

Andrzej Szostek

Profesor Ija Lazari-Pawłowska wobec ludzkiej biedy

Etyka 44, 9-18

2011

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.

Andrzej Szostek MIC
Katolicki Uniwersytet Lubelski

ETYKA 44, 2011

Profesor Ija Lazari-Pawłowska wobec ludzkiej biedy

Szereg prac prof. I. Lazari-Pawłowskiej świadczy o jej wrażliwości na problematykę ludzkiej biedy. Jej nonkognitywizm wydaje się dość „miękki”: nie pozwala formułować twardych, normatywnych tez, ale pozostawia możliwość zdecydowanego opowiedzenia się przeciw karze śmierci, a także wszelkim przejawom nienawiści; skłania ją też do ukazywania jako wzorców postępowania tych, którzy nie byli na ludzkie biedy obojętni (M. Gandhi, A. Schweitzer, T. Kotarbiński). Ich działania i poglądy pozwalają dostrzec wielkość człowieka, której żadna bieda go nie pozbawia, a niekiedy nawet szczególnie ją uwydatnia. Autor artykułu dostrzega możliwość dopełnienia rozważań prof. Pawłowskiej refleksją na temat miłosierdzia podjętą przez bł. Jana Pawła II.

Tytuł poniższych refleksji poświęconych Profesor Iji Lazari-Pawłowskiej może wydać się dziwny. Pozostała ona w naszej pamięci jako twórcza kontynuatorka myśli i dzieła Marii Ossowskiej, zasłużona w porządkowaniu języka etyki, a także pogłębianiu refleksji metaetycznej. Zasłużyła się też bardzo jako wnikliwa badaczka kultury Indii, przybliżając polskiemu czytelnikowi bogactwo wielowiekowej i wielobarwnej tradycji religijnej i filozoficznej tego kraju. A wreszcie, dała się poznać jako autorka filozoficznej biografii Mahatmy Gandhiego, a także Alberta Schweitzera oraz szeregu wybitnych postaci polskiej myśli etycznej XX wieku. Pobieźna lektura pism prof. Pawłowskiej nie wskazuje na to, by akurat na zagadnieniach związanych z ludzką biedą koncentrowała ona swą uwagę, nie umiałbym też wskazać jej publikacji wprost tej problematyce poświęconych. Pomysł, by pod tym kątem spojrzeć na postać i twórczość tej wybitnej Uczzonej, zrodził się wtedy, gdy przeczytałem jej osobiste wyznanie, potraktowane jako motto dla całego tomu *Etyka. Pisma wybrane*. Oto treść tego wyznania (zapewne wybranego przez redaktora tomu, P. Smoczyńskiego): „Idee moralne, które niezmiennie odczuwam jako ważne, są w istocie bardzo proste. Przyjmuję, że każdy człowiek jest naszym bliźnim. Przyjmuję, że przy organizowaniu życia zbiorowego nie wolno umniejszać wartości ludzkiej jednostki. Przyjmuję, że wyrządzanie komukolwiek zła jest zawsze złem, nawet wtedy gdy się nam wydaje złem koniecznym, bo złem mniejszym i gdy czujemy się zmuszeni do tego, aby

zło wyrządzić. Zakładam, że takie nastawienie prowadzi do większej ostrożności w wyrządzaniu komukolwiek zła”¹.

1. „Miękki nonkognitywizm” i jego konsekwencje

Wyznanie to prowokuje do dwóch co najmniej komentarzy. Po pierwsze, bodaj wyraźniej niż w typowo naukowych (a przez to nie tak osobistych) tekstach odsłania się w nim prof. Pawłowska jako rasowy, dobry etyk. Uważam bowiem – i niech mi będzie wolno poprzestać tu tylko na tej deklaracji, bez jej rozwinięcia i szczegółowego uzasadnienia – że dwa są podstawowe warunki, by być dobrym etykiem, a mianowicie: *wrażliwość moralna* (a zwłaszcza *wrażliwość na człowieka i jego los, na jego wartości i nędze*) oraz *logika*, czyli *chęć*, a nade wszystko *umiejętność*, rozpatrywania poglądów etycznych pod kątem ich jasności, spójności i zasadności (stojących za nimi argumentów). Cytowana wypowiedź prof. Pawłowskiej świadczy wprost przede wszystkim o jej *wrażliwości*. Poniżej spróbuję pokazać, w jaki sposób dawała jej wyraz w refleksji etycznej i metaetycznej. O tym, że refleksja ta zawsze utrzymana była na wysokim poziomie z logicznego i metodologicznego punktu widzenia, nie muszę chyba nikogo przekonywać.

