

Magdalena Oliwa
Klasa III
Publiczne Liceum Ogólnokształcące Nr II
im. Marii Konopnickiej w Opolu

Opieka naukowa: mgr Jolanta Toll

**Teoria i praktyka: czy to prawda, że filozofia moralności jest niepotrzebna,
bo praktyka rządzi się swoimi prawami?**

(XXVIII Olimpiada Filozoficzna)

Filozofia moralności, inaczej zwana etyką, ma za swój przedmiot ogólne normy moralne przyjęte powszechnie przez społeczeństwo. Wśród nich możemy wyróżnić ideały, idee normatywne – spisane w kodeksach, konstytucjach czy w dekalogu, które są czysto teoretyczne oraz ich praktyczne realizacje – moralność. Społeczności bądź jednostki sądzą, co jest przyzwoite, a co nie, dokonują oceny czynów w świetle obowiązujących kanonów. Na ich podstawie człowiek dokonuje wyborów, kształtuje własne poglądy, znajduje system wartości, którym będzie się kierował. W ten sposób potrafimy określić, co jest dobre i słuszne, a co złe i naganne. Mimo to w każdej tradycji obowiązują inne zasady moralne, wpływają na nie zatem czynniki zewnętrzne i wewnętrzne. Zależą więc od socjalizacji, czyli środowiska, w jakim się wychowaliśmy oraz kręgu kultury (np. judeochrześcijańskiej) lub od naszych osobistych doświadczeń. Standardy te wpajane są nam już od dziecka, bardzo wcześnie dowiadujemy się, co nam wolno, a co jest wręcz zakazane. Etyka wskazuje nam drogę, jaką powinniśmy iść, w przeciwieństwie do rozumu, który pozwala nam jedynie zaobserwować to, co jest.

Już Heraklit w swojej filozofii mówił o dwóch rodzajach moralności: tłumy, która polegała na ślepym podążaniu jednostki za łatwym życiem, przedkładaniu zdrowia ponad chorobę, radości nad smutek, i mędrca, który potrafił zrozumieć, że negatywne aspekty bytu zwiększają wartość pozytywnych. Jednak za prawdziwego twórcę etyki, moralizmu, uznaje się Sokratesa, dla którego najwyższą wartością była *arete*. Według niego opierać się ona miała na wiedzy i mądrości, w przeciwieństwie do zła, które wypływa z głupoty i niewiedzy. Wynosił on dobro moralne ponad wszystkie inne, stworzył intelektualizm etyczny, wedle którego cnót można się nauczyć, ponieważ nie są one wrodzone. Platon poszedł o krok dalej i

swoją etykę oparł na dążeniu do osiągnięcia i wiecznego posiadania dobra, czyli miłości. Odwoływał się również do kalokagatii, czyli jedności prawdy, dobra i piękna, które bez siebie nie istnieją. Jego uczeń, Arystoteles, etykę postrzegał jako zasady postępowania, dzięki którym można osiągnąć szczęście, a środkami do jego osiągnięcia są wiedza i cnota. Wyróżniał on dwa rodzaje cnót: dianoetyczne – teoretyczne, intelektualne, które można wypracować rozumem oraz etyczne – praktyczne, moralne, osiągnane przez wychowanie. Tak jak w przypadku większości zagadnień przez niego poruszanych proponuje on zasadę złotego środka, wyboru najlepszej drogi pomiędzy dwoma skrajnościami, dla każdego jest on jednak inny. Również święty Augustyn w swojej filozofii korzystał z poglądów Platona, poszerzał on je o aspekt Boga. Twierdził, że wszystko co Bóg stworzył jest dobre, zło natomiast jest dziełem ludzkim. Stworzył koncepcję predestynacji, przekonanie o przeznaczeniu człowieka przez Boga do zbawienia lub potępienia.

W późniejszym okresie zupełnie odmienne poglądy głosił Baruch Spinoza, kierując się etyką naturalistyczną, powoływał się na emocje i popędy, które popychają do działania zarówno zwierzęta jak i ludzi. Nas odróżnia to, że przyjemne nazywamy dobrem, a nieprzyjemne – złem. Zdaniem Spinozy kierowanie się rozumem w działaniu jest pewnego rodzaju odwagą. U Davida Hume'a natomiast, moralność jest bezpośrednio złączona z teorią poznania, najistotniejszą rolę w podejmowaniu decyzji odgrywają uczucia, a rozum pomaga nam w realizacji naszych starań. Immanuel Kant – maksymalista moralny – powiedział: „Niebo gwiazdziste nade mną, a prawo moralne we mnie”¹. Uważał on, że człowiek w swoim postępowaniu ma kierować się dobrą wolą, zaś jego czyny mają być bezinteresowne. Nie można czynić właściwie w oczekiwaniu na jakąkolwiek nagrodę, każdy powinien podporządkować się ogólnie panującym prawom, powszechnym i autonomicznym. Miały one specyfikę formalną i zobowiązującą, którą nazwał imperatywem kategorycznym. Środkiem do spełnienia praw moralnych były, według niego, obowiązki, które każdy z nas powinien wypełniać. Fryderyk Nietzsche wyróżnił moralność panów; dla których ważna jest aktywność, godność, asertywność, bezwzględność w dążeniu do celu, oraz moralność niewolników, którzy charakteryzowali się pokorą, altruizmem, uległością. W pierwszej grupie dobro pojmowano jako coś, co ma służyć jednostce, wzmacniać ją, zło natomiast było tu po prostu czymś nieudanym. W etyce niewolniczej pojmowano to bardziej dosłownie: zło jako cierpienie, cnoty, których nie możemy osiągnąć, a dobro jako ulgę, spokój. Ważne w niej było współczucie, pokora, serdeczność i resentment, żal do świata, życia, ludzi, ponieważ nie spełniają naszych oczekiwań. Ten niemiecki filozof uważał, że w człowieku owe dwa podejścia ściągają się, ale zawsze z przewagą jednego z nich.

