

Ahimsa i asabijja

Profesor Ija Lazari-Pawłowska wysoko ceniła filozofię Gandhiego, poświęciła mu interesującą książkę i zalecała, by metody powstrzymania się od przemocy stosować w rozmaitych kulturach i we wszystkich konfliktach politycznych i społecznych. Jej podejście do filozofii Gandhiego i własnych rekomendacji etycznych cechowała wieloaspektowość lub ujęcie „pakietowe”. Uznawała za wiarygodne tylko takie propozycje, w których znajdowała realistyczne uznanie dla rozpowszechnionych społecznie postaw, jakąś koncepcję porządku prawnego oraz pewną filozofię moralną. To podejście łączyło w sobie praktycyzm moralny i absolutyzm etyczny. Autora interesuje, czy to „pakietowe” podejście daje się pogodzić z uznawanym przez prof. Lazari-Pawłowską absolutyzmem moralnym. By to ustalić, porównuje *ahimsę z asabijją* – czyli hinduskie odrzucenie przemocy z arabską koncepcją wsparcia wspólnotowego. Jego zdaniem bezstronne porównanie tych dwóch propozycji normatywnych jest możliwe i da się wykonać bez popełnienia błędnego koła, czyli bez milczącego założenia wyższości jednej z nich. Autor argumentuje, że do tego celu Lazari-Pawłowska stosowała kryterium, które można scharakteryzować jako „maksimum uprawnień i minimum przemocy”.

Profesor Iję Lazari-Pawłowską poznałem w latach sześćdziesiątych, na seminarium u prof. Marii Ossowskiej. Nie mogła to być bliska znajomość, ponieważ prof. Ossowska pozwalała chodzić na te spotkania nieregularnie, a ja – mając ten dość rzadki w owym czasie przywilej – niemądrze z niego korzystałem. Prof. Lazari-Pawłowska dojeżdżała z Łodzi, i to lepiej tłumaczyło, dlaczego też nie mogła uczestniczyć w każdym spotkaniu. W każdym razie zanim skończyłem pisać doktorat, rozmawialiśmy co najwyżej kilka razy, zawsze bardzo uprzejmie, ale niewiążąco. Prof. Ija Lazari-Pawłowska była zdecydowanym obrońcą absolutyzmu etycznego i jakiejś wersji intuicjonizmu, ja byłem zafascynowany utylityzmem i relatywizmem etycznym. Tylko raz mieliśmy okazję do dłuższej rozmowy. Po wizycie pewnego profesora z Indii, którym prof. Lazari-Pawłowska zajmowała się w Łodzi, a ja w Warszawie, prof. Lazari-Pawłowska zapytała mnie, czy zgadzam się z poglądem, że społeczeństwo Indii, tolerując głębokie różnice statusu społecznego, popełnia rażący błąd moralny. Znaczna część mieszkańców tego olbrzymiego kraju to kasta niedotykalnych, ludzie pozbawieni jakichkolwiek uprawnień, izolowani, skazani na pracę śmieciarza, czyściciela, opiekuna zwierząt, grabarza. Tak, dostrzegalem, że jest to nieprzyjemny los, ale do protestu nie byłem skłonny. Zasadniczy tok tej rozmowy pamiętam dość wyraźnie.

Rozmowa

– Pan porównuje siebie do pariasa? – życzliwie ironizowała prof. Lazari-Pawłowska. – To jest zupełnie nietrafna analogia. My tu żyjemy w zupełnie innej kulturze i bez trudu każdy z nas wykonuje różne czynności związane z usuwaniem brudu. Ale to nie jest nasze wyłączne zajęcie i z pewnością nie musimy wynajmować ludzi dla zachowania czystości. Sprzątanie nie stanowi dla nas żadnego problemu. Jeśli trzeba, możemy poprosić dowolną bliską nam osobę o pomoc i nikogo to nie obraża. Dotykanie brudu Pana nie degraduje, nie jest Pan raz na zawsze wtrącony do klasy ludzi niedotykalnych. Przypuszczam, że nie ma Pan służącej do szczotkowania marynarki, prawda?

– Oczywiście, nie mam – musiałem przyznać, nie całkiem pewny, w jakim stanie była w tym momencie moja marynarka. – Ale z tego, co czytałem, to pariasi inaczej widzą swoją sytuację. Dla nich to nie jest upokarzające, że zajmują się brudem. To byłoby upokarzające dla mnie, gdybym na ich oczach otrzepywał się z brudu. Jest niewłaściwe, by nie-parias zachowywał się jak parias, ale nie jest niewłaściwe, gdy parias zachowuje się jak parias. Oni wierzą, że sprzątanie to co prawda kara, ale jest to kara w ich przypadku sprawiedliwa. W swoim wcześniejszym wcieleniu musieli popełnić jakieś grzechy i teraz za nie pokutują. Ich religia im tłumaczy, że nikt się nad nimi nie pastwi, tylko przypadł im gorszy los z ich własnej winy.

– Ach, niech Pan nie przesadza. Pan przecież nie jest wierzący. Dlaczego Pan się powołuje na religię, żeby wyjaśnić jakąś rażącą niesprawiedliwość. Czy jeśli dzieje się coś niedopuszczalnego w naszym kraju, to też będzie Pan tłumaczyć bezdusność i niewrażliwość religijnym zaślepieniem?

– Tu nie chodzi o religię, tylko o opinię zainteresowanego bez względu na to, skąd ona pochodzi. Przecież Pani Profesor była w Indiach. Czy widziała Pani pariasów, którzy by przechodzili na islam lub na chrześcijaństwo po to tylko, by zmienić swoją kastę?

– To się Pan zdziwi, na islam nie, ale na chrześcijaństwo tak.

– No dobrze, nawet jeśli tak jest, to przecież nie wszyscy się buntują przeciw swojemu statusowi. Ja się zgadzam, że należy pomagać tym pariasom, którzy chcą się wyrwać z miejsca, które im wyznaczyło społeczeństwo, tradycja i religia. Ale nie wolno uszczęśliwiać ich wszystkich na siłę. Pamiętajmy, co mówił John Stuart Mill: każdy jest najlepszym sędzią w swoich własnych sprawach. Jeśli parias chce pozostać na swoim miejscu, by zdobyć lepszy los w następnym życiu, to wbrew jego poglądom nie wolno go podnosić do wyższej kasty, bo wtedy nie oczyści się z grzechów i w kolejnym wcieleniu znów będzie pariasem. I to by dopiero była kompletna hipokryzja, gdybym ja, nie wierząc w żadną wędrówkę dusz, pomagał pariasowi wybić się na wyższą pozycję, choć on tego wcale nie chce. Jakim prawem miałbym ingerować?

– Czyli umywa Pan ręce. Pan chyba dostrzega różnicę między faktem i przesądem. Ci ludzie są degradowani realnie, na każdym kroku i bezkarnie. A wiara w jakąś

transmigrację dusz to ideologia i zabobon. Czy Pan będzie popierać ideologię przeciw faktom?

– Nie wiem, która religia jest fałszywa, a która prawdziwa. Bałbym się jednak powiedzieć, że wszystko w religii to zabobon. I widzę swoje ograniczenia. Dostrzegam, kogo potrafię przekonać i jak mógłbym to zrobić. Jeśli uda mi się otworzyć oczy pariasowi i namówić go, by przestał wierzyć w to, że słusznie odbywa jakąś karę; jeśli mogę mu zaproponować nowe życie i pomóc mu uporać się z problemami, które przed nim staną, to w jakimś sensie jest moim obowiązkiem wyciągnąć go z poniżenia. Jeśli jednak nie mogę tego wszystkiego zrobić, to moim obowiązkiem jest cicho siedzieć i nie ryzykować pogorszenia jego losu przez wyraźne wytykanie mu przykrych aspektów jego sytuacji. Nie wolno mi drażnić go tym, że widzę jego upokorzenie. Nie mogę go namawiać do rebelii, którą musi przegrać. A mówiąc ogólnie, możemy pomagać tylko tym, którzy chcą pomocy, a pomaganie na siłę to totalitaryzm.

– Och, zaraz totalitaryzm. Pan widzi płytkie problemy i nie widzi głębokich. Tragiczny los pariasa polega na tym właśnie, że on się ze swym życiem pogodził. Człowieka niszczy nie tylko głód, brud i choroba. Niszczą go także jego własne myśli, krzywdzące przesady, jakieś okrutne obrazy religijne, siła tradycji. Czy Pan tego nie dostrzega? A co Pan powie o kobietach w islamie? Pana zdaniem trzydziestoletnia dziewczyna zamknięta w haremie ma to, na co zasłużyła? Trzeba się z tym pogodzić, aby „nie drażnić jej tym, że Pan widzi jej upokorzenie”?

– Nie wiem. A co innego ją czeka? Mamy ją porwać, wywieźć do Niemiec i zostawić w Hamburgu?

Prof. Lazari-Pawłowska rzuciła mi spojrzenie, którego nie potrafię opisać – ani zapomnieć.

– No tak. Teraz to widzę wyraźnie. Pan jest naprawdę relatywistą. Do widzenia.