Po drugie, ponieważ Profesor żywiła bliskie nonkognitywizmowi przekonanie, że sporów o wartości nie da się rozstrzygnąć na płaszczyźnie empirycznej, pozostała jej do dyspozycji droga – by tak rzec – „światłej perswazji”, której celem było zbliżenie odbiorcy jej tekstów do uznawanej przez nią hierarchii wartości i zachęcenie go do jej akceptacji. Mówię ostrożnie o stanowisku prof. Pawłowskiej, ponieważ tak ostrożnie – jak sądzę – ona sama swe poglądy formułowała. Znamienny jest tok rozumowania prof. Pawłowskiej zaprezentowany w artykule *Rodzaje sporów etycznych*². Po dokonaniu szeregu pożytecznych rozróżnień terminologicznych, Autorka poświęca sporo uwagi sporom o wartości, a zatrzymując się szczególnie przy dyskusji wokół dopuszczalności kary śmierci stwierdza: „pytanie o to, czy wolno (w sensie moralnym) zabić jednostkę dla celów ogólnie prewencyjnych, należy moim zdaniem do pytań, na które nie możemy spodziewać się odpowiedzi prowadząc badania empiryczne; odpowiedź twierdząca lub przecząca jest konsekwencją aksjologicznych założeń. Badania mogą jedynie dostarczyć wiedzy o tym, w których społeczeństwach występuje tendencja do poświęcania jednostki dla interesu zbiorowego, a także jakie skutki pociąga za sobą tego rodzaju praktyka”³. Ale do głównego wyводу dołączone są dwa aneksy: *Głos przeciwko karze śmierci* oraz *Głos przeciwko nienawiści*⁴. W pierwszym z nich prof. Pawłowska opowiada się zdecydowanie przeciwko karze śmierci, podkreślając, że jest to dla niej – podobnie

¹ I. Lazari-Pawłowska, *Etyka. Pisma wybrane*, red. P.J. Smoczyński, Wrocław, Ossolineum 1992, s. 4. Pozycja ta zawiera wszystkie publikacje prof. I. Lazari-Pawłowskiej, o których wcześniej wspominałem, do niej też będę się poniżej niemal wyłącznie odwoływał.

² I. Lazari-Pawłowska, *Rodzaje sporów etycznych*, [w:] *tejsze, Etyka. Pisma wybrane*, s. 121-144.

³ Tamże, s. 127.

⁴ Tamże, s. 133-136.

jak dla jej akademickich nauczycieli: Marii Ossowskiej i Tadeusza Kotarbińskiego – sprawa ważna. Zastrzega się: „Nie mam jednak złudzeń, że można w tym sporze podać jakieś logicznie zniewalające argumenty. [...] Sprawa nie dotyczy ani wiedzy, ani poprawnego rozumowania, lecz odczuwania”⁵. A jednak w dalszym ciągu swego krótkiego *Głosu* prof. Pawłowska poddaje krytycznej analizie argumentację zwolenników kary śmierci, odwołując się do fundamentalnych humanitarnych przekonań, które usprawiedliwiają niejako jej stanowisko i które – jak Autorka ma nadzieję – powinny do podobnych wniosków prowadzić czytelnika jej wywodów. W tym artykule, a bardziej jeszcze w innych publikacjach, o których niżej, prof. Pawłowska stara się przybliżyć człowieka i niejako ukazać jego wielkość, która moralnie nie dopuszcza pewnych zachowań, np. karania śmiercią lub postawy nienawiści.

