

ANNA GŁĄB

CNOTA, CHARAKTER, DOBROĆ:
W NAWIĄZANIU DO POWIEŚCI AUTOBIOGRAFICZNEJ
RAIMONDA GAITY *MÓJ OJCIEC ROMULUS*

Pamięci mojego Ojca, Władysława

Na życie moralne człowieka składa się wiele czynników. Nie tylko wola zachowywania zasad moralnych, lecz również złożoność sytuacji, która ze swoim skomplikowaniem może kwestionować chęć bądź możliwość ich realizacji. Niemniej życie moralne jest uwarunkowane poziomem racjonalności podmiotu moralnego, może też zależeć od kondycji psychicznej człowieka, bo człowiek pogrążony w depresji lub chory psychicznie w sposób nieadekwatny postrzega cel swojego życia. Zdaniem wielu filozofów zajmujących się moralnością celem człowieka, już od czasów starożytnych, powinno być osiągnięcie cnoty¹, która polega nie tylko na osiągnięciu dobra moralnego, ale również ludzkiej doskonałości, rozumianej nie subiektywnie, lecz zakorzenionej w uniwersum tego, co określamy naturą ludzką (zob. HAYBRON 2013, 82). Cnota w ujęciu Arystotelesa, twórcy etyki cnót, to przede wszystkim „trwała dyspozycja, dzięki której człowiek staje się dobry i dzięki której spełniać będzie należycie właściwe sobie funkcje” (ARYSTOTELES 1996, 1106a 22–24), dyspozycja składająca się na szczęście podmiotu. W ujęciu współczesnych ludzi wydaje się jednak czymś zarezerwowanym dla jedno-

Dr hab. ANNA GŁĄB, prof. KUL — Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20–950 Lublin; e-mail: aniaglab@kul.lublin.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7980-3778>.

Projekt dofinansowany w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” w latach 2019-2022, nr projektu 028/RID/2018/19, kwota finansowania całości programu: 11 742 500 zł.

¹ Cnota we współczesnej literaturze przedmiotu jest ujmowana bardzo różnie: jako cecha charakteru (MILLER 2013), umiejętność (ANNAS 1995), fundamentalna postawa (TANESINI 2016), dyspozycja (RUSSELL 2015).

stek wybitnych, wyjątkowych, takich jak greccy herosi lub chrześcijańscy święci. Osiągnięcie pełni życia nie jest łatwe, wymaga bowiem, by człowiek, opierając się na rozsądku, dochodził do harmonii poznawczej, emocjonalnej, psychicznej. Cnota wymaga charakteru, a raczej jest wynikiem jego ukształtowania. Co jednak wówczas, gdy skomplikowane warunki nie doprowadzają człowieka do osiągnięcia tej moralnej harmonii i nie pozwalają mu rozwinąć wszystkich możliwości, skoro szczęście to aktualizacja wszystkich potencjalności? Czy człowiek może być dobry, nie mając cnoty? Skoro, jak uważali starożytni, cnota jest osiągnięciem dobra, dobro jest jednoczesnym osiągnięciem cnoty, czy jednak tak jest zawsze?

Australijski etyk, Raimond Gaita, za frapującym rozróżnieniem wprowadzonym przez Hannę Arendt w jej dziele *O rewolucji*, zauważa, że ludzka dobroć znajduje się ponad cnotą, podobnie jak zło stoi ponad występkiem (GAITA 2002, 17 nn.). Tym rozróżnieniem, wprowadzającym zmagania człowieka na poziom metafizyki, chciałabym zająć się w niniejszym tekście. Jest ono, moim zdaniem, kluczowe dla zrozumienia moralnego wymiaru postaci Romulusa, rzeczywistego ojca Raimonda Gaity, którego życie syn opisał w powieści autobiograficznej. *Mój ojciec Romulus* jest opowieścią o najeżonymi trudnościami oraz naznaczonym ogromnym cierpieniem życiu rodziców australijskiego filozofa. Na pierwszy plan wysuwa się kategoria charakteru, bo obdarzony charakterem był jego ojciec, tytułowy Romulus Gaita, mimo że w jego życiu zdarzały się psychiczne zachwiania, a nawet choroba psychiczna, która doprowadziła go do próby samobójczej. Raimond Gaita jest przekonany, że charakter jako pojęcie moralne oznacza „pewien trwały kształt usposobienia, który słusznie można [...] u kogoś podziwiać” (GAITA 2013, 80). Na charakter składają się, według Gaity, następujące cechy: „uczciwość, lojalność, odwaga, uczynność i pracowitość” (ibidem). Cechy te, w sensie arystotelesowskim, konstytuują cnotę, Gaita jednak niemal o niej nie wspomina. Wspomina za to, że w australijskich osadach imigranckich w latach 50. XX wieku, w których mieszkał, będąc dzieckiem, najważniejszym pojęciem było właśnie pojęcie charakteru, odróżnione od psychologicznej kategorii osobowości, którą uznawano za rzecz powierzchowną i zmienną. Ludzie go otaczający, włącznie z jego ojcem,

wyznawali purytańską koncepcję ludzkich możliwości, ale przed towarzyszącą jej często ponurą oschłością chroniła ich idea blisko związana z pojęciem charakteru. A mianowicie kategoria „człowieka z charakterem”, odnosząca się — podobnie jak „charakter”, który ją zrodził — do czegoś stałego i głębokiego. Można było żyć w buszu jak pustelnik i być człowiekiem z charakterem, ale z pewnością nie dałoby

się w takich okolicznościach być „osobowością”. Uważano, że olśniewająca osobowość jest zaledwie pozorem prawdziwej indywidualności, takiej, którą można było podziwiać u kogoś, kto stał się człowiekiem z charakterem. (Ibidem).

Mój tekst składa się z czterech paragrafów. W paragrafie 1 zajmuję się dystynkcją wprowadzoną przez Hannah Arendt, która swe źródło ma w powieści Hermanna Melville’a *Billy Budd*. Pokazuję, na czym polega jego przewartościowanie pojęć takich jak cnota i występki. Następnie (paragraf 2), ukazując cnoty Romulusa Gaity, zastanawiam się, w jaki sposób wcześniejsze rozróżnienia decydują o tym, że Raimond Gaita kreśli historię życia swego ojca przez pryzmat kategorii charakteru. W paragrafie 3, szukając dalszych racji wyróżnienia przez Gaitę pojęć dobroci i charakteru, podejmuję refleksję nad relacją między cnotą, charakterem, dobrocią a chorobą psychiczną Romulusa. Staram się pokazać, na czym w powieści Gaity polega rozróżnienie między cnotą i dobrocią, złem i występkiem. Na koniec (paragraf 4) odpowiadam na pytanie, jaki jest metafizyczny fundament, na którym Gaita — konfrontując z sobą Arystotelesa i Platona — formułuje przekonanie o wyższości Dobra i dobroci nad cnotą, oraz pokazuję, jakie konkrety składają się na przyjmowaną przez Romulusa etykę dobroci.

1. DOBRO I ZŁO — PONAD CNOTĄ I WYSTĘPKIEM?

Charakter człowieka nie funkcjonuje i nie kształtuje się w próżni społecznej, a wydarzenia zmieniające bieg historii zmieniają także rozumienie pojęć etycznych, zwłaszcza gdy człowiek dopuszcza się rzeczy, których nie jest w stanie określić za pomocą wcześniej wypracowanych kategorii. Hannah Arendt zauważa, że tak było w przypadku rewolucji francuskiej. Jej konsekwencje nie miały znaczenia jedynie politycznego, ale również filozoficznego. Jednym z jej efektów było żądanie uznania godności człowieka bez odwoływania się do religii. Na przełomie XVIII i XIX wieku, jak pisze Arendt, „ludzie stanęli wobec problemu dobra i zła oraz jego wpływu na losy ludzkie w jego mocnej, niewyszukanej prostocie. Lecz głębia owego problemu pozostała niedostępna dla tych, którzy mylili dobro z naturalnym «wrodzonym wstrętem człowieka do oglądania bliźnich w cierpieniu» (Rousseau), a za kwintesencję zła uważali samolubność i hipokryzję” (ARENDR 1991, 81). Intelktualiści oświecenia nie byli w stanie pojąć, że absolutnej dobroci nie sposób utożsamić z cnotą, podobnie jak tego, że nieprawość może nie mieścić się w kategoriach występku.

Arendt uważa, że próbował pokazać to pisarz i myśliciel amerykański, Hermann Melville w powieści *Billy Budd* (wyd. 1924). Akcja powieści rozgrywa się pod koniec XVIII wieku na brytyjskim okręcie „Nieposkromiony”. Nieskończoność przyrody jest tłem dla przedstawienia sytuacji z okresu Wielkiego Buntu, gdy idee rewolucji francuskiej przeniknęły już do świata anglosaskiego. Metafizycznym jądrem powieści Melville’a jest, jak twierdzi Arendt, „dobroć przekraczająca granice cnoty i nikczemność przekraczająca granice występku” (ibidem, 83). Dobroć reprezentowana przez 21-letniego fortopmana, Billa Budda, jest dobrocią naturalną, która wydaje się wrodzoną, a nie nabytą prawością. „Urodziwy Marynarz” (MELVILLE 1966)², jak nazywają Budda koledzy, jest przez nich uwielbiany, wręcz kochany i uważany za tego, „który czyni pokój” (13). Choć czytelnik chciałby powiedzieć o nim, że bije z niego cnota, narrator unika tego rodzaju słów. Mówi raczej o „niezwykłej prawości zdrowej ludzkiej istoty — takiej, której dotąd nie podano wątpliwego jabłka wiedzy” (20). Billy nie jest wykształcony (jest niepiśmienny), nie ma w sobie przenikliwości czy mądrości węża. „Jego prosta natura pozostała nietknięta przez owe moralne wyrafinowanie, które niekiedy można przyrównać do tej sztucznie sfabrykowanej rzeczy, znanej pod nazwą szanowności” (21). Porównując dobroć Billa z kategorią szanowności, Melville ma na myśli cnotę, którą — jak uniform kultury i cywilizacji — przybierają szanowani i szanujący się ludzie. Przy bliższym przyjrzeniu się owa cnota jest jedynie sztafajem moralności lub maską przyzwoitości, niepokrywającą się z tym, co wewnątrz człowieka. Człowiek dobry okazuje się mieć „dla nie wypaczonego smaku niczym nie zepsutą woń jagód, podczas gdy osobnik do cna ucywilizowany, nawet jeżeli jest dobrym okazem owego gatunku, ma dla tegoż moralnego podniebienia wątpliwy posmak jak gdyby mieszanego wina” (22). Dobroć Billa zatem jest osadzona w jego naturze, uzasadnienie czerpie z czegoś innego niż natura.

