

ANNA GŁĄB

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Drogocенność istoty ludzkiej. Na podstawie powieści Fiodora Dostojewskiego *Idiota*

Kiedy etycy mówią o tym, co motywuje człowieka do czynienia dobra, zwykle odwołują się do zdań, które mają wartość prawdziwościową, takich jak: „Żle jest nie pomóc komuś, kto cierpi, jeśli jest się w stanie ulżyć mu w cierpieniu”, czy do zaleceń, imperatywów, powinności, na przykład: „Powinieneś pomóc osobie, która cierpi, jeśli jesteś w stanie to uczynić”¹. Marian Przełęcki uważał, że ocenom i normom moralnym przysługuje obiektywna słuszność, ponieważ nie są one jedynie wyrazem emocjonalno-wolicjonistycznych postaw, lecz mają sens poznawczy jako prawdy empiryczne². Tymczasem australijski filozof, emerytowany profesor etyki z King’s College London, Raimond Gaita sądzi, że teorie etyczne, w których przyjmuje się założenie, że orzeczenia moralne mają wartość prawdziwościową, a głównymi kryteriami ich oceny jest wartość logiczna (prawda lub fałsz) oraz różne modele poprawnego wnioskowania, nie ujmują adekwatnie natury myślenia moralnego³. Jego zdaniem istotą moralności oraz moralnego myślenia jest wrażliwość⁴. Krytykowana przez Gaitę koncepcja myślenia moralnego nie jest w stanie w pełni uchwycić sensu ludzkiego życia i tego, co jest jego istotą: natury i znaczenia miłości, jako odniesienia do każdej osoby oraz jednostkowej drogocенności każdej istoty ludzkiej (*preciousness of each human being*)⁵. Takie ujęcie moralności nie wyklucza kognitywizmu Przełęckiego, dla którego jedną z głównych maksym

¹ Por. C. Taylor, *Moral Thought and Ethical Individuality*, [w:] *A Sense for Humanity. The Ethical Thought of Raimond Gaita*, C. Taylor, M. Graefe (eds.), Victoria 2014, s. 141.

² M. Przełęcki, „*Homo sapiens*” i wartości, [w:] *idem, Intuicje moralne*, Warszawa 2006, s. 86–89.

³ R. Gaita, *Good and Evil: An Absolute Conception*, London 2004, s. 265.

⁴ C. Taylor, *Moral Thought and Ethical Individuality*, s. 141.

⁵ R. Gaita, *A Common Humanity. Thinking about Love and Truth and Justice*, London-New York 2002, s. 4–5. Zob. też s. 27: „what is best in our morality — the faith that human beings are precious beyond reason, beyond merit and beyond what most moralisers will tolerate”.

podkreślających wyjątkowość drugiej osoby, jako bezpośredniego odniesienia moralnego, jest prawda podyktowana intuicją: „Twoje dobro jest tak samo ważne jak moje”⁶ i „nie jestem ważniejszy od tamtego, obcego mi człowieka”⁷. Prawdy te, zdaniem Przełęckiego, możemy wcielać w życie w takim stopniu, w jakim udało się nam je zrozumieć. Ich efektem jest zrozumienie swojej nieważności, wyzwolenie się z „gorliwego przejęcia własnymi sprawami, z zachłannej troski o nas samych, z gorączkowych zabiegów o własne dobro”⁸. Prawdy te uczą „zachowywać się z umiarem i przyzwitością. Nie podnosić gwałtu przy lada przeciwności — jak gdybyśmy byli jedynymi ludźmi, których coś złego spotyka”⁹. Zrozumienie owych prawd może być jednak czysto abstrakcyjne. Czynimy więc dobro, dlatego że jest to moralnie właściwe. Czasem jednak, zauważa Przełęcki:

W [...] rzadkich i przelotnych momentach ośnienia prawdy te pojmujemy nie tylko naszym umysłem, ale i naszym sercem; widzimy je „naocznie”, rozumiemy „naprawdę”. Poczucie wyjścia z więzów własnego „ja”, poczucie jedności z każdą istotą czującą przenikają nas do głębi¹⁰.