Przez wiele lat nie umiałem zdecydować, czy prof. Lazari-Pawłowska była bardziej teoretykiem etyki, moralizatorem czy socjologiem moralności. Ścisłej odpowiedzi na to pytanie nie znalazłem, ale granice między tymi dziedzinami nie wydają mi się teraz tak ważne jak niegdyś. Sądzę nawet, że przekonujące stanowisko w każdej z tych dziedzin można zająć tylko pod warunkiem, że jego implikacje dla dziedzin pozostałych też są akceptowalne. Teoria etyczna musi pociągać za sobą jakieś korzystne społecznie konsekwencje. Moralizatorstwo musi się opierać na dobrze uzasadnionej etyce. Socjologia moralności musi brać pod uwagę jakąś aprioryczną koncepcję tego, co moralnie słuszne. I to był w istocie główny wątek czy główna teza seminarium prof. Ossowskiej, za co wszyscy uczestnicy tych spotkań powinni być jej do dziś wdzięczni.

Prof. Lazari-Pawłowska dostrzegała ten związek bodaj wyraźniej niż inni uczestnicy tych zajęć. Jej studia nad Gandhim i tolerancją, jej artykuły na temat traktowania zwierząt czy na temat nieposłuszeństwa obywatelskiego miały taki właśnie

złożony charakter – teoretyczny, praktyczny i społeczny. Ta wieloaspektowość przekonujących projektów pozwalała jej też dostrzegać podobieństwa między zjawiskami należącymi do różnych kultur i różnych tradycji. Dopiero po latach zdałem sobie sprawę, jak istotne implikacje dla życia w Polsce miały jej badania nad Gandhim. Gandhi nie namawiał ludzi do walki i do rebelii. Postulował odmowę współpracy z Brytyjczykami, i jego zdaniem to wystarczało, by system kolonialny w Indiach musiał runąć. Czy coś podobnego nie zdarzyło się ostatecznie w Polsce? Nie pomniejszając zasług i ofiar otwartych rebeliantów, przecież nie tylko im zawdzięczamy najpierw upadek stalinizmu, później utopijnych pomysłów Gierka, a na koniec klęskę realnego socjalizmu. Istotną rolę, i może nie mniej ważną niż dysydenci, odegrała cicha, bierna, niewidoczna opozycja. Komunizm umiał zwalczać otwartych przeciwników, pogrążając się przy okazji w despotyzmie i zamordyzmie, co skutecznie odbierało mu kolejnych zwolenników. Jednak zupełnie nie umiał sobie poradzić z postawą powściągliwego dystansu. Ideologowie komunizmu rzucali na stojących z boku klątwy, oskarżając ich o oportunizm, postawę „klerka”, hipokryzję, mataczenie i „poputczestwo”. Ale klątwy, jak klątwy, działały tylko na zabobonnych. Kto znał losy Gandhiego i jego skuteczny opór przeciw Brytyjczykom, mógł łatwo przyjąć, że podobne metody okażą się skuteczne w Polsce. Wystarczyło żądać od systemu, by zapewnił to, co obiecywał – swobodę wypowiedzi, dostęp do literatury zagranicznej, wynagrodzenie proporcjonalne do pracy i zapewniające utrzymanie, pełną opiekę medyczną i dostęp do studiów, warunki życia, w których nie ma więźniów politycznych. Tego komunizm nie był w stanie dostarczyć, podobnie jak kolonializm brytyjski nie był w stanie zaspokoić ambicji Hindusów do samostanowienia przez wprowadzenie rządów pośrednich ani zapewnić postępu technicznego przez wspieranie lokalnej arystokracji. Gandhi namawiał mieszkańców swego kraju, by nie kupowali tkanin brytyjskich, tylko sami tkali płótno. W Polsce działał odwrotny mechanizm podważający system. Do bojkotowania lokalnie wytwarzanych towarów nie trzeba było nikogo namawiać. Ich niska jakość sama zniechęcała do zakupów.

Popularyzowanie poglądów Gandhiego było wielką zasługą prof. Lazari-Pawłowskiej, głównie z uwagi na fakt, że prezentowała jego poglądy w perspektywie wieloaspektowej. Wiedziała, że Gandhi nie był wybitnym filozofem. Nie był też socjologiem ani moralistą. Był prawnikiem, który oddał swe siły pewnej akcji politycznej i moralnej. Dążył do uwolnienia Indii od okupacji, do zniesienia podziałów klasowych i do ćwiczenia wszystkich mieszkańców w samodzielności, niezależności i dostosowaniu do życia w skromnych warunkach. Siłą jego teorii było harmonijne połączenie w jednym programie etyki względnego wyrzeczenia, moralizatorstwa na rzecz godności każdego człowieka i wizji społeczeństwa niezależnego, praktykującego umiar konsumpcyjny.

Ten „pakietowy” charakter jego propozycji nadawał jej szczególny charakter. Gandhi nie konkurował ani z filozofami, ani z moralizującymi doktrynerami, ani

z konstruktorami programów polityki społecznej. Nie koncentrował się na jednym aspekcie dobrze zorganizowanego społeczeństwa. Jego program mógł rywalizować tylko z innymi całościowymi propozycjami – z komunizmem oddzielnym od totalitaryzmu, z liberalnym kapitalizmem realizowanym w państwie opiekuńczym, z programem religijnym otwartym na inne wyznania. Jeden „pakiet normatywny” mógł stawać do konkurencji tylko z innymi „pakietami normatywnymi”, i z większością z nich wygrywał. Był najmniej utopijny i najbardziej praktyczny. I to właśnie – jak sądzę – było najważniejszym ustaleniem dokonany przez prof. Lazari-Pawłowską w jej badaniach nad postacią Gandhiego.

Czy jednak nie szła w swym uznaniu dla Gandhiego zbyt daleko? Czy *ahimsa* jest metodą dobrze działającą zawsze i wszędzie, lub inaczej mówiąc, czy jest to „pakiet uniwersalny”? I czy w ogóle są możliwe jakieś „pakieety uniwersalne”? Prof. Lazari-Pawłowska zapytała mnie, co myślę o trzynastoletniej dziewczynie w arabskim haremie. Ja powinienem był zapytać, czy *ahimsa* poprawiłaby coś w jej życiu? Podejrzewam, że nie, przecież wobec męża nieletnia żona od początku stosowała *ahimsę* i to niczego w jej losie nie zmieniło. Rozważmy zatem, w jakim stopniu dominująca kultura wpływa na wiarygodność jakiegokolwiek „pakietu normatywnego” przez porównanie *ahimsy* z *asabijją*, czyli postawmy obok siebie hinduską odmowę zaangażowania się w kontakty z okupantem – z arabską solidarnością społeczną. Wybieram te dwie koncepcje ze względu na przywiązanie prof. Lazari-Pawłowskiej do tej pierwszej oraz z uwagi na fakt, że obie wydają się równie silnie uzależnione od lokalnych warunków, choć jednocześnie ich treść jest diametralnie odmienna. Trochę także przez wyrzuty sumienia wobec tej anonimowej trzynastoletniej dziewczyny.

Ahimsa

Postulat *ahimsy* to pewna wersja etyki miłości bliźniego. Zwolennik *ahimsy* wyrzeka się wszelkiej przemocy, do wszelkich żywych stworzeń odnosi się z życzliwością, ludzi obcych darzy szacunkiem i miłością. *Ahimsę* można nazwać zasadą niewyrządzania zła nawet przy sprzeciwianiu się złu. Jej paradoksalny charakter jest widoczny na pierwszy rzut oka. Nie da się przecież walczyć skutecznie ze złem, gdy jest perfidne, uparte i bezwzględne, stosując tylko łagodne środki. Zasada „zero przemocy” w praktyce zawsze przegrywa z zasadą „zero tolerancji”.

Gandhi miał dwie wersje „pakietu normatywnego”, jedną przeznaczoną dla ludzi silnych duchem, drugą dla zanurzonych w codzienności. Wersja wymagająca przeznaczona była dla jednostek o nastawieniu kontemplacyjnym, ćwiczących się w podporządkowaniu swego zachowania wysublimowanej woli, lekceważących przyjemności i sukces społeczny. Była to reguła przeznaczona dla członków elitarnej społeczności i *ahimsa* stanowiła tylko jeden z punktów tego programu.

Kiedy Gandhi w 1915 r. zakładał swoje osiedle nazwane Satyagraha-Ashram, sformułował zespół dyrektyw stanowiący rodzaj reguły zakonnej, do której

przestrzegania zobowiązywał wszystkich mieszkańców *aszramu*. Reguła ta obejmowała następujące punkty:

1. prawdę,
2. *ahimsę*,
3. celibat,
4. wstrzeźliwość w jedzeniu,
5. nieposiadanie,
6. tkanie płótna samodiałowego,
7. nieustraszoność,
8. zerwanie z niedotykalnością,
9. uczenie się języków narodowych,
10. pracę fizyczną,
11. kierowanie się w działalności politycznej zasadami moralnymi¹.

Od swych wyznawców i zwolenników Gandhi wymagał pełnej kontroli uczuć.

Odwołując się do *ahimsy*, Gandhi zalecał zaniechanie wszelkich uczuć nienawistnych: jeżeli jestem wyznawcą *ahimsy*, muszę kochać swego przeciwnika. W zasadach sformułowanych dla grona uczniów czytamy: „Nie wolno życzyć zła człowiekowi, którego postępowanie nas oburza. Nie wolno pragnąć nawet, aby go Bóg ukarał”. Gandhi uważał nienawiść za uczucie niedopuszczalne i chciał ją wyłączyć z zakresu ludzkich doznań całkowicie².

