

Jacek Kurczewski

WZÓR OBYWATELA NIEZALEŻNEGO*

Tworzenie wzoru jest zadaniem niejasnym i trudno poddającym się refleksji. Nawet gdyby Ossowska nie zniszczyła swego dziennika, to nie znaleźlibyśmy w nim zbyt wiele materiału, który pomógłby w zadaniu, jakim jest rekonstrukcja wzoru.

Stawiam sobie pytanie czym jest *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym?* Czy tylko parokrotnie publikowana broszurką o celu wychowawczym, swoistym wybrykiem na tle równomiernej pracy zmierzającej do przebudowy etyki normatywnej w opisową naukę o moralności? A może, tak tu przyjmuję, jedną z form ekspresji tego samego ideału, który przyświeca tak programowi naukowemu, jak i postawie życiowej Marii Ossowskiej (1896–1974).

Staram się prześledzić konsekwencje tej drugiej hipotezy, zgodnie z którą broszurka jest programem życiowym uczoney.

Zacznę jednak od refleksji nad etycznym kontekstem projektu. Zauważmy, że *Wzór* rozwija się od samego początku jako utwór od tego kontekstu pozornie niezależny.

„Każda grupa ludzka hoduje sobie jakiś wzór człowieka czy też jakieś wzory, które stanowią przedmiot aspiracji jej członków”¹ – zaczyna Ossowska i przechodzi do przykładu, który w jej badaniach odgrywał rolę pierwszoplanową, a mianowicie do Anglii jej współczesnej, to znaczy tej zapamiętanej z pobytu w okresie międzywojennym, kiedy poznała dwóch ludzi, którzy wywarli na nią wpływ niezatarty: Bertranda Russela i Bronisława Malinowskiego. Nieprzypadkowo gentleman otwiera galerie wzorów, w której następują po sobie już w historycznym porządku greccy wojownik i mędrzec, rzymski obywatel, średniowieczny rycerz i chrześcijański święty, odrodzeniowy dworzanin, nowożytny mieszczanin, amerykański self-made man i sowiecki przodownik pracy. Wzory te są różne, tak jak różne wzory bywają demokracji jako ustroju pozbawionego przywilejów i upośledzeń,

* Poszerzona wersja wypowiedzi na konferencji.

¹ Cytaty pochodzą z wydania: M. Ossowska *Wzór demokracji. Cnoty i wartości*, Daimonion, Lublin 1992.

ustroju „w którym w atmosferze swobody każdy rozwinąć może swoje możliwości” (s. 14/15) i Ossowska przechodzi do zastanawiania się „jakie rysy pragnęlibyśmy widzieć u kogoś, kto żyje w tak ukształtowanym społeczeństwie” (s. 15). Cech tych jak wiadomo jest 13, a liczba ta zapewne wynikała też z jakiejś – być może irracjonalnej – przesłanki, ukrytej przed nami przez systematyczną autorkę.

Otóż zastanawia mnie to nagłe wejście w rzecz. Każdy, kto próbował zmierzyć się z takim zadaniem jak konstrukcja wzoru, wie jak trudne jest ustalenie tutaj punktu wyjścia. Trzeba mieć jakąś ogólniejszą wizję, której wzór czy też kodeks etyczny jest konkretyzacją, jakąś, krótko mówiąc, podstawą uzasadniającą. Odnosi się to do wzorów tak szczegółowych jak wzór urzędnika służby cywilnej czy wzór hotelarza, tym bardziej do wzoru człowieka w ustroju demokratycznym.

Częściowo odpowiedź można odnaleźć w rozważaniach nad cechą pierwszą, jaką jest perfekcjonizm. „Każdy, kto ma wywierać wpływ na życie zbiorowe, winien mieć aspiracje perfekcjonistyczne, obejmujące zarówno doskonalenie tego życia zbiorowego, jak i doskonalenie siebie” – pisze Ossowska (s. 15). „Na to, żeby ulepszać, trzeba wiedzieć, czego się chce, co ważne w naszym mniemaniu, a co nieważne, z czego można w razie konfliktu dóbr zrezygnować, a przy czym należy się bezwzględnie upierać. – tłumaczy: „Ta umiejętność wyboru wymaga posiadania jakiejś hierarchii wartości. Nie musi ona być wyraźnie ujęta w słowa. Mało kto taką posiada. Wystarczy, by jakieś mocno z nami zrośnięte dyspozycje uczuciowe kierowały w sposób stały naszą selekcją i nadawały jakąś prawidłowość naszym reakcjom oceniającym” (s. 15). Otóż twierdzę, że taka jest właśnie podstawa wzoru demokracji, pierwsza jego cecha zawiera w sobie zarazem jego uzasadnienie. Ossowska, opisując go, wyraża swe dyspozycje uczuciowe, swą hierarchię wartości. Ekspresja jest tu wprost dowartościowana, nie wymaga się uzasadnienia racjonalnego. W tym też sensie etyka demokratyczna jest etyką niezależną. Nie jest ona heteronomiczna, ale autonomiczna, wychodzi z serca.

Tylko co w takim razie z programem wyjściowym? Przecież konstrukcja robi wrażenie czysto funkcjonalnej: weźmy wzór demokracji i zastanówmy się, jakie cechy człowieka najbardziej sprzyjają demokracji. Ossowska była oczywiście – jak każdy wówczas – pod wpływem funkcjonalizmu, ale zarazem wielokrotnie stawiała pod znakiem zapytania rozumowanie funkcjonalne, traktując je tylko jako hi-potezę roboczą uzasadnioną w konkretnych warunkach, a nie jako jakąś ogólną metodę czy ogólne założenie analizy społecznej. Czy w takim razie podeszła do pracy nad wzorem jako do konkretnego zadania praktycznego, w którym mając zadane x , cechy ustroju demokratycznego, dopasowujemy „funkcjonalne” y , cechy demokracji? Nawet jeśli tak myślała, to tak nie postąpiła. Zastanówmy się bowiem nad tym, co zrobiła rzeczywiście. Pytanie, które sobie stawia, dotyczy tego „jakie rysy pragnęlibyśmy widzieć u kogoś, kto żyje w tak ukształtowanym społeczeństwie”. To nie jest wcale pytanie o to, jakie rysy powinien mieć ktoś, kto żyje w społeczeństwie demokratycznym w sensie powinności funkcjonalnej. Nie chodzi o to, czy osoba taka jest funkcjonalna dla demokracji, w każdym razie nie chodzi o to przede wszystkim. Czy aspiracje perfekcjonistyczne, od których zaczy-

na, są rzeczywiście niezbędne w ustroju demokratycznym? Czy ustrój demokratyczny nie może obyć się bez perfekcjonistów? Dowód funkcjonalny, na który Ossowska tyle uwagi zwracała w swych rozważaniach krytycznych, nawet nie został przez nią zarysowany. Dlaczego? Moim zdaniem dlatego, że nie odczuwała takiej potrzeby. Wzór płynie z serca, mówi o tym kogo „pragnęlibyśmy” widzieć u kogoś, kto żyje w społeczeństwie demokratycznym. Ossowska, można powiedzieć, oddaje się rozkoszy projektowania człowieka demokratycznego bez względu na to, jakie jest jego funkcjonalne uzasadnienie. Może w ogóle ustrój demokratyczny to dla niej ustrój, w którym taki człowiek jest wzorem? To znaczy taki wzór jest możliwy i uznawany jako przedmiot aspiracji.

