

*Mirostaw Chatubiński*

## Marii Ossowskiej nauka o moralności a jej wizje społeczne

Na początek powiem, o czym pisać nie będę. Nie przeprowadzę więc w tym artykule systematycznej analizy nauki o moralności M. Ossowskiej – bądź to w ogólnym ujęciu, bądź też pewnych jej dziedzin (np. psychologii, socjologii lub historii etyki). Nie będę również szerzej rozpatrywał zagadnienia biograficznych uwarunkowań jej twórczości. Zajmę się natomiast różnorakimi związkami między uprawianą przez siebie nauką o moralności a jej wyobrażeniami o „dobrym społeczeństwie” i właściwym kształcie relacji międzyludzkich, a więc elementami etyki normatywnej.

Postawę polityczną M. Ossowskiej określa się czasem jako *demokratyczną, socjalistyczną, antytotitarną* (a więc *antykomunistyczną*)<sup>1</sup>. Czasem dodaje się również *feminizm*<sup>2</sup>. Są to – w moim przekonaniu – określenia trafne, choć z pewnością bardzo ogólne, i dlatego do tej kwestii wrócę w dalszej części niniejszego szkicu. Rzecz jasna, problematyka zaanonsowana w tytule zakłada selektywne spojrzenie na prace Ossowskiej. I to tylko w interesującym mnie w tym szkicu aspekcie.

\*

Odróżniam tutaj *styl* (sposób) uprawiania nauki przez M. Ossowską od *treści* jej poglądów naukowych i ich zawartości opisowo-teoretycznej.

---

<sup>1</sup> Zob. K. Kiciński, „Maria Ossowska – człowiek i dzieło”, *Kultura i Społeczeństwo* 1997, nr 2; J. Karpiński, A. Podgórecki, „Ossowska Maria”, w: *Encyklopedia socjologii*, t. III, Warszawa 2000.

<sup>2</sup> M. Chatubiński, „Inspirujące niedyskreje. O publiczno-prywatnym portrecie Marii i Stanisława Ossowskich”, *Kultura i Społeczeństwo* 2003, nr 2; J. Mazur, „Maria Ossowska – intymny portret uczonej”, *Kultura i Społeczeństwo* 2003, nr 2.

Zacznę od pierwszej kwestii. Komentatorzy twórczości Ossowskiej są zgodni co do tego, że bardzo silnie identyfikowała się ona z rolą społeczną uczonej. Oznaczało to nie tylko koncentrację na pracy naukowej, ale także gotowość do rezygnacji ze wszystkiego, co mogło jej w tym przeszkadzać<sup>3</sup>.

M. Ossowska czuła się przede wszystkim uczoną i zabierała głos głównie w tych sprawach, które znała z racji uprawiania określonej dziedziny wiedzy, a więc w sprawach dotyczących szeroko rozumianych nauk o moralności. Tak więc wypowiadała się na temat warunków efektywności pracy naukowej, skutków polityki prawnej i cenzury dla życia kulturalnego i politycznego społeczeństw, konsekwencji akceptacji wierzeń religijnych dla kształtowania się postaw moralnych jednostek i zbiorowości itp.

Można powiedzieć, że charakterystyczna dlań wyjątkowa odpowiedzialność za słowo, powściągliwość w formułowaniu ocen i gotowość uwzględniania poglądów odmiennych od własnych cechowała także jej publiczne wypowiedzi.

M. Ossowska była także doskonale świadoma tego, że problemy, którymi się zajmuje, ze względu na emocje, które budzą, oraz ludzkie interesy, których dotyczą, w wybitnym stopniu narażają badaczy i czytelników na deformację poznania<sup>4</sup>. Stąd – jak sądzę – brała się jej potrzeba zachowania dystansu, przyjęcia postawy *sine ira et studio*, nie tylko w badaniach naukowych, lecz także w niemniejszym stopniu w publicystyce.

Uderzającą, chciałyby się powiedzieć: konstytutywną cechą jej *stylu* uprawiania nauki była *niezależność* przekonań, również od poglądów ludzi, których skądinąd wysoko ceniła. Przykładem może być jej krytyka intuicjonistycznego obiektywizmu etycznego G. E. Moore'a, przeprowadzona w *Podstawach nauki o moralności* (I wyd. 1947)<sup>5</sup>, a także innych (skądinąd teoretycznie jej bliskich) etyków z brytyjskiej szkoły analitycznej<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Z macierzyństwem włącznie. Zob. E. Neyman (red.), *Intymny portret uczonych. Korespondencja Marii i Stanisława Ossowskich*, Warszawa 2002; M. Szpakowska, „Pamiętki po wielkiej damie”, *Odra* 1985, nr 3; E. Neyman, „Stara pani i socjologia”, *Magazyn Gazety*, 2-3.04.1999.

<sup>4</sup> Zob. np. M. Ossowska, *Socjologia moralności*, cz. III, Warszawa 1969.

<sup>5</sup> M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, m.in. rozdz. IV, Warszawa 1966. Należy dodać, że podczas pobytu na stypendium w Londynie w latach 1933-1935 uczęszczała ona na jego seminaria.