Rzecz ciekawa, kognitywiści (przynajmniej niektórzy) obierają podobną drogę dla usprawiedliwienia słuszności tez głoszonych przez siebie w ramach etyki normatywnej: usiłują przybliżyć człowieka w jego wielkości, przekonani wszelako, że to przybliżenie jest w istocie odwołaniem się do swoistego „doświadczenia człowieka” w jego wartości, a więc do empirii, choć nie tak wąsko pojętej, jak tego chcą neopozytywiści i ich kontynuatorzy. Kwestią sporną jest więc samo rozumienie empirii (doświadczenia) jako podstawy dla norm moralnych i ich „pretensji” do prawdziwości. Tej sprawy tu dyskutować nie będę. Pragnę tylko podkreślić, że prof. Pawłowskiej wyraźnie nie wystarczała opinia o nierozstrzygalności racjonalnej sporów o wartości, ale starała się ukazać ten system aksjologiczny, który sama przyjmowała – i to przyjmowała świadomie, odwołując się w pewnym sensie do „oczywistości serca”, jak by to określił jeden z jej mistrzów, prof. T. Kotarbiński. Odnieść można wrażenie, że jej samej ramy wąsko pojętego empiryzmu wydawały się zbyt ciasne i starała się je przekroczyć, wykorzystując siłę racjonalnych argumentów tak dalece, jak to możliwe. Konkludując swój „Głos przeciwko nienawiści” Autorka pisze: „Mówiliśmy tu wiele o opieraniu etyki na nauce, o wykorzystywaniu wiedzy empirycznej do skutecznego realizowania moralnych ideałów. Dlaczego nie mielibyśmy korzystać z danych doświadczenia w tej sprawie? Jestem przekonana, że prawdziwy humanizm nie da się pogodzić z podnoszeniem nienawiści do poziomu cnoty [...]. Zgodzimy się chyba, że dotychczas każdy wiek był na swój sposób nielitościwy. Czyż nie jest powołaniem etyka czynić swój wiek litościwszym?”⁶. W tym sensie stanowisko prof. Pawłowskiej wydaje się raczej bliskie nonkognitywizmowi niż wprost i jawnie nonkognitywistyczne. I w tym duchu określała swą postawę wobec ludzkiej biedy.

⁵ Tamże, s. 133 i nast.

⁶ Tamże, s. 136. Czytając ten tekst, warto pamiętać, że był to głos w dyskusji na konferencji polskich i radzieckich etyków, która odbyła się w Warszawie w 1966 roku, a jej materiały ukazały się drukiem w „Etyce” nr 3 w 1968 roku.

Określała je zaś nade wszystko poprzez ukazywanie wielkich orędowników ludzi biedą dotkniętych, poprzez przybliżanie postaci Mahatmy Gandhiego i Alberta Schweitzera oraz poprzez analizę głoszonych przez nich poglądów. Dołączyć to tego wątku rozważań trzeba także charakterystykę stanowiska etycznego Tadeusza Kotarbińskiego, bliskiego temu, co głosili i co czynili obaj wspomniani działacze. Pani Profesor nie chodziło bowiem głównie o popularyzację Gandhiego i Schweitzera; to zadanie lepiej spełnić mogą politycy, dziennikarze, przedstawiciele różnych religii itp., zresztą obie te wielkie postacie już cieszą się niemałą popularnością. Prof. Pawłowska chciała nade wszystko ukazać *rodzaj* biedy, na którą oni reagowali oraz *specyfikę reakcji* na nią, a więc jakiś, bardziej lub mniej pełny i spójny, system etyczny, który biedą tą był niejako sprowokowany. Zarówno Gandhi bowiem, jak i Schweitzer odpowiadali na ludzkie nędze i dolegliwości w sposób zorganizowany, przemyślany, angażując do realizacji swych inicjatyw innych ludzi, czasem (jak to miało miejsce zwłaszcza w przypadku M. Gandhiego) uruchamiając zakrojony na szeroką skalę ruch polityczny.