Prawo niepisane i prawo pisane w tradycji śródziemnomorskiej opiera się na zakazie „Nie zabijaj”. Do każdego istnienia powinniśmy mieć szacunek, ponieważ „tylko Bóg, który nam dał życie, może je odebrać”². Przestrzeganie tego zakazu wydaje się być naturalne i proste – w teorii. A jednak można w praktyce życia wykazać co najmniej kilka odstępstw. Pierwszy wyjątek stanowi samobójstwo; człowiek nie widzi perspektyw w żadnym miejscu na świecie i wybiera śmierć, czyli „dobrowolną emigrację”³. Wielu samobójców odbiera sobie życie w akcie rozpacz, szukając łatwiejszej drogi. Ale co z tymi, którzy uciekają ze świata, bo nie chcą wyjawić sekretu, zdradzić, gdy są przesłuchiwanym i torturowanym. Jest to raczej postawa godna podziwu, gdy człowiek woli umrzeć niż wydać powierzona mu tajemnicę. W starożytności cynicy twierdzili, że samobójstwo to wręcz śmierć godna uznania, ponieważ nieśmiertelne bóstwa nie mają możliwości wycofania się z rozczarującego świata, a ludzie tak. Ta alternatywa wynosi nas ponad bogów. Innym odstępstwem od tego zakazu jest zabójstwo w obronie własnej – jest to według Marii Ossowskiej – stan „wyższej konieczności”⁴. Nikt w takiej sytuacji nie czekałby pokornie na śmierć tylko dlatego, że prawo zabrania mu zabić. Zagrożona jednostka instynktownie próbuje się bronić, a kodeks karny dopuszcza tego typu przypadki. Za stan wyjątkowy uznaje się również wojnę, gdy ludzie, chcąc bronić własnych granic czy narodu muszą chwycić za broń. Niekiedy reguła ta zmienia się całkowicie: „Zgładź ludzi jak najwięcej”⁵. Można to rozumieć dwojako, z jednej strony morderstwo traktuje się tu jako zabawę, grę, w której zwycięża ten, kto będzie miał najwyższy wynik; z drugiej – na polu walki ilość zabitych może przesądzić o zwycięstwie lub przegranej. Są jednak ludzie, którzy mimo sposobności obrony siebie lub innych nie popełnią zbrodni. To przykazanie jest w nich na tyle głęboko zakodowane, że nie ma nawet mowy o jakichkolwiek odstępstwach. Bardzo często te same osoby nie widzą zasadności eutanazji, która z definicji oznacza skrócenie życia choremu na jego własne żądanie. Można zastanawiać się, czy ktokolwiek ma prawo go życia pozbawić. Zadaniem każdego lekarza jest leczenie, więc tym samym zaniechaniem jest niewypełnieniem przez niego tegoż obowiązku. Choć w tym przypadku można jeszcze stwierdzić, że było to przemyślaną decyzją pacjenta, to co zrobić w sytuacji, gdy nie ma on świadomości. Kto ma prawo rozstrzygać o jego życiu i śmierci? Może najbliżsi, którzy, chcąc uchronić jego i siebie przed dalszym cierpieniem, wybiorą eutanazję, a może lekarz, który potrafi orzec, czy są szanse na uratowanie takiej osoby. Albo czy utrzymywanie funkcji życiowych jednostki, która nie rokuje nadziei na wyzdrowienie, ma sens? Albert Schweitzer słusznie zauważa, że „często się zdarza, że niewolnicze trzymanie się zasady niezabijania gorzej służy idei współczucia niż jej naruszenie”⁶. Kolejnym aspektem, który odbiega od zasady niezabijania jest kara śmierci. W