<sup>6</sup> M. Ossowska, „Etyka angielska w ciągu lat ostatnich”, *Przegląd Filozoficzny* 1935, z. 4.

Nie inaczej było z pracą M. Webera *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, stanowiącą dla jej *Moralności mieszczańskiej* (I wyd. 1956) polemiczny punkt odniesienia<sup>7</sup>.

Ossowska, opierając się na bogatym, porównawczym materiale historycznym, zarzucała M. Weberowi nadgeneralizacje zawarte w jego głośnej teorii protestanckiej genezy kapitalizmu, gdyż gospodarka kapitalistyczna istniała w północnych Włoszech XII-XIII wieku, a także w państwach wchodzących w skład Hanzy. M. Weber nie docenił wewnętrznego zróżnicowania protestantyzmu, roli odkryć geograficznych w powstaniu kapitalizmu, a także tego, że członkowie sekt purytańskich – częstokroć wyłączeni z działalności publicznej – kierowali swą aktywność na dziedzinę gospodarczą itp.

Najdobitniejszy jednak przykład wspomnianej niezależności stanowił jej stosunek do B. Russella, którego znała osobiście i ogromnie ceniła za szerokość horyzontów, osiągnięcia w dziedzinie logiki matematycznej, świetne pióro i odwagę w głoszeniu niepopularnych poglądów<sup>8</sup>. Nie przeszkadzało jej to jednak w krytykowaniu jego poglądów filozoficznych<sup>9</sup>.

Krytyka odmiennych (lub czasem zbliżonych) koncepcji była dla niej jednak swego rodzaju dialogiem, tzn. próbą odszukania wspólnej problematyki, co wiązało się z jej intelektualną otwartością i gotowością do zmiany własnego stanowiska.

Ossowska była przekonana, że upowszechnienie postawy *naukowej* (a więc bezstronnej i racjonalistycznej) w życiu publicznym poprawi jej jakość, gdyż pomaga szerzeniu się postaw bardzo cennych dla społeczeństwa demokratycznego: uczciwości i tolerancji. Stwarza możliwość wykorzystywania istniejącej wiedzy. Gasi tym samym fanatyzmy ideologiczne i z pewnością nie sprzyja podejmowaniu arbitralnych decyzji politycznych.

<sup>7</sup> M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, rozdz. VI, Łódź 1956.

<sup>8</sup> M. Ossowska, „Ruch filozoficzny w Anglii. Idealiści i realiści. Behawioryzm”, *Przegląd Warszawski*, 19 (1923); Recenzja B. Russella, *Religion and Science*, London 1935 oraz W. J. J. Corneliusa, *Science, Religion and Man*, London 1934, *Nauka Polska*, XXI (1936); „Wychowanie nowego człowieka”, *Kultura* 1932, nr 14; Recenzja B. Russella, „O wychowaniu ze specjalnym uwzględnieniem wczesnego dzieciństwa”, Warszawa 1932 oraz „Przebyta droga” (z M. Ossowską rozmawia J. Mikke), *Literatura* 1974, nr 37.

<sup>9</sup> Recenzja B. Russella, *The Analysis of Mind*, London 1921, *Przegląd Warszawski*, 15 (1922) oraz „Ontologia Bertranda Russella”, *Przegląd Filozoficzny*, XXVII (1924).

Można więc powiedzieć, że wiara M. Ossowskiej w *emancypacyjną* moc nauki i upowszechniania się wiedzy usprawiedliwia zaliczenie jej do nurtu Oświecenia, podobnie jak np. B. Russella, niektórych przedstawicieli neopozytywizmu i szkoły lwowsko-warszawskiej.

Ossowska była jednak daleka – trzeba to wyraźnie podkreślić – od naiwnego przeświadczenia, że rozwój wiedzy musi przynosić jednoznacznie pozytywne skutki. Przeciwnie, w jej pismach znajdziemy wiele przykładów uwarżliwienia na możliwości złych moralnie zastosowań nauki i techniki<sup>10</sup>.

\*

Przejdę teraz do drugiej kwestii: jak *treści* poglądów naukowych Ossowskiej wpływały na jej wizje społeczne. Szczególnie ważny z tego punktu widzenia wydaje się *filozoficzny pozytywizm* autorki *Podstaw nauki o moralności*.

Z reguły komentatorzy twórczości M. Ossowskiej podkreślają wpływ, jaki wywarły na jej poglądy epistemologiczne i sposób uprawiania nauki szkoła lwowsko-warszawska i brytyjska szkoła analityczna<sup>11</sup>. Podkreśla się wielką ostrożność ich przedstawicieli w budowaniu systemów, która, zdaniem niektórych, przeszkadzała w tworzeniu śmielszych konstrukcji filozoficznych. Maria Ossowska, podobnie jak niektórzy myśliciele zaliczani do szkoły lwowsko-warszawskiej (np. T. Kotarbiński) i neopozytywiści, uważała, że uprawnionymi formami filozofii są jedynie metodologia nauki lub uogólnianie nauk szczegółowych. Pamiętajmy wszakże o dość daleko idącym teoretycznym różnicowaniu szkoły lwowsko-warszawskiej, o wiele większym niż np. w przypadku Koła Wiedeńskiego i szkoły Durkheima<sup>12</sup>. Ossowska, nale-

<sup>10</sup> M.in. „O pewnych przemianach etyki walki”, w: M. Ossowska, *Socjologia moralności*, op. cit.; *Normy moralne*, Warszawa 1970, rozdz. II.