Antagonistą Billa jest profos, John Claggart, „ogarnięty szaleństwem złej natury, nie wynikającym z występnej przeszłości, demoralizujących ksiązek czy rozwiązłego życia, ale zrodzonym wraz z nim, krótko mówiąc, będącym «nieprawością zgodną z naturą»” (56), nieznoszącą dobroci innych ludzi. Reprezentuje w powieści „naturalną nieprawość” (54), absolutne zło, wynikające z zepsucia natury. „Nieprawość, o jakiej tu mowa, nie ma w sobie nic brudnego czy zmysłowego. Jest poważna, lecz wolna od zajadłości” (55). Claggart jest zazdrosny o powodzenie Billa wśród marynarzy, jego zazdrość

² Przy kolejnych cytatach z powieści *Billy Budd* Melville’a podaję w tekście jedynie numer strony.

„nie była jednak pospolitą formą tej namiętności [...] nie miała cech owej lękliwej zawiści, która szpeciła oblicze Saula, kiedy w rozterce dumał o nadobnym młodym Dawidzie” (58). Oprócz zazdrości żywi również cyniczną pogardę wobec uroku, dzielności i beztroski Billa, które określa jako naiwność. „Nie posiadając mocy, by unicestwić elementarne zło w samym sobie, choć umiał dość dobrze je ukrywać, pojmując dobro, ale nie umiając być dobrym, człowiek pokroju Claggarta, o naturze przeładowanej energią [...] nie miał innego wyjścia, jak skulić się w sobie i niby skorpion [...] odegrać przydzieloną sobie rolę do końca” (60). Claggart chce sprowokować Budda (oczywiście niesłusznym) oskarżeniem o bunt, czego Bill nie pozostawia bez reakcji. Uderzenie Billa kończy się dla Claggarta śmiercią.

Reakcja Billa wydaje się zaskakująca. Człowiek cnoty nie ulega prowokacjom. Kieruje swoim postępowaniem roztropnie, unikając skrajności i zachowując właściwą miarę między nadmiarem i niedostatkiem. Bill zatem nie jest uzbrojony w oręż cnoty. Jego reakcja, mimo że jej skutek jest tragiczny, może być jednak odczytana pozytywnie. Bill powala Claggarta w odruchu uczciwości, niezgody na zło, jakim jest kłamstwo i fałszywe oskarżenie. Czyni to w odruchu słusznego gniewu, a Melville zaznacza, że Bill „nie miał owego intuicyjnego rozeznania zła, które u natur niedobrych lub niezupełnie dobrych wyprzedza doświadczenie” (70). W swojej niewinności nie miał intuicji zła, nie przeczuwał, że „zło jest blisko” (73). Jego dobroć nie jest więc wynikiem świadomości (w rozumieniu Sokratesa — cnoty), lecz naturalnego, wrodzonego pragnienia dobra. Jak pisze Arendt, „naturalna dobroć, choć «jąka się» [Bill ma wadę wymowy — przyp. A.G.] i nie może sprawić, by ją słyszano i rozumiano, jest mocniejsza niż zło; to ostatnie pochodzi bowiem z zepsucia natury, a natura «naturalna» jest silniejsza niż natura zepsuta i wypaczona. Wielkość tego fragmentu opowieści polega na tym, że dobroć, ponieważ jest częścią «natury», nie działa w sposób łagodny i słaby, lecz potwierdza się z ogromną siłą i w gruncie rzeczy poprzez przemoc” (ARENDR 1991, 83). Dobry Billy zabija złego Claggarta i wydaje się, że zepsucie zostaje zwyciężone poprzez dobro, jednak — jak zauważa Arendt — „problem polega teraz na tym, że dobry, ponieważ napotkał zło, również zaczyna je czynić (nawet jeśli przyjmujemy, że Billy Budd nie utracił swej niewinności, pozostając nadal «aniołem Bożym»). W tym właśnie momencie konflikt pomiędzy absolutną dobrocią a absolutną nikczemnością zostaje wprowadzona «cnota» w osobie kapitana Vere; i tu zaczyna się tragedia” (ibidem, 83–84). Cnota bowiem, co zaskakujące, nie idzie w parze z dobrocią.

To cnota nakazuje kapitanowi Vere, znanemu jako „służbista” (131) i człowiek wyjątkowy z powodu zdolności intelektualnych (narrator porównuje go do Montaigne’a, który uczciwie i bez obłudy filozofował na temat świata, MELVILLE 1966, 34), zastosować wobec czynu Billa żelazne reguły moralności. Pojęcie cnoty wydaje się odnosić do skostniałej i ciasnej formy zachowania opartej na ochronie prawa moralnego. Moralność kapitana Vere przypomina zatem raczej nieprzychylnie ujmowaną etykę zasad Kanta³ niż etykę charakteru Arystotelesa, gdzie zasady są rozumiane jako czysto formalne i trywialne reguły obowiązku, a nie jako ogólne intencje, które jako „postawy życiowe człowieka [...] są oceniane w świetle moralnego prawa” (SZUTTA 2004, 76). Nie ma nic wspólnego ze współczesną etyką cnot, która w wartościowaniu moralnym prymat przyznaje dobru działania, a nie jego słuszności, i uczy, że osiąganie praktycznej mądrości nie polega na dostosowywaniu się do abstrakcyjnych zasad, lecz na wrażliwej odpowiedzi na konkretną sytuację i okoliczności (zob. GŁĄB 2010, 67–102). Odbiega również od współczesnego odczytania etyki Kantowskiej, którą — jak zwraca na to uwagę Natasza Szutta — znawcy Kanta (Onora O’Neill, Otfried Höffe, Robert Loudon) rozwijają jako koncepcję etyki cnot⁴.

Melville ukazuje interesujące przesunięcia w rozumieniu pojęć etycznych. Pokazuje, jak za sprawą sądu wojskowego „niewinność i wina, uosobione w Claggartcie i Buddzie, w istocie rzeczy zamieniły się miejscami” (95). Winnym staje się Budd, który w świetle prawa i reguł moralnych (słuszności) zostaje skazany na śmierć poprzez powieszenie. Jak komentuje Arendt, „cnota wkracza ostatecznie nie po to, by zapobiec zbrodni zrodzonej przez zło, lecz by ukarać gwałt płynący z absolutnej niewinności. Claggarta «poraził śmiertelnie anioł boży! A jednak anioł ten zawisnąć musi!»” (ARENDR 1991, 84). Melville w mistrzowski sposób dokonuje przewartościowania dotychczasowej moralności. Wskazuje na rozdzwięk między cnotą i dobrocią, występkiem i złem: cnota nie musi być dobra (Vere), a dobro cnotliwe (Budd), występki nie musi być zły (Budd), a zło rozumiane jako

³ Choć w powieści Melville’a nie pada nazwisko Kanta, wydaje się, że piętkuje on w niej to, co Onora O’Neill określa jako „etykę Kanta”. „Etyka Kanta” to zwykle krzywdzące jej interpretacje, przedstawiane przez jej pierwszych krytyków (Hegla, J.S. Milla), którzy zarzucają jej formalizm, rygoryzm, abstrakcyjność, sprzeczne podstawy skłonności czy brak ujęcia złego postępowania. O’Neill zauważa, że ujęcia te obecnie żyją własnym życiem, nie wyczerpują jednak tego, czym etyka Kantowska jest (zob. O’NEILL 2009, 214, 221–223).

⁴ KANT 2005. Szutta twierdzi, że etyka cnot w ujęciu szerszym umożliwia traktowanie teorii cnot, rozwiniętych w ramach etyki kantowskiej, jako koncepcji etyki cnot. Jej zdaniem „niektórzy autorzy takich koncepcji [...] reinterpreterują teorię w duchu etyki cnot (np. etyka kantowska w interpretacji O. O’Neill czy P. Wolfa)” (SZUTTA 2004, 73).

występek (Claggart). Cnota i występki to, jego zdaniem, kategorie moralno-prawne stosowane przez społeczeństwo, służące do oceny czyjegoś postępowania, formy, w których ramach toczy się życie ludzi i których używamy do oceny innych. Natomiast dobroć i zło przekraczają owe formy, są ponad moralnością i prawem. Cnota, jak wskazuje przypadek opisany przez Melville'a, może „zwyciężyć, choćby i kosztem «dobrego» bohatera” (ibidem). Dobroć, jako naturalna prawość, nie mieści się w jej ramach. Prawo i moralność nie uwzględniają tego, co pomiędzy cnotą i występkiem, albo raczej tego, co jest głębią, na której toczą od lat walkę cnota z występkiem.

2. CNOTY ROMULUSA

Czy Romulus kierował się w swoim życiu cnotą? Idąc za określeniem Melville'a, można powiedzieć, że życie Romulusa nie stroniło od cnoty rozumianej jako moralno-prawne ramy życia, bez wątpienia jednak było w nim coś więcej. Cnota Romulusa to raczej coś, co stanowi „ pewne pożądane, godne pochwały stany wewnętrzne” (JAŚTAŁ 2004, 8). Jak pisze Jacek Jaśtał, człowiek cnotliwy to

ktoś taki, kto w wyniku świadomego, postrzeganego jako najistotniejsze i najogólniejsze życiowe zadanie, cel życia, kształtowanie swojego charakteru, motywacji, stanów emocjonalnych i poznawczych osiągnął pewne cechy wewnętrzne (lub przynajmniej dąży do ich osiągnięcia), które składają się pospół na swojego rodzaju mądrość (zwaną przez Greków *phronesis*), sprawiającą, że podejmowane przez niego działania okazują się właściwe. Dążenie do osiągnięcia tego stanu nie jest narzuconym z zewnątrz obowiązkiem, ale realizacją naszej natury jako ludzi właśnie, jako istot rozumnych. Dlatego też wiąże się go zazwyczaj również ze stanem zadowolenia i obiektywnie rozumianego szczęścia (eudajmonii). O osobie, która osiągnęła taki stan, mówi się, że jest osobą pełną cnot, dzielną etycznie. (Ibidem, 8–9).