Przecież w samym określeniu co to jest ustrój demokratyczny Ossowska wcale nie idzie za przyjętymi definicjami, ale formułuje również pewien projekt społeczny, który zacytuje tym razem *in extenso*: „Użycie słowa »demokratyczny« zmusza nas do pewnych wyjaśnień. Nie wdając się w rejestrację wszystkich, już przysłowio- wych, wieloznaczności tego terminu, przyjmijmy tytułem prowizorium, że przez ustrój demokratyczny rozumieć będziemy ustrój, w którym nie ma uciskających i uciskanych, uprzywilejowanych i upośledzonych, ustrój, w którym w atmosferze swobody każdy rozwinąć może swoje możliwości. Mówiąc o uprzywilejowaniu czy upośledzeniu, mamy na myśli wszelkie typy uprzywilejowań i upośledzeń, nie tylko ekonomiczne. Demokracja w tym rozumieniu będzie wykluczała istnienie jakichkolwiek obywateli pierwszej i drugiej klasy, czy to będą bogaci w stosunku do biednych, czy jakaś większość w stosunku do mniejszości narodowej, czy ludzie jakiegoś wyznania w stosunku do ludzi innych wyznań, czy mężczyźni w stosunku do kobiet itd.” (s. 14/15). Nie jest to wzór społeczeństwa wyprowadzony z jakichś przesłanek wcześniejszych, to jest wzór społeczeństwa, jakie Ossowska „pragnęłaby” widzieć.

Żadnych zróżnicowań! Czyżby Ossowska była aż taką utopistką? Znając jej drobiazgowy wręcz realizm warto go uwzględnić w interpretacji. Realizacja takiego wzoru społecznego wydaje się być aspiracją perfekcjonistyczną: O aspiracjach zawsze zdanie miała jak najlepsze, jej etyka społeczna jest więc perfekcjonistyczna. Trzeba starać się o to, żeby nie było żadnych obywateli pierwszej i drugiej klasy, żeby nikt nie był uprzywilejowany lub upośledzony, żeby wolność współistniała z – *horrible dictu* – równością. Odróżnijmy tu, dla uniknięcia nieporozumień, równość obywatelską od równości społecznej; nie chodzi o to, żeby nie było różnic, Ossowska nie mówi przecież o tym, żeby nie było różnych wyznań, różnych narodowości, nie chodzi jej więc także to, żeby znieść różnice majątkowe, a tym bardziej różnice płci, ale o zniesienie uprzywilejowania i upośledzenia na podstawie tych różnic, a to są dwie różne sprawy mylone zarówno przez zwolenników równości, jak i przez jej wrogów. Jest to liberalno-socjalistyczna koncepcja demokracji. W tym sensie jej obywatel jest funkcjonalny dla demokracji, bo jeśli nie jest perfekcjonistą, to poprzestanie na tym, co jest zamiast stale tropić przywileje i upośledzenie w życiu społecznym. Tyle że i sama demokracja jest perfekcjonistyczna, nie jest zadaniem raz zrealizowanym, ale zadaniem, które trzeba stale realizować. Powróć do tego pod koniec swej wypowiedzi.

Od perfekcjonizmu Ossowska przechodzi do otwartości umysłu. „Trzeba chłonąć rzeczy nowe i poddawać rewizji swoje poglądy, zwłaszcza jeżeli uległy zmianie fakty, na których podstawie poglądy te się ukształtowały” (s. 17). Tutaj Ossowska stawia musi czoła wyzwaniu, jakim jest dla takiej postawy oportunizm, wszakże i on polega na gotowości do rewizji swoich poglądów, zwłaszcza głoszonych wraz ze zmianą okoliczności. „Plastyczności umysłu w naszym rozumieniu przeciwstawia się nie mocny kręgosłup, lecz twardy łeb” (s. 17/18) polegający na „przystosowaniu się każdorazowo do ideologii obrotowej, głoszonej przez propagandę swego państwa” (s. 17). Pojawia się tu po raz pierwszy w tekście odniesienie do państwa, znamienne krytyczne. Wzorcowy obywatel z pewnością nie jest wzorcowym lojalistą, nawet jeśli by państwo było demokratyczne. Po raz drugi natomiast, jak i przy perfekcjonizmie, punktem odniesienia jest „kręgosłup”, metafora cielesna jak „twardy”, w rozumieniu „zakuty łeb”. Ossowska zresztą trzymała się do ostatnich lat swego życia prosto, wyprostowana wykładała z katedry i prosto, jak na koniu, siedziała w fotelu na seminarium. Otwartość umysłu jest więc otwartością w zgodzie z bazą naszego stanowiska życiowego. Ossowska nie mówi jednak nic na temat treści tego stanowiska, krytyka wzoru mogłaby iść w kierunku swego formalizmu. Jak dotychczas bowiem wiemy tylko, że wzorcowy obywatel ma aspirować do zmiany siebie i otaczającego go świata w imię swoich wartości i nie naruszając ich być gotowy do zmiany swych poglądów wtedy, gdy zmuszają go do tego fakty, charakterystyka nieodpowiednia może dla poddającego się propagandzie państwowej oportunisty, ale całkiem dobrze pasująca do faszysty czy komunisty, z którymi Ossowska na pewno nie sympatyzuje. Parę tych wartości czy cech uzupełnia w konstytutywny sposób ów „mocny kręgosłup”, którego ani Hitlerowi, ani Stalinowi nie można odmówić i dający podstawę dla dyscypliny wewnętrznej, objawiającej się w długodystansowym wysiłku, w umiejętności podporządkowania „także i kosztem pewnych ofiar – rzeczy mniej ważnych rzeczom ważniejszym [...] posiadanie jakiejś hierarchii wartości, opartej mocno o uczucia, płonące nie słomianym tylko ogniem [...] w połączeniu z wolą i umiejętnością ich realizowania” (s. 18). Twarda to mowa, a niewiele ją zmiękcza czwarta w kolejności cecha demokracji, jaką jest tolerancja.

Rozumienie tolerancji przez Ossowską jest szczególne i odbiega od medialnych stereotypów współczesnych. „Tolerancja w naszym rozumieniu to nie jest nieprzeciwstawianie się rzeczom, które poczytujemy za złe, lecz umiejętność szanowania cudzych potrzeb i cudzych opinii, których nie dzielimy” (s. 19).