Dla ludzi mających rodzinę i zmuszonych do rozmaitych kompromisów życiowych Gandhi miał prostsze zasady życia, ograniczone tylko do *ahimsy*.

Z szerokiego postulatu *ahimsy* w stosunku do ludzi, który Gandhi głosił, można wydzielić trzy główne postulaty już bardziej skonkretyzowane: (1) postulat obrony ludzi przed krzywdą, a więc postulat przeciwdziałania złu; (2) postulat życzliwości dla przeciwnika; (3) postulat walki bez przemocy³.

Taka programowa łagodność nie pogarszała szans życiowych wyznawców *ahimsy* – uważał Gandhi. Zapewniał swych zwolenników, że wyrzekając się przemocy, łatwiej zrealizują swoje cele niż ci, którzy dążą do narzucenia innym swoich racji siłą.

Gandhi głosił, że wszelkie działanie, w którym się ma do czynienia z ludźmi, jest skuteczniejsze, gdy stosuje się *ahimsę*, bo dobrocią i łagodnością osiąga się u ludzi więcej niż złością i gwałtem⁴.

Wszystko wskazuje na to, że prof. Lazari-Pawłowska właściwie interpretuje Gandhiego w tej kwestii. Można znaleźć dosłowne cytaty w jego pismach wskazujące na to, że jego zdaniem „wszelkie działanie” zgodne z *ahimsą* jest bardziej

¹ I. Lazari-Pawłowska, *Etyka. Pisma wybrane*, Warszawa, Ossolineum 1992, s. 351.

² Tamże, s. 302.

³ Tamże, s. 298.

⁴ Tamże, s. 322.

skuteczne niż jakiegokolwiek inne. Jest to jednak pogląd po pierwsze nieprawdziwy, a po drugie dogmatyczny.

Po pierwsze, możemy się zgodzić, że ludzie słabi, zniewoleni lub niepewni swych racji niewiele potrafią wskórać, stawiając innym twarde warunki. Być może dla nich *ahimsa* jest skuteczną metodą działania, ponieważ jest to jedyna metoda, na jaką potrafią się zdobyć. Niekiedy jednak w obronie słusznej sprawy trzeba wystąpić z zdecydowaniem, nie unikając przemocy; w przeciwnym razie nie osiągnie się nic. Wypowiadanie łagodnych pouczeń wobec ludzi bezwzględnych i cynicznych tylko zachęca ich do lekceważącego traktowania innych, skłania do bezczelności i brutalności. Wiara w zbawczą siłę biernego oporu, który każe wystawiać się na ciosy z postanowieniem, że napastnik nie spotka się z adekwatną odpowiedzią, skazuje zwolennika *ahimsy* na liczne cierpienia, którym nie jest w stanie przeciwdziałać. W takiej sytuacji jego jedynym ratunkiem jest nadzieja, że dręczyciel się opamięta i zrezygnuje z dalszego prześladowania. Gandhi przekonywał, że takie opamiętanie jest powszechną reakcją. Jednak dziś nikt chyba serio nie wierzy, że jest to dobra metoda powstrzymania nienawiści rasowej, złośliwego wandalizmu wśród zdeprawowanej młodzieży, przemocy domowej lub przypadków pastwienia się zdegenerowanych więźniów nad słabszymi od nich skazańcami. Kto ma w tej sprawie niedające się uciszyć wątpliwości, powinien przypomnieć sobie mit o pierścieniu Gygesa z *Państwa* Platona lub poczytać opowiadania Flannery O'Connor na temat życia na południu USA.

Po drugie, Gandhi nie godził się z poglądem, że o tym, czy jakieś działanie jest skuteczne, ostatecznie zawsze przekonujemy się, obserwując jego skutki. Był przekonany, że pewne twierdzenia o skuteczności są apriorycznie konieczne. Twierdził, że skuteczność jest konieczną konsekwencją każdego działania wykonywanego jako postępowanie realizujące *ahimsę*. Zwolennik *ahimsy* nie musi się zatem zastanawiać, jakie ma wybrać postępowanie, by jego działanie było skuteczne. Z samego faktu, że jego działanie realizuje *ahimsę*, ma rzekomo wynikać, że to postępowanie będzie skuteczne. Trudno zaakceptować taką dogmatyczną gotowość do formułowania apriorycznych predykcji.

By bronić skuteczności *ahimsy*, Gandhi stosował techniki defensywne znane np. z książki G. Orwella. W *Farmie zwierząt* koń zawsze obiecuje, gdy cokolwiek pójdzie źle, że „teraz będę pracować jeszcze ciężiej”, i nie dba o to, czy trudności powstały z jego winy i czy jest on w stanie im zaradzić przez zdwojenie wysiłków. Mamy jednak prawo uznać, że każda teoria etyczna, która za ewentualną nieskuteczność działania zawsze oskarża oddanego jej zwolennika, musi być nieprzekonująca, by nie powiedzieć zwodnicza.

W swojej odezwie „To Every Briton” z roku 1940 powiedział: „Praktykuję *non-violence* z naukową precyzją przez nieprzerwany okres 50 lat. Stosowałem ją w każdej dziedzinie życia: w życiu domowym, organizacyjnym, ekonomicznym i politycznym. Nie znam ani jednego wypadku, w którym by zawiodła. A jeśli czasem miało się wrażenie, że zawiodła, przypisywałem to własnej niedoskonałości”⁵.

⁵ Tamże, s. 323.

Deklaracja na temat własnej niedoskonałości niepotrzebnie odwracała uwagę od tego, co w istocie było naprawdę niedoskonałe. Gandhi miał niezwykły i niezłomny charakter, a niedoskonała była jego teoria. Wydaje się zresztą, że stosował ją systematycznie na wyrost. „Celował wysoko, by zadowolić się zdobyczą ledwie znośną” – jak pisał T. Kotarbiński. Sądzę, że jego celem było ograniczenie nienawiści, okrucieństwa, przemocy i waśni w życiu społecznym na tyle, na ile to jest możliwe. Rozumiał przy tym, że praktycznie wykonalne zalecenia typu: starajmy się być bardziej ogłędni wobec innych, brzmią mętnie i nieatrakcyjnie. Ludzi poruszają tylko wielkie i niewykonalne idee; pociąga ich to, co niemożliwe. Zatem żądał *ahimsy* i domagał się jej literalnej realizacji, zakładając – jak sądzą – że im więcej będzie się domagać, tym więcej osiągnie, nawet jeśli nigdy nie zdobędzie tego, czego dosłownie żądał.

W sprawach dotyczących przyszłości Indii najpierw wykazywał nieustępliwość i postulował odmowę zaangażowania w walkę, później zaczął objawiać niezgodną ze swymi przekonaniami pragmatyczną elastyczność. Póki to było możliwe, domagał się, by Indie nie brały udziału w wojnie i nie zabijały obcych żołnierzy. Gdy jednak inwazja Indii stała się bardziej realna, jego opór osłabł.

W 1941 r. Japonia posunęła się tak daleko, że Wojna objęła Ocean Spokojny i Indiom groziła inwazja, Partia Kongresowa postanowiła ofiarować Anglii udział narodu indyjskiego w wojnie, stawiając warunek podobny, choć bardziej sprecyzowany, jak to uczynił Gandhi w 1918 roku: na czele kraju miał stanąć rząd narodowy. W tej sprawie panowała jednomyślność – i tylko Gandhi sprzeciwiał się takiej decyzji, twierdząc, że nie wolno zrezygnować z zasady niestosowania przemocy, nawet gdyby zapłatą miały być upragnione ustępstwa ze strony Wielkiej Brytanii. [...] Głoszenie zasady *non-violence* – mówi Nehru – stało się najistotniejszym sensem jego życia, ale jednocześnie był pochłonięty pasją walki o wolność Indii. W konflikcie wewnętrznym, jaki przeżywał, szala zwycięstwa przechylała się coraz bardziej na stronę tej pasji⁶.

Gdy losy wojny na Dalekim Wschodzie zależały od stanowiska Indii i dalsza neutralność tego kraju mogłaby spowodować klęskę Aliantów, Gandhi zaakceptował decyzję Partii Kongresowej o przystąpieniu Indii do wojny, choć jednocześnie oświadczył, że nie aprobuje tej decyzji. Wahał się, niechętnie godził, przypominał wyższe racje, poddawał się niższym i ostatecznie protestował przeciwko temu, co sam uznał za najlepsze rozwiązanie w istniejących warunkach. Nie zdecydował się jednak na to, by zmodyfikować swoją teorię odpowiednio do swych praktycznych decyzji. Wolał być niekonsekwentny.

Gandhi „z pewną niechęcią, a nawet odrazą” wyraził zgodę na postanowienie Kongresu, które głosiło, że w sprawach obrony kraju i ważnych zadań państwa w okolicznościach wyjątkowych nie można stosować zasady niestosowania przemocy. [...] Gandhi osobiście nie uważał siebie za związanego tym

⁶ Tamże, s. 318.

postanowieniem. „Od czasu do czasu – jakby przerażony, że zaszedł zbyt daleko w swych ustępstwach – cofał się na swoje pozycje wyjściowe”⁷.