Spójrzmy najpierw na to, co składa się na cechy charakteru Romulusa, będące przedmiotem pochwały. Na pierwszy plan wysuwa się jego nadzwyczajna *pracowitość*. Gaita pisze, że jego ojciec, urodzony w 1922 r. w Markovacu (w rumuńskiej części Jugosławii, dlatego uważał się za Rumuna), od najmłodszych lat bardzo ciężko pracował. Choć uczył się z łatwością, nie mógł kontynuować nauki, nad czym gorzko płakał, nie dlatego jednak, że ucząc się chciał zagwarantować sobie lepszą pracę i przyszłość, lecz dlatego, że naprawdę chciał się uczyć i „jego miłość do nauki miała pozostać

niespełniona” (10)⁵. Zgłosił się na ucznia do kowala. Podczas praktyk ledwo starczało mu czasu na sen. Niedługo potem został genialnym rzemieślnikiem. Nawyk pracowitości połączył się z jego zdolnościami, przeradzając się w cnotę, która była konsekwencją realizacji jego możliwości. W wieku siedemnastu lat pojechał do Niemiec, by doskonalić się w fachu. W Dortmundzie poznał swoją przyszłą żonę i matkę Raimonda, Christinę, i ożenił się z nią. Kiedy urodził się Raimond, matka zaniedbywała go. Rok po wojnie nie można było kupić jedzenia i opału: „Ojciec ruszał czasem w osiemdziesięciokilometrowe marsze, by zdobyć litr mleka albo woreczek fasoli czy parę ziemniaków. A ponieważ odmawiał sobie choćby kęsa, byśmy my mieli więcej, wyczerpany raz po raz mdlał z głodu” (15).

W 1950 r. rodzice Raimonda zdecydowali się na opuszczenie Niemiec i wyjechali się do Australii. Romulus został przydzielony do prostych prac fizycznych: „walenia kilofem i machania łopatą [...]. Od dawna był pogodzony z losem — jak większość imigrantów w tamtym czasie — nie miał do nikogo pretensji, na nic się nie skarżył, nie oburzał się i nie domagał niczego, bo nie sądził, że coś szczególnego mu się należy” (20). Kiedy ożenił się po raz drugi, mimo że pracował jako rzemieślnik, prowadził z żoną farmę, na której hodował krowy i kozy. Gdy nadeszła niespodziewana susza, Romulus, wiedząc, że kozy zdechną z głodu, jeśli nie będą miały siana, a nie było go stać na kupno jego wystarczającej ilości, pracował z żoną niestrudzenie w polu wiele tygodni. Nadzwyczajnym wysiłkiem wzbudził sensację wśród okolicznych farmerów, bo nie należał już do młodych:

Wycinał trawę na poboczach, ogoławając pasy między drogą a ogrodzeniami na długości całych kilometrów. Praca w skwarным letnim słońcu była wyczerpująca i niebezpieczna z powodu węży [...] On kosił, a Milka ładowała trawę na przycepe — dzień po dniu, tydzień po tygodniu.

— Umiem pracować — powiedział mi okoliczny farmer. — Wiem, co to jest robota. Ale czegoś takiego nie widziałem (140).

W tym wypadku poprzez swoją pracę miał uratować życie ukochanych zwierząt i nie szczędził swych sił, by tak się stało, kosztem swego zdrowia (pewnego dnia upadł i po przewiezieniu do szpitala okazało się, że był drastycznie odwodniony). Wiele razy praca była zbawienna dla niego i — jak określa to Gaita — „wyleczyła mu duszę” (76). Kiedy miał już własną

⁵ Lokalizację kolejnych cytatów z powieści Gaity i inne do niej referencje oznaczam, podając tylko numer strony.

kuźnię, „najszcześniejszy był w swoim warsztacie” (76). Świadom swoich zdolności i zręczności, nigdy się nimi nie przechwalał, a miałby czym: był w stanie uszyć jeansy, jak i wydziergać koronkę. Potrafił naprawić motocykl, samochód, spawarkę czy zegarek. Gaita zauważa, że „praca była uzewnętrznieniem jego osobowości, ale i tę osobowość kształtowała. To on nauczył mnie, że charakter człowieka jest nieodłącznie związany z pracą. Jego przekonanie o znaczeniu pracy, o moralnych i duchowych wymaganiach, które ono stawia, było proste i szlachetne. Jego praca, tak jak on sam, była na wskroś uczciwa. Pracował szybko, ale niezwykle uważnie, umiał ciąć stal na oko, ale co do milimetra” (78). Czasem popełniał błędy, ale zaraz się do nich przyznawał i brał za nie odpowiedzialność.

Był przekonany, że zobowiązuje do tego uczciwość. Nie przyszłoby mu do głowy, że należy czy warto to zrobić, bo, dajmy na to, w przeciwnym razie niesolidność obróci się przeciwko niemu — podobnie nie przyszłoby mu do głowy, by z takich powodów mówić prawdę. Przezorne kalkulacje w rodzaju tych właśnie, że uczciwość popłaca, były w jego oczach niskie i nędzne. Ich odrzucenie było [...] dla niego [...] oznaką ludzkiej godności (78).

Ludzie wysoko cenili jego pracę i dzięki temu nie narzekał na jej brak, pracując nigdy jednak nie miał na myśli troski o własne korzyści. Cieszył się, kiedy słowa pochwały wychodziły z ust osób, które też odznaczały się pracowitością: „Pod tym względem ojciec reprezentował długą tradycję myśli europejskiej, dla której wartością najwyższą, stanowiącą nieodzowny składnik spełnionego ludzkiego życia, jest wspólnota ludzi równych sobie, w której każdy czerpie radość z cnót i osiągnięć innych” (78). Był imigrantem, który chciał zawdzięczać wszystko sobie — również poczucie wspólnoty z innymi, które budował przede wszystkim na podłożu etycznym (a nie, jak w dzisiejszej epoce, na podłożu ekonomicznym). Poczucie to miało charakter uniwersalny — polegało na osiągnięciu tych samych cnót, które były dostępne dla każdego, niezależnie od tego, czy był on imigrantem, czy rdzennym Australijczykiem. Romulus był dumnym człowiekiem, w tym jednak sensie, że chciał, by podziwiano go i szanowano za „uczciwe i przyzwoite życie”, które starał się wieść (79).

Romulus był człowiekiem, dla którego „prawdomówność stała się postawą duchową” (114). „Nienawidził kłamstwa i uważał, że wyłącznie bezwzględna prawdomówność może być podstawą silnego charakteru” (42). Syna wychowywał tak, by miał wstręt do kłamstwa. Kiedyś Raimond wziął płyn po goleniu mężczyzny, z którym dzielili pokój, i spryskał nim ziemię,

żeby zobaczyć, czy coś pod jego wpływem nie wyrośnie. Mężczyzna domyślił się, że zrobił to Raimond, i powiedział o tym Romulusowi, który zapytał syna, czy to prawda. Raimond zaprzeczył, ale mało przekonująco; Romulus wściekł, że syn nie chce się przyznać, dał mu klapsa, co przerodziło się w serię mocnych uderzeń. Podobnie zareagował, gdy chłopiec ukradł mu ostrą brzytwę, a później, gdy ją wystrzępił, wyrzucił do stawu. Powiedział mu wtedy: „Raimond, tu nie chodzi o brzytwę [...] Ale pamiętaj, że nie wolno ci kłamać. To gorsze niż wszystko inne, co możesz zbroić. Nawet gdybyś podpalił dom, musisz powiedzieć mi prawdę. Jeśli się przyznasz, nic więcej się nie stanie” (43).

Charakter Romulusa był *niezłomny* i swą siłą wykazał zwłaszcza wtedy, gdy okazało się, że jego żona Christina romansuje z innymi mężczyznami. Romulus cierpiał z tego powodu, tym bardziej że wiele kobiet przychodziło do niego ze skargą na jego żonę, która odbierała im ich mężów. Matka Raimonda, kobieta „niezwykle inteligentna, bardzo zmysłowa, buntownicza i emocjonalnie rozchwiana” (81), była uważana za osobowość. Składała się na nią „czarująca żywiołowość” (80), która była przez wielu uchodźców osiedlonych w Australii traktowana jako „niebezpieczny i uwodzicielski przejaw osobowości u kobiety, która, ich zdaniem, była kompletnie pozbawiona charakteru” (80). To jednak, co okazało się twórcze dla Romulusa, dla Christiny stało się przyczyną zagubienia i depresji. Warunki panujące na farmie były trudne: nie było prądu ani bieżącej wody, a pod domem buszowały szczury, które w nocy wchodziły do łóżek, a także węże. Dom postawiony był na pustkowiu — nie było na nim drzew, nieopodal rósł uschnięty eukaliptus. Jak pisze Gaita, „dom był dość prymitywny, ale dzięki niemu ojciec nie musiał oddawać mnie do domu dziecka ani pod opiekę matki, co dawało jakąś nadzieję na to, że znowu będziemy rodziną. Cieszył się, że mama jest z nami, i liczył, że teraz się ustatkuje i wdroży w obowiązki żony i matki” (25). Te nadzieje okazały się płonne, bo matka, czując się osamotniona w krajobrazie pustkowi Wiktorii, znalazła sobie kochanka, którym okazał się być Mitru, przyjaciel ojca. Romulus bardzo z tego powodu cierpiał, drogowskazem w tym cierpieniu było jednak dla niego jedno: opieka nad synem. Jak zauważa Gaita, „troskliwa opieka, którą otaczał mnie ojciec, jaskrawo kontrastowała z jej [Christiny — przyp. A.G.] niedbalstwem i lekkomyślnością” (30). Po pierwszej próbie samobójczej Christiny ojciec bał się, że ponownie targnie się na swoje życie: często szukał jej na pustkowiu wokół domu, nawoływał, a pewnego dnia wezwał nawet policję. Matka znalazła się na drugi dzień, jakby nic się nie stało. Była niesprawiedliwa wobec Romu-

lusa — jej zdaniem robił źle wszystko: źle prał, źle obierał ziemniaki, ona jednak nigdy nie zajmowała się tymi sprawami. Wszystko pozostawało na głowie Romulusa: praca, dom i wychowywanie syna. I musiał przy tym radzić sobie z rozczarowaniem bliską osobą i niesprawiedliwością z jej strony.

