

Stefan Konstańczak

Walka jako problem moralny w twórczości Marii Ossowskiej

Colloquium nr 1, 7-20

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Stefan Konstańczak
Uniwersytet Zielonogórski

WALKA JAKO PROBLEM MORALNY W TWÓRCZOŚCI MARII OSSOWSKIEJ

STRESZCZENIE

Autor w swoim artykule zaprezentował koncepcję etyki walki sformułowaną przez Marię Ossowską. Dokonał także analizy jej poglądów na temat dopuszczalnych moralnie sposobów prowadzenia walki. Ponadto przedstawił ewolucję ethosu rycerskiego oraz przeanalizował jego historyczne uwarunkowania. W konkluzji autor stwierdza, że moralny charakter prowadzonej walki zależy od honorowych zachowań jej uczestników.

Słowa kluczowe:

Maria Ossowska, konflikt, walka, ethos rycerski, etyka walki, honor.

WSTĘP

Walka jest nierozzerwalnie powiązana z ludzką egzystencją. Historia ludzkości to bowiem kronika nieustannych wojen i konfliktów, których bohaterami są zarówno pojedyncze jednostki jak i wielkie zbiorowości społeczne. Zastanawiając się nad przyczynami takiego stanu rzeczy filozofowie formułowali rozmaite hipotezy sugerujące, jak w przypadku Thomasa Hobbesa, że jest to warunkowane agresywną ludzką naturą, nastawioną na ekspansję i opanowanie świata zewnętrznego. Równoległe pojawiały się wyjaśnienia, które można byłoby umieścić w nurcie ewolucyjnym, gdyż eksponowały „sanitarny” charakter wojen, które eliminowałyby z areny dziejów jednostki gorzej przystosowane jak również redukowałyby nadmierną liczebność populacji.

W podjętych rozważaniach autor podjął próbę analizy historycznych przemian, jakie dokonywały się w aprobowanych społecznie metodach prowadzenia walki zbrojnej. Punktem wyjścia dla tych analiz stanowią prace wybitnej polskiej filozofki Marii Ossowskiej, zaliczanej do drugiego pokolenia filozoficznej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej.

ŹRÓDŁA KONCEPCJI ETYKI WALKI MARII OSSOWSKIEJ

Termin „walka” został przez wieki nieomal utożsamiony z „wojną”. Walka o byt oznaczała „wojnę wszystkich przeciw wszystkim”, w której tylko zwycięzcy potrafili zachować życie. Jest to istotne odróżnienie walki o byt człowieka od identycznych procesów przebiegających w obrębie całej przyrody ożywionej. W przypadku człowieka o zwycięstwie w tej walce decydowała nie tylko siła i zdrowie, ale przede wszystkim przejawiania inwencja. Przystosowanie w przypadku ludzi oznacza więc także, a może nawet zwłaszcza, umiejętność zrekompensowania brakujących walorów fizycznych przez walory intelektualne. Różnica pomiędzy ludźmi a zwierzętami polega również na tym, że w przypadku zwierząt nie zachodzi potrzeba odróżniania „walki” od „wojny”, czy też „konfliktu”. Wszystkie bowiem konflikty pomiędzy nimi w istocie są walką o ograniczone zasoby, ludzie natomiast mogą te zasoby pomnożyć rezultatami własnej twórczości, przez co toczą pomiędzy sobą znacznie mniej walk niż zwierzęta. Konieczność prowadzenia takich różnic pojawia się zatem tylko i wyłącznie w przypadku typologii obserwowalnych form aktywności człowieka. Ludzie oprócz zaspokajania potrzeb egzystencjalnych dużo czasu energii poświęcają rywalizacji, która nie jest niezbędna do utrzymania się przy życiu. Za pożądlivość nieuwarunkowaną potrzebami życiowymi można winić rozum. Zauważył to już Michel de Montaigne pisząc: „Zaiste, bardzo przepłaciliśmy ten rozum, którym się chęlimy, i tę zdolność sądenia i poznania, jeśli kupiliśmy je za cenę tej nieskończonej liczby namiętności, których jesteśmy nieustannym łupem!”¹. To przez rozum, zrodzony na skutek konieczności dokonywania wyboru, rozwinęła się właściwa świadomość, a ta zaś zrodziła żądę nowego rodzaju, czyli pożądlivość². Rosnąca skala pożądanja nieuchronnie wiązała się z narastaniem wrogości wobec innych ludzi. Wówczas to pojawiły się uczucia zazdrości i zawiści, które stały się przywarą każdego nieomal człowieka. Dlatego też żaden sukces na dłuższą metę nie będzie satysfakcjonujący dla jednostek, które zawsze będą dążyć do pomnażania swoich osiągnięć, także kosztem pozostałych. Konflikty pomiędzy ludźmi są więc nieuchronne i nieusuwalne. Wojny zatem zawsze były i będą, bo są nieuchronną konsekwencją przypadłości natury ludzkiej. Niemniej jednak Kant wierzył w potęgę ludzkiego rozumu³, który potrafi się wznieść ponad cielesne

¹ M. de Montaigne, *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, t. I, PIW, Warszawa 1957, s. 85.