2. Wzorce postępowania i myślenia etycznego: Gandhi, Schweitzer i Kotarbiński

Gandhi był dla pokazania godnej podziwu postawy wobec ludzkiej biedy postacią wręcz idealną. Prof. Pawłowska podkreśla, że już w młodości zrezygnował on z obiecującej kariery zawodowej na rzecz całkowitego poświęcenia się działalności społecznej w obronie praw Hindusów w Afryce Południowej. Jak dalej pisze, choć „miał teraz [tj. po wygraniu swej pierwszej sprawy w sądzie – A.Sz.] już wielu klientów i mógłby dorobić się fortuny, rzucił jednak praktykę, pragnąc oddać się całkowicie działalności publicznej. Odtąd nie podejmował już więcej pracy zarobkowej, lecz skromne potrzeby swoje i rodziny zaspokajał z funduszy społecznych, którymi dysponował, zawsze skrupulatnie rozliczając się z wydatkowanych sum”⁷. Sam doświadczył prześladowań na tle rasowym: „jako niebiały był bity, kopany, wyrzucany z pociągu, spychany z chodnika na jezdnię”⁸. Zarówno doświadczenia osobiste Gandhiego, jak i wybrana przezeń droga życiowa zetknęły go więc najpierw z „biedą” spowodowaną rasowymi uprzedzeniami. Ujawniły też zdolności przywódcze Gandhiego, który potrafił do organizowanej przez siebie walki zmobilizować całą południowoafrykańską społeczność hinduską. Tam też po raz pierwszy zastosował on *satyagrahę*, walkę bez użycia przemocy. Potem, w Indiach, zaczął walkę o godne warunki pracy dla Hindusów, po I wojnie światowej zaś o „poprawienie doli indyjskiego pariasa, zwalczenie tzw. niedotykalności, co traktował jako wstępny krok do demokratyzacji ogółu stosunków”⁹. I dalej prof. Pawłowska pisze: „Gandhi pragnął walczyć z nędzą i głodem. [...] Zawsze jednak chciał, aby to był chleb zapracowany,

⁷ I. Lazari-Pawłowska, *Gandhi*, [w:] *też*, *Etyka. Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 265.

⁸ Tamże, s. 266.

⁹ Tamże, s. 269.

a nie żebraczy. [...] Z reformowaniem stosunków społecznych nie pozwalał czekać, aż Indie uwolnią się od brytyjskiego panowania¹⁰. Co więcej, samą niepodległość interpretował w kategoriach gospodarczych, a nie tylko politycznych. Prof. Pawłowska podkreśla, iż w ciągu długich lat walki Gandhi powtarzał: „Niepodległość oznacza dla mnie wyzwolenie najbiedniejszych spośród nas”¹¹. A wreszcie: „Chciał, aby żaden mieszkaniec Indii przy spotkaniu z nim nie czuł się zażenowany swoim ubóstwem. Wybrał więc życie na takim poziomie materialnym, na jakim wegetuje «najbiedniejszy z biednych»”¹².

Podsumowując życie i działalność Gandhiego, prof. Pawłowska nie pomija sprzeczności, jakie odnajdywali w nim obcujący z nim ludzie, wyraźnie jednak sugeruje, że nawet poprzez te sprzeczności – rzeczywiste czy pozorne – przebijała wielkość jego dobroci. „Kto upatruje walory moralnych postulatów w ich funkcji regulowania współżycia i doskonałość moralną wiąże z umiejętnością czcigodnego zachowania wobec ludzi, skłonny jest uznać całą sferę ascetyzmu Gandhiego – to jego pedantyczne tłumienie «żądź cielesnych» w imię zdobywania zupełnie inaczej pojętej doskonałości – za wielkie nieporozumienie. Gdy jednak chce uczynić Gandhieu zarzut – dodaje zaraz prof. Pawłowska – że tracił bezpłodnie tyle sił na walkę z «pokusami ciała», uprzytamnia sobie, że na działalność publiczną, na *służenie ludziom*, starczało mu wciąż jeszcze nieporównanie więcej sił niż innym”¹³.

Ta tendencja do obrony wielkości Gandhiego i jego dobroci daje się też zauważyć w obszernej drugiej części monograficznego studium jemu poświęconego. Wiele tam pomieszcza prof. Pawłowska uwag krytycznych, system Gandhiego okazuje się niejednorodny, niewolny od sprzeczności – ale to los wielu, jeśli nie wszystkich, teorii pretendujących do miana systemu etyki normatywnej. Prof. Pawłowska kładzie jednak nacisk na swoiście perswazyjny sens wielu wypowiedzi Gandhiego i znacznej części „aparatu teoretycznego”, jakim posługiwał się on w swej działalności społecznej. „Gandhi nawiązywał do starych haseł indyjskich, nadając im często – poprzez definicję perswazyjną – nowy sens. Z idei wyrzeczenia usunął elementy ucieczki od świata i niezaangażowania – *prawdziwe* wyrzeczenie to przede wszystkim ofiarne działanie dla dobra innych. Wyzwolenie pojmował często jako uwolnienie się od samolubnych motywów oraz od namiętności, które nie pozwalają na konsekwentne i wytrwałe działanie. Twierdzono o nim, że choć mówił o niebie, usiłował «ściągnąć niebo na ziemię»”¹⁴. Chyba więc wolno traktować całą tę monografię nie tylko jako wnikliwe studium oryginalnej postaci i myśli Mahatmy Gandhiego, ale także jako wyraz sympatii Autorki dla niego oraz jako swoistą, łagodną i racjonalną, promocję jego postawy i poglądów.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 270.