Romulus umiał *przyjaźnić* się z Horą, mimo że był bratem Mitru, który podkradł mu żonę. Hora lubił czytać — „Czytał tak, jak czyta niewielu — gotowy na to, że zostanie całkowicie odmieniony” (61) i często snuł opowieści o ludziach idei. Hora obudził w Raimondzie „ciekawość świata idei” (60). Kiedy przyjeżdżał do Frogmore, zwykle siedzieli z ojcem w kuchni i rozmawiali po rumuńsku. Patrząc na nich, Gaita zwrócił uwagę na związek między charakterem i osobowością:

Osobowość każdego z nich nierozłącznie wiązała się ze sposobem mówienia — znajdowała odbicie w języku i kształtowała go swą prostotą. Nauczyłem się od ojca i Hory, że istnieje związek między osobowością a charakterem oraz między nimi a tym, że „ma się coś do powiedzenia”, że traktuje się drugą osobę jako reprezentanta odmiennego i w pełni niezależnego poglądu na świat. Innymi słowy, nauczyli mnie związku między rozmową a Innością (60–61).

Praktykując rozmowę, obaj byli przykładem tego, że należy żyć bez uprzedzeń i z otwartością na Innych, mając świadomość tego, że owa Inność nie może być stwierdzona z lęklivego dystansu, ale rozpoznana i potraktowana z szacunkiem dopiero poprzez wzajemne spotkanie, które musi być rozmową dwóch światów. Gaicie chodzi głównie o Inność będącą wynikiem innego, niezależnego poglądu na świat — unikatowej, jedynej takiej perspektywy, reprezentowanej przez Innego. Wspomina, że owa Inność po latach objawiła mu się w rozmowie z Horą w nieoczekiwany sposób. Hora mówił mu o swojej lekturze *Archipelagu GULag*, powieści Aleksandra Sołżenicyna. Hora do czasu tej lektury uważał się za człowieka odważnego, za kogoś, kto nigdy nie zdradziłby drugiej osoby — wolałby raczej umrzeć (jego wyjazd z Rumunii był zresztą spowodowany prześladowaniami ze strony komunistów). Sołżenicyn pokazał mu, że „ludzie często zdradzają, nie dlatego, że są tchórzami, ale dlatego, że z wolna zdeprawowała ich konieczność godzenia się na ustępstwa, choć żadne z nich samo w sobie nigdy nie wydawało się im poważne” (60). Hora powiedział wówczas, że nie wie, jak zachowałby się w okolicznościach opisanych przez Sołżenicyna. Wydaje się, że zyskał wówczas pozbawioną nie tylko samopobłażania, ale również dumy z siebie samoświadomość oraz pokorny stosunek do innych, bez hipokryzji oraz oskarżania ich i potępienia. Bez wątpienia, zwłaszcza po dalszych jego doświad-

czeniach, ta wiedza Hory stała się również wiedzą Romulusa. Na pogrzebie ojca Gaita nawiązał do tego doświadczenia:

— Czasem gdy chcemy najsurowiej kogoś ocenić i ukarać, mówimy, że już nigdy więcej się do niego nie odezwiemy. Nie słyszałem, by mój ojciec wypowiedział kiedykolwiek te słowa, i nie mogę sobie wyobrazić, by mógł to zrobić. Być może to właśnie, bardziej niż wszystko inne, świadczy o tym, jak bezwarunkowe było jego poczucie wspólnoty człowieczeństwa z każdym, kogo spotykał. Jego surowe sądy potrafiły boleć, ale prostota i szczerłość, z jakimi je wypowiadał, gotowość do przyjęcia znów tego, kogo tak surowo ocenił, upewniają mnie, że nigdy nikomu świadomie nie wyrządził krzywdy. Był człowiekiem, który prędzej sam by cierpiał, niż sprawił komuś cierpienie (156).

Przykładem tej postawy Romulusa wobec osób, które go zraniły, był jego stosunek do Mitru, kochanka jego żony. Nie tylko go lubił, ale uważał też za dobrego człowieka. Nie winił go za romans z Christiną. Mitru z kolei szanował Romulusa za siłę jego charakteru. Romulus pomagał finansowo Mitru i Christinie, która urodziła później jego dziecko. Płacił za nich czynsz. Pomagał, choć nie musiał; robił to bezinteresownie, nie oczekiwał przecież, że Christina do niego wróci. Współczuł Mitru, bo Christina nie zajmowała się małą Susan. Mitru musiał wychodzić z pracy, by ją przewinąć, podczas gdy Christina leżała w łóżku albo uganiała się za mężczyznami. Mitru był słaby, denerwował się, czasem nawet bił Christinę. Przerażony, do czego może doprowadzić go własna agresja, próbował popełnić samobójstwo. Odratowano go, ale nie zmieniło to stosunków między nim a Christiną. Mitru podjął kolejną próbę samobójczą, tym razem niestety udaną. Romulus zorganizował pogrzeb u pastora anglikańskiego. I znowu Romulus nie musiał tego robić, ale i w tym wypadku jego działanie było pokierowane szacunkiem wobec zasad moralnych, które — jak twierdzi Gaita — „mają charakter absolutny, ponieważ niektóre z nich nie podlegają dyskusji” (84–85). Jedną z nich jest oddanie szacunku przyjacielowi w ostatniej drodze, nawet jeśli okazał się on niewierny wobec naszej przyjaźni.

Pracowitość, uczciwość, prawdomówność, niezłomność, przyjaźń — to cnoty, które osiągnął w swym życiu Romulus. Praktykując je, myślał też przede wszystkim o innych, rzadko o sobie. Gaita pisze o nich, łącząc platoizm z arystotelizmem, bo — jego zdaniem — wartości, które Platon umiejscowił w pleromie, mogą być reprezentowane przez konkretnych, rzeczywistych, bardzo bliskich nam ludzi:

Platon mówi, że ci, którzy kochają mądrość i szukają jej, lgną we wspomnieniu do tego, co raz ujrzeli. W wielu chwilach życia pragnąłem móc powiedzieć — na szczęście — mogłem, że wiem, czym jest dobra praca, kim jest uczciwy człowiek, czym jest prawdziwa przyjaźń. Wiem, ponieważ widziałem te wartości ucieleśnione w osobie mojego ojca oraz jego przyjaciela Hory i spełnione w ich głębokiej przyjaźni (61).

Romulus osiągnął wiele cech składających się na cnotę, realizując w ten sposób ludzką naturę, czy jednak osiągnął z tego powodu stan szczęścia? Jego postać porusza tak bardzo właśnie dlatego, bo wydaje się, że Romulus, mimo swej dobroci, nie osiągnął pożądanej równowagi życiowej, a to w konsekwencji spowodowało, że nie osiągnął cnoty w arystotelesowskim rozumieniu. Na podstawie historii przekazanej nam przez Gaitę można wysnuć wnioski, że dla Romulusa rzeczą nadrzędną w życiu nie było urzeczywistnianie cnoty, lecz realizacja dobra, która nie ma nic wspólnego z samodoskonaleniem. Pojęcie cnoty w sensie arystotelesowskim zdaje się być kategorią zawężoną jedynie do jednostek, które kształtują swoje życie głównie z uwagi na własne szczęście i osiągają postawę jak najbardziej pożądaną; obejmuje osoby zdrowe psychicznie, takie, które w racjonalny sposób podejmują działania prowadzące ich do satysfakcji, mądrości i szczęścia. Czy nie można jednak powiedzieć, że Romulus dążył do cnoty rozumianej po Kantowsku? Wypełnianie zasad było istotną częścią jego życia, czy to jednak określa go jako podmiot etyki Kantowskiej? Nie odpowiem jeszcze w tym miejscu na to pytanie. W tym momencie można stwierdzić, że pojęcie cnoty rozumianej w sposób krzywdzący wobec etyki Kanta jest bardziej adekwatne do określenia postawy kapitana Vere'a z powieści Melville'a. On to właśnie, poprzez sprostanie regułom moralnym w odwołującej się do jego zrozumienia sytuacji, za nadrzędną sprawę uznał zadośćuczynienie zasadom, a przez to chciał, by jego postawa uosabiała cnotę. Jej realizacja w tej sytuacji (zachowanie wierności zasadom, bez względu na to, co będzie ich konsekwencją) stała się narzędziem jego własnego samodoskonalenia. Vere dążył do samodoskonalenia (co Kant uważał za obowiązek rozumu praktycznego — zob. SZUTTA 2004, 76) oraz posługiwał się kryterium słuszności, nie biorąc pod uwagę intencji, postawy oraz dyspozycji moralnych Billa Budda. Cnota w jego wypadku nie okazała się dobra, służyła bowiem zaspokojeniu poczucia bycia moralnym kapitanowi Vere oraz przyczyniła się do śmierci niewinnego człowieka, który nieumyślnie (nieświadomie) popełnił zbrodnię, walcząc z pomówieniem i kłamstwem. Jego sprawiedliwość okazała się więc niesprawiedliwa.

Na tle tych analiz pojęcie cnoty nie obejmuje osób, które nie osiągają szczęścia w życiu, mimo że prowadzą one dobre życie. Co zatem z osobami, których równowaga psychiczna zostaje zakłócona przez emocjonalną chwiejność, a nawet chorobę? Moim zdaniem przypadek Romulusa obejmuje właśnie tę kategorię osób.

3. CHARAKTER I CHOROBA PSYCHICZNA

Gaita, uważając, że „równowaga i stałość charakteru wiążą się nierozdzielnie z umiejętnością właściwego oceniania rzeczywistości” (134), pisze o tym, mając doświadczenie natury choroby psychicznej ojca. Tę umiejętność, jego zdaniem, choroba odebrała na pewien czas Romulusowi, a on nie potrafił jej przewyciężyć ani się z nią zmierzyć, korzystając ze swej woli i myślenia. Choroba przysłoniła mu cel jego życia, który osiągnąć jest za pomocą rozsądku. W ten sposób Romulus znalazł się na antypodach cnoty. Co stało się bezpośrednią przyczyną jego stanu?

Romulus, kiedy żona od niego odeszła, starał się ułożyć swoje życie na nowo. Przez długi czas korespondował z młodszą od niego o ponad dziesięć lat Rumunką, Lydią. Korespondencja była tak intymna i częsta, że Romulus planował założyć z nią rodzinę. Marzył o normalnym życiu z nią, myśląc również o adopcji Susan i Barbary, córek Christiny i Mitru, już po samobójczej śmierci żony. Jakiś czas potem Romulus dowiedział się od znajomej Lydii, że ta ma męża — poślubiła go po długim narzeczeństwie, podczas którego korespondowała z Romulusem. Romulus przyjął te fakty do wiadomości, był jednak oszołomiony kłamstwem Lydii. Nie zastanawiało go to, czy ona naprawdę to zrobiła, ani nawet *dlaczego*. Romulus nie rozumiał, *jak* Lydia, ta wspaniała, subtelna, religijna kobieta, mogła to zrobić. Nie rozumiał z pewnością tego, w jaki sposób Lydia, która była uosobieniem cnoty, mogła zachować się tak podle (w jej wypadku nie można mówić o występku, lecz o złu wyrządzonym drugiej osobie). Cierpiał z tego powodu zarówno fizycznie, jak i psychicznie, pytania jednak, które sobie zadawał, ze swej natury wykluczały jakiegokolwiek odpowiedzi: „Nie istniały wyjaśnienia, które można by było uznać za usprawiedliwiające przyczyny czy okoliczności” (93). Dezorientacja czy oszołomienie tego rodzaju, czyli „objawiające się w postaci pytań, ale nieprzyjmujące odpowiedzi — jest typowe dla wszystkich zdradzonych i porzuconych” (94) — komentuje Gaita.

