu kapitalistycznego w Polsce raczej krytycznie — znowu w publicystyce, a więc znowu jako obserwator. Gdyby natomiast na mnie miała ciążyć choć część odpowiedzialności za podjęcie stosownych decyzji w 1989 r., to z całą pewnością bym zaakceptował linię Mazowieckiego. (Bo może w „obiektywnym świecie” były jakieś alternatywy, ale w ludzkich umysłach nie było ich na pewno).

Starczy tych przykładów, by widzieć, że moralny punkt widzenia w znacznej mierze zależy od ciężaru odpowiedzialności za decyzje, jakie są do podjęcia, a życzliwość wobec bliźniego wymaga i tego, by umieć się wczuć w jego sytuację decyzyjną.

Ad c) Powstrzymując się od „kazań”, ujawniając natomiast bliźniemu swą wolę zrozumienia jego aksjologicznego punktu widzenia, daję mu sygnał, iż traktuję go nie z wyższością, lecz jako równego sobie. Napotykać mój dystans do moich własnych wartościowań, bliźni, być może, zdobędzie się na taki sam wobec własnych, może się nad nimi zastanowi, a może zgoda je zmodyfikuje we właściwym (moim zdaniem) kierunku. Napotykać natomiast moją zaciekłość moralną, ma do wyboru — albo jej ulec (jeśli wsparta jest siłą, choćby tylko instytucjonalną lub obyczajową), albo samemu popaść w zaciekłość (jeśli siła

taka za moim wartościowaniem nie stoi). Obie te reakcje są gorsze od możliwego dialogu i ewentualnego konsensu. Relatywizm etyczny („wszystko aksjologicznie ujdzie”) jest socjalnie szkodliwy, a może nawet niemoralny. Relatywizm metaetyczny („nie jest nam dostępna wiedza o jedynie słusznej metodzie uniwersalnego wartościowania”) jest moralny, a być może nawet korzystny socjalnie.

Ad d) Manifestacja zaś tej postawy na forum publicznym, z jednej strony, upewnia ocenianego partnera o tym, iż jest ona przyjęta serio, pozwala więc mu poczuć się człowiekiem nie tylko w relacjach *face-to-face* ze mną, ale i w społeczności, do której obaj należymy, z drugiej zaś — ośmiela innych do zajmowania postaw analogicznych. A to doprawdy nieproste. Jacek Kuroń wspomina gdzieś, jak w latach sześćdziesiątych uzbrojeni konwojenci przewozili go, skutego i w drelichu więziennym, warszawskim tramwajem. Zewsząd spotykały go spojrzenia pełne grozy, a w najlepszym wypadku „niewidzące oczy”. I jedna tylko dziewczyna — z nieukrywaną demonstracją wobec tramwajowej publiki — obdarzyła go serdecznym uśmiechem. To był akt cywilnej odwagi i prawdziwego, jeśli dobrze rozumiem, ducha chrześcijańskiego. Choć nic nie wiadomo o wyznaniu tej dziewczyny. Może była akurat ateistką?

6. Jeśli więc się nie mylę, to są racje dla uznawania normy nakazującej życzliwość dla bliźniego w warunkach normalnych (a więc takich, kiedy ów bliźni nie zniewala innych ludzi ani nie jest przez nich zbieszony). Czy jednak na pewno? Rozważyć tu chciałbym dwie wątpliwości. Pierwsza wyraża się w pytaniu, czy aby obowiązek respektowania autonomii moralnej człowieka (a więc jego godności) obok — a może zgoła przed — obowiązkiem życzliwości wobec niego nie prowadzi przypadkiem do zgody na wszystko, co on uznaje za swe dobro, a więc do nihilizmu („permisywizmu”) moralnego.