<sup>11</sup> Zob. K. Kiciński, „Maria Ossowska – człowiek i dzieło”, op. cit.; J. Karpiński, A. Podgórecki, „Ossowska Maria”, op. cit.; J. Karpiński, „Maria Ossowska”, *Twórczość* 1975, nr 2; L. Kołakowski, „Na grób Marii Ossowskiej”, *Kultura* 1974, nr 10; I. Lazari-Pawłowska, „Maria Ossowska jako badacz moralności”, *Studia Filozoficzne* 1975, nr 12; Z. Ziemiński, „Koncepcje etyczne Marii Ossowskiej”, *Nurt* 1975, nr 2. Należy dodać, że M. Ossowska zdawała sobie doskonale sprawę z wagi owego wpływu na jej twórczość. Zob. „Przebyta droga” (rozmowa z J. Mikke), op. cit. i „Szkic autobiograficzny”, *Polska* 1967, nr 1.

<sup>12</sup> J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985.

ząc do głównego nurtu tej orientacji, nie wątpiła, że filozofia „rozplynie się” z czasem w naukach szczegółowych, które przejmą jej problemy badawcze i zaczną je empirycznie rozwiązywać<sup>13</sup>. Można więc mówić o jej *antyfilozofizmie*, który zwracał się przeciwko spekulacjom metafizycznym zarówno o świeckim, jak i religijnym charakterze.

Dotykamy tutaj problemu stosunku M. Ossowskiej do religii, która miała pierwszorzędne znaczenie dla charakteru jej światopoglądu. W kwestii istnienia Boga i jego atrybutów Ossowska zajmowała – jak się zdaje – stanowisko *agnostyczne*, tzn. uznawała, że nie sposób wykazać prawdziwości bądź fałszywości jakichkolwiek twierdzeń na ten temat. Jest to zagadnienie, które leży poza sferą poznania naukowego, choć w niektórych przypadkach wierzenia i poglądy składające się na określone religie są potencjalnie falsyfikowane, a czasem wchodzą w konflikty z nauką, czyli obiektywną wiedzą o świecie. Ale z agnostycyzmem szedł w parze u Ossowskiej (podobnie jak u jej męża Stanisława) *praktyczny ateizm*. Byli oni ludźmi świeckimi.

Religia interesowała Ossowską głównie jako zjawisko społeczne i polityczne, które miewa doniosły wpływ na życie moralne ludzi, na kształtowanie się ich systemów wartości i sposobów życia<sup>14</sup>. W swych analizach podkreślała zazwyczaj różnorodność owych wpływów. Wiąże się to z istnieniem wielu religii. Nie należy też apriorycznie zakładać, że historycznie ukształtowane religie muszą stanowić jednolite, niezróżnicowane całości. Ossowska przypomina, że świętymi chrześcijańskimi zostali Franciszek z Asyżu i Dominik, ważny działacz Świętej Inkwizycji, a przecież byli to ludzie symbolizujący bardzo odmienne postawy moralne i inny stosunek do kościelnej hierarchii.

Wyznawanie i praktykowanie jakiejś religii, wbrew często spotykanym opiniom, nie musi też gwarantować życia zgodnego z normami moralnymi. Religijności może czasami towarzyszyć fanatyzm, a z rytualną religijnością niekiedy idzie w parze chciwość i rozwiązłość<sup>15</sup>. Zdarza się również, że ludzie niewierzący przyjmują postawy altruistyczne i perfekcjonistyczne, czego przykładem był dla Ossowskiej profesor Tadeusz Kotarbiński<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> „Sprawozdanie z III Polskiego Zjazdu Filozoficznego”, *Wiedza i Życie* 1936, nr 8-9.

<sup>14</sup> Np. „Czy moralność zależy od religii?”, *Nowa Szkoła* 1958, nr 6 i *Socjologia moralności*, op. cit., ss. 106-116.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> M. Ossowska, „Tadeusz Kotarbiński”, *Nauka Polska* 1956, nr 4.

Tak więc związki moralności z religią są nader powikłane, niejednoznaczne, lecz zasadniczo uważała ona, że obserwowana od kilku stuleci w naszej kulturze laicyzacja przyczynia się do postępu w naszym życiu moralnym. Dzięki niej między innymi zanikają zachowania magiczne i przestajemy traktować erotykę jako z natury grzeszną. Awans społeczny i zawodowy kobiet (a często odejście od tradycyjnego zestawu pełnionych przez nie ról) to również skutek laicyzacji<sup>17</sup>.

Z filozoficznym pozytywizmem z reguły wiąże się kwestionowanie wartości poznawczej sądów wartościujących i normatywnych<sup>18</sup>. Ossowska ogólnie podzielała to typowe dla pozytywistów przekonanie, choć zarazem wyraźnie podkreślała – szczególnie w późnym okresie twórczości – że niemało słów języka potocznego, które przynajmniej w części przeniknęły do terminologii humanistycznej, ma charakter opisowo-wartościujący<sup>19</sup>. Była również świadoma tego, że oceny i utajone (zazwyczaj) wartościowania mają duży wpływ na kształtowanie się pojęć w nauce<sup>20</sup>.