Gaita zauważyła, że był też drugi powód dezorientacji jego ojca i to właśnie on wyrządził mu najwięcej krzywdy, przysparzając ogromnych cierpień psychicznych, z którymi sam nie był w stanie sobie poradzić:

Moralność była dla niego tak konkretnym i namacalnym elementem rzeczywistości jak zdarzenia fizyczne, ludzkie działania i cele — gdy przyszedł list od Lydii, jego świat wartości się zawałił. [...] Ojciec potrafił przyjąć do wiadomości, że ludzie są głupi, słabi, że mają wady, ale nie że kieruje nimi zła wola. [...] Tymczasem oto doznał jej ze strony kobiety, którą kochał i której bezgranicznie ufał — załamał się, tak jak załamał się jego świat moralny. [...] Zła wola Lydii nigdy nie stała się po prostu kolejną oburzającą cechą, którą przyszło mu dodać do katalogu ludzkich wad. Zdumiewała go i oszołamiała, i różnie na nią reagował — czasem gniewem, czasem zgorzknieniem, czasem smutkiem, ale nigdy się z nią nie pogodził. Tylko kimś, kto — jak mój ojciec — był obdarzony niezwykłym poczuciem realności wartości moralnych, mogło tak bardzo wstrząsnąć zetknięcie się ze złem (94–95).

Właśnie w tym miejscu Gaita wprowadza rozróżnienie między występkiem i złem. Romulusa zdumiewał nie występki Lydii wobec niego, lecz samo zło, które ze swą ponurą poświatą, poświatą ciemności, ogarnęło od tej pory jego życie. Romulus, oczywiście, wiedział, że zło istnieje, miał jednak o nim pojęcie „niewielkie, abstrakcyjne, niezwiązane z codziennym życiem” (94) i wydaje się, że przypominał w tej nieświadomości Billa Budda. Teraz doświadczył go od kobiety, którą kochał i której ufał — i wtedy „załamał się, tak jak załamał się jego świat moralny” (94).

Jaka jednak była jego postawa w czasie choroby? Warto zauważyć, że Romulus zawsze sam zgłaszał się do szpitala psychiatrycznego. Również wtedy, gdy chciał popełnić samobójstwo lub groził zabiciem syna i przyjaciela. „Takie ultimatum pozwalało mu zachować szacunek dla samego siebie i podtrzymywało wiarę, że zachował resztki panowania nad sytuacją — tak samo fakt, że zgłasza się do szpitala dobrowolnie i nikt nie wiezie go siłą i nie ubezwłasnowolnia” (99). Kiedy czternastoletni Raimond z wujem odwiedził go w szpitalu, jego widok był dla niego trudny do zniesienia i wtedy Raimond zwątpił w siłę ojca. Ze szpitala Romulus wypisał się dwa miesiące wcześniej, niż powinien. Kiedy Raimond pojechał do domu, by go odwiedzić, zobaczył ojca w fazie ostrej paranoi. Romulus próbował ukrywać objawy, by chronić syna, były one jednak ewidentne: „Któregoś dnia na werandzie zobaczyłem, jak oczy rozszerzają się ojcu w przerażeniu, a ciało zaczyna dygotać, bo wydawało mu się, że widzi ścianę ognia podnoszącą się z betonowej posadzki podwórza i pochłaniającą nas obu” (97).

Długo potem Romulus nie mógł wyzdrowieć: miał paranoję i halucynacje, we wszystkim upatrywał złych znaków. „Zawsze bał się o kogoś innego, zwykle o mnie, nigdy o siebie” (98). Jego lęki były irracjonalne. Miał skłonność do odczytywania tego, co odbiegało od normy, jako znaku. Dlatego robił metalowe i drewniane krucyfiksy, które miały odganiać złe duchy. Bał się, że „odegnane przez niego złe siły zwrócą się przeciw tym, których kocha i którzy nie zdołają obronić się przed ich atakiem. Aby temu zapobiec [...] próbował popełnić samobójstwo, połykając dużą dawkę largactilu” (98-99). Choroba psychiczna podkopała w nim rozsądek, przejmując nad nim władzę.

Jak wkroczył na drogę wyzdrowienia? Czy należy je wiązać z powrotem rozsądku lub racjonalnym uzmysłowieniem sobie celu własnego życia? Wyjście z choroby należy uznać ostatecznie za triumf jego charakteru. Charakter jest szerszym, pojemniejszym pojęciem⁶ opisującym człowieka, mówi bowiem o jego cechach dobrych i złych, natomiast cnota opisuje godne pochwały stany człowieka. Aby go opisać, posłużę się dwiema definicjami: Harolda Blooma i Władysława Witwickiego. Bloom artykułuje pojęcie charakteru w następujący sposób:

Nasze słowo „charakter” posiada, jako podstawowe znaczenie, znak graficzny, taki jak litera alfabetu, odzwierciedlający prawdopodobne pochodzenie tego słowa ze starożytnej greckiej postaci, ostry rysik lub znak nacięć pióra. Nasze współczesne słowo „charakter” znaczy również ethos, opartą na nawykach postawę wobec życia. (BLOOM 2002, 4).

Władysław Witwicki natomiast pisze:

Kiedy się o duszach ludzkich mówi, mówi się też o charakterze człowieka. Więc np. mówi się o kimś, że to człowiek prosty, szczery i otwarty. To są miłe rysy jego charakteru. On się nimi wyróżnia, odznacza. O innym mówi się, że niepewny, fałszywy, skryty; to rysy charakteru ujemne. O innym, że ma złote serca i każdemu radby nieba przychylić — inny tylko własnego interesu patrzy wszędzie, inny odznaczenia szuka i to się u niego rzuca w oczy, to go piętnuje i wyróżnia między wieloma innymi. (WITWICKI 1939, 5).

Cechy charakteru zatem mogą być zarówno pozytywne, jak i negatywne. „Do charakteru człowieka zaliczamy tylko jego trwałe, stałe skłonności, a nie — jego przemijające, chwilowe stany [...] zaliczamy do cech charakteru człowieka pewne, widocznie trwałe, znamiona jego uczuć i woli, przejawia-

⁶ Wśród książek na temat charakteru moralnego, podejmujących również problem jego nieistnienia lub braku, wymienić można: FLANAGAN 1991; DORIS 2002; HARMAN 1977.

jące się w jego postępowaniu” (ibidem, 6). Mówi się tu o pewnej trwałości cech charakteru, ale owa trwałość może być relatywna — nie możemy mieć tu matematycznej pewności, że się nie zmieni na przestrzeni życia. W wypadku jednak charakteru nas samych i naszych najbliższych mamy moralną pewność, która przeszła przez praktykę życiową. Dlatego gdy Gaita pisze o ojcu, ma moralną pewność, że jego ojciec właśnie taki, a nie inny miał charakter, choć zawsze w wypadku wszystkich osób „pewność ta, biorąc ściśle, nie powinna i nie może być niczym więcej, jak tylko bardzo wielkim prawdopodobieństwem” (ibidem, 7). Witwicki podkreśla też, że dana cecha charakteru, którą uważamy za czyjąś ogólną cechę, może występować tylko w pewnych warunkach, bo często jest tak, że pewne cechy ujawniają się tylko w jakiejś specyficznej dziedzinie życia lub okolicznościach. Należy o tym pamiętać przy ocenach moralnych charakteru człowieka: „muszę zawsze dobrze pamiętać warunki, na których tle ten rys się objawił, i dziedzinę życia, w której ten rys wystąpił. To znaczy relatywizować swą ocenę charakteru człowieka i uważać ją za prawdopodobną, a nie wydawać ocen pewnych i bezwzględnych, bo to by było lekkomyślne” (ibidem, 9). Może dlatego Gaita pisze o charakterze, a nie o cnotie ojca. Jakie jego rysy zadecydowały o wyzdrowieniu Romulusa?

Gaita przytacza zdarzenie, na jakie zwracał uwagę sam Romulus, wspominając doświadczenie dna, od którego się odbił. Był marzec 1961 r. Pewnego dnia ojciec poprosił go, by pojechał z nim do Sydney, bo chce zastrzelić męża Lydii. Raimond rozumiał, że jego cierpienia wynikają z upokorzenia w miłości do Lydii: „Choroba psychiczna ojca przekonał[a] mnie, że miłość jest namiętnością, której natura i siła pozostają tajemne, i że każdy, kto dostanie się pod jej władzę, powinien być przygotowany na to, że może go ona zniszczyć” (106). Raimond zgodził się mu towarzyszyć w drodze do Sydney, licząc się nawet z możliwością więzienia lub kary śmierci, jeśli zamiar ojca by się powiódł. Spotkanie z Lydią i jej mężem przerosło ich oczekiwania. Mąż Lydii okazał się spokojny i uprzejmy, a sama Lydia pełna wdzięku, a nie niegodziwości.

Jego grzeczność zapewne rozbroiła ojca, ale to piękno Lydii ocaliło ich oboje przed śmiercią, a ojca przed morderstwem. Nie było strzałów ani nawet krzyków. [...] Po kilku godzinach ojciec powiedział, że wracamy [...] W drodze do domu mijaliśmy wysokie urwiska na zboczach gór oddalonych o jakiś kilometr od szosy. Przykuły moją uwagę i przyglądałem się im przez dłuższą chwilę. Kilka lat później ojciec powiedział, że sądził wtedy, iż chcę mu dać do zrozumienia, że wyświadczyłby mi i innym wielką przysługę, gdyby wspiął się na jeden z nich

i rzucił w dół. I dodał, że głęboko się wówczas zawstydził, a ponieważ nie mógł mnie winić za to, czego, jak sądził, pragnę, w swym wstydzie odnalazł siłę, by rozpocząć długą drogę do wyzdrowienia (107).