Wybuchały idealizm, a może nawet pewna donkiszoteria nie opuszczały Gandhiego nigdy. Chciał bronić wszelkiego życia, nawet życia jadowitych węży i wściekłych psów. Gdy jednak stawiany był przed nieuniknionym wyborem – kto ma żyć, wąż czy człowiek, wściekły pies czy pokąsane dziecko – niechętnie ustępował na rzecz ludzi, odczuwając wyrzuty sumienia i przeprasząc za zło tego świata. Czy była to egzaltacja służąca podtrzymaniu własnej radykalnej pozycji, czy szczere przerażenie praktyczną niewykonalnością górnolotnych zasad, tego zapewne nigdy nie będziemy wiedzieli. Tej różnicy nie należy jednak bagatelizować, bo postawa wewnętrznego rozdarcia jest dość zaraźliwa, mimo tego, że jest niekonsekwentna i zdradza niechęć do uporządkowania swoich poglądów.

W jednym ze swych wczesnych artykułów wyznaje z dezaprobatą, że choć lepiej byłoby umrzeć na skutek ukąszenia węża, niż go zabić, to jednak wystawiony na próbę nie zdobyłby się może na to, aby zaniechać obrony swego „marnego ciała” i raczej samemu ponieść śmierć niż ją zadać wężowi⁸.

Co łatwiej wybaczylibyśmy Gandhiewi – mając go za wielkiego reformatora hinduskiej i może nawet powszechnie występującej świadomości moralnej – czy to, że zabił węża, by móc dalej głosić zasady *ahimsy*, nawet łamiąc swym postępowaniem jeden z jej nakazów, czy to, że mógłby dać się pogryźć, by własną śmiercią dowieść jej słuszności? Nie mam w tej sprawie wątpliwości. Śmierć Gandhiego w wyniku zatrucia jadem węzowym nie zyskałaby jego koncepcji nowych zwolenników, a w sensie teoretycznym byłaby argumentem bezwartościowym. Przypadek wściekłych psów też świadczy o tym samym.

Gandhi zalecał zabijanie wściekłych i bezpańskich psów. „Zabijanie tych psów sprowadza się w moim przekonaniu do *himsy* – mówił – ale uważam, że jest ono nieuniknione, jeżeli mamy zapobiec jeszcze większemu złu...”⁹

W sumie więc, gdy wojna, jadowity wąż i wściekły pies przypierały Gandhiego do muru, stawał się utilitarystą. Nie przestawał protestować, ubolewać nad swoją słabością, twierdzić, że do ustępstwa zmuszają go tylko niezwykle okoliczności – ale ostatecznie ustępował. I za to – moim zdaniem – powinniśmy go szczególnie cenić. W kwestiach istotnych nie był dogmatykiem. Dopóki to było możliwe, starał się stosować zasady *ahimsy* i tym samym popularyzował postawę życzliwości, szacunku dla każdej jednostki ludzkiej, odpowiedzialności za poważne decyzje. Wspierał

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 328.

⁹ Tamże, s. 331.

dążenie do pokoju, społecznej zgody i życzliwości. A czy robił to z przesadą? Nawet jeśli tak było, to przesadzał we właściwą stronę.

Mając wielki szacunek zarówno dla tego, co starał się osiągać, jak i dla tego, co realnie zdobył – czyli nie tracąc z oczu faktu, że był szczególnie wyrafinowanym guru, doskonałym oratorem, wybitnym politykiem, nauczycielem społecznej moralności i odważnym reformatorem – powinniśmy pamiętać, że Gandhi nie był wybitnym filozofem ani nawet człowiekiem należycie wywiązującym się ze wszystkich swych obowiązków. Nie ulega wątpliwości, że kluczył, opisując realną wykonalność *ahimsy*, i że będąc zaabsorbowany przyszłością Indii, zaniedbywał – być może z konieczności – swoją żonę i dzieci.

Prof. Lazari-Pawłowska odnotowuje te fakty, ale zbyt łatwo je usprawiedliwia. Gandhi niekiedy zalecał, by małżeństwa Hindusów były zawierane tylko w obrębie tej samej kasty, kiedy indziej dopuszczał małżeństwa międzykastowe.

Trzeba zaznaczyć, że niektóre wypowiedzi Gandhiego wydają się sprzeczne, jednak po bliższej ich analizie okazuje się, że sprzeczność jest tylko pozorna. Tak jest np. wtedy, gdy jego wypowiedzi pochodzą z różnych okresów życia i ich wzajemna niezgodność jest po prostu wyrazem zmiany stanowiska¹⁰.

Takie usprawiedliwienie jest niewystarczające. Jest to być może prawda, że Gandhi nigdy nie głosił jednocześnie dwóch przeciwstawnych poglądów – choć jego stanowisko w sprawie przystąpienia Indii do wojny świadczyć może o czymś przeciwnym – ale prawdą jest też, że jego wczesny pogląd na międzykastowe małżeństwa jest sprzeczny z jego późniejszym poglądem. A zatem albo musimy odróżniać dwóch Gandhich o różnych, niesprzecznych wewnętrznie poglądach – tak jak to robimy np. w przypadku wczesnego i późnego L. Wittgensteina, który sam zresztą przyznawał się do zmiany poglądów – albo musimy powiedzieć, że spuścizna Gandhiego zawiera wykluczające się wzajemnie twierdzenia – a to właśnie jest sprzeczność.

Ponadto Gandhi systematycznie ignorował realność konfliktów moralnych. Konsekwentne stosowanie *ahimsy* dawało – jego zdaniem – gwarancję właściwego postępowania we wszystkich okolicznościach. Nie dostrzegał – jak się wydaje – że nawet jeśli to było prawdą, i zawsze postępowanie oparte na wymaganiach *ahimsy* było wyborem najlepszym, to pewne obowiązki pozostawały niewypełnione.

Gdy [w Pretorii] Gandhi odsiedział w więzieniu już połowę wyroku, przyszła wiadomość o ciężkiej chorobie jego żony. Władze zaproponowały, że go wypuszczą po opłaceniu grzywny. Gandhi jednak nie skorzystał z tej ulgi i pozostał w więzieniu, czyniąc to z przekonaniem, że wybrał mniejsze zło¹¹.

Być może miał rację. Być może władze szantażowały go w szczególnie perfidny sposób, by zmusić go do kompromitującej kapitulacji. Nie zmienia to jednak faktu,

¹⁰ Tamże, s. 338.

¹¹ Tamże, s. 349.

że zaniedbał żonę i dzieci, i one mu to – jak się czyta – przez wiele lat pamiętały. Nie przez czysty resentment.

Zatem *ahimsa* nie jest uniwersalnym pakietem normatywnym. Jej stosowanie wymaga dokonania istotnych odstępstw i nie chroni przed popełnianiem dotkliwych szkód moralnych.

Asabijja

W krajach arabskich, choć ściśle biorąc przede wszystkim w krajach Maghrebu, odnotować można było na przestrzeni dwudziestego wieku dwie wielkie przemiany polityczne i społeczne. Pierwsza określana jest jako Rewolucja i wiązała się z wprowadzeniem instytucji państwa świeckiego; druga rozpoczęła się około dwadzieścia lat później, po klęsce wojsk egipskich na Synaju, i określana jest jako Odnowa Religijna.

Rewolucja nastąpiła w Tunezji, Algierii, Egipcie – a poza krajami arabskimi w Indonezji – w następstwie Drugiej Wojny Światowej. Do władzy doszły partie nowoczesne, prozachodnie, wspierające rodzimych przedsiębiorców i rodzime kliki polityczne przeciwko rozproszonej i społecznie beczynnej arystokracji plemiennej oraz przeciwko tradycyjnie nastawionym islamskim duchownym. Wprowadzono opiekę medyczną, świeckie szkoły, nowe przepisy prawa zapewniające kobietom formalną równość z mężczyznami. Społeczeństwo zapewniano o nadchodzącym dobrobycie i o szansie zlikwidowania przemysłowego i technologicznego opóźnienia wobec Zachodu.

Przed Rewolucją, pod rządami króla Farouka w Egipcie, analfabetyzm sięgał 85%¹². Wiejskie osiedla pozbawione były stałego ujęcia wody, elektryczności, elementarnej opieki medycznej. Po obaleniu króla i zaprowadzeniu rządów socjalistycznych energicznie wprowadzano planową gospodarkę, ale jednocześnie władze państwowe na prowincji zostały silnie wzmocnione przez jawną i tajną policję. Rozpoczęła się nagonka na przeciwników systemu i na duchownych islamskich. Propagandzie towarzyszyła bezkarna korupcja i terror. Zamordowany został np. Hassan el-Banna, charyzmatyczny przywódca Bractwa Muzułmańskiego¹³. Prześladowano krytyków programu uzależnienia krajów arabskich od państw prosowieckich.

Paraliżującym ciosem wymierzonym w islamskie sądownictwo w Tunezji było uchwalenie Kodeksu Praw Osobistych (*Personal Status Code*) w 1956 roku. Kodeks obalał poligamię, wprowadzał małżeństwo oparte wyłącznie na pełnej zgodzie obu stron, ustanawiał minimalny wiek dla kobiety przystępującej do ślubu, kładł kres arbitralnym listom rozwodowym wypisywanym przez mężczyzn, nadawał prawo inicjowania rozwodu kobiecie i przyznawał kobietom prawo do dziedziczenia¹⁴.