Poszanowanie Ossowska stara się rozumieć jak najbardziej życzliwie dla odmienności, to prawda, podkreśla, że „szanuje cudze potrzeby, kto się z nimi liczy w swoim postępowaniu, przystosowując do nich własne; szanuje cudze opinie, kto ma życzliwą w zasadzie dla nich postawę”, ale „w wypadku wyraźnej już kontrowersji” Ossowska przecież nie ustępuje, każe tylko „nie przypisywać z góry przeciwnikowi czarnych motywów” tylko dlatego, że się z nim nie zgadzamy. „Człowiek wyrozumiał, gdy walczy z tym, co uważa za złe, nie działa na podstawie zgorznięcia, surowych potępień czy nienawiści, działa natomiast na podstawie

przywiązania do tego, co uważa za słuszne” (s. 19). To stanowisko jest wyraźne, zwłaszcza w porównaniu z tymi, którzy współcześnie nawołują do przyjęcia z góry, że nikt nie może sobie rościć prawa monopolu na słuszność. Monopolu Ossowska mieć nie chce, ale nie chce też rezygnować ze swego prawa do walki o to, co za słuszne uważa. Tolerancja, o której mówi, to „wrozumiałość” tego, kto dobrze wie swoje, tego, kto ma swoje zasady, „mocny kręgosłup”, choć „nie twardy łeb”. „Tolerancja – przecież, według Ossowskiej – paraliżuje co najwyżej pewne negatywne impulsy działania, ale nie narusza pozytywnych”. Tym ważniejsze będą zasady, według jakich ta walka ma być prowadzona, o czym za chwilę.

Przypomnijmy, że tolerancja w ścisłym, słownikowym sensie tego słowa to cierpliwe znoszenie nieulubianego postępowania innych. T. S. Eliot miał powiedzieć, że chrześcijanin nie chce być tolerowany. Tolerancja to dlań za mało, chrześcijanin chce być uznany. „Tolerancja jest zawsze tylko tolerancją. Nie jest pełną równością tak jak i wolnością. Ostro różni się od braterstwa. Z wszystkich tych powodów tolerancja jest daleka od postępowania idealnego; jest, można powiedzieć, zarażona tymi samymi implikacjami zła, które wchodzi w jej znaczenie”. Polemika z głęboko wierzącym nie powinna więc dotyczyć spraw wiary, ile zakresu spraw i sytuacji wobec których jego czy jej wiara musi pozostać twarda. Ogólna dyspozycja w stronę tolerancji, gdy nadmiernie ogólna, grozi indyferencją. Ktoś, kto nie czuje nic wobec czegoś, jest na to coś obojętny, a nie – tolerancyjny. Tolerancja jawi się w świetle tej dyskusji jako delikatna równowaga między radykalną nietolerancją a utratą moralnego kompasu. Na ogół jednak zwolennicy tolerancji nie domagają się jej np. wobec morderstwa, tylko wobec samobójstwa lub eutanazji; wobec stosunków płciowych za wzajemną zgodą, ale nie wobec gwałtu; wobec wypowiedzi politycznych, ale nie wobec wulgarnych przekleństw; wobec transwestytów, ale nie wobec sprzedajnych polityków udających dbałość o interes ogółu. Tolerancja jako ogólna zasada musi więc mieć zawsze jakieś granice, inaczej straci sens. Nie można zezwalać innym na wszystko, co uważa się za niewłaściwe bez podważenia swych poglądów; można tylko łudzić się, że taka tolerancja daje się praktycznie stosować bez konieczności zaprzeczenia swej gotowości do tolerancji wobec innych, jak powiedział Kandyd, kiedy groziło mu ugotowanie w garnku.

Wracając do przyjętej przez Ossowską koncepcji tolerancji jako wrozumiałości, trzeba zwrócić uwagę, że stara się ona objąć swym zakresem także przejście od „cierpliwego znoszenia” do „działania w wyniku impulsów pozytywnych”. Tylko pozornie jest to bardziej otwarta postawa od tej, która łączy się z przytoczonym znaczeniem słownikowym. Zgodnie z tą koncepcją tolerancyjny pozostaje ten, kto walczy z innym, walczy zgodnie ze swoimi przekonaniem, ale ze względu na te przekonania, a nie z nienawiści czy odrazy do przeciwnika. Zaiste trudno Ossowską posądzać o permissywność, bardziej przypomina to chrześcijańską koncepcję walki sprawiedliwej, która zakłada postrzeganie bliźniego w przeciwniku. Swoją refleksję nad tolerancją „w innym (niż współczesne) rozumieniu” kończę cytatem z dra Johnsona, który wzbudza we mnie dreszcz niestosowności. Dr Johnson, ceniony także przez Ossowską, powiedział (według Boswella), że tolerancja polega

na tym, że każdy może powiedzieć co mu się podoba, ale on, dr Johnson, może go za to znokautować. Ossowska powinna się z tym zdaniem zgodzić, o ile KO jest wywołany „przywiązaniem do tego, co uważa za słuszne”, a nie „na podstawie zgorznienia, surowych potępień czy nienawiści”. Rozstrzygnięcie sporów boksem należało zresztą do przyjętych w tak bliskiej jej kulturze angielskiej sposobów.

Zagadnienie rycerskiej etyki walki było dla Ossowskiej jednym z centralnych problemów w prowadzonych przez całe życie badaniach naukowych nad zjawiskami moralnymi. Było zapewne tak dlatego, że rycerskie danie forów przeciwnikowi na polu bitwy stanowi jeden z najbardziej wyraźnych objawów przewyżczenia czysto biologicznych uwarunkowań zachowania ludzkiego. Rycerz zamiast wykorzystać wszelkie okazje do pokonania przeciwnika dbał, aby w pojedynku zostały zachowane reguły *fair play*. Rycerska etyka walki jest dla Ossowskiej kluczowym argumentem przeciwko funkcjonalizmowi. Jeśli w życiu społecznym zwycięża to, co funkcjonalne, dlaczego niektórzy przegrywali starcia, ponieważ ich wódz nie chciał wykorzystać przewagi, jaką dawała na przykład noc czy wcześniejsze stawienie się na polu bitwy, ale umożliwiał przeciwnikowi odpowiednie przygotowanie? Ten dziwny obyczaj, będący przedmiotem tylu drwin w historii, zaciekawił Ossowską jako zjawisko, w którym kultura ludzka dramatycznie wymyka się upraszczającym uogólnieniom i wspina się na najwyższe szczyty wymagań etycznych, jakie człowiek może postawić sobie i innym.

„Mógłby nam ktoś powiedzieć, że niepotrzebnie tyle czasu poświęcamy kodeksowi walki rycerskiej, bo był to kodeks, który na faktyczny przebieg walk orężnych w ogóle nie miał wpływu” – zdaje się godzić Ossowska z krytykami ethosu rycerskiego. Już przecież historyk wojny stuletniej Froissart narzekał, że większość bitew tamtej wojny była prowadzona niezgodnie z rycerskimi zasadami. Podobnie dzieje się obecnie. „Prawo Manu stanie się zupełnie nieaktualne przy środkach technicznych wojny totalnej. Ale w walce orężnej wypracowały się pewne wzory dla wszelkiej walki, wzory o niezmiernej doniosłości wychowawczej” – konkluduje badaczka, a jest to konkluzja wymagająca odwagi. I zastanowienia.

To, że w tym fragmencie Ossowska nie ma na myśli apoteozy wojen, staje się oczywiste za chwilę, gdy przechodzi do krytyki tak nie lubianego przez siebie Masha Schelera, który właśnie w wojnie widział wielkość i drwił z Polaków protestujących po pierwszym zaborze przeciwko pruskiej polityce siły. Stawia ona tego wielkiego filozofa w szeregu obok Hitlera, który też odrzucał wszelkie rycerskie względy dla słabszego przeciwnika. Mamy tu jednak do czynienia z celną obserwacją dotyczącą może nie tyle wojen, ile ich skutku.