Ojciec zdawał sobie sprawę z powagi choroby, na jaką zapadł, i wiedział, że musi robić wszystko, by z niej wyjść. Dla siebie samego jednak, dla własnego szczęścia, nie byłby w stanie tego zrobić. Jego wysiłek woli, dobrej woli, został wspomógł wielką troską o syna. Nie bez znaczenia okazało się spotkanie z Lydią i jej mężem, którzy paradoksalnie przywrócili Romulusowi przekonanie o istnieniu dobroci.

Po latach Gaita przyznaje, że „choć czasem nie dało się z nim wytrzymać i choć prowokował kłótnie z każdym, kto nie miał cierpliwości świętego, to choroba *nie naruszyła istoty jego charakteru*” (112, podkr. A.G.). Kiedy do Australii mieli przyjechać matka i brat Lydii, Romulus opłacił ich podróż — „dał słowo i ono było najważniejsze” (115), nie zostało unieważnione przez zdradę Lydii. Nie złamał obietnicy. Do głowy by mu nie przyszło, by postąpić inaczej. Jego postępowanie — podobnie jak postępowanie Billa Budda — wynikało z wrodzonej, naturalnej dobroci (z „nieodpartej przyrodzonej dobroci, bez żadnej umysłowej wyższości”, MELVILLE 1966, 75), która przewyższała opartą na rozsądku cnotę.

4. ETYKA DOBROCI

Jak często zaznacza Gaita, jego ojciec, również podczas choroby psychicznej, niemal wszystko czynił ze względu na innych. Na drogę wyzdrowienia wkroczył, myśląc o synu. Można powiedzieć, że to troska o własne szczęście nim kierowała. Jego postawa wymyka się harmonii i równowadze, jakie charakteryzują cnotę w ujęciu etyki arystotelesowskiej. Sam Gaita, jako etyk, przyznaje, że myślicielami, którzy wręcz prześladowają jego myśl, są Platon i Kant. Obaj pisali o istnieniu wartości moralnej — o tym, że właśnie ona przyćmiewa wszystkie inne wartości (GAITA 2002, 6). Gaita jednak, podobnie jak Bernard Williams, nie chce mówić o systemie moralności, bo mówienie przez jej pryzmat o człowieku może często zniekształcać jego obowiązki, sprawiedliwość, winę etc. Gaita jest przekonany, że „takie zniekształcenie jest częściowo przyczyną osobliwego odcięcia się od moralności wśród ludzi poważnie do niej podchodzących” (ibidem). Wydaje się więc, że unikanie w opisie Romulusa takich pojęć jak cnota jest również tego konsekwencją. Nie zmienia to faktu, że dla Gaity moralność jest zawsze sędzią interesów i celów człowieka. Jego zdaniem nie możemy zarekwirować jej do

naszych celów, nawet wtedy gdy moralność i świat tragicznie do siebie nie pasują. Jako antyredukcjonista podkreśla istnienie moralności jako porządku *sui generis*, co oznacza, że moralność nie jest w pełni możliwa do wyjaśnienia przez fakty, które same w sobie nie są faktami moralnymi (ibidem, 8). Oznacza to, że moralność ma wartość nieredukowalną do ludzkich pragnień, zainteresowań czy innych form wartości (np. wierność czy sprawiedliwość są nieredukowalne do materialnych czy psychologicznych korzyści, jakie z sobą niosą)⁷.

Gaita, podejmując refleksję nad tym, czym jest dobro, nie chce zgodzić się z Arystotelesem, który krytykuje platońską ideę Dobra. Zdaniem Gaity krytyka arystotelesowska składa się z wielu argumentów, na pierwszy jednak plan wysuwa się następujący: jeśli nawet istnieje coś takiego jak Platońska idea Dobra, mówi Arystoteles, nie jest ona właściwym celem etyki, ponieważ znajduje się poza możliwością jej osiągnięcia przez człowieka. Gaita twierdzi, że Arystoteles nie zrozumiał Platona, dla którego „Idea Dobra nie jest przedmiotem dążeń, lecz czymś, w świetle czego my i nasze dążenia się osądzane” (GAITA 2004, 200). Gaita jest przekonany, że błędna interpretacja Platona wynika z tego, że Arystoteles ograniczył rozumienie tego, co etyczne, do cnót, przez które rozumiał doskonałość lub szlachetność (*noble*). W ten sposób nie był w stanie zrozumieć dystansu między etyką skoncentrowaną na cnocie a etyką skupioną na Dobru i miłości do niego. Gaita nie waha się stwierdzić, że „to, co Arendt powiedziała o człowieku oświecenia, może też być powiedziane o Arystotelesie: on nie zdawał sobie sprawy z tego, że istnieje dobroć ponad cnotą i zło ponad występkiem” (ibidem). Arystoteles, jak sądzi Gaita, nie brał pod uwagę tego, że najważniejszym zadaniem człowieka nie jest szukanie przedmiotu dążeń, którego nie można zgubić, lecz „rozumienie rzeczywistości konieczności w świetle miłości Dobra” (ibidem). Moim zdaniem to ujęcie Dobra pozwala zrozumieć życie Romulusa: wiara w Dobro nie uchroniła go przed załamaniem jego poszukiwań. Droga cierpienia, którą przeszedł, prowadziła jednak do rozumienia rzeczywistości konieczności w świetle miłości Dobra. To, że nie skończyła się dla niego tragicznie, wynikało nie z cnoty, jaką osiągnął, lecz raczej ze świadomości tego, że jest częścią większej całości i że każdy jego krok jest oświetlany Dobrocią, która jest czymś tajemniczym istotowo (nie tylko więc dla-

⁷ „When we say, ‘It’s not the money it’s the principle. You betrayed me,’ we mean that the loss, the hurt, the affront is not explicable only by reference to material losses and to psychological trauma. But, of course, no one seriously believes that theft or betrayal would matter as they do to us if they did not characteristically cause such losses and such trauma” (GAITA 2002, 8).

tego, że jest tajemnicą dla naszych ograniczonych poznawczych i logicznych umiejętności) (ibidem, 201).

W tym zatem sensie słowa, które wypowiada Sokrates do swych sędziów: „do człowieka dobrego nie ma przystępu żadne zło ani za życia, ani po śmierci, a bogowie nie spuszczaają z oka jego sprawy” (PLATON 2007, XXXIII C–D), adekwatnie wyjaśniają życie Romulusa. Słów Sokratesa nie można sprowadzić do parodii, do jakiej sprowadził je Arystoteles, który — jak pisze William Hardie — interpretując je myślał chyba, że dobry człowiek może być szczęśliwy na kole tortur, jeśli jest bardzo dobrym, cnotliwym człowiekiem i gdy koło tortur nie działa dobrze (HARDIE 1968, 27; zob. GAITA 2004, 191). Gaita uważa, że Arystoteles pojęcie cnoty traktuje w sposób funkcjonalistyczny, nie koncentrując się na jego głębszym wyjaśnieniu⁸. Twierdzi, że

dobroć (*goodness*) jest jedynym właściwym pojęciem. W *Państwie* Platon mówi, że ludzie nie rozumieją dystansu między tym, co konieczne, a tym, co jest Dobrem (*Good*). Jeśli przez „konieczność” będziemy rozumieć wszystkie te ludzkie dobra, których brak prowadzi ludzi do rozpacz, wówczas zrozumiemy go jako tego, który mówi, że istnieje coś, w świetle czego nigdy nie poddamy się rozpacz: a tym jest (niezniszczalne) Dobro. (GAITA 2004, 200).

Życie Romulusa zatem w tym znaczeniu zostało zranione, ale nie zostało pokonane.

Co składało się na moralność Romulusa? Co wyznaczało jego działania? Czy podstawą jego aktywności moralnej nie były maksymy moralne w sensie Kantowskim? Sądzę, że można to w ten sposób określić, jeśli rozumieć je, tak jak Onora O’Neill czy Otfried Höffe, jako „ogólne intencje [...] — postawy życiowe człowieka, które są oceniane w świetle moralnego prawa” (SZUTTA 2004, 7). Takie ujęcie wyjaśnia wówczas fascynację Gaity filozofią wartości Platona i Kanta, przy czym Gaita wypełnia prawo moralne Kanta odniesieniem do Platońskiego Dobra. Wyjaśnia również ujęcie cnoty jako „moralnej siły woli do wypełniania obowiązków moralnego prawa” (ibidem, 77), która w wypadku Romulusa jest siłą jego charakteru i jego naturalnej dobroci. Mimo że Romulus opierał swoje życie moralne na maksymach, nie

⁸ Za funkcjonalistycznym rozumieniem cnoty przemawiają choćby następujące słowa Arystotelesa: „Można by może określenie takie podać, biorąc pod uwagę swoistą funkcję człowieka” (ARYSTOTELES 1996, 1097b). Oznacza to, że jeśli na przykład rzeźbienie jest funkcją rzeźbiarza, wówczas bycie dobrym rzeźbiarzem polega na dobrym rzeźbieniu. M. Nussbaum zauważa, że zdaniem Arystotelesa funkcją charakterystyczną dla istoty ludzkiej jest czynność duszy zgodna z rozumem i nie bez rozumu (zob. GŁĄB 2010, 117–119; NUSSBAUM 1995, 110 nn.).

był niewolnikiem ogólnych praw definiowanych w sposób rygorystyczny czy formalistyczny. Gaita nie ma co do tego wątpliwości, że z ogólnego prawa moralnego wynikają różne obowiązki i różne sposoby ich wypełniania, w zależności od indywidualnych zdolności i okoliczności życia danego człowieka. Tym jednak, co rodzi moją wątpliwość odnośnie do tego, czy życie Romulusa było realizowaniem cnoty w sensie Kantowskim, jest to, że jego życie nie spełniało cnoty, która w ujęciu współczesnych interpretatorów etyki Kanta rozumiana jest — jak pisze Natasza Szutta — jako „hart ducha, dzięki któremu człowiek jest w stanie *pokonywać przeciwne prawu pragnienia i namiętności; podporządkowywać je kontroli rozumu*” (ibidem, podkr. A.G.). Czy Romulus, wychodząc z choroby, podporządkował swoje pragnienia kontroli rozumu, rozumiejąc, że jego celem powinno być samodoskonalenie jako obowiązek rozumu praktycznego? Mam co do tego wątpliwości. Podczas choroby nie był w stanie pokonać swoich pragnień czy myśli, podporządkowując je prawu, a jego motywacją wyrwania się chorobie nie była wola realizacji prawa, lecz współczucie, poprzedzone uświadomieniem sobie sytuacji, w jakiej znalazł się Raimond, gdy Romulus chciał, by ten towarzyszył mu w drodze do Sidney, gdzie chciał zabić męża Lydii. Wizyta u Lydii i jej męża oraz powrotna podróż — to był moment jego odbicia się od dna. To, jak sądzę, odróżnia Romulusa od podmiotu moralnego działającego zgodnie z etyką Kantowską.