Otóż zasada autonomii moralnej podmiotu działania nie zakłada bynajmniej przyzwolenia każdemu na wszystko, przynajmniej w tradycji prawodawstwa liberalnego. Prawodawca stanowiąc normę: „nie czyn *p* w warunkach *q*, inaczej spotka cię kara *s*”, (m.in.) informuje wszak obywatela, jak — wsparty wolą większości (czy jej reprezentacji parlamentarnej) — zmienia warunki jego wolnego działania. „Powstrzymaj się od realizacji *p* w warunkach *q* pod groźbą sankcji *s*” znaczy przecież: „ilekroć wystąpią warunki *q* powstrzymaj się od realizacji stanu rzeczy *p*; a jeśli uczynisz *p*, znajdziesz się w warunkach *s*”. Nakaz ten nie likwiduje więc autonomii adresata normy. Mówi mu po prostu, co się stanie, jeśli złamie zakaz uczynienia *p*: napotka sankcję *s*. Pozostawia się natomiast jego wolnemu uznaniu, czy wyżej oceni stan rzeczy, w którym realizuje swój cel ponosząc przy tym karę (tj. stan rzeczy *q* & *p* & *s*), czy też stan rzeczy, w którym rezygnuje ze swego celu, ale też unika kary (tj. stan rzeczy *q* & nie-*p* & nie-*s*).

To z jednej strony. Z drugiej wszakże, prawodawca kieruje się pewnymi wartościami, których katalog daje się odczytać z zestawu norm prawnych, którymi wartości te chroni. Z tego samego zestawu daje się też odczytać hierarchia tych wartości; w najprostszym przypadku prawa karnego za wskaźnik hierarchicznego położenia danej wartości można by uznać wysokość sankcji za działanie godzące w daną wartość. A więc można wartości wyznawać serio, odrzucać więc nihilizm aksjologiczny bez traktowania człowieka jako moralnego dziecka, jako „pustej karty”, którą zapisać ma dopiero wiara w nieomylnego nauczyciela. I państwo liberalne nie tylko do tej roli nie aspiruje, ale zgoła świadomie z niej — z szacunku dla obywatela — rezygnuje. Prawodawstwo, przynajmniej liberalne, nie likwiduje więc autonomii obywatela, moralistyka natomiast, zwłaszcza zakorzeniona religijnie, ma do tego skłonności.

7. A oto wątpliwość druga. Czy nie za mało wymaga się od człowieka domagając się odeń w warunkach normalnych tylko przyjmowania i ujawniania postawy życzliwości wobec bliźniego? Odpowiedź na tę wątpliwość zależy od poglądów na naturę zła w stosunkach między ludźmi. Oczywiście, jest zło poniekąd bezpośrednie, takie jak zagrożenie życia czy zdrowia, ale jest też zło pośredniczone poprzez stosunki interpersonalne, dzięki czemu jego dotkliwość rośnie, nieraz znacznie. Bezrobocie jest dotkliwe z powodów materialnych. Ale to — pominąwszy graniczne przypadki zagrożenia biologicznego — tylko część prawdy. Część druga, nie mniej dotkliwa, polega na tym, iż człowiek bezrobotny staje się obiektem lekceważenia społecznego. Wypada z konkurencji w dziedzinie, jaką się zajmował, traci więc miejsce w hierarchii („pozycję”), którą zdobywał latami, staje się natomiast socjalnym śmieciem. Czego bliźni — w każdym razie ci, którzy z nim dotychczas rywalizowali — nie omieszkają dać mu do zrozumienia. Czego zaś ktoś taki potrzebuje na równi z pieniędzmi? Tego, by ktoś odezwał się doń po ludzku, by np. mu powiedział: „Daj spokój, mnie to też mogło spotkać. A jeśli padło na ciebie, to nie dlatego, że jesteś gorszy, tylko dlatego, że podpadłeś żonie właściciela. A w ogóle to chodźmy na piwo!”. Czy to mało, że upodlony człowiek napotka kogoś, kto tak się doń odniesie? Kto tak się zachowa respektuje zalecenie życzliwości („miłości”) bliźniego. A kto tak by się zachował wobec osoby dotąd mu nieżyczliwej, dałby świadectwo respektowania mocniejszej normy Chrystusa, zalecającej życzliwość nawet wobec nieprzyjaciół. Jeśli były więzień polityczny na procesie sądowym generała, który go kiedyś trzymał w więzieniu, potrafi — doceniając rolę polityczną, jaką tenże generał odegrał później dla wprowadzenia demokracji w naszym kraju — podejść na sali sądowej do ławy oskarżonych, by mu, dziś oskarżonemu, ucisnąć dłoń, to postępuje — w moim rozumieniu — na sposób chrześcijański. Ale ważniejsza od nazewnictwa jest ocena: oto niczego więcej właściwie realistycznie biorąc nie można od ludzi wymagać. Czy to mało? Trzeba by spytać generała.