¹² H. Hanafi, *The Origin of Modern Conservatism and Islamic Fundamentalism*, [w:] *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization*, ed. E. Gellner, Berlin - New York - Amsterdam, Mouton Publishers 1985, s. 95.

¹³ Tamże.

¹⁴ K. Platt, *Islam Puritanism*, [w:] *Islamic Dilemmas*, dz. cyt., s. 176.

Starszyzna plemienna odrzucała te zmiany jako gorszące, haniebne i niemoralne. Żądała przywrócenia *szarii* – czyli islamskiego prawa – we wszystkich instytucjach publicznych. Szukając sojusznika za granicą, wypowiadała się za bliskimi kontaktami z krajami zachodnimi i za zerwaniem związków z ZSRR. Po wojnie egipsko-izraelskiej ta polityka stała się realna i obiecująca. Np. w Tunezji prezydent Bourgiba otwarcie zmienił orientację polityczną kraju, odnawiając więzi z Francją. Takie decyzje uznane jednak zostały za niewystarczające przez wielu lokalnych przywódców. Pakty militarne, bazy wojskowe, zagraniczne inwestycje i praktyki banków zagranicznych uzależniające ludność od kredytów wykorzystywały tradycyjną religię i obyczajowość, podważały hierarchię plemienną¹⁵. Poza wielkimi miastami narastał opór zarówno przed socjalizmem w sowieckim stylu, jak i przed kapitalizmem wzorowanym na systemie amerykańskim. Rosnącego znaczenia nabrały Bractwa Muzułmańskie i islamska Odnowa Religijna.

W świetnym artykule *Islam Puritanism* Katie Platt porównuje rodzący się antyzachodni rygoryzm islamski z jego wersją tradycyjną, i obie wersje rygoryzmu – oddzielone od siebie przez kilkanaście lat okresu modernizacji – opisuje jako „islamski purytanizm”.

Purytanizm tradycyjny

1. pochwała podporządkowania się (*islam*)
2. reguły moralne ustalane przez społeczność plemienną
3. plemienna grupa odniesienia
4. bierna rola kobiet w religii
5. postawa apolityczna
6. społeczny konserwatyzm
7. antymodernizm

Purytanizm religijny

1. pochwała walki (*dżihad*)
2. reguły moralne ustanawiane przez jednostkę
3. ponadnarodowa grupa odniesienia
4. aktywna postawa kobiet w religii
5. zaangażowanie polityczne
6. społeczny atawizm i reakcyjność
7. postawa antyzachodnia¹⁶

Co mają ze sobą wspólnego te dwie postawy? Ksenofobię, religijność i retrospektywność. Co je różni? Przede wszystkim rola przypisywana kobietom. Purytanizm tradycyjny nakazuje kobiecie zajmować się domem, dziećmi i niczym więcej. Całkowicie uzależnia ją od ojca i męża. Purytanizm religijny pozwala kobiecie na więcej. Wolno jej działać samodzielnie w ramach religijnego *dżihadu*, czyli może zostać agitatorką i samobójczynią zwalczającą cywilizację zachodnią w aktach terrorystycznych. Ponadto purytanizm religijny charakteryzuje pozorny indywidualizm i internacjonalizm. W gminie religijnej nie liczą się więzi plemienne; liczy się ideologia, którą każdy może sobie sam wybrać, poszukując podobnie myślących do

¹⁵ H. Hanafi, dz. cyt., s. 98.

¹⁶ K. Platt, dz. cyt., s. 180-181.

siebie radykałów w dowolnie odległych miejscach. Tak powstają związki *dżihadu*, czyli grupy wyznaczające sobie własnego wroga w obcych kulturach.

Tu powstaje trudne zagadnienie. Co jednoczy ten wspólny sposób myślenia między ludźmi mieszkającymi z dala od siebie i mającymi ze sobą tylko powierzchowny i nietrwały kontakt? Można by pomyśleć, że wojujący islam, ale to nie jest właściwy trop. W sensie historycznym i lingwistycznym sformułowanie „wojujący islam” jest oksymoronem. Islam tradycyjnie wiązał się z podległością i poddaństwem – czyli z dobrowolnym podporządkowaniem się woli Allaha – a nie z walką i zemstą. Katie Platt wnikliwie odnotowuje ten paradoks w pierwszym punkcie swej listy. Co więc łączy zwolenników *dżihadu* rozproszonych na terenie rozciągającym się od Turcji do Sudanu i od Maghrebu do Indonezji? Wydaje się, że *asabijja* – duchowe odrodzenie muzułmanów przez dostrzeżenie ich wspólnego losu i przez walkę o wspólne interesy. Łączy ich nadzieja na odtworzenie globalnej społeczności wiernych kierującej się zasadami, jakie obowiązywały w najbliższym otoczeniu proroka Mahometa. Wyznawcami tej ideologii są dziś przede wszystkim Bractwa Muzułmańskie.

Trzy zasady [ich programu] wydają się mieć szczególne znaczenie z uwagi na rolę polityczną, jaką ta organizacja zamierza pełnić w świecie arabskim. Po pierwsze, jest to nacisk położony na centralną rolę *szarii* w życiu muzułmanów. [...] Po drugie, jest to niezgoda na oddzielenie państwa i religii. [...] Trzecią ważną wiodącą zasadą jest nacisk położony na cnotę pracowitości¹⁷.

Te trzy zasady dają się łatwo pogodzić z postawą wojowniczą praktykowaną w imię społecznej solidarności, czyli z *asabijją*. Rozpowszechnienie tej postawy daje Bractwom Muzułmańskim nadzieję na rozwiązanie wszystkich problemów świata arabskiego na raz. Ma pozwolić Arabom oderwać się od kultury zachodniej, pomaga otwarcie potępić judaizm i chrześcijaństwo, sprzyja izolacji od nieprzewidywalnych kataklizmów dręczących gospodarkę rynkową, niezależnia ich od szybko zmieniających się trendów konsumpcyjnych oraz uodparnia na zachodni liberalizm, alkohol, pornografię i prostytutkę.

W ten sposób pewien wyróżniony styl życia pozwala za jednym zamachem zdefiniować rodzącą się muzułmańską tożsamość przeciw obcokrajowcom, dostarcza reguły na wdrażanie wewnętrznej dyscypliny, wskazuje, jak uwolnić się od dawnych słabości, podnosi wieśniaków do statusu ludności miejskiej i kształtuje krytyczną postawę wobec władców, którzy nie mogą sobie pozwolić na lekceważenie tego niezadowolonia¹⁸.

Bractwa Muzułmańskie nauczyły się internacjonalizmu i ideologicznej kontroli nad świadomością niewykształconych mas od komunistów. Przywiązanie do świętego

¹⁷ J. M. Abun-Nasr, *Militant Islam: A Historical Perspective*, [w:] *Islamic Dilemmas*, dz. cyt., s. 86.

¹⁸ *Islamic Dilemmas*, dz. cyt., s. 8.

tekstu jako jedyne źródła wiążących nakazów przejęły – przynajmniej przez analogię¹⁹ – od zachodnich protestantów i fundamentalistów, szacunek dla *szarii* i Koranu otrzymały od swych poprzedników – tradycjonalistów islamskich. Ich związek z *asabijją* nie jest co prawda akcentowany, ale pozostaje stale dostrzegalny w tle ich działań i głoszonych przekonaniach.

Koncepcja *asabijji* ma długą tradycję i sięga pism Ibn Chalduna (1332–1406). Ibn Chaldun z niechęcią odnosił się do życia dworskiego, które kwitło w otoczeniu sułtańskich pałaców czternastego wieku. Władza państwowa wydawała mu się arbitralna i kapryśna. Przez jednego sułtana był wtrącony do więzienia za rzekome spiskowanie, przez innego został wyniesiony na wysoki urząd²⁰. Zniechęcony do polityki podziwiał życie plemion mieszkających na pustyni, niemających dobytku, stałego miejsca osiedlenia i niewdających się w agitację plemienną. Dla niego piękne było to, co prymitywne.

Ibn Chaldun uważał, że koczownicze plemiona Arabów i Berberów są najbardziej zdolne do walki i do odnoszenia zwycięstw. Plemiona żyjące na niskim poziomie cywilizacyjnym, na wprost „dzikie”, są najbardziej zdolne do dokonywania podbojów²¹.

Mieszkańcy pustyni są niezależni, kultywują tradycyjną kulturę w niezmiennym stanie z pokolenia na pokolenie, nie potrzebują urzędników, sędziów ani pieniędzy. Przeganiają swoje trzody z miejsca na miejsce w poszukiwaniu pastwisk. Sami bronią się przed napastnikami i unikają większych skupisk ludności. Są samowystarczalni i łatwo pogardzają obcymi za ich liczne i wielostronne uzależnienia.

Duch solidarności społecznej (*al-asabijja*) [...] to również według niego [Ibn Chalduna] prawdziwe szlachectwo. Należy tu zaznaczyć, że była to wówczas kwestia budząca duże zainteresowanie. [...] W krajach chrześcijańskiej Europy problem ten rozstrzygały stosunki feudalne. Natomiast w krajach muzułmańskich, a szczególnie w Maghrebie, kwestia szlachectwa była o wiele bardziej skomplikowana. Wobec braku ustabilizowanej władzy politycznej nie mogła się tam wytworzyć rodowa arystokracja²².