Konstytutywną cechą jej refleksji metaetycznej było jednak przeciwstawienie etyce normatywnej nauki o moralności, która ma opisywać i wyjaśniać zjawiska moralne w całej ich psychospołecznej złożoności. Stworzeniu nauki o moralności, której zarys był już wyraźny w drugiej połowie lat trzydziestych XX wieku<sup>21</sup>, poświęciła całe swoje późniejsze, pracowite życie.

Istotnym składnikiem owej metaetycznej refleksji były analizy języka potocznego i naukowego związanego ze sferą moralną. Wnioski, do których dochodziła M. Ossowska, były dalekie od tzw. obiektywizmu etycznego, a więc stanowiska uznającego, że wartości etyczne istnieją niezależnie od poznającego podmiotu, samoistnie lub jako cechy własne przedmiotów<sup>22</sup>. Zazwyczaj z obiektywizmem etycznym idzie

<sup>17</sup> M. Ossowska, „Moralność: postęp czy regres” (z M. Ossowską rozmawia K. Nastulanka), *Polityka* 1966, nr 56.

<sup>18</sup> Zob. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (Od Hume'a do Koła Wiedzeńskiego)*, Warszawa 1966, s. 15 n.

<sup>19</sup> M. Ossowska, *Rola ocen w kształtowaniu pojęć*, Warszawa 1967. Zob. I. Lazari-Pawłowska, „Maria Ossowska jako badacz moralności”, op. cit.

<sup>20</sup> Należy do nich m.in. pojęcie pracy i egoizmu.

<sup>21</sup> „Jakie zadania ma przed sobą badacz moralności”, *Wiedza i Życie* 1937, nr 10.

<sup>22</sup> L. Kołakowski, „Mała etyka”, w: idem, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Warszawa 1983; „Obiektywizm”, w: *Słownik etyczny*, Lublin 1990, s. 173.

w parze przekonanie, że sądom moralnym przysługuje cecha prawdziwości lub fałszywości.

Maria Ossowska sprzeciwiała się takiemu stanowisku. W wyniku analiz przeprowadzonych w *Podstawach nauki o moralności* doszła do wniosku, że nie ma żadnych powodów, by uznać obiektywny charakter orzeczników „dobry” i „zły”, gdyż nie „wykrawają” one żadnej określonej klasy przedmiotów<sup>23</sup>. Dotyczy to również prób ogólnego charakteryzowania odrębności psychologicznej związanej z wydawaniem ocen i stanowieniem norm moralnych.

Przyczyną niepowodzenia tych prób jest – zdaniem Ossowskiej – to, że elementy tradycji moralnej w naszym kręgu kulturowym są bardzo niejednorodne. Są to m.in. wskazania dotyczących higieny życia duchowego (tzw. felicytologia), zabiegi związane z harmonizacją życia społecznego oraz dyrektywy do starań o osiągnięcie doskonałości osobistej (tzw. perfekcjonistyka).

Niejednolitość naszej „fizjonomii moralnej” komplikuje dodatkowo środowiskowe różnicowani poglądów etycznych i praktykowanych systemów wartości<sup>24</sup>.

Niemniej M. Ossowska doskonale rozumie ludzkie predylekcje do obiektywizmu etycznego, rozumie, dlaczego ludzie pragną, by wyznawane przez nich wartości miały obiektywny charakter, a ich sądom moralnym przysługiwała cecha prawdziwości. Nazywa owe pragnienia „głodem absolutu” i wiąże ich istnienie z pragnieniem oparcia swych wartościowań na czymś twardym, niewzruszonym<sup>25</sup>. Dlatego ludzie, konstruując swe kodeksy etyczne, opierają się na Bogu, właściwościach niezmiennej natury ludzkiej, autorytetach ludzi i instytucji. Ale owa przemożna potrzeba, różnorako manifestująca się w kulturze, stanowiąca (być może) element wyposażenia gatunkowego człowieka, nie jest wcale dowodem istnienia owych obiektywnych bytów, które miałyby gwarantować absolutny charakter naszych ocen moralnych i wyznawanych wartości.

Analizując relacje między poglądami naukowymi Ossowskiej a jej wyobrażeniami o „dobrym społeczeństwie”, nie sposób przeoczyć tego, że sporo miejsca w swoich pracach poświęciła badaniom *warunków*

<sup>23</sup> M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, op. cit., rozdz. IV.

<sup>24</sup> Ibid., rozdz. X.

<sup>25</sup> Zob. „Zagadnienie powszechnie uznanych norm moralnych”, *Studia Filozoficzne* 1957, nr 3; *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1970, ss. 17-25.

realizacji wartości etycznych i wzorów osobowych szczególnie przez nią cenionych oraz sytuacji uniemożliwiających wcielenie ich w życie<sup>26</sup>. Przykładów rozważań na te tematy dostarcza zwłaszcza *Socjologia moralności* (1963) oraz *Normy moralne* (1970).