Co składało się jednak na konkretną postawę moralną Romulusa? Podstawą jego etyki było przekonanie, że „każdy człowiek jest mu bliźnim śmiertelnikiem, poddanym losu skazanym na cierpienie” (94). Było ono związane z rozumieniem człowieka, które czerpał z wersów Księgi Hioba (14, 1–2): „Człowiek urodzony z niewiasty żyje krótko i jest pełen niepokoju. Wyrasta jak kwiat i więdnie, ucieka jak cień i nie ostaje się”. Wszystkie sądy i oceny moralne Romulusa wyrastały z głębokich pokładów współczucia wobec statusu ontologicznego człowieka: cierpienia i śmierci.

Ojciec był człowiekiem do głębi przepojonym współczuciem. Przez całe życie pomagał wszystkim, którzy byli w potrzebie, i naprawdę cierpiał, widząc czyjeś cierpienie. Najzwyczajniej w świecie nie potrafił nie pośpieszyć komuś z pomocą, jeśli tylko mógł. Ilekroć miał pieniądze — z własnej pracy, a potem ze sprzedaży warsztatu i ziemi — rozglądał się za kimś, komu trzeba by pomóc. Nie umiał mieć pieniędzy i kogoś nie wesprzeć, tak samo jak nie potrafił jeść steku i nie dać psu kawałka mięsa. Był taki od dziecka. Przez lata wysłał w sumie kilka tysięcy dolarów krewnym w Jugosławii. Gdy sprzedał warsztat, natychmiast zaoferował Horze sześć tysięcy na spłatę kredytu. Hora odmówił, ale ojciec nie ustępował: dlaczego on ma mieć pieniądze i trzymać je bezużytecznie w banku, gdy Hora musi spłacić kredyt i jeszcze odsetki? (126)

Romulus był nieustępliwy w czynieniu dobra (ta twardość charakteru łączyła się z czułą wrażliwością na potrzeby innych). Choć miał świadomość, że jego dobroć była często wykorzystywana, nie zniechęcało go to w pomocy innym. Opłacił przyłot do Australii nie tylko rodzinie Lydii, ale również zupełnie nieznaney sobie pięcioosobowej rodzinie (wydał na to kwotę, za którą można by w Australii kupić dom).

W moralności Romulusa ważną rolę odgrywała również wiara w „Boga Abrahama, Izaaka, Jakuba i Hioba” (129). Romulus „modlił się co dzień do Boga, który — w to właśnie wierzył — wysłuchuje wszystkich modlitw płynących z czystego serca” (127). Sednem jego religijności nie była jednak przynależność do jednej instytucji religijnej czy dogmaty wiary. „Kluczem do jego duchowości była koncepcja czystego serca wrażliwego na potrzeby bliźnich. To ona wraz z modlitwą — a nie spirytystyczne zabobony — formowały ojca jako człowieka religijnego” (128). Uważał, że człowiek potrzebuje modlitwy, bo „tylko ona pomaga [...] pogodzić się z wielkim i długotrwałym cierpieniem i tylko ona sprawia, że zgoda ta sięga tak głęboko, by uchronić go przed rozpaczą” (128).

Jego purytanizm przejawiał się w przekonaniu, że „dobro łączy się z prostotą. Prostota zaś zamieniła się w surowość, gdy ojciec zmierzył się w chorobie z rozpaczą i przerażeniem” (130). Gaita, zastanawiając się, czy cierpienie uszlachetniło jego ojca, twierdzi, że dzięki niemu stał się mądrzejszy. Ten rodzaj mądrości, który ma na myśli, „przejawia się nie w zdolnościach intelektu, tylko w prostolinijności i prawości życia — dany jest tylko tym, którzy cierpieli długo i głęboko” (130). Cierpienie zaowocowało siłą charakteru: „siła jego charakteru zrodziła się w dużej mierze z jego choroby” (132). Tej siły nabierał w miarę, jak dochodził do zdrowia.

Choć Romulus był „surowym moralistą” (131), nie miało to pejoratywnego sensu, zgodnie z którym pouczanie innych czy wytykanie ich palcem idzie w parze z odwracaniem się do nich plecami. Romulus, „jeśli uznał, że ktoś jest kłamcą, oszustem lub gburem, mówił mu to wprost, nie uciekając się do eufemizmów. Ale nigdy nie oznaczało to, że człowiek ów zasługuje jego zdaniem na wykluczenie z grona przyzwoitych ludzi. Chociaż więc sądy ojca były surowe i nieprzejednane, nigdy nie stało za nimi cześć i pochopne krytykanctwo” (131). Romulus nie odwracał się plecami do tych, których wcześniej uznał za oszczerców czy kłamców. Również oni zawsze mieli „miejsce przy jego stole” (131). Uważał, że należy rozmawiać ze wszystkimi, rozmawiać uczciwie, czyli być wiernym swoim poglądom i nie przypisywać sobie cnót, których się nie ma. „Prostota jego zasad moralnych

— że nie wolno kłamać, zarabiać na marnie wykonanej robocie i obijać się w pracy — nie pozostawiała miejsca na niedomówienia [...] Czasem stawienie mu czoła przypominało spotkanie z biblijnym prorokiem, kimś, kto własną niezłomną prawością uosabia zasady, które głosi” (132).

Jego współczucie nakierowane było przede wszystkim na ludzi, ale również na zwierzęta i owady, nawet takie jak pszczoły:

Zimą co rano zbierał wszystkie pszczoły, które nie dotarły na noc do ula i leżały w trawie, jakby już nieżywe. Niósł je do kuchni, kładł na stole skrzydełkami do dołu, brał lampkę, zapalał ją i trzymał jakieś piętnaście sekund nad nimi, poruszając nią bez ustanku, żeby żadnej pszczoły nie ogrzać za mocno. To był niesamowity i zachwycający widok, gdy ich łapki drgnęły — najpierw lekko, iż można było myśleć, że to przywidzenie, a potem już na pewno. Po kilku minutach pszczoły przewracały się i stawały na trochę jeszcze niepewnych łapkach. Gdy sprawiały wrażenie, że są gotowe do lotu, wynosiliśmy je na dwór (141).

Ta troska o najkruche stworzenia wydaje się symboliczna, co świetnie pokazane jest w filmie *Mój ojciec i ja* w reżyserii Richarda Roxburgha opartym na powieści Gaity. To, co przydarza się człowiekowi — cierpienie, rozpacz, śmierć — często nie wynika z jego woli, lecz z konieczności wypływającej z wyroków losu, a właściwie z ontycznej kondycji człowieka. Mimo to człowiek drugiemu człowiekowi jest winien pomoc w znoszeniu losu: współczucie, zainteresowanie, a także zwyczajną uprzejmość. Przykład z pszczołami właśnie to pokazuje: nawet one wymagają troski i zainteresowania, a może nawet drobnych czułości. Bez wątpienia te kruche stworzenia prowadzą swój pracowity żywot również w *świetle Dobra*. Zapamiętana przez Gaitę sytuacja jest świadectwem tego, że dla jego ojca każde życie było cenne, bo każde dokonywało się w owym *świetle Dobra*. Romulus musiał to wiedzieć, kiedy wydobył się z otchłani choroby psychicznej. Mimo ciemności, którą wówczas w życiu odczuwał, oraz doświadczenia zła był w stanie znaleźć w życiu promień światła, jakiemu pozostał już wierny do końca. Być może ten szacunek do życia, każdego życia, również pogrążonego w mrokach cierpienia, uchronił go od próby samobójczej, która byłaby ostatecznie skuteczna.

Historię życia Romulusa, moim zdaniem, pięknie komentują słowa, które wypowiedział Ludwig Wittgenstein na łożu śmierci: „Powiedz im, że miałem wspaniałe życie!” (MALCOLM 1999, 107). Norman Malcolm, do którego słowa te zostały skierowane, kończy wspomnienia o Wittgensteinie następująco: „Kiedy myślę o jego głębokim pesymizmie, intensywności psychicz-

nych i moralnych cierpień, nieustępliwości, z jaką forsował swój intelekt, jego potrzebie miłości pomieszanej z szorstkością, która odpychała miłość, to skłonny jestem sądzić, że jego życie było boleśnie nieszcześliwe. A jednak na jego końcu wykrzykuje, że było «wspaniałe!». Wypowiedź ta wydaje mi się tajemnicza i głęboko poruszająca” (ibidem). Również Gaita w książce *Good and Evil* zastanawia się, jak je rozumieć. Uważa, że Wittgenstein wypowiedział w nich wdzięczność za życie jako całość. Wyraził w ten sposób tę samą postawę, którą zawarł w przytoczonych wyżej słowach Sokrates. Wittgenstein (choć nie wprost) określił ją w *Wykładzie o etyce* jako „doznanie uczucia całkowitego bezpieczeństwa” (WITTGENSTEIN 1995, 75–85)⁹, w którym „ma się skłonność rzec: «jestem bezpieczny, nic, cokolwiek się zdarzy, nie może wyrządzić mi krzywdy»” (ibidem). Poprzez to doświadczenie wysłowił on nie tylko akceptację świata, w którym żył (bez prób jego zmieniania, a zatem wyrzekając się woli wpływania na treść i bieg świata), ale także poczucie istnienia wartości absolutnej (GAITA 2004, 197–198). Jestem przekonana, że mocą podobnego doświadczenia, choć niekoniecznie w wyniku treningu dyspozycji zwanej cnotą, Romulus wydobył się z cierpienia i wiódł dobre życie. Natomiast dzisiaj my, czytając opowieść jego syna, możemy powiedzieć, że było to życie wspaniałe, mimo cierpienia.