Ossowska, choć sama humanistka i liberał uczący tolerancji, nie była zwolennikiem jakiegoś mglistego humanizmu czy modnego dziś rozmamiania pod hasłami rzekomego liberalizmu czy tolerancji. Tak może wydawać się tylko postronnemu obserwatorowi, który nie czytał jej prac. Bo czyż kobieta humanistka nie powinna opowiadać się za cnotami „miękkimi”, o których tyle pisała? Dla kogoś, kto – jak piszący te słowa – pamięta Marię Ossowską w pierw jako wykładowcę, a później jako swego pierwszego w życiu przełożonego, jest to oczywisty fałsz. Ale tym,

którzy jej nie znali, trzeba wytłumaczyć, że Ossowska przywiązywała wielką wagę do „twardego”, ale rycerskiego – dodajmy od razu – wzoru życiowego. Samo zainteresowanie wojną i walką w czasach, gdy zaczynała karierę akademicką, miało zresztą w sobie coś „niekobiecego”. W końcu i dziś na świecie mamy niewiele kobiet generałów.

Ossowska była jednak feministką w takim sensie, w jakim rozumiany był w tamtych czasach. W 1923 r. została pierwszą kobietą asystentem na seminarium filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego. Wybrała karierę akademicką, gdyż nie chciała ulec roli kobiety matki. Tropiła antyfeminizm nawet u najmądrzejszych w dziejach czy wśród siebie współczesnych. W uprzedzeniach wobec kobiet widziała jeden z podstawowych błędów intelektualnych i zajmowała się tym, co zgodnie z konwenansem było co najmniej niestosowne dla uczonych kobiet, a więc seksem i wojną. Tematyka ta wyraźnie ją fascynowała podobnie jak wszelkie tabu i ich przełamywanie, choć wyniesione z domu dobre wychowanie i osobista elegancja – każdy z tych, którzy ją widzieli, wspomni w tym momencie sławne eleganckie kapelusze – nadawały jej zawsze swoistego uroku nawet wtedy, gdy z właściwym sobie taktem wspominała o erotycznych osobliwościach sekty perfekcjonistów z Oneidy czy o socjologicznej wartości napisów klozetowych. Z taktem i uśmiechem, bo przecież pomimo swego osobistego ascetyzmu była to osoba, która jako trzynasta i ostatnią cechą wzoru Polaka w ustroju demokratycznym zaproponowała poczucie humoru.

Ale jednocześnie była bardzo wymagająca wobec siebie i innych. Patrząc na rozmaite kompromisy, które popełniali ludzie w czasie okupacji niemieckiej czy później w okresie dyktatury komunistycznej, rozumiała, ale nie wybaczała, nazywała rzeczy zawsze po imieniu i mówiła, że tylko umrzeć się musi. Była nietolerancyjna wobec tych, którzy byli źli lub tylko podli. Sama pisała jedynie to, co uważała za zgodne ze swoimi poglądami. Podczas okupacji udzielała tajnych lekcji i nie ukrywała swoich poglądów, co prowadziło do fizycznego zagrożenia nie tylko ze strony Niemców, ale także inaczej myślących Polaków. Do żadnej partii nigdy nie należała, choć doceniała ich rolę w ustroju demokratycznym. Nigdy nie kolaborowała z Polską Zjednoczoną Partią Robotniczą, choć była czasem przedmiotem mających ją spacyfikować umizgów. W życiu publicznym Polski Ludowej wzięła udział, podpisując protest przeciwko cenzurze, pierwszy z serii tych, które powoli rozkołysały „zimną lawę skorupę”, i mimo wieku energicznie wspierała oskarżonych w procesach politycznych czy zagrożonych z powodów politycznych represjami na uniwersytecie.

Kiedy zajrzemy do broszurki *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*, powielanej podczas wojny, a później wydanej w 1946 roku, zobaczymy wszystkie te cechy osobiste zebrane w całość i ubrane w słowa. Sama Ossowska była wzorem obywatelki, tyle że przyszło jej żyć i umrzeć trzydzieści lat temu w niedemokratycznym państwie. Miałem przyjemność współpracować z profesorem Krzysztofem Kicińskim, jej uczniem i asystentem, nad utrzymaniem pamięci wśród młodszych pokoleń o tym wzorze, a wraz z innymi jej uczennicami i uczniami – w zabiegach

o wydanie tej krótkiej i celnej broszurki pod rządami Dawnego Ustroju, myśląc, że przyjdzie czas, gdy broszurka wyda owoce i przestanie być potrzebna. Trudno o większą iluzję. Dziś jeszcze bardziej konieczna wydaje się praca wychowawcza nad kształtowaniem właściwych nawyków obywatelskich. Należy do nich umiejętność rycerskiego prowadzenia walki, *fair play* w życiu publicznym. Jak bowiem pisze Ossowska: „Walka jest sytuacja powszechną. Jest nią rozgrywka parlamentarna, wszelka polemika, jest nią partia szachów czy partia tenisa. Walka powinna być prowadzona według starych tradycji rycerskich, z poszanowaniem przeciwnika i – jak to usilnie powtarzają niektórzy – z unikaniem wszelkiej krzywdy niekonicznej dla przeprowadzenia swoich celów”. Ktoś może się zachnąć na taki apodyktyczny moralizm. Czyż przystoi on uczonej, która kładła nacisk na opis moralności i ethosu (Ossowska upierała się przy zapisie tego słowa zgodnie z grecką pisownią i fonetyką, przez *th*)? Stanisław Lem wyrządził kiedyś przykrość Ossowskiej, wypominając jej podczas jubileuszu w Pałacu Staszica, że za mało opisowo przedstawiła normy moralne w swojej książce. Badaczka była w tej sprawie rozdarta – z jednej strony głosiła program opisowej nauki o moralności (była pionierką w tej dziedzinie w skali światowej), z drugiej strony zaś nie mogła oprzeć się nie tylko cudzym oczekiwaniom – tym w końcu potrafiłaby się oprzeć jak wielu innym pokusom – ale własnemu poczuciu, że w pewnych sprawach człowiek mądry musi zająć stanowisko „za” albo „przeciw”, a milczenie przynosi szkodę publiczną.