W *Normach moralnych* Ossowska podejmuje szeroko rozumianą problematykę godności ludzkiej. Nie ogranicza się do analiz pojęciowych i, wykorzystując prace B. Bettelheima i R. Benedict na temat sytuacji ekstremalnych (obozy jenieckie i koncentracyjne), próbuje scharakteryzować psychospołeczne warunki dezinternalizacji wartości związanych z „honorem”, „czcią” itp.<sup>27</sup>. Żywo interesują ją także warunki realizacji norm społecznych związanych z prywatnością<sup>28</sup>, niezależnością<sup>29</sup>, służących potrzebie zaufania<sup>30</sup>.

Ogólnie bardzo nieprzyjazne tym wszystkim wartościom są ustroje despotyczne. Ossowska, nawiązując do *Polityki* Arystotelesa oraz dzieł Tacyta i Monteskiusza, twierdzi, że *wszelkie* tyranie nie pozwalają ludziom na swobodne zrzeszanie się. Starają się też zniszczyć zaufanie w stosunkach międzyludzkich, a także ludzkie motywacje perfekcyjności<sup>31</sup>. Utrwalanie napięć międzyludzkich i wywoływanie wojen należy do repertuaru socjotechnik, którymi chętnie posługują się wszelkie despotie. Działają to bowiem dezintegrująco na zbiorowości, niszczy więzi społeczne, a ponadto stwarza sytuację, w której społeczeństwo potrzebuje wodza i autorytatywnej władzy.

Tyrania ma trzy główne cele: „tępić ludzi dostojnych i niezależnych, a opierać się na małodusznych, szerzyć wzajemną nieufność i poczucie bezsilności”<sup>32</sup>.

W rezultacie w skali masowej kształtują się ludzie bierni, konformiści skłonni ulegać każdej władzy. W podobny sposób może też oddziaływać rozrost biurokracji i jej prerogatyw we współczesnych państwach kapitalistycznych. Istnieją wtedy warunki – powie Ossowska,

<sup>26</sup> W ogólniejszym planie teoretycznym, w nawiązaniu m.in. do W. H. Whyte’a, D. Riesmana i R. Mertona, Ossowska podejmuje tę problematykę w *Zmierzchu ethosu purytańskiego w Stanach Zjednoczonych*, w: eadem, *Socjologia moralności*, op. cit., ss. 347-370.

<sup>27</sup> Np. M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, op. cit., rozdz. III.

<sup>28</sup> Ibid., ss. 100-106.

<sup>29</sup> Ibid., ss. 76-100.

<sup>30</sup> Ibid., ss. 113-138.

<sup>31</sup> M. Ossowska, *Socjologia moralności*, op. cit., s. 83.

<sup>32</sup> Ibidem.



nawiązując do prac W. H. Whyte'a – do upowszechniania się „człowieka bez kantów”, łatwo adaptującego się do każdych warunków.

Nietrudno zauważyć, że Ossowska nader rzadko wypowiadała się o komunizmie (realnym socjalizmie), gdyż wszelkie generalizujące wypowiedzi wprost na ten temat narażały ich autora na ingerencje cenzury. Natomiast czasem (m.in. w przywoływanym fragmencie *Socjologii moralności*, traktującym o ustrojach tyrańskich) posługiwała się *aluzją, analogią historyczną* (podobnie jak niegdyś Monteskiusz w *Listach perskich* czy w *O duchu praw* albo Wolter w niektórych powiastkach filozoficznych, nie mogąc mówić bezpośrednio o burbońskim absolutyzmie, pisali o wschodnich despotiach). Odbiorca zaś wiedział doskonale, że komunizm, choć nosił nazwę demokracji ludowej, jest ustrojem despotycznym i opresywnym. Również mówienie o nazizmie *musiało* czasem nasuwać skojarzenia z realnym socjalizmem, gdyż socjotechniki rządzenia (mimo odmienności ideologii) wykazywały czasem w praktyce uderzające podobieństwa.

M. Ossowska, w związku z analizą dominujących we współczesnej kulturze wzorów osobowych, poruszała też czasem zagadnienie pozycji społecznej kobiety (choć nie poświęciła mu osobnego studium, w jej pracach znajdziemy sporo uwag na ten temat)<sup>33</sup>. Kwintesencją jej poglądów może być poniższy cytat z *Socjologii moralności*:

Wzory osobowe kobiece, przypominające żywy ideał dobrego i wiernego sługi, nazbyt wyraźnie odpowiadały interesom mężczyzn, by wątpić o ich autorstwie. Dekalog układał niewątpliwie Mojżesz, a nie jego żona, co uwydatnia się np. w treści przykazania „Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego, ani sługi, ani dziewczki jego, ani wołu jego, ani osła jego, ani żadnej rzeczy bliźniego twego”. Pożądanie cudzego męża traktowanego jako jeden z elementów cudzego, żywego inwentarza nie wchodziło w ogóle w rachubę. W taki sposób dziesięcioprosb przykazań redukowało się w stosunku do kobiety do dziewięciu<sup>34</sup>.