Co jednak decyduje o tym, że wychodzimy z więzienia własnych spraw i czynimy dobro? Czy główną motywacją jest to, że chcemy działać zgodnie z moralnie właściwymi zasadami? Dlaczego — używając ponownie słów Przełęckiego — „moje działanie jest [...] moralnie dobre, gdy podejmuję je po to, aby uczynić dla ciebie coś, co — wedle mojego rozeznania — jest twoim dobrem”?¹¹ Czy właśnie nie dlatego, że drugi człowiek jest tak drogocenny, że innego sposobu postępowania wobec niego — oprócz dobra — nie możemy podejmować? Czy nie można zatem mówić o tym, że intuicyjne poznanie drogocенności każdej istoty ludzkiej jest kluczowe dla myślenia i postępowania moralnego?

W niniejszym tekście chciałabym dokonać analizy postawy moralnej księcia Myszki, tytułowego Idioty z powieści Fiodora Dostojewskiego, w świetle kategorii etycznych wprowadzonych przez Gaitę. Sądzę, że ta powieść Dostojewskiego może okazać się istotnym materiałem do refleksji nad tym, co składa się na rozumienie moralne człowieka. Na pierwszy rzut oka książkę wydaje się wzorem cnoty moralnej, uosobieniem niewinności, pokory i współczucia wobec innych. Nigdy nie chce być sędzią innych, nie krzywdzi i nie pamięta krzywd¹². Sam Dostojewski chciał ukazać w nim doskonałego, przebóstwionego człowieka¹³. Część krytyków

⁶ M. Przełęcki, *Chrześcijaństwo niewierzących*, [w:] *idem, Intuicje moralne*, Warszawa 2006, s. 137.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, s. 137–138.

¹¹ *Ibidem*, s. 136.

¹² H. Kryształ, *Problem zła w twórczości F. Dostojewskiego. Studium teologicznomoralne*, Lublin 2004, s. 206.

¹³ Pisał między innymi, że „Myśl przewodnia powieści — to przedstawienie człowieka doskonałego [...]. Wszyscy pisarze, nie tylko zresztą nasi, lecz również europejscy, którzy próbowali przedstawić piękno doskonałe, zawsze ponosili klęskę ze względu na bezmiar tego zagadnienia. Piękno jest ideałem, a ideał zarówno nasz, jak i cywilizowanej Europy nie został jeszcze wypracowany. Na świecie jest tylko jedna doskonale piękna postać — to Chrystus — i już pojawienie się tej bezniernej, nieskończonej pięknej postaci samo w sobie jest cudem niepojętym” (F. Dostojewski, *List do Zofii Iwanownej*, Genewa, 1/13 stycznia 1868, [w:] *idem, Listy*, tłum. Z. Pogórzec, R. Przybylski, Warszawa 1979, s. 230).

widzi w nim „Chrystusa” Dostojewskiego¹⁴, część zaś — „fałszywego Chrystusa”¹⁵. W powieści uważany jest „za najuczciwszego i najbardziej prawdomównego człowieka ze wszystkich ludzi uczciwych i prawdomównych” (s. 475¹⁶), który „zawsze zdoła zauważyć to, czego inni nigdy nie zauważą” (s. 135). Księżę realizuje bogocześnictwo, chcąc dogodzić wszystkim, wszystkim pomóc, wszystkim kochać; przebacza od razu — nawet Rogożynowi, który w szale zazdrości rzuca się na niego z nożem. Jest otwarty, bezbronny, wręcz naiwny, ufnie zdany na łaskę przeciwnika¹⁷. W porównaniu ze światem próżności, samozakłamania, narcyzmu i łajdactwa, Myszkin wydaje się paradygmatem odpowiedzialnego i wrażliwego traktowania innych ludzi¹⁸. Jednak czy nie jest kontrprzykładem postawy, o której pisze Gaita?