Tak się więc sprawy mają. Zło, jakie nas spotyka, jest niemal zawsze zapośredniczone — mówiąc językiem Gombrowicza — przez formę socjalną, w jakiej uczestniczymy. Mechanizmy konkurencji wewnątrz formy sprawiają, iż zło takie staje się okazją do walki z rywalem i większość bliźnich korzysta z tej okazji bez cienia żenady, a niektórzy zgoła z godną lepszych spraw gorliwością. Bywa nawet, iż prawdziwie dotkliwe zło, jakie nas spotyka, rodzi się dopiero w formie socjalnej, w jakiej tkwimy, że to ona sama kąsa nas i miażdży dopóki nie wypłuje nas całkowicie. Otóż dopiero uświadomienie sobie tego pozwala docenić socjalną wagę normy, nakazującej życzliwość wobec bliźniego.

Ludzie nie muszą — a niekiedy nawet (jeśli kieruje nimi poczucie wyższości moralnej, przejawiające się w skłonności do narzucania normalnemu człowiekowi własnego pojmowania jego dobra) zgoła nie powinni za bardzo troszczyć się (behawioralnie) o innych. Zawsze jednak — w warunkach normalnych — winni żywić postawę życzliwości wobec innych ludzi (włącznie z tymi nieżyczliwymi wobec nich samych), okazywać im ją i nie wzdragać się przed manifestowaniem jej wobec osób trzecich. Nie dlatego, że w jakichś tekstach, np. w *Ewangeliiach*, tak zapisano (choć dobrze, że to zapisano uświadamiając nam nasze niewyraźne intuicje moralne). I nie dlatego, że są instytucje, które to powtarzają (choć dobrze, iż to czynią, aczkolwiek z przestrzeganiem tych zaleceń przez Kościoły bywało, i bywa, różnie). Dlatego, że postępując tak ludzie umniejszają zło, jakie człowieka spotyka ze strony jego wrogów skłonnych do wykorzystania okazji, by dodatkowo mu „dołożyć”. Tych nigdy nie zbraknie dopóki warunki życia przeciwstawiać będą nas innym ludziom. A więc, być może, nigdy. Jednak nie ma powodu, by poniechać czynienia tego, co się da zrobić. Da się pobudzić w sobie życzliwość dla bliźnich i można ją publicznie okazać. To niełatwe, bo zwykle wymaga przeciwstawienia się otoczeniu społecznemu. Ale to wcale nie mało — dla tych, do których się zwracamy.

Marian Przełęcki

Miłość bez zniewolenia

Raz jeszcze zabieram głos w tej dyskusji, ponieważ porusza ona sprawy, które wydają mi się warte dalszych wyjaśnień. Postawione w niej zostało pytanie, na czym ma polegać ewangeliczna miłość bliźniego — w tym również miłość nieprzyjaciół — rozumiana zgodnie z naszymi poczuciami moralnymi (a nie z takim czy innym uświęconym tekstem). Odpowiedź, którą sugerowałem w swych uwagach, Leszek Nowak poddaje zasadniczej krytyce, przeciwstawiając jej własną propozycję, która stanowi pewną modyfikację jego propozycji pierwotnej. Główny zarzut wobec koncepcji miłości bliźniego pojętej jako tros-

ka o jego dobro „właściwie rozumiane” (tj. rozumiane „wedle naszego najlepszego rozeznania”) polega na tym, iż miłość taka jest próbą narzucenia drugiemu naszej własnej koncepcji dobra, a więc próbą jego zniewolenia, odrzucenia jego moralnej autonomii.