Ossowska stosuje szeroką definicję walki Tadeusza Kotarbińskiego jako działań zmierzających do sprzecznych celów. Walka więc to nie tylko konflikt zbrojny, pojedynki, ale też bój toczony na boisku, przy partii szachów czy brydża, na sali sądowej czy podczas dyskusji parlamentarnych. Twierdziła, że walka jest stałym elementem gry społecznej. Etyk, który potępia walkę, naraża się na zarzut braku realizmu. Ethos każdego społeczeństwa zawsze reguluje sposoby walki i zwykle wprowadza w nią pewne ograniczenia, choć nie we wszystkich sytuacjach i nie wobec każdego. Na przekór idealistom, którzy by chcieli w ogóle wyeliminować konflikty i apologetom przemocy, jak Scheler, rozwija się od dawna etyka walki. Nawet prymitywne plemiona znają walki prowadzone zgodnie z pewnymi zasadami – z ustępowaniem pola, zakazem zasadzek i oszczędzaniem słabszych. A prawa Manu na parę wieków przed narodzeniem Chrystusa formułowały wprost zakaz atakowania słabego, nagiego, bezbronnego lub tego, kto się poddał. W rycerskiej etyce walki podobne ograniczenia znajdują swój wyraz we wzorcu osobowym rycerza idealnego, jak Bayard czy Zawisza Czarny. Tak oto „w walce orężnej wypracowały się pewne wzory dla wszelkiej walki, wzory o niezmiernej doniosłości wychowawczej”, które przejmują później idealizujące średniowiecze mieszczaństwo.

W związku z tym Ossowską nurtują trzy problemy. Po pierwsze, czy jest jakiś postęp moralny w tej dziedzinie? Z wyraźną nutką nostalgii wspomina uczona drugą połowę XIX w., kiedy to „zaczęło się, nie bez pewnego uzasadnienia, wierzyć w postęp nie tylko w zakresie techniki, ale i w zakresie układania się stosunków międzyludzkich”. Choć wojujący dwudziestowieczny totalitaryzm zdaje się temu zaprzeczać, to Ossowska wskazuje na dokonujący się rozwój międzynarodo-

wego prawa humanitarnego, którego przestrzeganie – niepełne jak w przypadku wszelkich norm – dokonuje się przynajmniej ze względu na egoistyczny lęk przed odwzajemnieniem. Wspomina też o swoistej wstydlivości, z jaką sprawcy ukrywają swoje zbrodnie. Choć Scheler, w ślad za Nietzschem, uzasadniał beztroską wojowniczość rasy panów, to jednak eksterminacja pobratymców Schelera dokonywała się po cichu za parawanem bezosobowego języka „rozwiązań ostatecznych”, podobnie jak działacze radzieccy ukrywali do 1990 roku fakt rozstrzelania kilkunastu tysięcy internowanych wojskowych i policjantów polskich, mimo że brak litości dla wroga był otwarcie głoszony przez Lenina już na początku nowej państwowości komunistycznej. W sporze o postęp rysują się przeciwstawne stanowiska. Norbert Elias dostrzegał proces cywilizowania się Zachodu, natomiast pół wieku później Zygmunt Bauman mówi o narastaniu przemocy. Wskazywałem gdzie indziej, że obserwowany wzrost przemocy w naszym życiu jest konsekwencją tego, iż z jednej strony coraz więcej zjawisk klasyfikuje się jako przemoc, łącznie z wychowaniem jako takim („przemoc symboliczna” według Bourdieu), z drugiej zaś coraz rzadziej dopuszcza się prawomocność przemocy państwowej czy rodzinnej jako środka kontroli. Nie tylko walka, ale i przemoc jest więc „sytuacją powszechną”, ale tym większe jest znaczenie jej etycznej regulacji. Kontrola nad przemocą w kulturze, nieunikniona dlatego, że – jak wykazali badacze – każda kultura jest przemocą, nawet jeśli tylko symboliczną, może więc dokonywać się tylko poprzez regulacje przemocy, poddanie jej normom ogólnym

Po drugie, Ossowską nurtuje problem klasowych granic rycerskiego kodeksu walki. Pisz (o pewnych przemianach etyki walki), że „w walce rycerzy między sobą solidarność klasowa przerzuca pomost nad barykadą i uczy względów dla przeciwnika, którego – jako równego sobie – wypada szanować”. Ta etyka nie obowiązuje wobec plebsu, kobiet czy w walce między kobietami. Dzisiaj jeszcze można napotkać dobrze wychowanych ludzi, którzy z błyskiem w oku mówią o swoich dobrze urodzonych przodkach, którzy umieli „chama” trzasnąć w pysk tak, że nauczył się moresu. Wraz z odradzaniem się tradycji ziemiańskich grozi nam tego typu chamstwo arystokratycznych postaw, chamstwo, które zdarzało się wśród elit jeszcze w przedwojennej Polsce i na które Ossowska reagowała z oczywistym obrzydzeniem. Trzeba o tym pamiętać, kiedy czyta się jej pełne niepokoju uwagi, że *aristeia* wymaga od wojownika utrudnienia sobie walki przez ograniczenie się krępującymi regułami. Uzasadnienie rycerskiej etyki boju przez dbałość o własną godność osobistą, o swój honor jest dla Ossowskiej jedynym słabym punktem. Uczona otwarcie się waha: „To może istotnie relikwety etyki tworzonej przez klasy konsumpcyjne, etyki mającej przede wszystkim na względzie stosunki międzyludzkie podobne do stosunków towarzyskich” i traktuje serio krytykę wychodzącą z innego, bliskiego jej punktu widzenia, jakim jest dbałość o cudze interesy.

Po trzecie, Ossowska wskazuje na konflikt między indywidualizmem etyki rycerskiej a kolektywizmem rodzącym etykę reprezentacji społecznej. „W tej chwili mało kto występuje w jakichkolwiek walkach, nawet sportowych, jako indywiduum. Bywa zwykle reprezentantem cudzych interesów”. Badaczka wyraża zrozu-

mienie dla tak uzasadnionej krytyki postępowania na przykład kogoś, kto w głosowaniu nie oddał głosu na siebie, uważając, że to jest mało rycerskie, i przez to dał wygrać komuś, kogo uważa za gorszego z punktu widzenia grupy, w której odbywają się wybory. Gdy ścierają się dwa obozy, nie wolno uchylać się od przyjęcia mandatu, głosowania na siebie, oddania negatywnego głosu tajnie, obstawiania przy swoim błędnie w kolejnym głosowaniu. Sama oddała kiedyś głos na siebie, ale w tajnym głosowaniu uzyskała wszystkie głosy, co wprawiło ją w nieklamane zakłopotanie. Bo choć powtarza zrozumiałe i zasadny pogląd, że egotycznej motywacji godnościowej trzeba przeciwstawić postawę osobistego niezaangażowania, to – gdy dodaje i „całkowite oddanie się sprawie, której się służy” – w kontekście całości rozważań widać, iż waha się i nie jest o tym przekonana. Ale jest to bardzo ważna obserwacja. W czasach współczesnych nastąpił masowy rozwój reprezentacji i rzadko gdzie jednostka nie podlega zobowiązaniom wobec innych, a normy etyki rycerskiej nie dotyczą takiej sytuacji. Ale nie do końca, jak pisze Ossowska. Trzeba w tej krytyce oddzielić ziarno od plew. I choć opisując ethos obywatela w ustroju demokratycznym, Ossowska odrzuca wzór rycerza, tak jak wzór kupca, jako wzory klasowe, a nie uniwersalne, to zarazem włącza do kodeksu demokratycznego rycerskie zasady walki, a przede wszystkim obowiązek uszanowania przeciwnika i unikania wszelkiej krzywdy niekoniecznej dla przeprowadzenia swoich celów. Ciekawa rzecz, że w spisie zasad etycznych parlamentarzystów polskich znajdziemy w art. 2 bezinteresowność, jawność, rzetelność, dbałość o dobre imię Sejmu i odpowiedzialność, ale nie zasadę rycerskiego prowadzenia walki politycznej. Wydaje się to wyraźnym niedopatrzaniem. Wśród spraw, którymi zajmuje się sejmowa komisja etyki poselskiej, większość można zaliczyć do sporów wywołanych właśnie naruszeniem zasad prowadzenia walki politycznej przez obrazę, pomówienie i inne publicznie wypowiedziane kłamstwo poniżające przeciwnika. Trzeba jednak pamiętać, że zasady polskie są wzorowane na normach sformułowanych przez komisję lorda Nolana w 1995 r. (ze znamienym pominięciem zasady przywództwa nakładającej przecież ciężki obowiązek dawania dobrego przykładu), jednak w Wielkiej Brytanii obowiązek przestrzegania zasad *fair play* jest tak oczywisty, że nikomu nie przyszłoby do głowy zapisywać go w podobnych tekstach. Inaczej w Polsce, gdzie oczywista jest raczej potrzeba przypominania o zasadach.