¹² Tamże.

¹³ I. Lazari-Pawłowska, *Etyka Gandhiego*, [w:] *też*, *Etyka. Pisma wybrane*, dz. cyt. s. 292 i nast.

¹⁴ Tamże, s. 365.

Podobnie, jak sądzę, można interpretować jej omówienie działalności i poglądów Alberta Schweitzera. Jak w przypadku Gandhiego, tak i tu prof. Pawłowska omawia najpierw krótko całe jego życie, szczególnie nacisk kładąc jednak na jego wrażliwość na cierpienie dotkniętych ciężką chorobą trądu. „Schweitzer, odkąd został lekarzem w Afryce, był niemal stale zmęczony i chyba stale w głębi serca smutny. [...] wydaje się nawet, że był w jakiejś mierze programowo smutny. Uważał, że radosny stan ducha nie przystoi człowiekowi, skoro na świecie istnieje taki bezmiar zła. Z uznaniem cytował buddyjskie słowa «Dopóki cierpi jakaś istota, nie ma radości dla człowieka pełnego współczucia»¹⁵. Niewątpliwie ważne i bliskie własnym poglądom prof. Pawłowskiej było także nastawienie „ponadkonfesyjne” Schweitzera. „W Afryce wybrał miejsce pozbawione lekarza w promieniu 500 km. Musiał znaleźć jakiś pierwszy punkt oparcia, postanowił więc działać u boku paryskiej misji chrześcijańskiej. Dyrektor z zadowoleniem przyjął jego ofertę, ale inni członkowie zarządu zaprotestowali z powodu jego nie dość ortodoksyjnych poglądów. Po pewnym czasie gotowi do ewentualnego ustępstwa, zaproponowali, aby Schweitzer stawiał się przed komisją na konferencję światopoglądową, którą on określił jako «egzamin z wiary». Schweitzer nie chciał przyjąć takiego warunku, wszystkie kwestie dotyczące dogmatyki odczuwał jako nieistotne, na pierwszym miejscu stawiając pogłębiające duchowo, uwznioślające moralnie przeżycie religijne¹⁶. Co ciekawe, wkrótce okazało się, że choć zgodził się być tylko lekarzem, nie ujawniając swych religijnych poglądów, to wkrótce misjonarze „sami poprosili go, aby wygłaszał kazania do ludności tubylczej¹⁷. Dodać wypada, że postawa Schweitzera była bardziej uczciwa i bodaj bardziej chrześcijańska niż opór niektórych nazbyt gorliwych misjonarzy. Lepszym świadectwem chrześcijańskiej miłości bliźniego jest bezinteresowna służba potrzebującemu niż „wpisanie” tej służby w szerszy program działalności misyjnej, nastawionej na szerzenie wiary w ramach jakiejś chrześcijańskiej konfesji.

Analizując poglądy etyczne Schweitzera, prof. Pawłowska trafnie uznaje go za jednego z głosicieli etycznego humanizmu, dla którego charakterystyczne są trzy czynniki: „1. uniwersalizm etyczny uznający każdą ludzką istotę za «współczłowieka»; 2. podkreślenie wartości i godności ludzkiej jednostki; 3. humanitaryzm nakazujący walkę z cierpieniem¹⁸. W dalszych rozważaniach prof. Pawłowska omawia bliżej te czynniki, zwracając m.in. uwagę na zgłaszany przez Schweitzera postulat samodoskonalenia, a także na zakres nakazu miłości bliźniego obejmujący nie tylko ludzi, ale wszelkie żywe istoty¹⁹, trudno jednak nie dostrzec zbieżności pomiędzy trzema wymienionymi czynnikami humanizmu Schweitzera a cytowanym

¹⁵ I. Lazari-Pawłowska, *Albert Schweitzer. Życie i dzieło*, [w:] tejsze, *Etyka. Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 368 i nast.