Istota ludzka jako przedmiot czyjejś miłości

Gaita zdaje sobie sprawę z tego, że to, co mówi o drogocенności każdej jednostkowej istoty ludzkiej, brzmi nieco sentymentalnie, jednak nie widzi innego bardziej adekwatnego pojęcia na określenie tego, co ma na myśli. Tradycje religijne mówią o świętości, natomiast świecka tradycja filozoficzna o niezbywalnych prawach człowieka, jego godności oraz osobie jako celu samym w sobie¹⁹. Wszystkie te określenia są jednak, jego zdaniem, sporne i problematyczne. Ujęcia należące do tradycji świeckiej są sposobem ostrożnego i bezpiecznego mówienia o tym, czego rozum ostatecznie nie może zgłębić. Przypominają religijne sposoby mówienia o świętości. Wynika to zdaniem Gaity z:

bezwstydnie antropomorficznego charakteru tezy, że jesteśmy świętością, ponieważ kocha nas Bóg, którego dziećmi jesteśmy. Jej znaczenie będzie oczywiste dla kogoś, kto podejmuje refleksję nad życiem rodzinnym. Dzieci kochają swoich braci i siostry, ponieważ widzą ich w świetle miłości rodziców do nich. Często uczymy się, że coś jest drogie tylko wtedy, kiedy widzimy to w świetle czyjejś miłości²⁰.

Jednak Gaita uważa, że aby zrozumieć, iż każda osoba jest świętością jako dziecko Boga, należy najpierw dostrzec to, że każda istota ludzka jest naszym bliznim. Jeśli będziemy poruszeni drugim zdaniem, zrozumiemy również pierwsze²¹.

Gaita, powołując się na słowa Kanta, który podkreślał wagę istnienia jednostek jako celów, a nie środków działania, oraz twierdził, że każdy z nas ma obowiązek również wobec tych, których nie kocha, choć miłość nie może być nakazana, sądzi, iż miłość rządzi się własnymi standardami i własnym językiem.

¹⁴ Zob. S.J. Young, *Dostoevskii's „Idiot” and the Epistle of James*, „The Slavonic and East European Review” 81 (2003), s. 403.

¹⁵ Taki pogląd przedstawia H. Paprocki, *Lew i mysz, czyli esej o bohaterach Dostojewskiego*, Białystok 1997, s. 75–79.

¹⁶ F. Dostojewski, *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, Warszawa 1971. Numery stron, na których znajdują się cytowane przeze mnie fragmenty, podaję w tekście ciągłym.

¹⁷ Zob. M. Przełęcki, „Non-violence” — na co dzień, [w:] *idem, Intuicje moralne*, s. 157.

¹⁸ C. Taylor, *Moral Thought and Ethical Individuality*, s. 146.

¹⁹ R. Gaita, *A Common Humanity. Thinking about Love and Truth and Justice*, s. 23.

²⁰ *Ibidem*, s. 24.

²¹ *Ibidem*, s. 46.

Miłość nie istnieje bez pewnych sposobów i tonów mówienia o tym, co kochamy, bez argumentacji dotyczącej tego, co właściwe lub nawet poznawalne dla miłości [...]. Standardy wewnętrzne w stosunku do miłości we wszystkich jej formach są [...] wyrazem szacunku wobec niezależnej rzeczywistości ukochanego²².

Kantowski obowiązek szacunku wobec każdej istoty ludzkiej może być zatem niezrozumiały, jeśli nie uświadomimy sobie tego, że każda osoba jest obdarzona czyjąś miłością²³.