Według Ossowskiej zasada walki rycerskiej ma być uniwersalna i odnosić się do wszystkich, a jej uzasadnienie leży nie w arystokratycznym poczuciu własnej wyższej wartości, a w demokratycznym uznaniu równej wartości każdego przeciwnika. Ossowska kończy rozważania zawarte w *O pewnych przemianach etyki walki* cytatem ze swego ulubionego preceptora lorda Bertranda Russella: „Gdy uwolnić się koncepcję honoru od arystokratycznej buty i od skłonności do gwałtu, zostanie w niej coś, co pomaga człowiekowi zachować osobistą prawość i szerzyć wzajemne zaufanie w stosunkach społecznych”.

Silny kręgosłup jest podstawą pięciu jeszcze cnót demokratycznych: aktywności, odwagi cywilnej, uczciwości intelektualnej, krytycyzmu i odpowiedzialności

za słowo. Aktywny jest ktoś, kto „realizuje potrzeby perfekcjonistyczne w stosunku do samego siebie i w odniesieniu do otoczenia” (s. 20), nie jest to jednak koniecznie perfekcjonizm ideowy, skoro Ossowska – wyraźnie czerpiąc z ethosu mieszczańskiego – wskazuje na „czynność ulepszającą pod jakimś względem warunki, w których się żyje”, tak „aktywność tego, kto zabiega o poprawę swojej osobistej sytuacji materialnej”, jak „tego, kto zabiega o to, by świat uwolnić od wyzysku” (s. 30).

Z drugiej strony, ten aktywizm ma łączyć się z odwagą cywilną, a więc gotowością do ryzyka naruszenia różnych swoich żywotnych interesów w imię tego, co uważa się za słuszne, i tylko pod tym warunkiem, bo Ossowska starannie odróżnia odwagę od nieuzasadnionej wyższymi względami brawury. Swoistą odmianą odwagi są pozostałe cnoty z tej grupy, które najchętniej określiłbym mianem odwagi intelektualnej. Czymże innym jest bowiem uczciwość intelektualna, skoro „grzeszy” przeciw niej „ktoś, kto nie ma odwagi iść w swoim myśleniu aż do końca, bez względu na konsekwencje, do których go myśl doprowadzi” (s. 22). Odwaga wymaga także krytycyzm „tępiony w ustrojach totalnych” i odpowiedzialność za słowo, która pomaga w przeciwstawieniu odwagi intelektualnej „bujaniu”, tak jak odwaga cywilna przeciwstawiona była „brawurze”. Odpowiedzialność za słowo prowadzi Ossowską do krytyki „niesłowności, niedotrzymywania umów i obietnic” i „niepunktualności”. „Na wytrzebiecie wszystkich wymienionych wad należy położyć silny nacisk, gdyż przysłowiowe już oskarżanie o nie Polaków jest, niestety, w pełni uzasadnione” (s. 24). Mogłaby tutaj Ossowska w ślad za harcerzami powołać się na przysłowiowe „słowo Zawiszy”, ale woli przyznać się wprost do inspiracji w etyce mieszczańskiej.

Osobny charakter wydają się mieć dwie końcowe na liście cech demokracji: „wrażliwość estetyczna” i „poczucie humoru”. Oboje Ossowscy byli wyczuleni na zjawiska estetyczne w stopniu wykraczającym poza przeciętną w środowiskach socjologicznych. Ossowska podkreśla, że „sfery moralna i estetyczna zazębiają się tak ściśle, że nie podobna postawić wyraźnych granic między reakcją moralną a estetyczną” (s. 31). Wiadomo jak często w swych pracach badawczych Ossowska wskazuje na ocenę estetyczną jako decydującą o ogólnej ocenie, także moralnej, jakiejś osoby czy jakiegoś postępu. Zagadnienie to dobrze znane filozofom, a uparcie pomijane przez socjologów (poza Bourdieu) i prawników (poza Petrażyckim) prowadzi Ossowską do redefinicji postawy wobec seksu czy „spraw płci”. „Dziś, gdy piętno grzechu zostało im odjęte, ich ważność mierzy się radością, którą przynoszą, albo krzywdą, którą mogą komuś wyrządzić, a gospodarowanie tym wielkim zasobem potencjalnych radości i cierpienia winno być powierzone naszemu wyrobieniu społecznemu i naszym poczuciom estetycznym” (s. 34). Stąd znaczenie osobistej kultury estetycznej, „kultura estetyczna nie gwarantuje [wprawdzie] kultury etycznej, ale jej sprzyja, przy niepewnej bowiem granicy między dobrem a złem wybór takiego, a nie innego czynu bywa często wyłącznie sprawą smaku” (s. 31). Drugie uzasadnienie to, że „w postawie estetycznej ulega zawieszeniu nasza żądza posiadania i stąd postawa ta nie prowadzi do tych konfliktów,

do których prowadzi ubieganie się o dobra, jakimi cieszyć się można tylko wtedy, gdy są własne”.

Wyrobiony estetycznie dobry obywatel ma jeszcze jedną, trzynastą cechę, jaką jest poczucie humoru. Ossowska bardzo ceniła sobie cienki dowcip w stylu angielskim, umiała zauważyć dyskretnie śmieszność w cudzym zachowaniu, potrafiła z humorem mówić o sobie i swoich kłopotach. Nie jest to humor heroiczny, ale humor krytyczny. „Jedno dobre pismo humorystyczne, dowcip przenoszony z ust do ust” wystarczy, aby podważyć pompatyczność monopolu na autorytet usurpowanego sobie przez jedną osobę czy przez jedną partię. To wiedza podzielana przez policję polityczną i cenzurę polityczną w ustrojach totalnych. Dlatego kończy listę życzeniem: „Niechże nasz przyszły człowiek posiada tę zdolność, za pomocą której Arystoteles próbował zdefiniować człowieka: niechaj będzie zdolny do śmiechu” (s. 32). To trzynasta cecha, zdałem sobie sprawę z jej feralności wtedy, gdy wbrew moim próbom wyeliminowano ją z zasad etycznych dobrego urzędnika służby cywilnej. Ta odmowa uznania tezy Arystotelesa moim zdaniem przesądziła zresztą o niepowodzeniu całej akcji.