² I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, przeł. M. Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 21.

³ I. Kant, *Wieczny pokój*, przeł. J. G. Mondschein, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 1992, s. 28–29.

ograniczenia i doprowadzić do tego, aby ludzie potrafili się kierować w życiu wskazaniami imperatywu kategorycznego. Nic zatem dziwnego, że w XIX wieku intelektualiści zauroczeni dokonującą się rewolucją przemysłową byli przekonani, że rozwojowi technicznemu nieuchronnie towarzyszyć musi postęp w dziedzinie stosunków międzyludzkich. Realny zaczął się wydawać świat bez wojen, w którym rozum ludzki weźmie górę nad pożądlivą cielesnością. Zdawano sobie jednak sprawę z tego, że wymagać to będzie nowej organizacji społeczeństwa, które pokój będzie uznawać za dobro najwyższe. W tym celu Kant sformułował ideę wiecznego pokoju, którego pierwszy postulat głosił: „Nie należy uważać zawartego pokoju za prawdziwy traktat pokojowy, o ile mieści w sobie utajnione zarzewie przyszłej wojny”⁴.

Okrucieństwa II wojny światowej postawiło przed filozofami wielkie wyzwania dotyczące udzielenia odpowiedzi napytanie o to, jak uniknąć na przyszłość wybuchu wojny oraz jak zażegnać już trwający konflikt zbrojny. Ożyły wówczas idee Kanta zawarte w „Wiecznym pokoju” oraz starano się przeniknąć mechanizmy rządzące ludzką destrukcyjnością i skłonnością do wszczynania konfliktów. Odpowiedzi wówczas sformułowano wiele, a jedną z nich jest autorstwa Marii Ossowskiej. Doszukiwała się ona przyczyn ludzkiej destrukcyjności w kulturze, w istniejącym porządku społecznym, a znacznie mniejszą wagę poświęciła indywidualnym dyspozycjom, co wydaje się naturalne, gdyż wojna kieruje się określonym porządkiem, w którym racje indywidualne odgrywają znacznie mniejszą rolę od interesów danej zbiorowości.

Punktem wyjścia dla Ossowskiej były analizy przeprowadzone przez Tadeusza Kotarbińskiego w jego pracy „Z zagadnień ogólnej teorii walki”. Zaczepnęła z niej nie tylko nie tylko definicję walki zaproponowaną przez tego filozofa, ale także niektóre założenia wstępne. Przede wszystkim zaś założenie, że ludzie niekoniecznie walczą dobrowolnie, bo zazwyczaj ich udział w walce jest wymuszony okolicznościami zewnętrznymi. Walczący ze sobą nie muszą więc być wrogami bo wystarczy, że dążą do jednego celu, który tylko jeden z nich może osiągnąć. Takim celem może być np. zwycięstwo w zawodach sportowych.

Jeśli przyjmiemy, że „Konflikt to zderzenie, sytuacja sprzeczności, w której uczestnicy próbują narzucić sobie nawzajem swoją wolę”⁵, to nieomal w każdej chwili swego życia znajdujemy się w stanie konfliktu. Wedle Marii Ossowskiej konflikty mogą mieć rozmaite przyczyny wynikające nie tylko z or-

⁴ Tamże, s. 19.

⁵ R. Fisher, M. Ury, *Dochodząc do Tak!. Negocjowanie bez poddawania się*, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1994, s. 9.

ganizacji społeczeństwa, ale zwłaszcza z indywidualnych predyspozycji jednostek. Dlatego za Vilhelmem Aubertem przyjęła, że może on przybrać rozmaite postacie⁶:

1. Konflikt wartości.
2. Konflikt interesów.
3. Konflikt przekonań.

Konflikt jest jednak czymś naturalnym – bezkonfliktowe społeczeństwo może być tylko w państwie totalitarnym⁷. W świetle wypowiedzi Ossowskiej jest to jakby narzędzie odsłaniające ukryte pokłady energii ludzkiej i wymuszające działania na rzecz przebudowy otaczającego świata. Istnienie sytuacji konfliktowej byłby więc także wyrazem niezgody na porządek zastanego świata. Niemniej jednak żaden konflikt nie może trwać wiecznie, bo niepotrzebnie pochłania czas, a nade wszystko zużywa ludzką energię i zasoby. Konflikt bowiem zarazem mobilizuje jak i wyczerpuje, a stąd bierze się dążenie aby trwał jak najkrócej. Ale to społeczeństwo określa aprobowany sposób przebiegu i rozstrzygnięcia konfliktów. Umiejętność funkcjonowania w sytuacjach konfliktowych, choć jest niezbędna do przeżycia, to zależy od doświadczenia życiowego i poziomu rozwoju kultury danej zbiorowości. Nie istnieją więc uniwersalne reguły, które określają sposób rozstrzygnięcia konfliktu i wskazania na jego beneficjenta. Wiele jednak wskazuje na to, że beneficjentami są wszyscy, nawet strona która poniosła porażkę. Choć Ossowska tego jednoznacznie nie podkreśliła, to zajęła stanowisko, że każda społeczność musi we własnym interesie określić zakazy, które ograniczają negatywne skutki konfliktów. Zakazy te są pierwotnie formułowane w postaci zabronionych sposobów prowadzenia walki. Nie mówi się o obowiązujących formach prowadzenia walki, ale o nieaprobowanym moralnie jej prowadzeniu. Ossowska, która wcześniej już zdążyła napisać swoją książkę z psychologii moralności, doszukiwała się przyczyn wprowadzenia takich zakazów w czynnikach psychologicznych. Wymieniła pięć takich czynników:

1. „Motywacja współczująca, humanitarna.
2. Szacunek dla przeciwnika.
3. Szacunek dla samego siebie, dbałość o własną godność.
4. Motywacja zabawowa.
5. Lęk przed odwzajemnieniem”⁸.

⁶ M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1985, s. 161.

⁷ Tamże, s. 166.

⁸ M. Ossowska, *O pewnych przemianach etyki walki*, Książka i Wiedza, Warszawa 1957, s. 7.

Uczestnik konfliktu zatem powinien być zainteresowany osiągnięciem celu a nie stratą czasu i energii na całkowitą eliminację lub pognębienie swego przeciwnika. Ograniczenia, jakie są nakładane przez społeczeństwo stanowią więc wyraz osiągniętego poziomu rozwoju moralności. Nic zatem dziwnego, że zaaprobowała bez zastrzeżeń stanowisko zaproponowane przez Władysława Witwickiego, iż „Postępowanie moralne – to tyle, co oliwa w maszynie społecznej. Zmniejsza nieuniknione tarcia i umożliwia bieg życia społecznego, nie psując maszyny społecznej”⁹.

Nie każdy konflikt jest jednak walką, bo w tym przypadku element rywalizacji ma drugorzędne znaczenie, ważny jest bowiem cel do osiągnięcia, a nie to kim jest przeciwnik. Główna różnica pomiędzy konfliktem a walką polegałaby więc na tym, że w tym drugim przypadku strona przeciwna jest postrzegana prawie wyłącznie jako przeszkoda w osiągnięciu zamierzonego celu. Każda walka zawiera więc w sobie moment dehumanizujący, uprzedmiotawiający drugiego człowieka. Wskazuje na to wyraźnie ewolucja stanowiska Tadeusza Kotarbińskiego, który początkowo traktował walkę tylko jako pewną postać konfliktu twierdząc, że „Jan walczy z Piotrem, ilekroć dążą oni do celów niezgodnych, wiedzą o tym i dlatego w działaniach tych liczą się z działaniami przeciwnika”¹⁰. Ossowska natomiast odwoływała się do rozumienia istoty walki przedstawionego w „Traktacie o dobrej robocie”, gdzie jest ona definiowana jako „wszelkie działanie przynajmniej dwupodmiotowe (przy założeniu, że i zespół może być podmiotem), gdzie jeden przynajmniej z podmiotów przeszkadza drugiemu. W poszczególnym, najzwyczajszym, bodaj i najciekawszym przypadku oba podmioty nie tylko dążą do celów niezgodnych, ale wiedzą o tym i liczą się w budowaniu swoich planów działania z działaniami strony przeciwnej. Dlatego zaś ten przypadek wzajemnego i świadomego zarazem przeszkadzania, uważamy za najciekawszy, iż wtedy obie strony zmuszają się wzajemnie w sposób osobliwie intensywny do pokonywania trudności, a więc pośrednio – do usprawniania techniki działań”¹¹. Można zatem wnioskować, że walka, choć najczęściej brutalna i bezkompromisowa, może prowadzić do rozwoju pewnych cech, które później będą przydatne w życiu każdego jej uczestnika. Analiza istoty i społecznego znaczenia walki jest więc zadaniem złożonym, i nie da się jej zadawałająco wyjaśnić, jeśli nie uwzględni się komponentu moralnego, który zarazem określa, kto w niej uczestniczyć musi, a kto nie.

⁹ W. Witwicki, *Pogadanki obyczajowe*, PWN, Warszawa 1957, s. 20.

¹⁰ T. Kotarbiński, *Z zagadnień ogólnej teorii walki*, Wydawnictwo Sekcji Psychologicznej Towarzystwa Wiedzy Wojskowej, Warszawa 1938, s. 5.

¹¹ T. Kotarbiński, *Traktat o dobrej robocie*, Ossolineum, Wrocław 1982, s. 221.

Osiągnięcie celów toczonej walki nie wymaga bowiem stosowania środków, które bezpośrednio nie służą do ich osiągnięcia. Udział w konflikcie jest niejako automatyczny z chwilą, gdy ktoś rozpoczyna rywalizację, nawet jeśli nie zdajemy sobie z tego sprawy; walka zaś zawsze łączy się ze świadomym w niej uczestnictwem, choćby udział w niej był przymusowy.