\*

Tak więc widzimy, że choć M. Ossowska bardzo wyraźnie odróżniała uprawianie moralistyki od badania moralności (zajmując się to drugą dziedziną, twierdziła, że należy przyjmować taką postawę jak „botanik badający rośliny”), to w niektórych wypowiedziach ujawniała – co prawda zazwyczaj bardzo powściągliwie – swoje preferencje i poglądy społeczne. Można je scharakteryzować – zasygnalizowałem to w uwagach wstępnych – jako *demokratyczne, socjalistyczne i feministyczne*. Można się

<sup>33</sup> Zwłaszcza w *Socjologii moralności* i *Ethosie rycerskim i jego odmianach*.

<sup>34</sup> M. Ossowska, *Socjologia moralności*, op. cit., s. 30.

spotkać z opinią, że stosunek Ossowskiej do socjalizmu różnił się wyraźnie od nastawienia jej męża Stanisława<sup>35</sup>. Nie podzielam tego poglądu. Dokładniejsza analiza pamiętników S. Ossowskiego, a także wyboru korespondencji Ossowskich, którego dokonała przed kilku laty E. Neyman, potwierdziła tezę o *zasadniczej bliskości* ich przekonań społeczno-politycznych. Owszem, zdarzały się czasem między nimi różnice zdań, dotyczące upodobań literackich, poszczególnych osób i wydarzeń. Trudno jednak dopatrzeć się w nich poważniejszych rozbieżności.

Wrażenie różnic po części może się wiązać z odmiennosciami problematyki badawczej, którą podejmowali. M. Ossowska była przede wszystkim badaczką moralności, jej mąż był aktywny w innych dziedzinach i miał większy temperament polityczny. To wyjaśnia, dlaczego swoje poglądy (w tym krytykę realnego socjalizmu) formułowała ona w języku postulowanych wzorów osobowych i postaw moralnych. Wyjaśnia również, dlaczego np. w mniejszym stopniu niż S. Ossowski, podejmujący problematykę makrostruktur społecznych, interesowała się twórczością K. Marksa, choć w *Moralności mieszczańskiej*, a także w innych studiach, dała dowody dobrej znajomości jego pism, a poniekąd także sympatii dla niego, jako kogoś, kto jest wrażliwy na ludzką krzywdę<sup>36</sup>.

Czytając *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym* (1946)<sup>37</sup>, a więc tekst, w którym najpełniej przedstawiła ona swoje wyobrażenia o postulowanej wizji porządku społecznego, dochodzi się do wniosku, że jej poglądy nie różnią się niczym istotnym od niepodległościowego, niekomunistycznego socjalizmu S. Ossowskiego, wyłożonego w *Ku nowym formom życia społecznego* (1943), i od rozwijanej tam koncepcji *demokracji w sensie ogólnohumanitarnym*<sup>38</sup>.

Przez ustrój demokratyczny Ossowska rozumiała takie społeczeństwo, w którym nie ma uciskających i uciskanych, zaś każdy człowiek w atmosferze wolności może rozwinąć swoje talenty<sup>39</sup>. Mówiąc o uprzy-

<sup>35</sup> I. Krzemiński, „Zło” kapitalizmu i „dobro” socjalizmu w demokratycznych projektach Ossowskich”, w: O. Sochacki (red.), *Wątki polityczne w pracach Marii i Stanisława Ossowskich*, Gdańsk 1999, s. 35.

<sup>36</sup> Np. M. Ossowska, „Myśl etyczna Karola Marksa. Próba systematyzacji”, w: eadem, *Socjologia moralności*, op. cit.

<sup>37</sup> O ile mi wiadomo, powstał on w 1944 roku podczas okupacji hitlerowskiej. Posługuję się wydaniem M. Ossowska, *Wzór demokracji*, Lublin 1922.

<sup>38</sup> W nieco okrojonej postaci wszedł on do: S. Ossowski, „Z zagadnień struktury społecznej”, w: *Dziela*, t. V, Warszawa 1968. O problemach wizji społecznych S. Ossowskiego piszę obszerniej w „Socjalistyczne wizje Stanisława Ossowskiego”, w: T. Słszak, M. Sliwa (red.), *Polska lewica w XX wieku*, Kraków 2004, ss. 22-42.

wilejowaniu i upośledzeniach, miała na myśli wszelkie (nie tylko ekonomiczne) nierówności w dostępie do cenionych społecznie dóbr.

Demokracja w tym rozumieniu będzie wykluczała istnienie jakichkolwiek obywateli pierwszej i drugiej klasy, czy 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 itp.<sup>40</sup>.

Ossowska definiowała demokrację przez: (1) radykalny egalitaryzm, oznaczający brak trwałych upośledzeń jednostkowych i grupowych, (2) możliwość wykorzystania pozytywnego potencjału rozwojowego wszystkich ludzi.