Mówienie o drogocенności istoty ludzkiej kieruje naszą uwagę w stronę jej obiektywnych cech i naszej, subiektywnej, reakcji na nie. Te dwie płaszczyzny są od siebie współzależne. Reakcja na drogocенność istoty ludzkiej może być miłością w różnych formach (od miłości seksualnej do miłości bezstronnej, na jaką zdobywają się święci). Co więcej, wydaje się, że tylko miłość jest najbardziej adekwatną odpowiedzią na drogocенność istoty ludzkiej. Odpowiedzią tą może być jednak również zło polegające, zdaniem Gaity, na naruszeniu drogocенności istoty ludzkiej²⁴. O tym że popełniliśmy zły czyn, informują nas wyrzuty sumienia oraz skrucha. Wyrzuty sumienia pojawiają się, gdy cierpimy z powodu rozpoznania znaczenia zła, jakie popełniliśmy. Odróżniają się od wstydu tym, że dotyczą czynu, podczas gdy wstyd odsłania coś o nas samych. Ktoś może odczuwać wstyd, bo został oskarżony o tchórzostwo. Wstyd ma w centrum fiasko charakteru, natomiast wyrzuty sumienia — zdradę. Gaita zdaje się sugerować, że to w relacji do drugiego — w odpowiedzi na to, kim on jest — ujawnia się to, co w naszym myśleniu moralnym można określić jako dobre lub złe. Dobro polega na dostrzeżeniu w drugim niezbywalnej drogocенności, indywidualności, wyjątkowości, której nie można sprowadzić do niczego innego. Zło natomiast polega na nieumiejętności dostrzeżenia tego.

Myślenie moralne musi zatem uwzględnić drogocенność istoty ludzkiej ujawniającej się przede wszystkim w jej sposobie obecności, który z kolei ujawnia się w języku. Aby myślenie to było prawidłowe, istotny jest pewien rodzaj reakcji, odpowiedzi na drugiego człowieka. Każdy, pisze Gaita, mówi „indywidualnym głosem”²⁵, co znaczy — wyjaśnia dalej — że:

Mieć coś do powiedzenia oznacza być „obecnym” w tym, co się mówi i dla tych, do których się mówi, a to znaczy, że to, co mówimy musi być zasadniczo przyjęte na wiarę. Musi być przyjęte na wiarę, nie dlatego, że nie ma akurat sposobu, żeby to sprawdzić, ale dlatego, że to, co się mówi, nie może być oddzielone od sposobu, w jaki rzecz ta jest ujawniana. W kwestiach wartości często uczymy się poprzez wzruszenie, i to nasze wzruszenie nie jest jedynie dramatyczną okolicznością towarzyszącą naszemu

²² R. Gaita, *A Common Humanity. Thinking about Love and Truth and Justice*, s. 26.

²³ Pisze: „It is true and important, as Kant insisted, that we have obligations to those whom we do not love. We misconstrue its importance, however, if we follow Kant in imaginings that we would acknowledge obligations towards people we believed to be beyond the possible reach of the love of someone like [...], to take a more public example, Mother Teresa. We would not find it even intelligible, I think, that we have obligations to those whom we do not love unless we saw them as being the intelligible beneficiaries of someone's love. Failing that, talk of rights and duties would begin to disengage from what gives it sense”, *ibidem*, s. 26.

²⁴ *Ibidem*, s. 4–5.

²⁵ R. Gaita, *Good and Evil: An Absolute Conception*, s. 268.

zapoznaniu się z tezą, która to teza podlega krytycznej ocenie w kategoriach, w jakich gramatyka wyklucza nasze wzruszenie jako coś zewnętrznego w stosunku do treści poznawczej²⁶.

Treść zatem nie może być oddzielona od sposobu, w jaki jest komunikowana czy ujawniana — w tym sensie, że konieczność przyjęcia jej na wiarę jest konsekwencją obecności osoby w samym akcie wypowiedzi.

Gaita twierdzi, że zwracać się do kogoś oznacza: „odpowiadać w sposób właściwy na czyjeś wezwanie do powagi”²⁷. Bycie obecnym w tym, co się mówi do drugiej osoby, i odpowiadanie na jej wezwanie do powagi, nie oznacza projektowania siebie przez to, co się mówi (nie chodzi tu więc o wpływanie na innych przez siłę swojej osobowości), lecz raczej — jak pisze komentujący słowa Gaity Taylor Craig — dawanie siebie drugiemu w rozmowie, co z kolei oznacza też bycie przygotowanym na wzruszenie i rewizję swojego stanowiska z powodu siły tego, co przekazuje nam w rozmowie ktoś inny²⁸. Na rolę języka w relacjach etycznych zwracał uwagę E. Lévinas: „Język zakłada rozmówców, wielość. Ich obcowanie ze sobą nie polega na tworzeniu wzajemnych przedstawień ani na partycypacji we wspólnej płaszczyźnie językowej. Ich obcowanie [...] jest etyką”²⁹. Dzięki temu zaś, że relacja umożliwiona przez język, jest etyczna, prowadzi ona do wytworzenia wspólnoty. Píše Lévinas:

Mówić to czynić świat wspólnym, tworzyć wspólne miejsca. Język nie odnosi się do ogólności pojęć, ale rzuca podstawy wspólnego posiadania. Znosi niezbywalną własność rozkoszowania się. W rozmowie świat nie jest już tym, czym był w separacji — u siebie, gdzie wszystko jest mi dane — ale tym, co dając: komunikowalnością³⁰.

Zauważenie bezcennej innej osoby stawia pod znakiem zapytania moją świadomość, dlatego „Inny nie jest dla rozumu skandalem, który zmusza go do dialektycznego ruchu, lecz pierwszą nauką”³¹, jest więc wezwaniem do powagi. Czy postawa moralna księcia Myszkina wykazuje właściwą wrażliwość na wezwanie do powagi, które kierują do niego jego przyjaciele?

Prawda jako warunek moralności

Już kilka początkowych scen *Idioty* wskazuje na to, że główną cechą charakteru księcia Myszkina jest prawdomówność. Kiedy po powrocie ze Szwajcarii do Petersburga przychodzi on do swojego krewnego generała Jepanczyna, a kamerdyner chce go zaanonsować, Myszkina nie chce czekać nawet w poczekalni, lecz w przedpokoju, i bez ogródek zapewnia, że jest naprawdę księciem, że nie kłamie i że ma z sobą jedynie bagaż w postaci tobołka w ręce, bo jest w trudnych warunkach życiowych. Zdumionego służącego informuje, że po prostu przyjechał ze Szwajcarii do swoich krewnych, aby się z nimi „zaznajomić” (s. 22–23). Jego zachowanie skłania kamerdynera do następującej refleksji:

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ „to be a proper respondent to another's call to seriousness” (*ibidem*, s. 273).

²⁸ C. Taylor, *Moral Thought and Ethical Individuality*, s. 143.

²⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 72.

³⁰ *Ibidem*, s. 76.

³¹ *Ibidem*, s. 240. Zob. też s. 241.

Zdawało się, że to, co książę mówił, było zupełnie proste; ale im było prostsze, tym się stawało w danym wypadku niedorzeczniejsze [...] albo książę jest jakimś wycirusem i z pewnością przyszedł prosić o wsparcie, albo jest zwykłym głupcem, bez ambicji, ponieważ mądry książę, mający ambicję, nie siedziałby w przedpokoju i nie rozmawiałby z lokajem o swoich sprawach (s. 24).

Książę w lokaju budzi dwojaki rodzaj reakcji: z jednej strony podoba mu się z jakiegoś powodu, z drugiej strony — budzi w nim „zdecydowaną i ordynarną niechęć” (s. 25). Później prostota, bezpretensjonalność i szczerość, jakie charakteryzują opowiadanie księcia o krzyku osła na rynku w Bazylei i swoim zauroczeniu ubogą suchotnicą Marią, trafiają do serc trzech panien Jepanczyn oraz do ich matki, generałowej Lizawie Prokofiewny. Książę podobny jest do dzieci, które ceni najbardziej, nie rozumiejąc, dlaczego wiele osób uważa go za idiotę. „Wiem bardzo dobrze, że wszyscy wstydzą się mówić o swoich uczuciach, a ja paniom mówię i wcale się nie wstydzę” (s. 86). Mówi im — „z głupoty tak szczerze” (s. 87) — o tym, co dostrzega w ich twarzach. Generałowa, mimo wieku matronalnego, przypomina mu dziecko, a Agłaja jest tak piękna, że jest dla niego zagadką. Generałowa nie lubi tajemnic: „W naszym domu, widzi książę, są teraz ciągle jakieś sekrety. Same sekrety! I traktuje się to głupio, jako rzecz etykietalną. W dodatku tam, gdzie jest potrzebna największa szczerość, jasność, uczciwość” (s. 92).