Ossowska przystępując do analizy problemu walki świadomie wykorzystywała zasadę minimalizmu charakterystyczną dla całej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. „Minimalizm jako ostrożne i krytyczne poszukiwanie podstaw pewności” wiąże się ze swoistym „skąpstwem poznawczym”, które nakazuje zajmować się tylko analizowanym problemem i tylko tym wszystkim, co wywiera taki czy inny wpływ na prowadzone analizy. Dla odmiany „maksymalizm” traktowany jest „jako skłonność do tworzenia rozległych konstrukcji filozoficznych, wszechobejmujących wizji światopoglądowych”¹². Jest to stanowisko badawcze, które propagował sam twórca tej szkoły. Twardowski w miejsce nieokreślonej i pojemnej zasady miłości bliźniego proponował zatem rozwiązanie prostsze, które opierało się na tym, że zło jest po prostu wyrazistsze, łatwiej pojmowane i szybciej percypowane od dobra. Kotarbiński przejął od swego nauczyciela tę myśl i udoskonił ją w postaci dyrektywy realizmu praktycznego, z której chętnie korzystała później Maria Ossowska w swoich rozważaniach nad etyki walki. Dlatego jego program etyczny opierał się na eliminacji zła, a można to osiągnąć drogą „bardziej umiarkowaną: negatywną zamiast pozytywnej, żądającą pewnego minimum zamiast maksymalnego programu. Zaniechać wrogich uczuć względem jakiegokolwiek innej monady stawiały. Nie hodować w sercu złośliwego robactwa”¹³. Dyrektywy realizmu praktycznego stawiały więc na pierwszym miejscu przede wszystkim obronę przed niekoniecznym złem.

MORALNE OGRANICZENIA PROWADZENIA WALKI

Ossowska przystępując do swych analiz aprobowała zatem antyczną zasadę „Etyka nakazuje to, co należy, a wzbrania rzeczy przeciwnych”. W swoich rozważaniach nad źródłami obowiązków człowieka Ossowska była typowym reprezentantem Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Analizując fundamentalną pracę Chaima Perelmana stanęła na stanowisku, że istotą etyki jest równe rozłożenie praw i obowiązków. Zauważała bowiem, że różne

¹² R. Palacz, *Klasyki polskiej filozofii*, Zachodnie Centrum Organizacji, Zielona Góra 1999, s. 395.

¹³ T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 262–263.

warianty rozumienia sprawiedliwości przedstawione przez tego autora wyrażają „czysto formalny postulat żądający traktowania w ten sam sposób istot należących do tej samej kategorii zasadniczej”. Upatrywała w tym powinowactwa z koncepcją Ajdukiewicza, który nadał temu formułę o postaci „nikomu nie należy się nic z tego tylko tytułu, że to właśnie on, a nie kto inny”¹⁴. Rozważania Ossowskiej dotyczyły więc sytuacji, w której wszystkie jednostki są równe wobec prawa i mają tym samym identyczne obowiązki. Niemniej jednak praktyka społeczna wskazuje, że w praktyce tak nie jest. Istnieje bowiem uzasadnione kulturowo i cywilizacyjnie zróżnicowanie sfery obowiązków człowieka, które na dodatek wykazuje dużą stabilność i niezależność od wpływów zewnętrznych. Z tej konstatacji wypływa wprost jej koncepcja socjologii moralności, której centralną kategorią było pojęcie etosu. Wedle autorki „Etosu rycerskiego i jego przemian” ethos to „Styl życia danej społeczności. Ogólna orientacja danej kultury, przyjęta przez nią hierarchia wartości”¹⁵. Analizując kategorię „etosu” zaproponowaną przez Ossowską należy zauważyć, że ma ona szereg cech, w których interes jednostkowy może stać w kolizji z interesem społecznym. Chodzi tu zwłaszcza o to, że ethos ma zawsze wymiar ponadjednostkowy, jest wyrazem nadrzędności (dyktatu) społecznego interesu nad indywidualnym. W przypadku ethosu rycerskiego pojawia się zatem pytanie – kto decyduje o tym, jakie wartości go konstytuują – czy większości, która nie uczestniczy w walce, czy też sami walczący? Problem ten zapewne nie istniał aż do czasu, gdy pojawiły się armie masowe powstałe w miejsce elitarnego i nielicznego korpusu rycerskiego. Służba wojskowa przestawała być w taki sposób modelem życia, a stawała się mniej lub bardziej przykrą dolegliwością. Jeszcze w średniowieczu rzemiosło rycerskie oznaczało służbę, ale co najwyżej temu, kto sponsorował rycerza. Ossowska trafnie zauważała, że w takiej sytuacji obowiązki wobec suwerena i siebie samego dominowały nad interesem państwa. Zdecydowana większość z wojowników była samowystarczalna w tym sensie, że rynsztunek i broń stanowiły ich własność. Armia masowa odwraca i tę relację, bo państwo przyznaje sobie monopol na uzbrojenie przyznając licencje na jego produkcję i rozpowszechnianie. Pierwszą ofiarą tego typu tendencji była instytucja pojedynku, która dotychczas eksponowała zabawowy charakter rzemiosła rycerskiego. Jeszcze w średniowieczu pojedynek rycerzy był usankcjonowany, był powszechnie aprobowaną formą rozrywki dla ogó-

¹⁴ M. Ossowska, M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983, s. 411.