W charakterystyce tego ustroju dominują akcenty *pozapolityczne*. Ale spełnienie tych postulatów musiało zakładać przecież istnienie wielu elementów, będących składnikami demokracji politycznej, np. wielopartyjności, rządów prawa, swobody zrzeszania się i wypowiedzi, zaś radykalny egalitaryzm – socjalistyczną dystrybucję. Możemy jedynie domniemywać, jak miałyby wyglądać organizacja takiej ekonomiki, gdyż Ossowska zajmuje się tylko (postulatywnie) sprawiedliwym podziałem. Interesuje ją głównie wzór osobowy i składający się nań syndrom ludzkich cech, postaw, który system polityczny ma realizować w szerokiej skali. Do owych cech należy perfekcjonizm i otwartość umysłu na nowe doświadczenia. Wiąże się z tym tolerancja połączona z krytycyzmem i uczciwość intelektualna. Szczególnie cenionymi w demokracji postawami są też: wrażliwość na dobro społeczne, gotowość do działania i umiejętność współpracy z innymi.

Podobne postulaty, ale w bardziej skrótovej formie, sformułowała w szkicu *Człowiek, którego cenimy* (1969)<sup>41</sup>. Jeszcze silniej niż w poprzednim eseju został w nim podkreślony postulat otwartości umysłu (gdyż jest to cecha szczególnie ważna we współczesnym, szybko zmieniającym się świecie), a także wątki feministyczne, związane z aktywnością społeczną i zawodową kobiet.

Trzeba tu zauważyć, że rzeczywistnienie powyższego wzoru osobowego miało dla Ossowskiej sens zarówno *instrumentalny*, jak i *autoteliczny*. *Instrumentalny*, gdyż jego upowszechnienie się umacnia demokrację, wzmacnia jej żywotność, autentyczne więzi społeczne itp.

<sup>39</sup> M. Ossowska, *Wzór demokracji*, op. cit., s. 14.

<sup>40</sup> *Ibid.*, s. 15.

<sup>41</sup> Został on niedawno przypominany w M. Ossowska, *Wzór demokracji*, op. cit.

*Autoteliczny*, gdyż jest realizacją wartości, postaw szczególnie dla niej cennych, niezależnie od możliwych skutków, które pociąga za sobą ich realizacja i upowszechnienie.

Swoim oglądom politycznym i wyobrażeniom o właściwym kształcie relacji międzyludzkich Ossowska dawała wyraz nie tylko w publikacjach, lecz także w działaniu. Choć była – jak wspomniałem – przede wszystkim naukowcem, to jednak w niektórych przypadkach jej wypowiedzi, przeciw uczonej o wielkim autorytecie, miały również charakter polityczny. Czasem też z moralnych pobudek angażowała się w konkretne akcje i przedsięwzięcia.

Kilka przykładów. W schyłkowym okresie II RP, który również na wyższych uczelniach cechował się wzrostem nastrojów nacjonalistycznych (w tym antysemitycznych), M. Ossowska należała do stosunkowo nielicznej grupy uczonych zwalczających „getto ławkowe” i biorących w obronę prześladowanych studentów<sup>42</sup>.

Wielkiej odwagi wymagał udział w akcji pomocy Żydom (Żegota), w którą była zaangażowana razem z mężem. Maria i Stanisław Ossowsy uczestniczyli też w pracy tajnego Uniwersytetu Warszawskiego. W ich mieszkaniu mieścił się Wydział Filologiczny UW. Między innymi z powodu aresztowań niektórych uczestników seminarium Ossowsy wiosną 1944 roku schronili się do Legionowa pod Warszawą.

W 1963 roku Ossowska zabrała głos w sprawie projektu *Kodeksu Karnego*, zarzucając mu wielką punitywność, szafowanie karą śmierci, której była zagorzałą przeciwniczką, a także zachęcanie do donosicielstwa.

W jej przekonaniu, surowość sankcji karnych to przykład leczenia objawowego, gdyż nie usuwa ona społecznych przyczyn przestępczości<sup>43</sup>.

M. Ossowska w 1964 roku była też sygnatariuszką Listu 34, który stanowił protest przeciwko polityce kulturalnej ekipy W. Gomułki, m.in. przeciwko postępującemu zaostrzaniu cenzury. List ten, który podpisało wielu luminary polskiej nauki i kultury, był ważnym wydarzeniem w kształtowaniu się opozycji demokratycznej w PRL<sup>44</sup>. Ossowska protestowała również przeciwko polityce państwa podczas wydarzeń marcowych w 1968 roku i pomagała wielu pokrzywdzonym wówczas ludziom.

<sup>42</sup> M. Ossowska, „Sytuacja docentów w uniwersytetach”, *Epoka* 1936, nr 13.

<sup>43</sup> M. Ossowska, „Ogólne refleksje związane z projektem nowego kodeksu karnego” i „Głos w dyskusji na temat kary śmierci”, w: eadem, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, Warszawa 1983.

<sup>44</sup> Zob. A. Garlicki, *Historia 1939-1996/97. Polska i Świat*, Warszawa 1997, s. 309 n.

Pamięć o tym jest wciąż żywa w środowisku naukowym. Znalazła się w kręgu obrońców braci Jerzego i Ryszarda Kowalczyków z Opoła. Za wysadzenie auli WSP w Opolu (X 1971) Jerzy Kowalczyk został skazany na karę śmierci, a jego brat Ryszard – na 25 lat więzienia. Później kary zmieniono (1973) odpowiednio na 25 i 20 lat. Obrońcy braci Kowalczyków (w tym M. Ossowska) protestowali przeciw surowym karom i wątpliwemu materiałowi dowodowemu, który budził ich wątpliwości.