zależności od kultury i wyznania jest ona postrzegana inaczej. Stwierdzenie, że tak wysoka kara będzie zniechęcać, nie jest do końca prawdziwe, ponieważ nie zaobserwowano spadku przestępczości w zależności od zaostrzenia czy też złagodzenia przepisów prawnych. Kara śmierci jako zadośćuczynienie jest dość paradoksalna, to wyraz zemsty i słabości władzy, która nie mogąc sobie poradzić ze zbrodniarzami, postanawia na zawsze ich unieszkodliwić. Nawet kat nie czuje się winny w takiej sytuacji, ponieważ jest to „zadawanie śmierci na podstawie prawomocnego wyroku”⁷. Nie ma jednak ludzi nieomylnych, a tak okrutna kara jest nieodwracalna. Skazany jest bezsilny, zdarza się, że podczas oczekiwania na wykonanie wyroku, oskarżony zmienia się. Stąd lepszym wyjściem jest pozbawienie wolności. Niektórzy podczas odbywania kary faktycznie zrozumieją swój błąd, ale są również i tacy, którzy po latach spędzonych w więzieniu wrócą do przestępczości. Nawet w przypadku tych drugich rozwiązaniem nie jest zabójstwo. Taka osoba powinna być na zawsze odizolowana od świata i pod stałą opieką psychiatry. Ponownie odwołując się do dekalogu, należy pamiętać, że odbierając takiemu człowiekowi życie, pozbawiamy go szansy na poprawę, a przecież postanowienie poprawy to jedno z głównych założeń wielu systemów religijnych.

W *Dzikiem kaczkę* Henryk Ibsen porusza problem nietrwałości ludzkich uczuć, egoizmu i prawdy. Bohaterowie utworu rozstrzygają kwestię kłamstwa w związku, podważając tym samym klasyczną koncepcję prawdy, według której zatajanie jakichkolwiek faktów kłóci się z kanonami etycznymi. Tragedia życiowa rodziny Ekdalów rozpoczyna się niewinnie, kiedy Gregers Werle – jeden z bohaterów tego dramatu psychologiczno-obyczajowego – postanawia odkryć prawdę; chce za wszelką cenę zdemaskować, według niego, fałszywą moralność mieszczańską. Życie rodzinne powinno opierać się na prawdzie, więc należy ujawnić, kto jest prawdziwym ojcem Jadwini. To proste – pozornie. Klasyczna definicja prawdy (której tradycja sięga Platona i Arystotelesa) ujmuje jej istotę jako zgodność pomiędzy faktem a opinią o nim. Również formuła Tomasza z Akwinu: „veritas est adaequatio intellectus et rei”⁸ (prawdą jest zgodność umysłu z rzeczą) jasno definiuje ideę prawdy. Św. Augustyn i Kant byli zwolennikami idei prawdy i rygorystycznie potępiali kłamstwo. Jeśli prawda to zgodność sądu z rzeczywistością, to kto jest prawdziwym ojcem bohaterki? Ale jak zdefiniować pojęcie „ojciec” i co jest istotą ojcostwa? Kto więc jest prawdziwym ojcem Jadwini – stary Werle, ojciec biologiczny czy Hjalmar, osoba, która ją z miłością wychowywała? W pierwszym wypadku pojawia się fakt, ale w zasadzie w pełni weryfikowalny dopiero poprzez badania genetyczne, których wówczas (1884r.) nie znano; więc w gruncie rzeczy jest tylko domniemanie. W drugim przypadku pojawia się fakt psychologiczny, a więc oparty na kryterium i obiektywnym, i subiektywnym. Są jeszcze

nieklasyczne teorie prawdy. Teorię ewidencyjną (inaczej oczywistości) reprezentował Kartezjusz; prawdziwe jest to, co jest oczywiste. Co jest oczywiste w kluczowym pytaniu dramatu Ibsena? Czy to, że ojcem Jadwini jest nieświadomy ojcostwa biologiczny ojciec, czy wychowujący ją człowiek, który myśli, że jest ojcem biologicznym? Czy może oczywistością jest ojcostwo jednego i drugiego, a może to, że jeden z nich nie jest ojcem, bo istotą ojcostwa jest i poczęcie i wychowanie dziecka? Teorię zgody powszechnej reprezentuje np. Jürgen Habermas: prawdziwe jest to, co jest przedmiotem konsensusu powszechnego lub ludzi kompetentnych. W takim wypadku ojcem Jadwini – do czasu pojawienia się rygorysty moralnego – Gregersa – będzie wychowujący ją Hjalmar, a po ujawnieniu informacji z przeszłości, ojcem będzie stary Werle. A więc prawda była rzeczą zmienną i względną. Poza tym pozostaje jeszcze jedna kwestia – kto spełnia kryteria tzw. ludzi kompetentnych? Istnieje jeszcze pragmatyczna teoria prawdy: prawdziwe jest to, co jest użyteczne. A więc dla Jadwini użyteczna jest niewiedza o przedmałżeńskim związku matki i tym samym jej biologicznym ojcu, bo opiekujący się nią Hjalmar daje jej bezpieczeństwo i ciepło rodzinne. Ale gdyby hipotetycznie dziewczynka zachorowała lub miała wypadek i byłaby potrzebna transfuzja krwi, ta prawda okazałaby się szkodliwa. Użyteczną byłaby prawda o jej biologicznym ojcu, bo oznaczałaby uratowanie życia. Koherencyjna teoria prawdy twierdzi, że prawdziwe jest to, co jest wewnętrznie spójne. Ale przecież stary Werle jest i nie jest ojcem Jadwini, podobnie jak Hjalmar. Ale czy można być i nie być rodzicem jednocześnie?