Do sekretów nie należy jednak to, co Myszkini czuje do Nastasji Filipowny. Obdarzył ją współczuciem, gdy tylko usłyszał jej historię: kobiety upadłej, utrzymywanej przez bogatego Tockiego, i gdy zobaczył na jej twarzy cierpienie, skutek przemocy, jakiej dokonał Tocki na jej niewinności. Książę przy pierwszym spotkaniu mówi jej, że „nie jest taka” (s. 134), jaką sama — przybierając maski bezwstydnicy, kobiety okrutnej, mściwej i wyrachowanej — pokazuje innym. To właśnie na przyjęciu u niej wesołe towarzystwo wśród *petits jeux* znajduje także zabawę w prawdę, polegającą na tym, że każdy uczestnik powie o sobie „coś takiego, co sam w swoim sumieniu uważa za najpodlejszy ze swoich podłych postępów w ciągu całego swojego życia” (s. 159). Nastasja także opowiada im prawdziwą historię o tym, że chcą ją wydać za męża, a potencjalny mąż, którym jest Gawriła Arda-lionowicz Iwołgin, ma dostać za to sporo pieniędzy. Myszkini zapytany przez nią, co ma uczynić, odpowiada, by nie wychodziła za męża. Gdy na przyjęcie przybywa Rogożyn ze stu tysiącami, Nastasja pyta księcia, czy weźmie ją bez pieniędzy, na co on, aby ratować ją przed złym człowiekiem, jakim jest Rogożyn, oraz przed nieszczęściem małżeństwa z nim, odpowiada, że poślubienie jej będzie dla niego zaszczytem, że ją kocha i że weźmie ją z jej cierpieniem, bo „wyszła z takiego piekła czysta” (s. 184). Nastasja jednak, choć kocha księcia, wybiera Rogożyna, nie chcąc, aby Myszkini dla niej się poświęcił. To jednak tylko wstęp do dalszych zwrotów akcji powieści, które wyznaczają ciągle zmiany decyzji nie zrównoważonej Nastasji raz chcącej wyjść za Rogożyna, raz uciekającej od niego do Myszkina.

Historia relacji moralnych księcia komplikuje się jeszcze bardziej, gdy zakochuje się i oświadcza najmłodszej i niedojrzałej córce Lizawie Prokofiewny — Agłai Iwanownie. On sam nie ma wątpliwości co do tego, że kocha Agłaję, jednak ona — choć pokochała go za to, że „każdy, kto chce, może go oszukać, a każdemu, kto go oszuka, on później przebaczy” (s. 626–627) — boi się, że książę bardziej kocha Nastasję. Nastasja podgrzewa ten kocioł namiętności, wysyłając do Agłai listy

z zamiarem zeswatacia jej z księciem, nie chce bowiem, aby ten uległ opartej na współczuciu miłości do niej i zrujnował sobie życie. Agłaja jednak ciągnie księcia do Nastasji, aby upewnić się, czy on ją naprawdę kocha. Podczas rozmowy z Nastasją, której świadkiem jest książę, Agłaja odkrywa swoje prawdziwe uczucia wobec niej, wśród których wygrywa nienawiść i pogarda. Bez skrępowań mówi:

pani nie mogła go pokochać, bo pani jest zbyt dumna... nie, nie dumna, omyliłam się: dlatego że pani jest próżna... nie, nawet nie to: pani jest samolubna do... szaleństwa [...]. Jego, co jest taki prosty, pani nie była w zdołna pokochać [...] pani zdolna była kochać tylko swoją hańbę i bezustanną myśl o tym, że pani jest zhańbiona i że panią skrzywdzono (s. 626).

Agłaja nie może się „powstrzymać od okropnej, ale rozkosznej zemsty” (s. 628) i obserwując to, jaką reakcję wywołują jej słowa na twarzy Nastasji, nie sądzi, że Nastasja — jak stwierdza w pewnym momencie narrator:

ta kobieta — która czasem tak zuchwale i cynicznie sobie poczyniała — była w gruncie rzeczy znacznie wstydlivsza, delikatniejsza i bardziej ufna, niż się sądziło. Wprawdzie naładowana była lekturą i marzeniami, zamknięta w sobie i skłonna do fantazjowania, ale uczucia jej były silne i głębokie... Książę to rozumiał; cierpienie odbiło się na jego twarzy (s. 628).