\*

A teraz kilka konkluzji. Rekonstrukcja poglądów M. Ossowskiej nie zwalnia piszącego te słowa z próby odpowiedzi na pytanie o ich aktualność. Zostawiając na boku (ze względu na temat artykułu) oceny związane z teoretyczną doniosłością jej nauki o moralności, za szczególnie interesujące uznałbym następujące kwestie:

1. Koncepcja demokracji, którą *implicite* stosuje Ossowska w swych analizach wzorów osobowych, jest wyraźnie odmienna od dominującego we współczesnej socjologii polityki i politologii ujęcia *proceduralno-instytucjonalnego*. W rozwiniętej teoretycznie postaci pojawiło się ono w nauce za sprawą dzieła J. Schumpetera, *Capitalism, Socialism and Democracy* (1942), a nawiązują do niego prominentni socjologowie polityki, m.in. R. Dahl, S. Huntington i J. Linz.

Najogólniej mówiąc, demokracja w tym ujęciu polega na swobodnej, pokojowej, zgodnej z prawem i cyklicznej rywalizacji partii politycznych w walce o władzę i wyłonieniu tym sposobem rządzących elit politycznych. Wprawdzie niektórzy teoretycy uzupełniają tę charakterystykę o inne ważne (zgoła konstytutywne ich zdaniem) cechy, np. wolność słowa i stowarzyszania się, różnorodność źródeł informacji, jednak na uboczu pozostają społeczne aspekty demokracji (np. nierówność i dystanse)<sup>45</sup> oraz problematyka funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego, a więc sfery różnorodnej aktywności (indywidualnej i zbiorowej) nakierowanej na osiągnięcie celów społecznych<sup>46</sup>. A przecież brak społeczeństwa obywatelskiego może czynić demokrację czymś pozornym i fasadowym, mimo cyklicznie (i na ogół zgodnie z prawem) odbywających się wyborów.

<sup>45</sup> Np. R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków–Warszawa 1995 (I wyd. 1989).

<sup>46</sup> G. Skąpska, „Społeczeństwo obywatelskie”, w: *Encyklopedia socjologii. Suplement*, Warszawa 2005.

Można powiedzieć, że Ossowska, podejmując problem demokracji, przyjmuje teoretycznie i aksjologicznie optykę społeczeństwa obywatelskiego (nie posługując się tym terminem), gdy akcentuje pierwszorzędne znaczenie dominacji pewnych prospołecznych wzorów osobowych i warunków ich realizacji. Niewielkie bowiem ich rozpowszechnienie nie pozwala nazwać konkretnego społeczeństwa w pełni demokratycznym.

Przypuszczam, że piętnastoletnie doświadczenia państw postkomunistycznych potwierdzają konstatację, że demokracji w sensie proceduralno-instytucjonalnym mogą towarzyszyć rozległe obszary patologii, anomii oraz pogłębiająca się nierówność społeczna i marginalizacja.

2. Druga kwestia, którą chciałbym podnieść, to rola religii w życiu społecznym i politycznym. M. Ossowska – jak wiemy – była osobą świecką. Sądzę, że jej stosunek do wiary i Kościoła katolickiego był w dużej mierze uwarunkowany jego związkami z nacjonalizmem i prawicą społeczną w okresie II RP. Niemniej Ossowska miała nader wyważony stosunek do moralnych skutków akceptacji religii. Otwartość intelektualna – możemy zasadnie przypuszczać – nie pozwoliłaby jej przeoczyć nowych kontekstów społeczno-politycznych, w które współcześnie wchodzi kościoły i wierzenia religijne. Nie mają one najwyraźniej wspólnego mianownika! Obok fundamentalizmów rozpowszechnia się indywidualizm religijny, a bodaj jeszcze częstszy jest indyferentyzm. Różne teorie sekularyzacji współczesnych społeczeństw – jeszcze niedawno dość powszechnie akceptowane przez badaczy – budzą coraz więcej wątpliwości. Społeczeństwa postkomunistyczne często budują swoją tożsamość, odwołując się do tradycyjnych symboli i światopoglądów religijnych. Istnieje bardzo wiele różnych możliwości, które nie układają się w spójną całość. Owa różnorodność nie mieści się w tradycyjnych, lewicowych schematach. W każdym razie również ludzie o lewicowych przekonaniach od dawna nie utożsamiają laicyzacji z postępem.

I jeszcze jedna uwaga końcowa. Sądzę, że lektura książek Ossowskiej może pouczyć współczesnego czytelnika pod innym względem. Otóż nie wierzy ona w to, że jakakolwiek teoria pozwoli nam zrozumieć wszystkie ludzkie sprawy. Rzeczywistość ludzka jest zbyt skomplikowana, aby jednoczynnikowe konstrukty mogły wystarczyć do wyjaśniania świata. Powinna to być przestroga nie tylko dla tych, którzy pragną zrozumieć świat, ale także dla tych, którzy chcą go naprawiać.

*Miroslaw Chatubiński*