Prawda jest jedna, jest wartością, utożsamia się ją często z dobrem. Dlaczego więc finał dramatu Ibsena jest tragiczny, a niewinną ofiarą Jadwinia? Problem w nim zarysowany dotyczy więc rozdźwięku między teorią, z którą związana jest idea prawdy, a praktyką życia. Samo rozważanie istoty prawdy i kłamstwa (zatajenia prawdy) staje się refleksją egzystencjalną. Ale przecież jest ofiara... Czego? Prawdy czy kłamstwa? Prawda jest wartością, a kłamstwo wadą, a nie odwrotnie: kłamstwo jest wartością, prawda wadą, a jednak konkretne okoliczności nie pozwalają łatwo rozstrzygnąć tego dylematu. Kłamstwo choć dopuszczalne w imię wyższych dóbr w praktyce życia – nie jest moralnie dobre. Leszek Kołakowski w eseju *O kłamstwie* rozważa problem prawdy:

„Nakaz, wedle którego w żadnych okolicznościach, nie można kłamać, jest, wobec komplikacji spraw ludzkich, nie tylko beznadziejny, ale (...) w zastosowaniu sprzeczny czasem z nakazem życzliwości dla bliźnich albo z dobrze uzasadnionym interesem społecznym”⁹.

Skoro czasem kłamstwo ratuje ludzkie życie (np. w warunkach okupacji ukrywanie Żyda), to czy prawda jest wartością jedyną i bezwzględną? Skoro prawda ma służyć dobru, to zdecydowanie najważniejszym dobrem jest życie bliźniego. W tych właśnie sytuacjach widać rozdzźwięk pomiędzy teorią a praktyką życia – czy zawsze należy mówić prawdę, czy kłamstwo w szlachetnych intencjach może być po prostu pożyteczne? Zachodzą więc okoliczności, kiedy dylemat: prawda czy kłamstwo wcale nie jest łatwy do rozwiązania: np. powiadomienie pacjenta o nieuleczalnej chorobie, zachowanie życzliwości i uprzejmości w zwykłych kontaktach międzyludzkich czy sztuka dyplomacji na najwyższym szczeblu politycznym. A jednak to prawda jest wartością – jest ideałem, punktem odniesienia, podstawą kodeksów, ideą normatywną. Tylko w odniesieniu do niej można określić kłamstwo, czyli nieprawdę. Kłamstwo jest złe i niemoralne, więc nie powinno być podstawą życia rodzinnego czy społecznego. Sformułowanie „dobre kłamstwo” jest oksymoronem. Choć bywa dopuszczalne, jeśli użyte jest w imię wyższych racji, nie można go wynosić ponad prawdę ani też usprawiedliwiać w zwykłych sytuacjach, bo grozi to relatywizmem moralnym i zanegowaniem idei prawdy, na której oparte są kodeksy prawne i procesy sądowe.

Lord Jim, tytułowy bohater powieści Josepha Conrada, poniósł klęskę, choć był świetnie wykształconym, porządnym angielskim dżentelmenem. Jego problemy rozpoczęły się, gdy będąc oficerem na statku, w obliczu niebezpieczeństwa uciekł. Jak sam później tłumaczył, nie wiedział, dlaczego to zrobił. Kierował się instynktem samozachowawczym, który kazał mu ratować własne życie. Wyskoczył z „Patny” i razem z kapitanem oraz innymi oficerami odpłynął od tonącego parowca. Jak się później okazało, statek został odholowany przez Francuzów, a wszyscy, którzy tej nocy znaleźli się w szalupie ratunkowej, uciekli od odpowiedzialności, tylko Lord Jim uczestniczył w procesie i był gotów zapłacić za własny błąd... Rozumiał, że jego zachowanie było niegodne oficera na statku. Choć w dzieciństwie wpojono mu wszelkie normy moralne (co można wywnioskować ze wstydu, jaki czuł na myśl o reakcji ojca) i wiedział, jak powinien zachowywać się w sytuacjach ekstremalnych, to nie wystarczyło. „Cóż warte jest życie bez honoru?”¹⁰ – pytał Conrad, dla którego etyka kodeksowa (w przeciwieństwie do utylitarnej) była miarą człowieka. Według pisarza obowiązywała ona w każdych warunkach, niezależnie od okoliczności. Utrata godności osobistej wobec siebie i innych pozostaje w człowieku na zawsze, pomimo usilnych prób zadośćuczynienia, wyrzuty sumienia oraz ciągłe pytanie, dlaczego postąpiło się tak, a nie inaczej będą stale obecne w świadomości (a może i podświadomości) jednostki. Jaka była przyczyna skoku z „Patny”? Może w sytuacji granicznej zakodowane – może zbyt płytko – wskazania etyczne niestety nie sprawdzają się? Conrad skazuje człowieka na niezwykle

trudne próby, z których nie zawsze wychodzi on zwycięsko. „Niemal każdy skoczył z jakiejś „Patny” i większość z nas zmuszona była żyć dalej, godząc to, czym jesteśmy, z tym, czym pragnęlibyśmy być”¹¹ – każdemu ciąży haniebna sytuacja z przeszłości, w której nie sprawdziły się w zderzeniu z konkretną sytuacją normy etyczne.