¹⁶ Tamże, s. 372.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ I. Lazari-Pawłowska, *Etyka czci dla życia*, [w:] tejsze, *Etyka. Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 381.

¹⁹ Tamże, s. 390.

wyżej wyznaniem Pani Profesor stanowiącym motto całej książki *Etyka. Pisma wybrane*. Oto jeszcze garść cytatów świadczących o tym, co według niej stanowiło sedno poglądów Schweitzera, a co zarazem ona sama wyraźnie uznawała za ważne i godne upowszechnienia. „Schweitzer już jako młody wikary wzywał do tego, aby «być i pozostać człowiekiem», motyw ten przewija się przez wszystkie późniejsze pisma etyczne. «Trudno pozostać człowiekiem przy takim życiu, jakie prowadzimy. Być człowiekiem znaczy współdoznawać i współcierpieć z innymi». [...] Schweitzer przeciwstawia się temu, aby człowiek, odstępując w jakimś konkretnym przypadku od zasady oszczędzania cierpień – choćby to czynił w imię niewątpliwie godnych celów – czuł się rozgrzeszony. [...] Kompromis winien być dla każdego nie tylko bolesnym przeżyciem, lecz winien także obciążać sumienie. *Moralnie* dobry jest bowiem wedle Schweitzera zawsze tylko jeden rodzaj czynów: przysparzanie komuś dobra. [...] Głosił, że dobro moralne sięga tylko tak daleko, jak sięga humanizm, «to znaczy poszanowanie życia i szczęścia ludzkiej jednostki». Głosił również, że humanizm polega na tym, że się nigdy jednostki nie poświęca dla celu. Jeśli ktoś zmuszony jest odstąpić od tak pojmowanego humanizmu, niech to nazywa złem, a nie dobrem i niech się czuje *winnie*»²⁰. Pamiętajmy, że prof. Pawłowska pisała to w roku 1976, kiedy wciąż oficjalnie obowiązywała doktryna marksistowska, w obrębie której (a tym bardziej w ramach działań politycznych tą doktryną teoretycznie wspieranych) trudno było tak pojęty humanizm odnaleźć.

Nie wszystkie poglądy Schweitzera uznaje prof. Pawłowska za równie przekonujące i dobrze uzasadnione. Zwłaszcza jego teza, iż winą moralną obciążony jest nawet ten, kto w danej sytuacji wybiera najlepsze w swoim mniemaniu wyjście, które jednak nieuchronnie łączy się z czyjąś szkodą, nie zyskuje jej aprobaty. „Chcielibyśmy przyznać człowiekowi dobremu prawo, jeśli nie do moralnej satysfakcji, to do względnie czystego sumienia. Czyn był moralnie słuszny, powiemy, a że w skutkach swoich dla kogoś szkodliwy, to fakt, który dobrego człowieka boli, ale który go moralnie nie obciąża. Obciąża i powinien obciążać go psychicznie, nie obciążając jednak moralnie. O winie skłonna jestem mówić dopiero tam, gdzie człowiek nie wybrał lepszej alternatywy»²¹. Uwagi te są, jak sądzę, słuszne, ale przytaczam je głównie dlatego, by pokazać, że Autorka komentuje poglądy Schweitzera wyraźnie normatywnym językiem, który stosuje także w krótkich, wcześniej przywoływanych głosach w dyskusji: w *Głosie przeciwko karze śmierci* oraz *Głosie przeciwko nienawiści*²². W pośredni sposób dają tu znać o sobie jej osobiste przekonania etyczne, które są bliskie poglądom Schweitzera, nawet jeśli prowokują – w duchu głoszonego przezeń humanizmu – do dalszej dyskusji.

Zrozumiały jest w tym kontekście nacisk, z jakim prof. Pawłowska podkreśla znaczenie wrażliwości na ludzkie biedy w etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego.

²⁰ Tamże, s. 392 i nast.

²¹ Tamże, s. 398.

²² I. Lazari-Pawłowska, *Etyka. Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 133-136.