Koczownicy żyli w zgodzie z naturą, w trudnych warunkach, bezwzględnie ufając sobie nawzajem, wędrując w zamkniętej wspólnotce. Każdym plemieniem rządził najstarszy i najsilniejszy mężczyzna, najbardziej doświadczony i umiejący znaleźć źródła wody dla ludzi i pastwiska dla wielbłądów. Jak pisał Ibn Chaldun:

Żaden inny naród nie skłania się do tego, by uczestniczyć w ich sytuacji życiowej; żaden członek innego ludu nie chce żyć w przyjaźni z nimi. Jeśli jednak któryś z nich [koczowników] znalazłby jakieś drogi

¹⁹ Por. tamże, s. 3.

²⁰ J. Bielawski, *Ibn Chaldun*, Warszawa, Wiedza Powszechna 2000, s. 63.

²¹ Tamże, s. 32.

²² Tamże, s. 33.

i sposoby ucieczki od tych warunków, nie uczyniłby nic, by z nich skorzystać. To zabezpiecza ich przed zmieszaniem się genealogii i zepsuciem ich; dlatego są one u nich zachowane w stanie czystym²³.

Życie na pustyni wymagało siły, odwagi i wytrzymałości. Nie pozwalało na odpoczynek, nie zostawiało miejsca na luksusy, gromadzenie bogactw, pielęgnowanie urody. Faworyzowało umiejętności charakteryzujące mężczyzn raczej niż kobiety. Stąd brał się tak silnie zakorzeniony w kulturze arabskiej mizoginizm, kompletna kontrola sprawowana przez mężczyzn nad kontaktami społecznymi kobiet, ścisłe śledzenie genealogii. Znowu Ibn Chaldun:

Kalif Umar powiedział: „Uczcie się waszych genealogii, a nie bądźcie jak Nabatejczycy z Mezopotamii, którzy zapytani o pochodzenie odpowiadają: «Ja pochodzę z takiej to a takiej wioski»”²⁴.

Kultura pustynnych koczowników przypisywała znaczną rolę stanom wizyjnym i mistycznym. Doznawane na pustyni iluzje wzrokowe, a także wycieńczenie i głód przyczyniały się do powstawania widzeń i wizji. Te zwiady musiały być jednak kontrolowane. Wpadanie w trans było ostro karcone. Poddawanie się wizjom, które mogłyby narazić wędrujący klan na zagubienie drogi, było krańcowo niebezpieczne. Doświadczenie i wiedza przewodnika zawsze znaczyły więcej niż jakakolwiek religia. Z tego powodu mistykom i wizjonerom innych religii okazywano pogardę i oskarżano ich o szerzenie fałszywej wiary. Ponownie Ibn Chaldun:

Istotnie, są pustelnicy, którzy nie jedzą i którzy wycofują się ze świata, jak na przykład czarownicy, chrześcijanie i inni asceci, którzy mogą osiągnąć to odsuniecie zasłony [wiedzy zmysłowej] nie mając szczerzej wiary²⁵.

Podobną niechęć okazywano każdemu wykształceniu opartemu na żmudnych studiach i na krytycznym badaniu dowodów. Jeszcze raz ten sam autor:

Mistycy osiągają [...] niewypowiedzianą radość i przyjemność. [...] A jeśli chodzi o stwierdzenia filozofów, że argumenty i dowody logiczne mogą dać w rezultacie tego rodzaju percepcję i wynikającą stąd radość, to jest ono fałszywe, jak to można widzieć. Albowiem argumenty i dowody logiczne należą do percepcji cielesnych, ponieważ są wytworzone przez władze mózgu, którymi są wyobrażenia, myślenie i pamięć. A przecież pierwszą rzeczą, którą należy zrobić, kiedy chcemy osiągnąć tego rodzaju percepcję, jest uśmiercenie tych wszystkich władz mózgu. [...] I możesz znaleźć poważnych filozofów, pilnie studiujących księgi Awicenny [...itd.] Zużywają oni karty tych dzieł przez ciągłe ich przewracanie²⁶.

²³ Tamże, s. 97.

²⁴ Tamże, s. 98-99.

²⁵ Tamże, s. 156.

²⁶ Tamże, s. 157.

Relacje między zwolennikami *asabijji* i wyznawcami islamu przez wiele wieków nie były przyjazne. Rzecznicy surowej i ksenofobicznej solidarności arabskiej uważani byli za pogan. Oni z kolei uważali wiejskie społeczności plemienne za leniwe, zniewieściałe wspólnoty, łatwo poddające się dominacji i demoralizującym przemianom.

Islam ogólnie potępiał pojęcie *asabijji* – jako stanu i właściwości umysłu – tradycyjnie używane na określenie ślepego poparcia dla jakiejś grupy bez względu na słuszość jej sprawy. Ujawnienie tego rodzaju „solidarności” jest naganne; traktowane jako atawistyczny przeżytek przedmuzułmańskiej, pogańskiej mentalności Arabów²⁷.

Koncepcja *asabijji* nabrała ponownie znaczenia dopiero po umocnieniu się opisywanego przez Katie Platt religijnego purytyzmu. Dla Bractw Muzułmańskich historia dwudziestego wieku jest historią arabskich klęsk i rozczarowań. W ich świecie tradycyjny feudalizm sprowadzał nędzę i analfabetyzm na znaczną część ludności, socjalizm narzucał ateistyczny styl myślenia i rozbił rodzinę, kapitalizm wzmacniał plemienną arystokrację i rozrywał więzi klanowe. Teraz, nie mając prawdziwych sojuszników, Arabowie muszą sami określić swoją przyszłość bez pomocy z zewnątrz. A to oznacza powrót do prymitywnych i trudnych warunków życia na pustkowiu i w górach, wzmocnienie kontroli religijnej nad codziennym życiem, zwalczanie nauki i filozofii, ochronę gospodarki przed obcymi inwestycjami i izolację od cudzoziemców. Tak brzmią nowe zasady solidarności społecznej, czyli *asabijji*.

Czy jest to w jakimkolwiek sensie „pakiet uniwersalny”? Czy możemy powiedzieć, że wybór wojującej solidarności jest etycznie najlepszym rozwiązaniem w społeczeństwie rozczarowanym do własnej historii? Nie sądzę.

Porównania

Wróćmy do sporu między relatywizmem i absolutyzmem, i do wartości teoretycznej propozycji „pakietowych”, które zalecają wybrane style życia jako całościowe rozwiązania problemów normatywnych. Wróćmy tym samym do filozofii prof. Iji Lazari-Pawłowskiej.

Czy możemy postawić poza wszelkim kontekstem ogólne pytanie, która propozycja jest lepsza, *ahimsa* czy *asabijja*? Jeśli jesteśmy absolutystami, to nie tylko możemy, ale musimy postawić to pytanie – i co więcej, musimy znaleźć na nie odpowiedź – ponieważ absolutysta dla każdej kwestii normatywnej musi znaleźć jedno wyłącznie poprawne rozwiązanie. Musimy zatem albo stwierdzić, że Hindusi nie powinni byli ulec nauce Gandhiego, tylko powinni byli przez akty terroru i poświęcenia dokonywanego przez męczenników tak obrzydzić życie Brytyjczykom, by ci sami wycofali się z ich kraju, i w ten sposób przez *asabijję* osiągnęliby to, co im się udało osiągnąć bez walki, stosując *ahimsę*. Albo musimy stwierdzić,

²⁷ Tamże, s. 31.

że Arabowie powinni teraz odmówić współpracy zarówno z obcokrajowcami, jak i z lokalną władzą rodową, która trzyma ich w zacofaniu i podległości, że powinni to robić cicho, bez przemocy i miłując wroga – czyli stosować *ahimsę*.

Co na to absolutysta? Prof. Ija Lazari-Pawłowska z pewnością była zwolennikiem absolutyzmu w etyce. Usłyszałem to w przytoczonej rozmowie. Ujawniła też ten pogląd w sporze z H. J. Haeckerem, który twierdził, że nie można sformułować żadnych bezwzględnie obowiązujących norm szczegółowych w etyce. Nawet zakaz stosowania tortur powinien być niekiedy uchylony. Np. jeśli porywacze zabiorą komuś dziecko i policji uda się schwycić jednego z nich, to policja ma prawo stosować tortury, jeśli jest przekonana, że jedynie w ten sposób potrafi odzyskać to dziecko i uchronić je od śmierci. Prof. Ija Lazari-Pawłowska uznała, że nawet w tych okolicznościach torturowanie jest niedopuszczalne.

H. J. Haecker przyjmuje, że wolno porywacza torturować, ponieważ daje to szansę uratowania [...] dziecka. [...] Ja natomiast uważam torturowanie porywacza za czyn niedopuszczalny. Problem dopuszczalności takich lub innych działań w ramach praktyki prawniczej dotyczy kwestii zbyt doniosłej, aby go można było pozostawić do rozstrzygnięcia poszczególnym przedstawicielom odpowiednich instytucji na podstawie ich indywidualnego głosu sumienia, lecz wymaga generalnych rozstrzygnięć w postaci wyraźnie sformułowanych zasad postępowania²⁸.