U podstaw tej różnicy zdań zdają się leżeć różne koncepcje poznania moralnego. Ja wierzę w to, że istnieje coś takiego, jak moralna prawda, i że do tej prawdy w zasadzie każdy z nas ma poznawczy dostęp — jakkolwiek ograniczony i niedoskonały. A skoro tak, to istnieje możliwość przekonywania innych o prawdziwości naszych moralnych sądów — podawania dla nich racji, odwołujących się ostatecznie do pewnych elementarnych przeżyć wartości (takich np. jakich doznajemy stając oko w oko z konkretnym aktem okrucieństwa). Otóż, w moim głębokim przekonaniu, taki sposób wpływania na czyjąś świadomość moralną nie jest narzucaniem mu własnej koncepcji moralnej. Nie musi więc naruszać jego moralnej autonomii, być próbą jego zniewolenia. Jeśli ktoś zmienia swe postępowanie dlatego, że w wyniku naszej argumentacji zrozumiał, iż postępował źle, nie traci przez to swej moralnej autonomii.

Poznaniu moralnemu, które takie stanowisko zakłada, Leszek Nowak przypisuje jednak cechy szczególne. Ma to być rygorystycznie rozumiana wiedza o absolutnych wartościach, dająca do tych wartości niekwestionowalny przystęp, odznaczająca się nieomylnością i całkowitą pewnością. Stąd ma wynikać poczucie wyższości moralnej tych, co sobie taką wiedzę przypisują, a w konsekwencji — zaciekłość moralna, skłonność do potępiania bliźnich, odsądzania ich od czci i wiary w materiach moralnych. Nic dziwnego, że postawy takiej nie jest skłonny aprobować. Nie aprobuję jej, rzecz jasna, i ja. Najdalszy jestem od przypisywania poznaniu moralnemu takich cech i wyciągania z faktu jego istnienia takich konsekwencji. Uważam (jak zaznaczałem), że nasze sądy moralne dalekie są od jasności i pewności. Niełatwo przekazać je innym i niełatwo przekonać innych o ich prawdziwości. Mimo ich niedoskonałości nic innego nam jednak nie pozostaje: to naszymi sądami moralnymi musimy kierować się w ocenie własnych i cudzych postępów. I nieustannie to czynimy. Od ocen i norm moralnych nie stroni przecież i Leszek Nowak w swych wypowiedziach.

Odwołując się do naszych sądów moralnych, powinniśmy to czynić z pełną świadomością ich poznawczego statusu — bez poczucia nieuzasadnionej pewności, bez lekceważenia odmiennego punktu widzenia. Mam jednak przekonanie, że te prawdy moralne, które udało się nam — jakkolwiek niejasno i niepewnie — dostrzec, powinniśmy próbować ukazać jakoś naszym przeciwnikom. Istotne z moralnego punktu widzenia jest to, aby nie uciekać się przy tym do jakiegokolwiek formy psychicznej przemocy — presji, manipulacji czy podstęp. Mamy prawo powoływać się jedynie na to, co może świadczyć o prawdziwości naszego moralnego stanowiska. Specyficznie „ewangelicznym” rodzajem odpowiedzi na wyrządzaną przez nieprzyjaciela krzywdę jest akt ofiary — akt

samopoświęcenia, mający uprzytomnić krzywdzicielowi moralne zło jego postępowania.

Nie zawsze zresztą w takich sytuacjach mamy do czynienia z konfliktem różnych poczuć moralnych. Dobro bliźniego, o którym tu mowa, nie ogranicza się do dobra moralnego; to raczej wszystko to, co dany człowiek ceni, czego chce, do czego dąży. Może więc chcieć czegoś, o czym sam wie, że jest moralnie złe. Przecistawiając się temu dla jego moralnego dobra, nie kwestionujemy przez to jego moralnej świadomości, nie naruszamy jego moralnej autonomii.