Conrad problem etyki i ludzkiej moralności porusza w wielu swoich utworach, kolejnym przykładem degeneracji, jaka zachodzi w człowieku pod wpływem zmiany warunków życia, jest Kurtz – bohater *Jądra ciemności*. Był on wszechstronnie wykształconym Europejczykiem, który trafił do towarzystwa handlowego. Wysłany do Konga obnaża własne instynkty, żądzę bogactwa, bo w dżungli nie obowiązywały europejskie kanony etyczne. Wykorzystuje fakt, że ma nieograniczoną władzę. Gdy zyskał całkowitą wolność, nikt nie narzucał mu żadnych norm, radykalnie zmieniła się jego postawa, nie widział nic złego w zastraszaniu, łupieniu i mordowaniu tubylców, po prostu zdziczał. Będąc wśród ludzi cywilizowanych, gdzie codzienne dokonania objęte były kodeksem etycznym, ściśle trzymał się powszechnie obowiązujących reguł, nic więc dziwnego, że gdy nadarzyła się okazja, zapragnął stworzyć własne reguły. Nie da się ocenić, czy tylko on uległ pokusie, bardzo możliwe, że każdy z nas, mając taką szansę na wyciągnięcie ręki, skorzystałby z niej. Kurtz nie miał bowiem nad sobą nikogo, kto mógłby go rozliczyć, był ponad prawem. Jedynie przyzwoitość silnie zakodowana mogłaby mu przeszkodzić w realizacji uzurpatorskich planów. Gdyby Kurtz – symboliczny Europejczyk – pozostał w Europie, pisałby dalej poprawne, bo teoretyczne, artykuły o misji cywilizacyjnej białego człowieka. I tylko na marginesie referatów wciąż dopisywałby nieoficjalną notkę: „Wytępić te wszystkie bestie!”¹². Jego prawdziwe intencje zdradza słownictwo – „wytępić, bestie” – a przecież chodzi o mieszkańców Afryki. Wszystkie ideały (wolności, równości, tolerancji, braterstwa) okazały się puste. Zło tkwiło w Kurtzu od zawsze – może jak w każdym człowieku – ale było przykryte tzw. dobrym wychowaniem, normami społecznymi obowiązującymi w epoce wiktoriańskiej – po prostu kulturą. Prawdziwa natura Kurtza zdominowała cienką warstwę kultury w warunkach afrykańskiej dżungli. Conrad odkrywa ciemną stronę ludzkiej osobowości (*id* Freuda?), która w ekstremalnych warunkach zagłusza nasze *ego*. Może to być agresja, żądza dominowania, resentyment, odreagowanie kompleksów. A może to lęk przed nieznanym i obcym był przyczyną zła moralnego, którego dopuścił się Kurtz? Europejska tradycja kulturowa także nie jest bez winy – moralność wiktoriańska miała wiele tabu, o których nie wspominało się i prywatnie, i publicznie. W ten sposób Europa dała przyzwolenie na misję cywilizacyjną (teoria), a w rzeczywistości na wulgarny kolonializm (praktyka życiowa). Sam Conrad, który przybył do Konga „akurat w momencie, kiedy Europa dokręcała

śrubę wyzysku z coraz większą bezwzględnością”¹³, powiedział, że „przed podróżą do Konga [był] dzieckiem”¹⁴ – a więc był naiwny, czysty, dobry, był optymistą antropologicznym, był teoretykiem. Dopiero po podróży Conrad został pisarzem – by wymierzać Europie i białemu człowiekowi sprawiedliwość. *Jądro ciemności* i sprawa Kurtza to polemika z ideałami Jana Jakuba Rousseau – kultura nie niszczy indywidualności jednostki, ona poprawia pierwotną naturę, jest jak gorset, który czyni z niej człowieka. Bo przecież jesteśmy dzikusami, ale z natury nieszlachetnymi. Rację ma Barbara Skarga, że „w człowieku są pokłady niebywałego okrucieństwa i tylko kultura je hamuje. Ale warstwa kultury jest niesłychanie cienka. Jest tak cienka, że zwierzę, które nosimy w sobie łatwo się budzi. Zwierzę ludzkie potrafi zabić dla zabawy”¹⁵. Według Czesława Miłosza „dobre uczucia trwają, dopóki trwa obyczaj cywilizacji. Obyczaj cywilizacji jest kruchy. Wystarczy nagła zmiana warunków, a ludzkość wraca do stanu pierwotnej dzikości”¹⁶. Kultura chroni nas więc przed barbarzyństwem, szkoda tylko, iż jest krucha – w warunkach ekstremalnych w człowieku odzywa się jego niedoskonała natura.