Jako osobna, niezwiązana z ukrytym kręgosłupem cecha pojawia się uspołecznienie, które w broszurze Ossowskiej jest przedmiotem swoistego traktaciku filozoficznego. Ossowska nie chce mówić o uspołecznieniu w szerszym sensie jako kwalifikacji do zgodnego współżycia międzyludzkiego, ale w węższym, które obejmuje: a) zainteresowanie zagadnieniami społecznymi i pewien zasób kompetencji w tej dziedzinie; b) przewyciężenie egocentryzmu i umiejętność spojrzenia na sprawę także z cudzego punktu widzenia; c) ofiarność i służbę społeczną; d) umiejętność współdziałania. Mam wrażenie, że tak jak wyliczone dotychczas cechy obywatela stanowią swoistą ramę formalną charakteru, tak uspołecznienie jest treścią w te ramy ujętą. Można było przecież dotychczas powiedzieć: no dobrze, właściwie każdy może być demokratą, wystarczy walczyć o to, w co się mocno wierzy, być otwartym na rzeczywistość, a w swym postępowaniu wobec innych kierować się swymi przekonaniem, nie niechęcią wobec innych. Nawet czekista czy gestapowiec mógłby się na te zasady powołać, bywali uczciwi i ideowi komuniści i fałszyści, nawet z poczuciem humoru i kulturą estetyczną. Inaczej z uspołecznieniem.

a) Egocentryzm jest wadą, bo uniemożliwia spojrzenie na jakąś sprawę z cudzego punktu widzenia. Ossowska póki co nie wymaga altruizmu, zwraca za to uwagę, że „egocentryzm, który w ogóle cudzych interesów nie zauważa, wyrządza w życiu społecznym nie mniej krzywd niż egoizm” (s. 26). Zanim pomyślimy o ofiarności i poświęceniu swych interesów na rzecz innych ludzi, musimy nauczyć się spojrzenia na sprawy cudzym wzrokiem. Tęgo pierwszego zresztą nie wymaga, chce u ludzi dyspozycji do pomocy innym, „nawet gdyby to miało narazić na szwank nasze interesy osobiste” (s. 27). Ta pomoc jest oczekiwana nie tylko wtedy, gdy jest konflikt interesów, ale w ogóle, nawet wtedy, gdy jest to ze względu na nasze interesy obojętne, a nawet dla nas korzystne. Wiem, że brzmi to dziwnie, ale nieprzypadkowo Ossowska przechodzi od „allocentryzmu” do „altruizmu” (pomijam tu dystynkcje pojęciowe wypracowane przez K. Kicińskiego).

istotne jest dla niej, żeby gotowość do pomocy objawiała się na codzień jako nasz habitus, a nie była zachowaniem heroicznym. I więcej, oczekuje tej ofiarności nie tylko w stosunkach indywidualnych, ale jako uczestnictwa w życiu publicznym.

Dobry obywatel w ustroju demokratycznym póki co nie miał jeszcze okazji wstąpić w szersze stosunki społeczne. Był perfekcjonistą i działał na rzecz polepszania otoczenia, ale równie dobrze swego osobistego otoczenia i równie dobrze w pojedynkę. Etyka demokratyczna była dotychczas etyką indywidualnych stosunków międzyludzkich. Teraz Ossowska podwyższa poprzeczkę perfekcjonizmu. Cały ten fragment zasługuje na przytoczenie:

„Ofiarność pragniemy widzieć nie tylko spontaniczną i nie tylko w osobistym kontakcie człowieka z człowiekiem. Chcemy jeszcze zorganizowanej i planowej ofiarności dla realizowania celów zbiorowych, bo takiej ofiarności wymaga społeczna służba, do której obywatel w ustroju demokratycznym winien się poczuwać. Ofiarność pierwszego rodzaju nie musi bynajmniej pociągać za sobą ofiarności tego drugiego typu. W czasie lat okupacji nietrudno było wskazać takich, którzy zawsze jak najchętniej dawali jeść głodnemu dziecku, pukającemu do ich drzwi, którzy przyjmowali gościnnie kogoś, kto nie miał dachu nad głową, ale nie poczuwali się do udziału w zbiorowej walce z szarańczę, która opadła gromadę, ani do współpracy w organizowaniu przyszłego, uwolnionego od niej polskiego życia zbiorowego” [...] „Cenimy szczególnie tych, którzy łącząc w służbie społecznej zdolność do ofiary z poczuciem odpowiedzialności za życie zbiorowe nie pytają, dlaczego tej służby mieliby się podejmować właśnie oni, lecz pytają, dlaczego oni właściwie mieliby się od niej uchylać” (s. 27/28). Stąd też czwarty składnik społecznienia, jakim jest umiejętność współdziałania w „solidarnej gromadzie”, jakiej przykłady podaje Ossowska, począwszy od harcerstwa i drużyn sportowych, a skończywszy na związku zawodowym lub ugrupowaniu politycznym.

Ossowska jako harcerka? Partyjna? Syndykalistka? Wydawałoby się, że tak dbająca o niezależność osoba będzie jak najdalej od podobnych „gromad”, a jednak znający Ossowską pamiętają jak starannie realizowała rolę przyjętą w jakimś zbiorowym działaniu, jakie uznała za słuszne. Pewnie, że nie partia, bo jaka miała być jej partia w PRL – PZPR czy fasadowy satelita w rodzaju Stronnictwa Demokratycznego, w którym wyżywali się niektórzy profesorowie? To była przecież „działalność pozorna” jak powiadał inny bliski jej uczonego młodszego pokolenia Jan Lutyński. Ale np. w Oddziale Warszawskim Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, które Ossowsky restytuowali w 1956 roku, Ossowska brała zawsze pilny udział w dorocznych zebraniach sprawozdawczo-wyborczych i w – na ogół zwycięskiej – walce, jaką bezpartyjni socjologowie toczyli za pomocą kartek wyborczych z socjologami zorganizowanymi w PZPR. Spełniała swoją rolę w nieformalnej organizacji warszawskiej inteligencji niezależnej już po rozwiązaniu przez władze Klubu Krzywego Koła; pamiętam też te nerwowe narady w jej domu w Marcu 1968 roku, kiedy trzeba było decydować komu i jak pomóc. Prowadziła niezależne życie publiczne takie, na jakie w tym okresie niezależna inteligencja polska mogła sobie pozwolić. I uważała za swój obowiązek, aby swój autorytet akademicki

rzucać na szalę w momentach krytycznych takich jak List 34, pierwszy protest polityczny w PRL, czy prześladowanie młodzieżowej opozycji „rewizjonistycznej” Michnika, Kuronia i Modzelewskiego.