ZAKOŃCZENIE

Raimond Gaita, czyniąc bohaterem swej powieści charakter swego ojca, przesuwa dyskusję etyczną na problemy, które były ważne dla starożytnych Greków. Oni to właśnie koncentrowali się na cnocie człowieka i pytali, jaką osobą powinna stać się jednostka, by osiągnąć szczęście. Współczesna etyka koncentruje się głównie na działaniach jednostek, pytając o ich słuszność lub jej brak, choć niektóre teorie, takie jak etyka cnót, koncentrują się na dobru. Jak zauważa Jonathan Haidt, „to odejście od moralności opartej na zaletach charakteru ku etyce utożsamianej z rozstrzygnięciem dylematów spowodowało, że edukacja moralna przestała kłaść nacisk na cnoty, a skupiła się na rozumowaniu moralnym” (HAIDT 2007, 289–290), stając się kształtowaniem umiejętności rozwiązywania problemów moralnych. Współczesne podejście w etyce zajmuje się sytuacjami, które mogą się przydarzyć człowiekowi, ale nie muszą. Wydaje się, że ujęcie Gaity jest bardziej cenne dla etyki: poprzez

⁹ Norman Malcolm, wyjaśniając uczucie całkowitego bezpieczeństwa, wskazuje na Psalm 23 (zob. BREMER 2001, 117).

ukazanie przykładu wspaniałego życia pielęgnuje postawę duchową, kształtującą charakter, która ma kierować całym życiem człowieka. Podejście wspólczesne ma uczyć rozumowania moralnego, jak jednak zauważa Haidt, jest ono oparte na błędnych założeniach psychologicznych: „próba nakłonienia dziecka, aby postępowało etycznie, poprzez uczenie go poprawnego rozumowania przypomina próbę uszczęśliwienia psa poprzez poruszanie jego ogonem. To odwrócenie przyczyny i skutku” (ibidem, 292). Sposób myślenia łatwiej zmienić, odwołując się do osobistej wrażliwości człowieka: współczucia i troski wobec innych. Taka jest też propozycja Gaity. Sukces etyczny jego powieści polega więc przede wszystkim na tym, że poprzez opis konkretnych sytuacji, jakimi życie doświadczyło Romulusa, daje ona namacalny przykład tego, czym jest siła dobroci. Rację miał więc Władysław Witwicki, kiedy zauważył, że

i na razie, i zawsze najlepszą metodą poznawania charakteru człowieka będzie nie dorywczy test, oceniany według klucza, tylko bystre i uważne obserwowanie człowieka nie w pracowni, ale w sytuacjach żywych, naturalnych, w miarę, jak je życie przynosi. Notowanie spostrzeżeń i kontrolowanie ich następnymi. Rzecz nie łatwa. Trzeba się jej długo uczyć. (WITWICKI 1939, 27)

Ważną rolę odgrywa w tym wypadku literatura piękna. Zwłaszcza ta, która — jak w powieści autobiograficznej Gaity — nie stoi w sprzeczności z prawdą. Powieść Raimonda Gaity bowiem to świadectwo wartości, które składają się na moralną tożsamość (GAITA 2007, viii. Cyt. za: OLUBAS 2014, 37; zob. EADEM, 38 nn.) jego ojca, Romulusa.

REFERENCJE

- ANNAS, Julia. 1995. „Virtue as a skill”. *International Journal of Philosophical Studies* 3 (2): 227–243.
- ARENDT, Hannah. 1991. *O rewolucji*. Przetłumaczył Mieczysław Godyń. Kraków: Wydawnictwo X, Dom Wydawniczy TOTUS.
- ARYSTOTELES. 1996. *Etyka Nikomachejska*. Przetłumaczyła Daniela Gromska. Warszawa: PWN.
- BLOOM, Harold. 2002. *Genius: A Mosaic of One Hundred Exemplary Creative Minds*. New York: Warner.
- BREMER, Józef. 2001. *Ludwig Wittgenstein a religia. Wprowadzenie*. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna.
- DORIS, John M. 2002. *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FLANAGAN, Owen. 1991. *Varieties of Moral Personality: Ethics and Psychological Realism*. Harvard: Harvard University Press.

- GAITA, Raimond. 2002. *A Common Humanity. Thinking about Love and Truth and Justice*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- GAITA, Raimond. 2004. *Good and Evil. An Absolute Conception*. Second Edition. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- GAITA, Raimond. 2013. *Mój ojciec Romulus*. Przełożyła Magdalena Budzińska. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- GAITA, Raimond. 2007. „Romulus, My Father: From Book to Screenplay to Film”. W: Nick DRAKE. *Romulus, My Father: Screenplay*, vii–xxiv. Sydney: Currency Press.
- GŁĄB, Anna. 2010. *Rozum w świecie praktyki. Koncepcja filozofii Marthy C. Nussbaum*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Haidt, Jonathan. 2007. *Szczęście. Od mądrości starożytnych po koncepcje współczesne*. Przełożyła Agnieszka Nowak. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- HARDIE, William Francis. 1968. *Aristotle's Moral Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- HARMAN, Gilbert. 1977. *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- HAYBRON, Daniel M. 2013. *Happiness. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- JAŚTAŁ, Jacek. 2004. *Etyka cnót, etyka charakteru*. W: *Etyka i charakter*. Wybrał i przełożył Jacek Jaśtał, 7–42. Kraków: Aureus.
- KANT, Immanuel. 2005. *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*. Przełożył Włodzimierz Galewicz. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- MALCOLM, Norman. 1999. *Ludwig Wittgenstein: wspomnienie*. Przełożyli Katarzyna Gurczyńska i Jacek Gurczyński. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- MELVILLE, Herman. 1966. *Billy Budd*. Przełożył Bronisław Zieliński. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- MILLER, Christian B. 2013. *Moral Character: An Empirical Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- NUSSBAUM, Martha. 1995. „Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics”. W: *World, Mind, and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams*, red. J.E.J. Altham and Ross Harrison, 86–131. Cambridge: Cambridge University Press.
- OLUBAS, Brigitta. 2014. „Romulus, My Father and the Australian Literary Imaginary”. W: *A Sense for Humanity. The Ethical Thought of Raimond Gaita*, red. Craig Taylor and Melinda Graefe, 37–49. Victoria: Monash University Publishing.
- O'NEILL, Onora. 2009. „Etyka Kantowska”. Przełożył Paweł Łuków. W: *Przewodnik po etyce*, red. Peter Singer, red. naukowa polskiego wydania Joanna Górnicka, 214–225. Warszawa: Książka i Wiedza.
- PLATON. 2007. *Obrona Sokratesa*. W: IDEM. *Dialogi*. Przełożył Władysław Witwicki. Wybrał, przejrzał, przedmową i objaśnieniami opatrzył Andrzej Lam, 181–223. Warszawa: Unia Wydawnicza „Verum”.
- RUSSELL, Daniel C. 2015. „Aristotle on Cultivating Virtue”. W: *Cultivating Virtue. Perspectives from Philosophy, Theology, and Psychology*, red. Nancy E. Snow, 17–49. Oxford, New York: Oxford University Press.
- SZUTTA, Natasza. „Status współczesnej etyki cnót”. *Diametros* 1 (2004): 70–84. Dostęp on-line: <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/index.php/diametros/article/download/17/13>.
- TANESINI, Alessandra. 2016. „Teaching Virtue: Changing Attitudes”. *Logos & Episteme* 7, 4: 503–527.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1995. *Wykład o etyce*. W: IDEM. *Wykłady o religii i etyce*. Przełożył Wojciech Sady, 75–85. Kraków: Znak. Dostęp on-line: http://sady.up.krakow.pl/wittgenstein_we.htm.
- WITWICKI, Władysław. 1939. *O typach charakteru*. Warszawa: Wydawnictwo Sekcji Psychologicznej Towarzystwa Wiedzy Wojskowej.

CNOTA, CHARAKTER, DOBROĆ:
W NAWIĄZANIU DO POWIEŚCI AUTOBIOGRAFICZNEJ
RAIMONDA GAITY *MÓJ OJCIEC ROMULUS*

Streszczenie

Przedmiotem tekstu jest rozróżnienie między dobrocią i cnotą oraz złem i występkiem, wprowadzone przez Hannah Arendt na podstawie lektury powieści Hermanna Melville'a *Billy Budd*. Rozróżnienie to analizuję, odnosząc się do historii życia Romulusa Gaity, bohatera powieści autobiograficznej *Mój ojciec Romulus*, której autorem jest australijski etyk Raimond Gaita. W paragrafie 1 zajmuję się ową dystynkcją, wskazując na przewartościowanie takich pojęć, jak cnota i występki w powieści Melville'a oraz jego rozumienie cnoty. Następnie (paragraf 2) staram się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Gaita pisze o swym ojcu, używając kategorii charakteru, a nie cnoty. Dalej (paragraf 3) podejmuję refleksję nad relacją między cnotą, charakterem, dobrocią a chorobą psychiczną Romulusa. Na koniec (paragraf 4) odpowiadam na pytanie, jaki jest metafizyczny fundament, na którym Gaita formułuje przekonanie o wyższości Dobra i dobroci nad cnotą oraz pokazuję, jakie konkrety składają się na przyjmowaną przez Romulusa etykę dobroci.

VIRTUE, CHARACTER, GOODNESS:
IN RELATION TO THE AUTOBIOGRAPHICAL NOVEL
BY RAIMOND GAITA *MY FATHER ROMULUS*

Summary

The purpose of the text is to demonstrate a distinction between good or virtue and evil or vice, introduced by Hannah Arendt on the grounds of the novel by Hermann Melville *Billy Budd*. I analyze this distinction in relation to the life story of Romulus Gaita, the hero of the autobiographical novel *My father Romulus*, written by the Australian ethicist Raimond Gaita. The first paragraph deals with the said distinction, indicating the re-evaluation of such concept as virtue and vice in Melville's novel and his understanding of virtue. Then (paragraph 2), I make an attempt to answer the question of why Gaita writes about his father using a category of character instead of virtue. Then (paragraph 3), I reflect on the relationship between virtue, character, goodness and Romulus's mental illness. Finally (paragraph 4), I answer the question about the metaphysical foundation on which Gaita forms his conviction about the superiority of Good and goodness over virtue, and I show what particular components make up the ethics of goodness assumed by Romulus.

Słowa kluczowe: Romulus; cnota; dobroć; charakter; Arystoteles; Platon; Kant; Gaita; Melville.

Key words: Romulus; virtue; goodness; character; Aristotle; Plato; Kant; Gaita; Melville.

Information about Author: Dr. hab. ANNA GŁĄB, Prof. at KUL — the John Paul II Catholic University of Lublin, Faculty of Philosophy, Department of the History of Modern and Contemporary Philosophy; address for correspondence: Al. Raławickie 14, 20–950 Lublin; e-mail: aniaglab@kul.lublin.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7980-3778>.