Trzeba przy tym dobrze rozumieć sens tej niezależności. Ma ona charakter logiczny, wyraża ją powiedzenie Kotarbińskiego (pod którym zapewne podpisałby się także Schweitzer): „Do etyki miłości bliźniego religia nie jest potrzebna”. Jest to jednak etyka zakorzeniona w tradycji – i to tradycji chrześcijańskiej. Jak pisze prof. Pawłowska, „sam Autor odwołuje się niekiedy do etyki nazywanej przez siebie «ewangeliczną», a rozumianej jako «ofiarnie oddanie się na usługi walki z cudzym cierpieniem»”²³. Znaczenie tej postawy jest tak doniosłe, że każe odstąpić Kotarbińskiemu od bezwarunkowej aprobaty stoickiego ideału mędrca. „Wrażliwość na ludzkie cierpienie jest dla T. Kotarbińskiego postawą moralnie zbyt doniosłą, aby gotów był osłabić przejmowanie się cudzym losem dla urzeczywistnienia cennego skądinąd wzoru starożytnych mędrców, którym droga była wolność wewnętrzna połączona z niewzruszonym spokojem”²⁴.

I jego poglądy skłonna jest prof. Pawłowska poddać znamiennej korekcje. Broni go przed szeregiem zarzutów, zgłaszanych pod adresem etyki spolegliwego opiekuna, w jednym jednak miejscu sama proponuje radykalizację jego poglądów. Chodzi mianowicie o pogardę wobec złoczyńców. Kotarbiński taką postawę w pewnych skrajnych przypadkach ludzkiej złości usprawiedliwia, a nawet popiera. Prof. Pawłowska odpowiada na to: „Pogarda to chyba w istocie pewna odmiana nienawiści. Pogarda oddziela przepaścią człowieka od człowieka. Trudno mi także przystać na to, że się w etyce spolegliwego opiekuństwa ludziom porządnym przeciwstawia «łotrów» i «nędzników». [...] Zdarza się co prawda, że nas cudze postępowanie aż tak moralnie razi, że opanowuje nas poczucie obcości, a może i pogardy – ale czy nie zбочyliśmy wówczas ulegając na gorąco pasjom z drogi wyznaczonej dla czcigodnego człowieka?”. I dodaje znamienne wyznanie: „Z dzieciństwa swego zapamiętałam (może niezupełnie dokładnie) religijną pieśń protestancką, która wywarła na mnie duże wrażenie. Opłakuje się w niej Judasza, nazywając go nieszczęsnym: «O Judaszu nieszczęsny, cóżeś ty uczynił – zdradziłeś naszego Pana». Nawet Judasz nie jest tu jedynie pogardy godny i wyklęty, lecz w bezmiarze swojej winy budzi współczucie. Czy nie należałoby przyjąć, że nikt nie jest godny pogardy, tak samo jak nikt nie jest godny nienawiści?»²⁵.

3. Potrzeba dalszych refleksji. Uwagi końcowe.

Liczne przytoczone wyżej wypowiedzi prof. Iji Lazari-Pawłowskiej dowodnie świadczą, jak wrażliwa była ona na ludzkie cierpienie, na trapiące bliźnich troski, nawet na tę moralną biedę, która spontanicznie budzi w nas wstręt lub wręcz pogardę. Ta jej wrażliwość zasługuje nie tylko na wydobycie, ale i na życzliwie krytyczną kontynuację, podobną do tej, z jaką traktowała sama prof. Pawłowska omawianych

²³ I. Lazari-Pawłowska, *Etyczne wskazania Tadeusza Kotarbińskiego*, [w:] tejsze, *Etyka. Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 451.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 460.