Widząc cierpienie Nastasji, która choć z początku opanowana, nie może powstrzymać wzburzenia z powodu pogardy, jaką okazała jej Agłaja, chce przerwać tę dyskusję: „Agłajo, proszę się opamiętać! To niesprawiedliwe!” (s. 629). Te słowa księcia ośmielają Nastasję, która wpada w histerię: „Chcesz, to ja zaraz... ka-żę mu, słyszysz? Ka-żę mu tylko i on zaraz cię rzuci, i zostanie ze mną na zawsze, i ożeni się ze mną, a ty pobiegiesz do domu sama?” (s. 630). Książę, nie wiedząc, co powiedzieć, widząc jednak szaleństwo na twarzy Nastasji, z wyrzutem wskazuje na nią Agłai: „Czyż tak można! Przecież ona jest... taka nieszczęśliwa!” (s. 631), nie przypuszczając nawet, jak wielki ból zadał Agłai, chcąc obronić przed nią Nastasję. Agłaja wybiega z jej domu, książę chce biec za nią, jednak powstrzymuje go omdlenie Nastasji. W ten sposób następuje kolejny zwrot akcji w powieści oraz życiu Myszkina. Rogożyn zostaje przegoniony, książę pociesza Nastasję i planują razem ślub, który znów się nie odbędzie, bo Nastasja ucieknie w drodze do cerkwi.

Sąd nad księciem

Narrator nie komentuje w żaden sposób zachowania księcia, jednak udziela głosu przyjacielowi rodziny Jepanczyn Eugeniuszowi Pawłowiczowi, który parę tygodni po tym wydarzeniu przychodzi do Myszkina i daje upust swojemu oburzeniu, kreśląc jednocześnie jego głęboki portret psychologiczny. Przedstawia mu historię cnotliwego rycerza i skrzywdzonej kobiety, egzaltowanego i nieskazitelnego moralnie księcia szlachetnego rodu i nierządnicy przypominającej tę, której winę przebaczył Chrystus. Książę, jak opisuje to Pawłowicz, upojony swą dobrocią i miłosierdziem czuje się w obowiązku publicznie wyrazić to, że nie potępia tej kobiety, która „w sposób niezawiniony uległa żądzy wstrętnego światowca rozpustnika” (s. 640), i to jest absolutnie zrozumiałe. Dla Eugeniusza Pawłowicza jednak co innego jest problemem: „czy była tutaj prawda, czy uczucie pańskie naprawdę istniało, czy to była natura, czy też jedynie zachwyt zrodzony w głowie?” (s. 640).

Mówi, że książe powinien widzieć różnicę między biblijnym przebaczeniem nierządnicy a usprawiedliwieniem jej czynu z oddaniem jej wszelkich honorów. Oskarża Nastasję o „szatańską pychę” i zaborczy egoizm. Książe zgadza się z nim, jednak bierze ją jednocześnie w obronę. Wówczas właśnie Eugeniusz Pawłowicz wybucha jeszcze mocniej:

Jest również godna współczucia? To pan chce powiedzieć [...]. Ale czy można było gwoli okazania jej współczucia, gwoli zrobienia jej przyjemności, pohańbić inną, szlachetną i czystą dziewczynę i tak ją poniżyć w tamtych zarozumiałych, tamtych nienawistnych oczach? Do czegoż w takim razie będzie dochodziło współczucie? Przecież to jest niedopuszczalna przesada! Czy podobna, kochając dziewczynę, tak ją poniżyć przed własną jej rywalką, porzucić ją dla innej w oczach tej właśnie innej, i to już wtedy, gdy się samemu zrobiło jej uczciwą propozycję... a pan sam przecież zrobił jej propozycję, pan się jej oświadczył przy rodzicach i przy siostrach! [...] czy po tym wszystkim można pana uważać za człowieka uczciwego? (s. 641).