Nie ma co ukrywać, Ossowska swój ehtos demokratyczny orientuje po lewicowej stronie ideowego spectrum. Demokracja, o jakiej myśli, to demokracja, w której kapitalizm zostaje ujarzmiony w imię równości praw. Pod tym względem nie różni się od większości liberalnej inteligencji polskiej, która wychodziła z wojny z nadzieją na to, że w powojennym porządku nie odrodzi się Polska przedwojenna wraz z jej konfliktami politycznymi, religijnymi, etnicznymi i klasowymi. Poza cytowane sformułowanie demokracji Ossowska się nie posuwa, słowo „socjalizm” nie pada w jej twórczości ani razu. Nie pada też u Ossowskiego, który zajmując się społeczeństwem sugeruje nowy typ ładu społecznego, ład porozumień zbiorowych między różnymi ośrodkami społecznymi, a jako przykład daje rady z okresu wojny domowej w Hiszpanii. Pamiętam jednak seminarium na temat pojęcia lewicy które prowadziła Ossowska razem z Janem Strzeleckim, człowiekiem, który słowa „socjalizm” nie unikał, a mimo przynależności, prawie do końca, do PZPR był jedynym politycznie aktywnym uczniem i przyjacielem domu Ossowskich. Przygotowywałem na to seminarium referat na temat różnych empirycznych wskaźników lewicowości, wsadzając tam z lubością amerykańskie pytania o stosunek do sowieckiej interwencji na Węgrzech, ale nie pamiętam, żeby prowadzący seminarium doszli do jakiejś konkluzji innej niż moja, a mianowicie, że to jest pewna ogólna postawa o zmiennych treściach konkretnych. A może i takiej nawet zgody nie było. W takim razie zostaje to, co zostało napisane, demokracja jako zadanie walki o równouprawnienie w ramach wolności. Ktoś może to nazwać ideałem socjaldemokratycznym, ale Ossowska sama takiego określenia nie używała. Chyba słusznie, bo socjaldemokratką nie była, nie znosiła kolektywizmu, a przede wszystkim etatyzmu, który w tej formacji jest stałym elementem, jeśli gdzieś ją zaklasyfikować to raczej do socjalliberałów, ludzi na tyle wyczulonych na niezależność jednostki, że zwracających uwagę na społeczne ograniczenia wolności, wywoływane przez każde nierównouprawnienie. Liberalizm Ossowskiej wyraża się w drugim z kolei określeniu dobrego ustroju: „Szanuje ludzki indywidualizm taki ustrój, który szanuje ludzkie aspiracje do osobistego doskonalenia według własnych, a nie narzuconych mu przez państwo i dla wszystkich jednakowych wzorów; ustrój, który szanuje wolność osobistą i wolność przekonań i czyjąs sferę prywatności” (s. 29). Indywidualizm uprawniony – według Ossowskiej – to taki, który „wyraża się w poczuciu, że się ma prawo do żądania tego rodzaju poszukiwania”. Nie jest to natomiast indywidualizm społeczny, polegający na „niezdolności do współdziałania na równych z innymi prawach”, a tym bardziej rozmyślnie psujący takie współdziałanie. „Warcholstwo, które ze względu na wspomniane już polskie tradycje należy tępić metodycznie” (s. 29). W takim razie trzeba dodać jeszcze jedną charakterystykę politycznej filozofii Ossowskiej. Nie idzie tu o jakąkolwiek niezależność, ale o niezależność w ramach równouprawnienia, niezależność od państwa rozumianego jako władza narzucona, niezależność ograniczoną

wymogami współdziałania z innymi na równych prawach, liberalizm uspołeczniony przez współpracę i – chciałoby się powiedzieć – solidarność wzajemną. Tyle wolności jednostki, ile możliwe bez naruszenia równości praw. Tyle równości, ile potrzeba dla zapewnienia każdemu wolności.

To z kolei wymaga równości obowiązków. Ossowska swój wzór traktuje jako zadanie powszechne, adresuje go nie do elity perfekcjonistów, ale do jak najszerzych mas. Podkreśla, że „nasz wzór nie jest ani elitowy, ani klasowy” w przeciwieństwie do mędrca, świętego, rycerza czy nawet najbardziej z nich demokratycznego wzoru gentlemana – „każdy może go wziąć za podstawę przy urabianiu własnej osoby” (s. 33). Co więcej, jest to wzór, który „obejmuje zarówno mężczyzn jak i kobiety” (s. 33), które były dotychczas pokrzywdzone wskutek ograniczonego zakresu stawianych wobec nich oczekiwań („niewinność przed ślubem, wierność po ślubie – cnoty wystarczające dla kogoś, kto miał żyć cichym życiem domowym” drwi Ossowska (s. 33).

Gwoli prawdy, w tym czasie prawie wszyscy byli lewicowi, chcieliśmy, aby świat szedł w kierunku jakiejś formy socjalizmu – jak to określało pytanie w sławnej ankiecie wśród studentów Warszawy opracowanej przez zespół pod kierunkiem Stefana Nowaka – żeby główne gałęzie przemysłu były własnością publiczną, tyle że – jak jeszcze Solidarność z 1980 roku – chcieliśmy, żeby to była własność naprawdę uspołeczniona, a nie własność państwowej czy partyjnej biurokracji. Obywatel Ossowskiej ma żyć i działać w gospodarce uspołecznionej.

Wróć teraz na początek, zastanawiając się nad stylem. Adresat, popularny charakter broszury, krótkość, wszystko to ten styl wymusiło. Zastanawia jednak wstęp, mało porywający, można rzec, że zbyt naukowy na broszurkę mającą wzór propagować i zaszczepiać. Naukowe uzasadnienie. Rzymski styl. Ossowska zaczyna od angielskiego gentlemana, a kończy w Rzymie. Bo przedostatnie słowa zaskakują. „W stosunku do większości wzorów wypracowanych w przeszłości nasz wzór różni się akcentem położonym na uspołecznienie, co tłumaczy się jasno, gdy się zważy, że opracowaliśmy go dla ustroju, który wciąga jak najszerze masy do organizowania życia zbiorowego” (s. 35). I czytelnik już mógłby się spodziewać, że padnie wreszcie słowo „socjalizm”, ale zamiast niego pada słowo „Rzym”. „Czuliśmy się pod tym względem stosunkowo najbliżsi rzymskiemu wzorowi obywatela, do którego nawiązywała w swoim czasie w Polsce Komisja Edukacyjna” (s. 35/36). Tu nie chodzi o Rzym Cezarów, ale o Rzym republikański, który przez stulecia był wzorem w szkołach kształcących obywateli Europy, Rzym Mucjusza Scewoli, Katona i Cyncerona, takiego, jakim chce się nam przedstawić w swych mowach. Ba, chodzi o Rzym bardziej demokratyczny, niż był kiedykolwiek, o nowy Rzym – połączenie ideału obywatela pielęgnującego cnoty publiczne z obywatelską emancypacją wszystkich ludzi, dwa zadania perfekcjonistyczne, jedno dla jednostki, a drugie dla zbiorowości jednostek. Może więc trzeba by przetłumaczyć jakby z powrotem na łacinę tekst, który ma styl łacińskiej lakoniczności. Każdy, kto ma wywierać wpływ na życie zbiorowe, winien mieć aspiracje perfekcjonistyczne. Jak tłumaczą moi znajomi łacinnicy: *Quisquis vitam civium suorum formare vult, perfectionem assequi conetur.*