Skarga w eseju *Godność w godzinie rozpacz* zakłada, że godność ujawnia się w postawach zgodnych z zasadami etyki. Na bazie swoich doświadczeń (pobyt w łagrach) rozważa, czy można zachować godność w warunkach ekstremalnych, w których jednostka przechodzi próbę charakteru. Człowieka godnego (w teorii) cechuje honor, niezłomność, wierność, odpowiedzialność. Ludzi godnych łamią szczególne okoliczności życia (praktyka): głód, strach i ból. I choć autorka polemizuje z opinią, że cierpienie uszlachetnia, to uważa, że są jednostki, które w sytuacji granicznej zachowują godność. Trzy czynniki pozwalają na taką szlachetną postawę: przywiązanie do wartości, świadomość siebie i sumienie. W wypadku tych wybitnych jednostek nie ma rozbieżności między teorią a praktyką życia. Skarga zwraca uwagę na dwa typy wartości: wartości względne są subiektywne, zmienne, zależne od innych, wartości bezwzględne są obiektywne, niezmiennie, niezależne. Tylko te drugie, zespolone z sumieniem, pozwalają zachować godność, a więc przekroczyć „moralną nędzę”¹⁷ słabego człowieka nawet „w godzinie rozpacz”¹⁸.

Przedstawicielem filozofii cierpienia jest Victor Frankl, który przebywał w Auschwitz i Dachau i na bazie osobistych doświadczeń głosił, że człowiek powinien nauczyć się cierpieć. W obliczu dramatu, jakim były zsyłki, łagry czy lagry człowiek diametralnie zmienia swój sposób patrzenia na świat; wszystko, co się dzieje, widzi przez pryzmat własnego nieszczęścia. Frankl widział szansę na świadome i godne życie właśnie w cierpieniu, które według niego jest przeznaczeniem każdego z nas, uznał wręcz, że człowiek to *homo patiens*, stworzony, by cierpieć, ale jednocześnie jest zupełnie wolny. Nie należy desperacko szukać

cierpienia, bo również nie w tym tkwi siła, ale powinno mieć ono sens. Swoją teorię nazwał logoterapią. Opierała się ona nie na eliminacji cierpienia, ale na nadaniu mu sensu. Zdecydowany wpływ na jego poglądy miał pobyt w Auschwitz, już tam austriacki psychoterapeuta szukał innowacyjnych sposobów na wydobywanie ludzi z głębokich depresji. Według Frankla, kiedy okoliczności życia stają się ekstremalne, najpierw w człowieku kiełkuje chłodna ciekawość własnego losu. Potem pojawiają się *strategie* „służące podtrzymaniu nędznych resztek własnego życia”¹⁹. Głód, strach, upokorzenia można znieść, zachowując wspomnienie bliskich, uciekając się do religii, czarnego humoru, czerpiąc z piękna przyrody. Ale te czynniki nie stanowią jeszcze o woli przetrwania. Według niego tylko dostrzeżenie sensu w pozornie bezsensownym cierpieniu pozwala przeżyć. Skoro życie ma sens, to także cierpienie i męka. Nawet więc w Auschwitz można zachować godność, bo zostaje człowiekowi tylko „ostatnia z dostępnych [mu] swobód”²⁰ – wolność „wyboru własnego stanowiska w obliczu konkretnych okoliczności”²¹. To stanowisko Frankla zbliża go do poglądów egzystencjalistów. „Być godnym własnego cierpienia”²² to umiejętność wznoszenia się ponad okoliczności, ponad narzucany los. Tak więc według logoterapii sytuacje ekstremalne mogą być nawet okazją do znalezienia i pogłębienia sensu własnego życia. Każdy ma wybór – jednostka może zachować godność i miłosierdzie lub poddać się instynktowi przetrwania i zniżyć się do poziomu zwierzęcia. Człowiek według niego może dorastać moralnie na przekór okoliczności, przekroczyć determinujące ograniczenia. Frankl skutki cierpienia uznawał za najwyższą wartość, która owocuje samoświadomością, głębokim wglądem w siebie, odrzuceniem nihilizmu, może też zbliżyć człowieka do Boga. Jako jedną z możliwości, która może nadać cierpieniu sens, podaje śmierć - gdy jest ona ofiarą, staje się satysfakcją. Proponuje on zatem pogodzenie się z własnym losem, który może okazać się tragiczny, i usensownienie cierpienia.

Semper fidelis – ta maksyma oznacza wierność, nawet kosztem życia. W stosunku do tej wartości nie można zastosować zasady złotego środka Arystotelesa. Wierni możemy być ludziom, ideom i sobie. Zdaniem Skargi jest to podział sztuczny, bo „w praktyce życia te rodzaje mieszają się ze sobą”²³. Ale nie tylko – mogą się także wykluczać. W konkretnych sytuacjach wierność np. idei (np. Ojczyźnie) wyklucza wierność ludziom. To literacki przypadek wallenrodyzmu (wierność Litwie i zdrada Krzyżaków rodzi wewnętrzny konflikt moralny bohatera). Bywa też, że idea z czasem zostaje wypaczona, zwulgaryzowana i staje się prostą ideologią. Czy wierny wyznawca idei równości ma być wierny ideologii komunistycznej? Czy wierność jest wtedy nadal wartością czy już głupotą i fanatyzmem? Wierność przysiędze może się przerodzić w oportunizm, serwilizm, wreszcie w tyranie. Choć