¹⁵ M. Ossowska, *Etos rycerski i jego przemiany*, PWN, Warszawa 1986, s. 5.

łu. Stan rycerski dopiero w epoce nowożytnej został pozbawiony monopolu na noszenie broni i automatycznie stracił swą wyjątkowość. Gdy każdy mógł zostać wojownikiem, to ethos rycerski przestał być magnesem dla niespokojnych duchów. Stopień komplikacji uzbrojenia oraz zmiana zasad walki pozbawiła stan rycerski tak pożądaną przez niektórych wolności, a w ślad za tym zaczęła uzależniać go coraz bardziej od sponsorów. Zaowocowało to tym, że żołnierze armii masowych zaczęli być wykorzystywani również do zadań stricte policyjnych. Przekonać się mogli o tym choćby legioniści Dąbrowskiego wysłani na San Domingo w celu stłumienia niepokojów wewnętrznych. Zmiana usytuowania społecznego ludzi parających się wojną nie była jednak natychmiastowa, bo nad rzeszami poborowych nadzór sprawowali dawni przedstawiciele stanu rycerskiego. Dawne obyczaje przetrwały więc wśród warstwy kierowniczej wywodzącej się głównie z kadry oficerskiej. Niemniej jednak dokonywała się nieustanna erozja dawnego ethosu rycerskiego spowodowana głównie postępującą egalitaryzacją grupy dowódczej, do której przenikały praktyki dotąd właściwe pozostałym warstwom społecznym.

Maria Ossowska trafnie zauważała, że „Każda grupa ludzka hoduje sobie jakiś wzór człowieka czy też jakieś wzory, które stanowią przedmiot aspiracji jej członków. (...) Starożytnej Grecji przypisujemy ukształtowanie w epoce Homera wzoru wojownika. (...) Średniowiecze, nawiązując do starożytnego wzoru wojownika, ukształtowało wzór rycerza. (...) Grupy społeczne mają swoje wzory, swoje stereotypy, swoich bohaterów”¹⁶. Bohaterem w przypadku armii masowej mógł zostać każdy, podczas gdy w przeszłości mógł nim zostać tylko rycerz. W taki sposób kształtowała się nowa etyka walki, w której dbałość o własne korzyści i pogoń za sławą przestały być wyróżnikami, a wręcz przeciwnie, stawały się przeszkodą w osiągnięciu celów, do których przeznaczeni byli ludzie zaangażowani w walce.

W epoce, w której walczyli tylko zbrojni, i to zawsze w bezpośrednim kontakcie ze sobą, wszyscy walczący byli równi sobie. Wojownik to był swego rodzaju arystokrata, którego dyskwalifikowało nie porażka na polu bitwy, ale uleganie zwykłym słabościom i namiętnościom. Konsekwencją tego stanu rzeczy było to, że ethos rycerski był wówczas wyrafinowany, zwłaszcza jego wartości okazywane na zewnątrz. Owo zrównanie w prawach w znacznym sensie dotyczyło też walczących po stronie przeciwnika, gdyż wszędzie panowały zbliżone zasady rekrutacji do warstwy wojowników: „szlacheckie pochodzenie było niezbędne dla bycia szlachetnym”¹⁷. Jeszcze

¹⁶ M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, s. 355–356.

¹⁷ M. Ossowska, *Etos rycerski i jego przemiany*, s. 23.

w XV w. chłopom i mieszczanom odmawiano prawa do prowadzenia walki u boku rycerstwa. W 1415 r. w bitwie pod Azincourt Francuzi ponieśli klęskę tylko dlatego, że rycerstwo nie dopuściło do walki 6000 paryskich pieszych łuczników, bo ci pochodzili z pospólstwa „powiadając: <<Po co nam ci sklepikarze?>>”¹⁸. M. Ossowska przytoczyła także jedną ze średniowiecznych legend, w której pospolity żołnierz pyszniący się pokonaniem w walce „szlachetnego rycerza z wrogiego obozu” zostaje za swoje zuchwalstwo powieszony na rozkaz swojego również szlacheckiego dowódcy¹⁹. Niektóre zasady wówczas obowiązujące dziś wydają się wręcz niemoralne. Miłosiernym na przykład należało być wobec niebiorących udziału w wojnie, natomiast wobec innych walczących miłosiernym nawet nie wypadało być takim. Paradoksalnie mogło to być odczytywane jako słabość a nie jako wyraz pożądanej postawy moralnej.