W tej sprawie, jak sadzę, rację ma H. J. Haecker. Z pewnością przepisy prawa nie mogą z góry ustalać, kiedy policji wolno torturować przesłuchiwanym. Wolno to jej zrobić – jeśli w ogóle wolno – tylko w wyjątkowych okolicznościach. A wyjątków nie da się wyliczyć, bo przez wyliczenie stają się nową regułą i przestają być wyjątkami. Prof. Lazari-Pawłowska była jednak zdania, że istnieją niepodważalne reguły szczegółowe w etyce, i starała się je wymienić. Zakaz tortur był jedną z nich.

W dyskusjach na temat czynów niedopuszczalnych bez względu na okoliczności uczestnicy wymieniają zazwyczaj: tortury, niewolnictwo, dyskryminację rasową, podżeganie do nienawiści narodowej, zamykanie kłopotliwych opozycjonistów w zakładach psychiatrycznych, ludobójstwo, użycie nuklearnych środków zagłady²⁹.

To jest lista zawierająca rozmaitego rodzaju postępowania, zestawione bez jakiegokolwiek uzasadnienia i wewnętrznego podobieństwa. Na liście znalazły się czyny szczególnie okrutne – jak tortury; oparte na prymitywnych przesądach – jak dyskryminacja rasowa; potencjalnie eskalujące nienawiść – jak podżeganie do nienawiści narodowej; oburzające nadużycia wyników naukowych – jak awanturnicze stosowanie broni nuklearnej; kierowane dobrymi intencjami mactwo – jak zsyłanie

²⁸ I. Lazari-Pawłowska, *Etyka*, dz. cyt., s. 53.

²⁹ Tamże, s. 56.

dysydentów raczej do zakładów leczniczych niż do łagrów. Tylko w odniesieniu do jednego z tych przypadków prof. Lazari-Pawłowska podaje pełne uzasadnienie.

Wydaje mi się, że moje kategoryczne „nie” w stosunku do poddawania torturom jakiegokolwiek człowieka w jakiegokolwiek sytuacji ma swe główne źródło w aksjomatycznym uznaniu wartości osobowej każdej ludzkiej jednostki niezależnie od jej indywidualnych cech, a więc zarówno bohatera, jak zbrodniarza³⁰.

To aksjomatyczne ujęcie nadrzędnych uprawnień zostało zawarte w Deklaracji Praw Człowieka.

Mnie jednak słuszniejsze [od jakiegokolwiek wersji relatywizmu] wydaje się stanowisko, które nie relatywizuje dobra moralnego do przekonań ludzi poszczególnych kultur. Takiego też stanowiska dopatrzeć się można u podstaw Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku, która zaadresowana została do „wszystkich członków ludzkiej wspólnoty”³¹.

Absolutyzm etyczny prof. Lazari-Pawłowskiej idzie nawet tak daleko, że jej zdaniem dbanie o własną godność i o szacunek dla samego siebie nie jest normą motywowaną pożądanym obrazem własnej osoby lub chęcią zbudowania społeczności ludzi przyzwoitych, ale jest bezwzględny i absolutny obowiązkiem.

Siebie też nie wolno okrutnym czynem poniżyć. Takie jest moje stanowisko³².

Czyli kat (przykład prof. Lazari-Pawłowskiej), sadysta i żołnierz wynajęty do udziału w brudnej wojnie nie tylko krzywdzą innych swą bezceremonialnością i okrucieństwem, ale krzywdzą też samych siebie, choć nie zdają sobie z tego sprawy. Myślę, że niewiele osób potrafi ubolewać nad tą krzywdą i gotowych jest im współczuć. Tak daleko posunięta troska o dobro ludzi złych (lub na własne życzenie wykonujących wstydlive zajęcie) wydaje mi się szkodliwa dla wszystkich i bardzo odległa od jakichkolwiek zasad sprawiedliwości. W postulacie okazywania im współczucia widzę nieprzekonującą fascynację czystością intencji i nieugiętą odmowę zawierania kompromisów, jakąś elitarność etyczną ocierającą się o egzaltację.

Prof. Lazari-Pawłowska podtrzymywała jednak to stanowisko dość konsekwentnie. Broniła przekonania, że dosłownie każdy ludzki czyn ma jakąś wartość moralną, choćby całkiem znikomą i trudną do ustalenia. W sensie logicznym jest to stanowisko dające się obronić, ale obciąża je trudna do zrozumienia fantastyczność. Jeśli na przykład gapię się bezmyślnie na chmury, to dla większości ludzi robię coś, co nikogo nie obchodzi, i co nie ma żadnej wartości moralnej. Można

³⁰ Tamże, s. 54.

³¹ Tamże, s. 79.

³² Tamże, s. 56.

mi jednak zarzucić, że marnuję czas i powinienem raczej uczyć się hiszpańskiego lub prowadzić działalność charytatywną. Albo można mi wytknąć, że bezmyślnie nastąpiłem na dom kreta i przestraszyłem jego dzieci. Czy jednak takiej skrupulatności moralnej nie obciąża zdecydowana przesada? Przecież gdybyśmy chcieli brać pod uwagę wszystkie realnie zachodzące konsekwencje naszych czynów, musielibyśmy każdemu z nich przypisać bardzo wiele wzajem wykluczających się ocen. Prof. Lazari-Pawłowskiej to jednak nie odstrasza.

Dotychczasowe moje uwagi przemawiają chyba za tym, że wszelkie próby wskazania takich norm dotyczących ludzkiego zachowania, które na pewno ze względu na żadne ze stosowanych kryteriów nie mają moralnego charakteru, muszą się skończyć niepowodzeniem. Liczni autorzy silą się jednak na wymyślanie jakichś norm pozamoralnych. Np. J. Hospers mówi, że jest sprawą moralnie obojętną, czy wstaje się z łóżka prawą nogą czy lewą. A przecież możliwe jest, że w jakiejś kulturze i to zachowanie podlega reglamentacji moralnej ze względu na jakieś przekonania o związkach przyczynowych między zjawiskami³³.

Tu widzę wyraźną niekonsekwencję. Po pierwsze, związki przyczynowe między zjawiskami to nie jest kwestia opinii i wyboru, ale ustalenie faktyczne niemające nic wspólnego z relatywizmem i absolutyzmem. Po drugie, taka obrona absolutyzmu sprowadza jego rzecznika na stanowisko relatywistyczne. Prof. Lazari-Pawłowska twierdzi, że każdy czyn ma jakąś jednoznaczną wartość moralną. I na dowód tego głosi, że wartość ta może powstać, ponieważ „możliwe jest, że w jakiejś kulturze i to zachowanie podlega reglamentacji moralnej”. Uzależnienie wartości od faktów kulturowych to oczywiście relatywizm etyczny, a nie absolutyzm. Nie sądzę zatem, by podjęta przez prof. Lazari-Pawłowską obrona absolutyzmu przez wskazanie na istnienie niepodważalnych szczegółowych norm etycznych zakończyła się powodzeniem.

Pozostaje do rozważenia sprawa najważniejsza i najciekawsza. Czy można wartościować różne style życia na jednej niepodważalnej skali? Czy można twierdzić z wystarczającym uzasadnieniem, że np. *ahimsa* jest zawsze lepsza niż *asabijja*? Jeśli tak, to na jakiej podstawie? W *Etyce* prof. Lazari-Pawłowskiej można znaleźć dwie sugestie na ten temat. Pierwsza dotyczy Deklaracji Praw Człowieka i została już tu odnotowana; druga wiąże się z postulatem minimalizacji przemocy i z zaleceniem działania bez użycia gróźb i gwałtu, co w znacznym stopniu łączy się z koncepcją *ahimsy*, lecz niezupełnie się do niej sprowadza. Jeśli jednak to drugie kryterium ma być w praktyce też stosowane, to trzeba dokładnie wiedzieć, czym jest przemoc i wyrzec się własnych propozycji na ten temat; tak, aby proponowane kryterium nie zawierało ukrytych propozycji normatywnych, lecz miało czysty status deskryptywny. Prof. Lazari-Pawłowska niepotrzebnie akcentowała i w tej

³³ Tamże, s. 106.

sprawie własne poglądy, ale jej przywiązanie do kwestii szczegółowych nie niweczy pewnego szerszego zamysłu, jaki daje się dostrzec w jej badaniach.

Spróbuję teraz krok po kroku ustalić, co należy do zakresu stosowania przemocy. Zabijanie – niewątpliwie tak, i to w pierwszej kolejności. Zadawanie obrażeń cielesnych – niewątpliwie tak; a więc używanie pałek, kamieni, butelek z benzyną, noży, broni palnej czy tylko własnej pięści. Ale czy jest przemocą grożenie zabiciem lub zranieniem w celu wymuszenia jakiegoś zachowania przeciwnika? Uważam (wbrew opinii chyba większości autorów), że grożenie przemocą należy uznać właśnie tylko za grożenie przemocą, ale nie za jej stosowanie. [...] Nazwałabym natomiast stosowaniem przemocy cielesnej skrępowanie człowieka nawet wtedy, gdy nie zagraża ono zdrowiu i życiu – np. obezwładnienie człowieka przez związanie mu rąk i nóg lub zamknięcie go w jakimś pomieszczeniu, aby nie mógł uczynić tego, co uczynić zamierzał³⁴.