wierność jest zaletą, są sytuacje, w których możemy odstąpić od niej, zachowując przy tym godność i nie będąc krzywoprzysięcą (możemy np. odstąpić od wierności wobec osoby, jeśli ta sprzeniewierzyła się wartościom, które wcześniej reprezentowała). Skarga podaje warunki pozytywnej wierności: świadomy i dobrowolny wybór podmiotu wierności, przywiązanie i intelektualne zaangażowanie oraz rozeznanie wartości, które reprezentuje wspomniany podmiot wierności. W konsekwencji jesteśmy więc wierni wartościom. Taka definicja pozwoli nam uniknąć ślepego lojalizmu czy agresywnej ortodoksji, której absolutnie nie można określić mianem wierności.

Egzystencjalizm to jeden z nielicznych systemów filozoficznych, który próbuje znieść granicę między teorią (normami i kanonami etycznymi) a praktyką (okolicznościami życia, moralnością człowieka). Jednostka w egzystencjalizmie jest zawsze samotna, osadzona w konkretnych warunkach, wolna i dlatego musi dokonać wyboru. Jak żyć w świecie grozy i absurdu, w świecie dżumy i pod wulkanem. Jan Kott pół żartem, pół serio wyróżnił cztery możliwe postawy: Pierwsza „nie przyjmować faktu istnienia wulkanu (...) żyć jak gdyby nigdy nic”²⁴. Ta postawa ma w sobie coś ze stoicyzmu i błazenady. Druga – uznać, że wulkan jest koniecznością dziejową; wtedy można się do niego modlić albo uzasadnić nieuchronność wybuchu. Trzecia – heroiczna – „z wulkanem trzeba walczyć”²⁵. Czwarta – „należy do ostatniej chwili handlować”²⁶. Bohaterowie *Dżumy* Alberta Camusa, powieści napisanej w duchu egzystencjalizmu wybrali trzecią możliwość. Byli oni zdeterminowani przez epidemię, która stawiała ich w obliczu śmierci. Walczyli z dżumą – pomimo nikłych perspektyw na przezwycięzenie zarazy i nie poddawali się. Główny bohater powieści Camusa, doktor Rieux, mówi „Nie wiem czym jest uczciwość w ogóle. Ale w moim przypadku polega na wykonywaniu zawodu”²⁷ – sam zdecydował się na taki los, był aktywny, wziął odpowiedzialność na siebie, nie oczekując niczego w zamian. Jest sam, jest samotny, przegra walkę z chorobą, bo przecież „bakcyl dżumy nie umiera nigdy”²⁸; pozostaje mu tylko wybór, który nadaje sens absurdowi życia. Taka postawa to heroizm tragiczny. Doktor Rieux i Tarrou reprezentują egzystencjalizm ateistyczny – człowiek nie ma oparcia w Bogu, jest zdany sam na siebie i tylko w sobie musi znaleźć motywację do działania. Egzystencja jednostki jest skazana na zatracenie – w wymiarze fizycznym to byt ku śmierci. Ale ten determinizm nie zwalnia człowieka od odpowiedzialności:

„Każdy nosi w sobie dżumę (...) I trzeba czuwać nad sobą nieustannie, żeby w chwili roztargnienia nie tchnąć dżumy w twarz drugiego człowieka. Uczciwy człowiek, który

nie zaraża niemal nikogo, to człowiek możliwie najmniej roztargniony. A trzeba woli i napięcia, żeby nie ulec nigdy roztargnieniu”²⁹.

Człowiek sam siebie tworzy, a jego egzystencja jest bytem istoty świadomej siebie. Ponieważ życie człowieka jest kruche, musi podjąć wyzwanie i być aktywnym. Rieux i Tarrou nie uratowali wszystkich istnień ludzkich, ale uratowali godność ludzką, czyli człowieczeństwo. Normy etyczne zaprezentowane przez Camusa zostały zrealizowane przez bohaterów powieści; będących alegorią walki ze złem: „Godny pochwały jest wybór. (...) Trzeba walczyć ze złem i nie padać na kolana”³⁰. Dżuma nie jest niczym wyjątkowym: „Co to jednak znaczy dżuma? To życie, ot i wszystko”³¹. Zasady postępowania Camusa są proste: przeciwstawiać się złu, nie godzić się na żadną rację usprawiedliwiającą cierpienie, być po stronie zwyciężonego, „czuwać nad sobą nieustannie”³², nie oczekiwać nagrody, wykorzystać radość wyboru. Bohaterom *Dżumy* udało się zrealizować postulaty etyczne w praktyce życia, czyli świecić dżumy.