Stan rycerski nie dostrzegał potrzeby zmiany takiej sytuacji, co jednak uległo zmianie, gdy pojawiać zaczęły się wojska zaciężne wynajmowane do wykonania określonego zadania. Wojna nabiera wówczas coraz bardziej totalitarnego charakteru, gdyż wykonujący zleczone zadanie nie byli zainteresowani odbiorem społecznym ich postępowania, ale tylko jego wypełnieniem w określonym miejscu i czasie. Moralna strona w takim działaniu często była wręcz przeszkodą, a przez to wojny były coraz okrutniejsze i toczone w coraz bezwzględny sposób. Przejście armii masowej przez dowolne terytorium było prawdziwą klęską dla mieszkańców, którzy chronili się gdzie mogli oczekując na przejście prawdziwej plagi, jaką dla nich byli uczestnicy walk. Zapewne niewielkie znaczenie miało to, czy była to armia wroga czy własna.

W takich okolicznościach musiała się dokonywać się nieuchronnie ewolucja etyki walki. Walka w epoce nowożytnej przybrała bowiem już charakter totalny. Uczestnikami, choćby biernymi, walki stawali się wszyscy. Zaistniała pilna potrzeba wprowadzenia moralnego regulatora, który by minimalizował zbędne cierpienia bezpośrednich i przypadkowych uczestników prowadzonej walki. Religia nie mogła tego zadania spełnić, bo walki religijne były najokrutniejsze i powodowały wówczas największe spustoszenia. Nadzieja pojawia się w epoce Oświecenia, w której powszechnie uważano, że postęp techniczny jest wyrazem ogólniejszego trendu i wiąże się zawsze z pozytywnymi przemianami a zatem walka zbrojna samoistnie nabierze etycznego charakteru. Nadzieje lokowane w postępie technicznym nie ziściły się, bo brak bezpośredniego kontaktu z przeciwnikiem jakby zdjął z walczących odpowiedzialność za skutki własnych działań. Dlatego już na

¹⁸ Tamże, s. 89.

¹⁹ Tamże, s. 73.

XIX-wiecznych wojnach więcej ludzi ginęło z powodu nieudzielenia pomocy na czas, niż bezpośrednio w walce. Na późniejszych wojnach zaczęło ginąć więcej ludzi niebiorących udziału w walce od samych walczących.

Sytuacja zatem całkowicie zmienia się diametralnie, gdy niewalczący stanowią zacinając większość ofiar wojny. Tym samym uzasadnione staje się przekonanie, że wartości ethosu rycerskiego zostają więc ograniczane tylko do samych żołnierzy. Wartości dawnego ethosu rycerskiego są jednak jeszcze pielęgnowane, choć w coraz mniejszym zakresie, głównie przez rozrastającą się kadrę oficerską. Nic zatem dziwnego, że wraz z coraz bardziej egalitarnym charakterem kadry oficerskiej pojawiła się potrzeba przeniesienia dawnych reguł walki rycerskiej w zakres prawa stanowionego.

PRAWO A WOJNA

Ossowska stała na stanowisku o społecznym charakterze prawa, które wyraża zawsze charakter danej zbiorowości i chroni jej interesy. Pociąganie kogoś do odpowiedzialności nie było więc przypadkowe ale oddawało uogólnione stanowisko zbiorowości, w obrębie której się to dokonywało. Egzekwowanie prawa dokonywać się musi wedle społecznie akceptowanych reguł. Tylko wówczas może być ono uznane za sprawiedliwe. Pociąganie do odpowiedzialności polega na uprawnieniu kogoś do określonego postępowania wobec sprawcy czynu, czyli „ukarania go, potępienia lub pociągnięcia do pewnych świadczeń restytucyjnych”²⁰. Istnieć muszą jednak pewne reguły, w zgodzie z którymi dany czyn podlega ocenie. Jak można zauważyć, najłatwiej odpowiedzialność można rozważać tylko na gruncie prawa karnego. Ktoś poczuwa się do poniesienia odpowiedzialności dopiero wówczas, gdy sam jest gotów poddać się pod taki osąd. Tym samym Ossowska akceptowała sytuację, gdy człowiek może być sam sobie sędzią, a zatem podjąć może pewne działania restytucyjne choćby nikt o jego winie nie miał pojęcia. Instancją egzekwującą odpowiedzialność jest wówczas nasze sumienie.

Przeniesienie prawa do pociągania do odpowiedzialności moralnej z elitarnej grupy społecznej na państwo oddawało co prawda przemiany dokonujące się w kulturze, ale zarazem osłabiło jego moralny kontekst. Ethos obowiązywał bowiem tych, którzy w walce brali świadomy i dobrowolny udział, a zatem traktowali ją jako pewien sposób, czy też styl życia. Problemem dla etyki prowadzenia wojny na ogół nie jest zachowanie się uzbrojonych i umundurowanych ludzi wobec siebie, ale wobec tych, którzy nie są

²⁰ M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce, Miscellanea*, s. 427.

skoszarowani, uzbrojeni, umundurowani czyli formalnie w walce nie uczestniczą. Niemniej jednak jest to zjawisko poznawczo interesujące, gdyż prawo stanowione jest także elementem ethosu, ponieważ zawsze wyraża interes społeczności, w której obowiązuje.