Nie ma powodu zakładać, że istnieje tylko przymus fizyczny, a np. skuteczne zastraszanie wywołujące paraliż myślowy nie jest już stosowaniem przymusu. Opresja społeczna i instytucjonalna bywa równie dokuczliwa, co ograniczenie swobody poruszania. Przyjmijmy jednak, że mamy jakąś normatywnie neutralną koncepcję przemocy i jakąś mało kontrowersyjną listę uprawnień. Wtedy połączone razem te dwa kryteria pozwalają porównywać ze sobą rozmaite „pakiety normatywne” i uznać, że lepszy jest ten, który pełniej zaspokaja prawa człowieka i ten, który w mniejszym stopniu wymaga stosowania przemocy dla swej realizacji. Powiązane razem składają się na przekonujące kryterium oceny różnych stylów życia: MUMP – „maksimum uprawnień i minimum przemocy”. Takie dwuczęściowe kryterium nie jest wprawdzie wprost sformułowane w pismach prof. Lazari-Pawłowskiej, ale składa się z elementów przez nią wyraźnie wymienionych, i wydaje mi się, że dokładnie odzwierciedla jej absolutystyczne nastawienie w etyce. Brzmi ono przekonująco, ponieważ jego dwa elementy wzajem się przeciwważają. Uprawnienia pozwalają w szerokim zakresie realizować indywidualne plany życiowe; zakaz przemocy eliminuje plany agresywne, egoistyczne i przesadnie ekspansywne. Jeśli zechcemy teraz zastosować MUMP do dwóch omawianych wyżej „pakietów normatywnych”, to zobaczymy wyraźnie, że *ahimsa* jest lepsza niż *asabijja*. *Ahimsa* daje więcej uprawnień, rzadziej lub wcale nie akceptuje przemocy. *Asabijja* uznaje uprawnienia tylko mniej lub bardziej skrzywdzonych muzułmanów i wzywa do walki, czyli zaleca przemoc. Zatem MUMP stwierdza, że pierwsza z nich jest lepsza, a druga – gorsza. Myślę, iż jest to niebagatelne ustalenie; co więcej, jest ono oparte na absolutystycznie interpretowanym kryterium, które daje się zastosować do wszelkich pełnych stylów życia, choć jest nieprzydatne do oceny szczegółowych norm.

Stosowanie MUMP nie narzuca wartości zawartych w jednej kulturze lub w jednym „pakiecie normatywnym” innym szeroko zakrojonym rozwiązaniom normatywnym i proceduralnym. Nie narzuca zatem dominacji jednego kulturowo

³⁴ Tamże, s. 64.

zdeterninowanego punktu widzenia. Nie jest także relatywistyczne w tym sensie, by oceniało poszczególne „pakiety normatywne” tylko ze względu na ich własne założenia, by za lepsze uznać te, które są po prostu bardziej konsekwentne, bez względu na to, do jakich celów dążą. MUMP proponuje jednolity system oceny i stosuje bezstronną metodę wartościowania. Ale choć jest niezależne od wszelkiej lokalnych tradycji, opiera się na wyraźnych normatywnych założeniach. Promuje otwartą wizję autonomiczności ludzkiego życia i broni prawa do realizacji wybranych celów, pod warunkiem zapewnienia podobnej swobody działania wszystkim innym szanującym tę samą zasadę. Przy czym nie wyklucza swobodnego gromadzenia się jednostek dla realizacji wspólnych celów.

Jeśli więc w oparciu o MUMP stwierdzamy, że *ahimsa* jest lepszym moralnie programem działania niż *asabijja*, to nie wynosimy kultury Indii ponad kulturę arabską, nie narzucamy Arabom hinduskiego sposobu myślenia i nie stajemy się „indiocentrystami”. Możemy dostrzegać słabości w propozycji Gandhiego, i w powyższym omówieniu zwracałem na nie uwagę. Możemy też dostrzegać zalety *ahimsy*, a nawet podziwiać gotowość do dokonywania poświęceń i do utrzymania trudnego stylu życia w nieprzyjaznym środowisku, czyli możemy cenić cnoty zalecane przez rzeczników tej filozofii. Nie wyrażamy natomiast zgody na to, by takie czynniki, jak nawet krańcowo trudne środowisko życia, pasmo niekorzystnych relacji ze Wschodem i Zachodem, konieczność utrzymania silnego systemu paternalistycznego na pustyni i trwający przez wiele wieków bezduszny feudalizm własnych władców dawały usprawiedliwienie dla stosowania terroryzmu na skalę globalną w tym celu, by doprowadzić społeczeństwa arabskie do daleko posuniętej izolacji i ułatwić im pogodzenie się z ograniczoną konsumpcją i technologicznym zacofaniem przez nadanie tym tendencjom charakteru misji religijnej. Taki program ogranicza uprawnienia ludności arabskiej i wiąże się ze stosowaniem przemocy wobec niej samej i jej rzekomych wrogów.

Z czego jednak nie wynika, że dowolną kulturę można zmodyfikować w taki sposób, by z dnia na dzień znalazła się w niej np. zasada miłowania wrogów zamiast społecznej solidarności. Względy praktyczne odgrywają tu niezwykle ważną rolę. Dziś przed społeczeństwami arabskimi stoi raczej wybór między liberalną demokracją i *asabijją*, a nie między *ahimsą* i *asabijją*. Nie można się spodziewać, że Bractwo Muzułmańskie pokochają nagle zabójców Osamy bin Ladena lub przejdą na wegetarianizm. Co więcej, nie jest to konieczne. Wystarczy, by dostrzegły, że ich skłonność do nienawiści pozostaje w znacznej dysproporcji do ich skłonności do obdarzenia innych życzliwością, i że liberalna demokracja jest normatywnie lepszą propozycją niż *asabijja*, bo programowo nie zabija, okazuje tolerancję rozmaitym stylom myślenia i nie szerzy nienawiści. Ważne jest zresztą nie to, by same Bractwo Muzułmańskie to dostrzegły, lecz by tę różnicę wyraźnie widzieli wszyscy inni poza nimi. Jeśli to się uda, to będziemy mogli pomyśleć z satysfakcją, że takie właśnie rozwiązanie było

sugerowane w *Etyce* prof. Lazari-Pawłowskiej, i że wypływa ono ze stosowanej przez nią metody prezentowania teorii Gandhiego jako „propozycji pakietowej”.

Warto jednak podkreślić, że stosowanie MUMP jako kryterium oceny „pakietów normatywnych” wymaga, by oceniane koncepcje były kompletne w tym sensie, że zawierają rozwiązania wszystkich istotnych problemów społecznych i nie sprowadzają się wyłącznie do projektu politycznego lub systemu etyki. To wymaganie jest niekiedy trudne do spełnienia. Np. liberalna demokracja dawno już przestała być traktowana jako propozycja rozwiązująca problemy polityczne, moralne i społeczne. Nie wydaje się dziś atrakcyjna, bo na jej obraz długim cieniem kładą się absurdalne spory partyjne, medialne skandale i aroganckie wypowiedzi polityków działających bezkarnie w tym systemie. To są też realne problemy – niestety – demokracja liberalna nie jest systemem bez głębokich wad. A jednak jest lepsza niż *ahimsa* i *asabijja*, bo nie usypia inteligencji jak ta pierwsza i nie kultywuje nienawiści jak ta druga. Jej aktualnie niska popularność bierze się głównie stąd, że dla zdobycia większej liczby zwolenników jej rzecznicy prezentują ją jako łatwą w użyciu i neutralną moralnie procedurę decyzyjną bez żadnej treści. J. S. Mill był bodaj ostatnim filozofem, który nadawał liberalnej demokracji charakter pakietu normatywnego, może jeszcze J. Rawls starał się zrobić to samo. Współcześni zwolennicy tej koncepcji nie mają już takich ambicji; nie wiadomo właściwie dlaczego. Trudno bowiem zaprzeczyć, że pod względem przyznanej jednostce swobody działania i z uwagi na szacunek okazywany rozmaitym stylom życia gwarantuje więcej niż *ahimsa* i *asabijja*. MUMP to potwierdza – moim zdaniem. Co każdy może sam osądzić, zgodnie z pięknym powiedzeniem Ibn Chalduna:

Czytelnik powinien to rozważyć i jako osoba bezstronna nie może nie uwzględnić prawdy³⁵.

Ahimsa and Asabiyya

Professor Ija Lazari-Pawłowska had high opinion of Gandhi's philosophy, wrote an interesting book about him, and under his influence recommended renunciation of the use of force in all cultures with respect to all political and social conflicts. She tended to present Gandhi and her own normative conclusions as multifaceted projects or 'package' proposals. She found it convincing to promote only such normative views that respected widespread social attitudes, contained a conception of legal order and professed some sort of moral philosophy. In this way moral practicality was combined with ethical absolutism. The author is interested to find out if this 'package' approach is consistent with ethical absolutism which Professor Ija Lazari-Pawłowska had endorsed. To answer this question he compares *ahimsa* and *asabiyya*, or the Hindu ideal of non-violence with the Arab conception of supporting one's own. In his opinion, an impartial comparison of these two normative proposals is possible and it is free of hidden circularity that might arise from a tacit acceptance of the superiority of one of these views. He claims that Professor Ija Lazari-Pawłowska used a criterion that might be characterized as 'maximum of rights and minimum of overpowering'.

³⁵ J. Bielawski, dz. cyt., s. 104.