Dżuma jest powieścią, która prezentuje postawy wzorcowe – nie ma różnic pomiędzy kanonami etycznymi głównych bohaterów. W *Upadku* pojawia się bohater – adwokat, którego ideały zbankrutowały. W sytuacji granicznej, gdy miał możliwość zadecydowania o życiu dziewczyny, przeszedł koło niej obojętnie, dopiero odgłos ciała wpadającego do wody zmusił go do refleksji. Clemance mówi: „O dziewczyno, skocz raz jeszcze do wody, żebym po raz drugi miał szansę uratować nas oboje!”³³ – wyraża tym samym chęć cofnięcia czasu, odzywa się w nim sumienie, na którym leży śmierć drugiego człowieka. Dalej jednak wykazuje się niesamowitą szczerością: „Po raz drugi, co, jaka nieostrożność! Niech pan sobie wyobrazi, że biorą nas za słowo. Trzeba by to zrobić. Brrr!... woda jest taka zimna! Ale bądźmy spokojni. Teraz jest za późno, zawsze będzie za późno! Na szczęście!”³⁴. Bierze pod uwagę zwyczajne ludzkie odruchy, myśli o zimnie i ryzyku, z jakim wiązałby się skok do wody za samobójczynią. Clemance przyznaje się do swojej małości, wie, że nie ma możliwości, aby decyzja, jaką podjął tamtej nocy na moście, mogła być zmieniona. Widzi on swoją winę, ale ma świadomość, że gdyby został po raz drugi postawiony w takiej sytuacji – postąpiłby tak samo. Jest to węzeł moralny, którego nie był w stanie rozwiązać. Biernie uczestniczył w śmierci przypadkowej dziewczyny, to jego upadek moralny. Camus ostrzegął: „Nie czekaj na Sąd Ostateczny. On odbywa się każdego dnia”³⁵.

Normy etyczne spełniają funkcję ponadczasową, są jak platońskie idee (wieczne i niezmiennie), są ideą normatywną. Stanowią one podstawę kodeksów, pozwalają nam odróżnić prawdę od kłamstwa, stają się kryterium oceny. Na ich podstawie stwarzamy siebie,

kształtujemy charakter i wypracowujemy własne normy będące ich niedoskonałym odzwierciedleniem. Najistotniejsze – obok norm etycznych – jest sumienie. Kołakowski określił je jako „pole wrażliwości”³⁶, Józef Tischner sądził, że to głos wewnętrzny, głos Boga. To właśnie sumienie podpowiada nam, jak powinniśmy postępować. Jeżeli postępujemy zgodnie z sumieniem pewnym, przeduczynkowym, to nasze czyny są zgodne z kanonami etycznymi. Gdy nasz system wartości jest rozchwiany, a sumienie wąskie, niepewne, szerokie lub przeduczynkowe, to nasze postępowanie jest jedynie nieudolną kopią norm. Na przestrzeni epok obowiązywały różne typy moralności; np.: mieszczańska, oznaczająca obłudę i skąpstwo, zwana dulszczyzną, socjalistyczna, proponująca czujność, którą rozumiano jako donosicielstwo. Tylko kanony etyczne, czyli niezmiennie wzorce stanowią podstawę osądu jednostki. Kłamstwo jest nieprawdą – wiemy o tym, bo odnosimy ten fakt do stałej idei prawdy.

¹ I. Kant, cyt. za. *Księga aforyzmów*, wybór i opracowanie J. Illg, Katowice 1998, s. 102.

² M. Ossowska, *Normy moralne*, Warszawa 2000, s. 34.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 35.

⁵ Tamże.

⁶ cyt. za: M. Ossowska, *Normy moralne*, s. 37.

⁷ Tamże.

⁸ *Powszechna encyklopedia filozofii*, autor zbiorowy, tom 8, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 461.

⁹ L. Kołakowski, *Mini – wykłady o maxi - sprawach*, seria I, Kraków 1997, s. 28-29.

¹⁰ Cyt. za. I. Watt, *Conrad w wieku dziewiętnastym*, Gdańsk 1984, s. 232.

¹¹ Cyt. za. E. Rylski, *Po śniadaniu*, Warszawa 2009, s. 111.

¹² J. Conrad, *Jądro ciemności*, przeł. A. Zagórska, Kraków 2004, s. 47.

¹³ Tamże, s. 24.

¹⁴ Tamże, s. 17.

¹⁵ B. Skarga, *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*, Kraków 2007, s. 80.

¹⁶ Cz. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Sosnowiec 2004, s. 97.

¹⁷ B. Skarga, *Godność w godzinie rozpacz*, „Tygodnik Powszechny” 2009, 39.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ V. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, przeł. A. Wolnicka, Warszawa 2013, str. 98.

²⁰ Tamże, s. 109.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ B. Skarga, *O filozofię bać się nie należy*, Warszawa 1999, s. 209.

²⁴ cyt. za. E. Rylski, *Po śniadaniu*, Warszawa 2009, s. 114.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ A. Camus, *Dżuma*, przeł. J. Guze, Warszawa 2001, s. 100.

²⁸ Tamże. s. 200.

²⁹ Tamże, s. 153.

³⁰ Tamże, s. 79.

³¹ Tamże, s. 185.

³² Tamże, s. 153.

³³ A. Camus, *Upadek*, przeł. J. Guze, Warszawa 1957, s. 123.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 157.

³⁶ L. Kołakowski, *O sumieniu*, seria II, Kraków 1999, s. 76.