Z konkretyzacją zasad etyki zawodu wojskowego w Polsce mamy jednak dopiero do czynienia dopiero z chwilą powstania Szkoły Rycerskiej w Warszawie. Książę Adam Czartoryski powołany na jej pierwszego komendanta był twórcą „Katechizmu rycerskiego”, w którym ujął podstawowe zasady sztuki wojennej i określił powinności żołnierskie. Kodeks sformułowany został w formie pytań i odpowiedzi, ale jego twórca jednoznacznie wskazał na egalitarny charakter powinności ciążących na przyszłych dowódcach: „każdemu wolno ten stan obrać, który mu skłonność i sposobność wyznaczy, i tym końcem wprowadzone są w tem Zgromadzeniu nauki do wszystkich sposobiące stanów; karność zaś żołnierska obrona, bo najporządniejsza i najszlachetniejsza”²¹. Katechizm podkreślał jednak jeszcze, że nie chodzi o zwykłe posłuszeństwo prawu, ale o wewnętrzną aprobatę zapisów w nim zawartych. Niemniej jednak kierunek przemian został już wyznaczony. Uchybienie obowiązkom było już nie tylko ujmą, „plamą na honorze”, ale stało się także i przestępstwem. Ideałem żołnierza (rycerza) od tego czasu staje się Rzymianin (równie dobry obywatel, co wojownik). W ślad za tym postępuje też zjawisko odwrotne, bo niektóre wartości dotąd konstytuujące ethos rycerski stają się cenionymi przymiotami ogółu. Ossowska dostrzegała to zjawisko wskazując na walory, które powinny charakteryzować dobrego obywatela, wśród których znalazła się „Rycerskość, przestrzeganie reguł *fair play* w nieustannej rywalizacji i współzawodnictwie, w jakim uczestniczymy w życiu codziennym (...). Rycerskość, której żądamy ma przejawiać się nie tylko w toku walki. Jej przepisy uczą nas także jak przegrywać i jak wygrywać”²².

Zarazem jest to okazja do tego, aby zastanowić się nad tym, co w przeszłości wzbogacało walkę o komponent moralny? W epoce antycznej i średniowieczu walka była bowiem sprawą elity – równi walczyli przeciw sobie. Na walkę przenoszono w naturalny sposób konwenanse i zwyczaje panujące w obrębie własnej klasy. Rody rycerskie wywodziły swój początek od antycznych korzeni sięgając chętnie do greckich mitów czy przypowieści biblijnych. Elita nie była zainteresowana rozpowszechnianiem się wartości, które pielęgnowała, a nawet starała się je zrytualizować w sposób niedostępny dla pozostałych grup społecznych, jak choćby w przypadku ceremonii

²¹ A. K. Czartoryski, *Katechizm rycerski*, wydał i przedmową opatrzył H. Mościcki, nakład Gebethnera i Wolfa, Warszawa 1916, s. 19.

²² M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce*, *Miscellanea*, s. 363.

pasowania na rycerza. Niestety pojawienie się armii masowych zdeprecjonowało rycerskie konwenanse. Włączenie moralnych zasad prowadzenia wojny do systemu prawa było przecież rezultatem zaniku zasad ethosu rycerskiego, a nie nadmiaru jego reguł. Prawo jest arbitralne i kwestie moralne tracą w nim swój zdobiący charakter. Samo przestrzeganie prawa nie jest przecież żadną zasługą moralną. Niemniej ciągle jednak istnieje potrzeba, aby role istotne dla całego społeczeństwa odgrywały osoby, które pielęgnują swą odrębność od wszystkich pozostałych. Skoro prawo stanowione ma zawsze charakter egalitarny, to taka odrębność ma coraz bardziej duchowy charakter. Dlatego dzisiaj ethos rycerski wyraża się poprzez pielęgnowanie honoru, owej ulotnej, ale jakże wyróżniającej cechy osobowości jednostki.

HONOR

Jeśli w danej grupie wartością szczególnie cenioną i pożądaną staje się honor, to przez to grupa staje się w pozytywny sposób wyróżniona z reszty społeczeństwa. Z racji wagi, jaką przywiązuje się do zachowań mieszczących się w ramach tego terminu, członkowie tej grupy sami czują się wyróżnieni spośród ogółu, a za nimi pogląd ten podziela także reszta społeczeństwa. Honor zatem w wymiarze społecznym „uszlachetnia” dany zawód, nadaje mu cechy posłannictwa. Francuski filozof i socjolog Eugene Dupréel twierdził, że prawie każda grupa wytwarza na własny użytek pojęcie honoru, który przez to spełnia rolę wskaźnika identyfikacji z grupą. Inaczej mówiąc bez wypracowanej koncepcji honoru żadna grupa nie może się ukonstytuować. Dzięki honorowi ludzie są motywowani do ponoszenia ofiar i do realizowania ambitnych zamierzeń. Ponadto honor nabiera społecznego znaczenia stając się czynnikiem wprowadzającym przewidywalność ludzkich zachowań oraz liczenia się z głosem opinii społecznej. Zdaniem tego autora dzięki ukształtowaniu ogólnoludzkiego poczucia honoru, człowiek czuje się czymś więcej niż reszta świata przyrody a przez to rodzi się nasze poczucie wyższości i dominacji nad nią. „Jednym z bardziej interesujących aspektów tego ogólnego pojęcia honoru jest dążenie ludzkości, ażeby przeciwstawić się światu zwierzęcemu, podobnie jak wywyższa się nad inne warstwa górna czy arystokracja, oraz ażeby przypisać sobie pewną godność specyficzną ludzką”²³.