Wzorcem tak pojętej miłości bliźniego nie jest, wbrew sugestii Leszka Nowaka, nasze postępowanie wobec dziecka; jest nim raczej nasz stosunek do przyjaciela. Jeśli sądzimy, iż nasz przyjaciel postępuje moralnie źle, że wyrządza komuś krzywdę, nie potępiamy go, nie gardzimy nim, ale nie godzimy się z jego postępowaniem; ubolewamy nad nim i staramy się go od niego odwieść, przekonując go o jego niewłaściwości. Nie widzę w tym zachowaniu niczego, co by stanowiło odrzucenie jego moralnej autonomii¹.

W swej wypowiedzi dyskusyjnej Leszek Nowak podaje własną interpretację tego, do czego nasza życzliwość wobec bliźniego, zwłaszcza nieprzyjaciela, miałaby się sprowadzać. Chcę wyraźnie stwierdzić, że w pełni akceptuję wszystkie elementy tak określonej postawy moralnej. Dotyczy to w szczególności postulatów „współrozumienia” naszego przeciwnika; w swych uwagach postulat taki sam wyraźnie sformułowałem. Sądzę, że owe elementy „życzliwości” wobec bliźniego, o których mówi autor, to pewne składniki czy konsekwencje tej „miłości” bliźniego, za którą ja się opowiadam. W moim poczuciu jednak miłość ta obejmuje coś więcej, co sprawia, iż ma walor uniwersalny, wolny od wszelkich ograniczeń. Leszek Nowak rolę taką skłonny jest powierzać prawodawstwu raczej niż moralistycie. Choć w jakimś zakresie jest to nieuniknione, nie sposób zaprzeczyć, że w przeciwieństwie do moralisty prawodawca właśnie jest tym, który usiłuje nas zmusić, a nie przekonać, do właściwego moralnie postępowania.

Zapytajmy na koniec, czy proponowana przeze mnie interpretacja „miłości nieprzyjaciół” odpowiada istotnie wskazaniom etyki ewangelicznej. Wezwanie, które nakazuje nam „nadstawić drugi policzek temu, kto nas uderzył”, zdaje się

¹ Mam wrażenie, że do tak ostrej krytyki proponowanej przeze mnie interpretacji etyki ewangelicznej dały asumpt pewne „prowokacyjne” sformułowania, które miały możliwie dobitnie wyrazić swoistość mojego punktu widzenia. Należy do nich w szczególności ustęp, w którym usprawiedliwiałem „uszcześliwianie kogoś wbrew jego woli”, twierdząc, że „są sytuacje, w których mamy wszelkie dane, aby sądzić, że lepiej od naszego nieprzyjaciela wiemy, na czym polega jego prawdziwe dobro”. Otóż w obronie tego powiedzenia chciałbym zauważyć, że jako zdanie egzystencjalne jest to twierdzenie bardzo słabe, a pojęcie wiedzy, które w nim występuje, to luźne i szerokie pojęcie potoczne; zgodnie z nim, ktoś, kto „wie lepiej”, nie musi wcale „wiedzieć na pewno”. Mówiąc zaś o „uszcześliwianiu kogoś wbrew jego woli”, miałem oczywiście na myśli jego wolę „zastaną”, a nie tę, którą mamy nadzieję w nim wzbudzić naszą moralną argumentacją.

wykluczać wszelkie przeciwdziałanie wyrządzanej krzywdzie. Jest to jednak, podobnie jak i inne wypowiedzi ewangeliczne, pewna obrazowa hiperbola, która nie może być rozumiana dosłownie. Jej właściwą wykładnię nasuwa zachowanie Jezusa wobec sługi arcykapłana, który go spoliczkował. „Nie stawiając oporu złemu”, nie uciekając się do żadnej formy przemocy czy potępienia, zwraca się jednak Jezus do sprawcy ze słowami wyrzutu, mającego uprzytomnić mu niewłaściwość jego postępuku: „Jeżeli źle powiedziałem, udowodnij, co było złego. A jeżeli dobrze, to dlaczego mnie bijesz?” Nie sądzę, aby można było powiedzieć, że narusza tym moralną autonomię sprawcy. Myślę, że właściwie rozumiana miłość nieprzyjaciela taki sposób przeciwdziałania wyrządzonej krzywdzie nie tylko toleruje, ale wyraźnie go postuluje.