przez siebie myślicieli i działaczy: Mahatmę Gandhiego, Alberta Schweitzera i Tadeusza Kotarbińskiego. Sądzę zwłaszcza, że warto skonfrontować jej przemyślenia z ideami zawartymi w encyklice bł. Jana Pawła II *Dives in misericordia*. Papież podejmuje myśl, którą z dorobku Gandhiego wydobyla prof. Pawłowska nader troskliwie, mianowicie tę, by okazywanie pomocy potrzebującemu nie wiązało się z poniżeniem tego ostatniego. Papież pisze: „Miłość miłosierna we wzajemnych stosunkach ludzi nigdy nie pozostaje aktem czy też procesem jednostronnym. [...] Także i ten, który daje, może bez trudu odnaleźć siebie w pozycji tego, który otrzymuje”. Jan Paweł II idzie dalej jeszcze i chyba jego tok myślenia byłby dla prof. Pawłowskiej interesujący: „Autentyczne miłosierdzie jest jakby głębszym źródłem sprawiedliwości. Jeśli ta ostatnia sama z siebie jest zdolna tylko roz-sądzać pomiędzy ludźmi, roz-dzielając wśród nich przedmiotowe dobra słuszną miarą, to natomiast miłość, i tylko miłość (także owa łaskawa miłość, którą nazywamy «miłosierdziem») zdolna jest przywracać człowieka samemu człowiekowi”²⁶. Nie trzeba dodawać, że w perspektywie miłosierdzia nakreślonej w tej encyklice ma swoje miejsce – owszem, zajmuje miejsce szczególne – miłosierdzie wyrażające się w akcie przebaczenia, które wyklucza pogardę i które nie ma jednostronnego charakteru, będąc także pojednaniem wzajemnym²⁷.

Być może konfrontacja nakreślonych przez prof. Pawłowską ideałów moralnych odnoszących się do różnorodnej ludzkiej biedy z tym dokumentem papieskim, a także z innymi wypowiedziami o charakterze teologicznym, pozwoliłaby głębiej zrozumieć i lepiej określić religijny wymiar moralnego współczucia. Owszem, reakcja na ludzkie biedy nie wymaga uzasadnienia religijnego. Świadczy o tym bodaj najdobitniej kontekst przypowieści o miłosiernym Samarytaninie²⁸. Na pytanie uczonego w Prawie „Któż jest moim bliźnim?” Pan Jezus nie przywołuje żadnego fragmentu Prawa Mojżeszowego, nie odwołuje się też do własnego autorytetu, ale opowiada przypowieść, która nie pozwala odpowiedzieć na kończące ją pytanie „Któryż z tych trzech okazał się, według twego zdania, bliźnim tego, który wpadł w ręce zbójców?” inaczej, jak tylko: „Ten, który mu okazał miłosierdzie”. Nawet ktoś, kto nie zna Ewangelii, kto nie słyszał nic o Jezusie Chrystusie, musiałby tak na to pytanie odpowiedzieć. Na jakiej podstawie? Czy nie na tej, która dostępna jest każdemu człowiekowi jako istocie nie tylko rozumnej, ale i wrażliwej na cudzy los? Tu nie ma potrzeby odwoływania się do przesłanek religijnych. Ale gdy zapytamy o ostateczne źródła tej szczególnej wartości człowieka, która uzasadnia niejako humanizm, być może trzeba będzie sięgnąć do takich fundamentów tej wartości, które wykraczają poza ziemski, naturalny porządek. I gdy zapytamy o to, jakim sposobem można wyzwolić człowieka z uparcie odradzającego się w jego sercu zła,

²⁶ Jan Paweł II, Encyklika o Bożym miłosierdziu *Dives in misericordia*, p. 14.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. Łk 10, 25-37.

to być może będziemy musieli sięgnąć aż po interwencję Boga w historię człowieka; interwencję, której na imię Jezus Chrystus.

Prof. Ija Lazari-Pawłowska z pewnością nie zgodziłaby się łatwo na takie religijne (chrześcijańskie) ugruntowanie moralności i etyki, równie pewnie jednak podjęłaby na ten temat rozmowę; właśnie dlatego, że fascynował ją człowiek i jego bogactwo, trapiły nędze dotykające i niszczące ludzi, poszukiwała sposobów zaradzenia złu. Była dobrym etykiem i dobrym człowiekiem.

Prof. Ija Lazari-Pawłowska and Human Misery

In several papers prof. I. Lazari-Pawłowska demonstrates her sensibility toward human misery. Her sympathy to noncognitivism does not allow her to formulate strictly normative propositions, yet she clearly expresses her negative position in the case of the capital punishment and her protest against all the symptoms of hate. Even more, she propagates the activity and ethical views of such personalities as Mahatma Gandhi, Albert Schweitzer and Tadeusz Kotarbiński as the ideals of life and moral thinking. Their deeds and considerations show the greatness of human being; such a greatness that cannot be diminished by any poverty or misery. According to the author, the reflections made by prof. Pawłowska should be continued, especially in connection with the ideas about mercifulness developed by blessed John Paul II.