Niemniej jednak honor w ujęciu Dupréela nie jest terminem pustym. Wypełniają go konkretną treścią cnoty, których nosicielami są ludzie obda-

²³ E. Dupréel, *Traktat o moralności*, przeł. Z. Glinka, PWN, Warszawa 1969, s. 292–293.

rzeni honorem. Nie każdy je posiada, gdyż nie są one użyteczne w walce o przetrwanie ani też nie przynoszą bezpośrednich korzyści swemu nosicielowi. Jedynym beneficjentem ich trwania staje się w ten sposób społeczeństwo. W ten sposób cnoty honoru są zawsze w jakiś sposób oderwane od rzeczywistości materialnej i odnoszą się wyłącznie do sfery duchowej, symbolicznej, jak chce Dupréel, co wyraża się w trzech okolicznościach:

- 1) braku bezpośredniej użyteczności;
- 2) każdy człowiek ma taką samą sposobność do ich uprawiania;
- 3) ich uprawianie wiąże się zawsze z pokonywaniem jakichś trudności²⁴.

Dzięki honorowi ludzie są motywowani do ponoszenia ofiar i do realizowania ambitnych zamierzeń. Ponadto honor nabiera społecznego znaczenia stając się czynnikiem wprowadzającym przewidywalność ludzkich zachowań oraz liczenia się z głosem opinii społecznej. W tym samym duchu brzmiały zapisy „Katechizmu Rycerskiego” Czartoryskiego: „wstydem to będzie dla komendy, dla oficerów, dla całego Zgromadzenia, jeśli prawdy i zasady gruntowne, wyłuszczone w Katechizmie Moralnym i w tych tu Definiacjach zamknięte, nie utkwą w sercu i w umyśle każdego Kadeta i jeżeli niemi przejęty, niemi napełniony, nie wyjdzie człkiem ściśle pocziwym i obywatelem najlepszym, takim, jakich tylko Ojczyzna do swoich potrzebuje usług”²⁵.

KONKLUZJA

Samo uczestnictwo w walce wymaga zatem honorowego jej prowadzenia. Dlatego pielęgnowanie pozostałości ethosu rycerskiego jest głównym zadaniem wychowawczym w każdej armii. Inaczej wojny będą coraz bardziej nieludzkie, obfitując w zbędne i dehumanizujące zarówno sprawców jak i ofiary ludzkie cierpienie.

BIBLIOGRAFIA

- [1] Czartoryski A. K., *Katechizm rycerski*, wydał i przedmową opatrzył H. Mościcki, nakład Gebethnera i Wolfa, Warszawa 1916.
- [2] Dupréel E., *Traktat o moralności*, przeł. Z. Glinka, PWN, Warszawa 1969.

²⁴ Tamże, s. 322.

²⁵ A. K. Czartoryski, *Katechizm rycerski*, s. 57.

- [3] Fisher R., Ury M., *Dochodząc do Tak!. Negocjowanie bez poddawania się*, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1994.
- [4] Kant I., *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, przełożył M. Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.
- [5] Kant I., *Wieczny pokój*, przeł. J. G. Mondschein, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 1992.
- [6] Kotarbiński T., *Pisma etyczne*, Ossolineum, Wrocław 1987.
- [7] Kotarbiński T., *Traktat o dobrej robocie*, Ossolineum, Wrocław 1982.
- [8] Kotarbiński T., *Z zagadnień ogólnej teorii walki*, Wydawnictwo Sekcji Psychologicznej Towarzystwa Wiedzy Wojskowej, Warszawa 1938.
- [9] Ossowska M., *Etos rycerski i jego przemiany*, PWN, Warszawa 1986.
- [10] Ossowska M., *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1985.
- [11] Ossowska M., *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983.
- [12] Ossowska M., *O pewnych przemianach etyki walki*, Książka i Wiedza, Warszawa 1957.
- [13] Palacz R., *Klasycy polskiej filozofii*, Zachodnie Centrum Organizacji, Zielona Góra 1999.
- [14] Witwicki W., *Pogadanki obyczajowe*, PWN, Warszawa 1957.

FIGHT AS A MORAL ISSUE IN THE WORK OF MARIA OSSOWSKA

ABSTRACT

The author presented the concept of Maria Ossowska's ethics of struggle. He also analyzed her views on morally acceptable ways of struggle. What is more, the author showed the evolution of chivalric ethos and analyzed its historical conditionings. In conclusion, he states that the moral character of the struggle depends on honorable behaviors of its participants.

Keywords:

Maria Ossowska, conflict, struggle, chivalric ethos, ethics of struggle, honour.