Kiedy książe potwierdza to i przyznaje się do winy, choć zauważa też, że nie wie, czym zawinił, Pawłowicz z oburzeniem woła:

Ale czyż to wystarczy?! [...] Czy wystarczy tylko wykrzyknąć: „Ach, jestem winien!”. Jest pan winien, a trwa pan w uporze! I gdzież pan miał wtedy serce, swoje „chrześcijańskie” serce! Przecież pan wtedy widział jej twarz: czy ona mniej cierpiała niż tamta, niż ta inna pańska piękność, co rozłączyła pana z narzeczoną? Jak pan mógł patrzeć na to i dopuścić do tego? Jak? (s. 641).

Książe tłumaczy się, że nie chciał „dopuścić do” (obrażenia jeszcze bardziej Nastasji? Targnięcia się jej na własne życie? Złamania zasad moralnych? Przekroczenia norm dobrego wychowania?), jednak Eugeniusz Pawłowicz przerywa te wahania księcia istotnym, choć często lekceważonym przez etykę, zdaniem: „Jak pan nie dopuszczał?” (s. 641). Pytanie to dotyczy jednego z najważniejszych problemów moralnych: czy można tak bronić zasad moralnych, że z wierności do ich zachowania krzywdzi się bliskie osoby? Co jest istotą etyki: wierność zasadom czy konkretnej jednostce? Wydaje się, że jest to fałszywe postawienie problemu, bo przecież szacunek do każdej konkretnej jednostki jest jedną z zasad powinności moralnej, mimo że czasem przywiązanie do zasad jest tak silne, że w imię ich zachowania, znieważa się — używając terminologii Gaiety — drogocенność istoty ludzkiej. Jednak w tym miejscu nie chodzi jedynie o to, czy zasady bądź — lepiej — reguły postępowania są oderwane od rzeczywistości, lecz o to, co powinno być ich przedmiotem³². W wypadku powieści Dostojewskiego chodzi o odpowiedź na pytanie, co powinno być przedmiotem zasady moralnej, jaką jest pomoc drugiej, krzywdzonej jednostce: jednostka, z którą księcia łączy współczucie do niej i żal nad jej losem, czy jednostka, z którą Myszkiną łączy intymna relacja, jaką jest miłość oraz odpowiedzialność za nią?

Eugeniusz Pawłowicz, zdaniem Taylora, jest przykładem postawy, którą Gaieta określa jako powaga moralna, natomiast Myszkin jest niezdolny do tego, aby odpowiedzieć na nią w prawidłowy sposób. Książe jest głuchy na to, co obecne

³² Zob. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Warszawa 2009, s. 485. Kymlicka, analizując założenia etyki opiekuńczości Carol Gilligan, formułuje problem następująco: „czy przedmiotem zasad powinny być »uprawnienia i sprawiedliwość« (jak w koncepcji sprawiedliwości), czy raczej »obowiązki i relacje międzyludzkie« (jak w koncepcji opiekuńczości)”.

w słowach Eugeniusza. Tymczasem, jak twierdzi Taylor, moralne rozumienie jakiegoś problemu często zależy właśnie od tego, w jaki sposób jest przedstawiany, oraz od tego, czy ktoś, do kogo kierowane jest jego wyjaśnienie, jest w stanie z odpowiednią wrażliwością na nie zareagować³³. Nie chodzi tu jednak o retoryczną siłę wypowiedzi, lecz o dostrzeżenie w wypowiedzi drugiej osoby jednostkowego i bezcennego świata, którego nie sposób ująć z perspektywy ogólnych kategorii. To, co jest błędem w myśleniu księcia, odsłania się w mowie Eugeniusza Pawłowicza, która jest dla Myszkińskiego swoistego rodzaju wyzwaniem. Nie chodzi mu jedynie o to, by dowieść księciu, że jego współczucie wobec Nastasji było nie na miejscu i że to ono przyczyniło się do jego błędu moralnego. Wyzwanie oraz to, co Eugeniusz Pawłowicz myśli o Myszkińskim, demaskuje błąd w jego myśleniu w takiej samej mierze, w jakiej myśl niesentymentalna demaskuje myśl, która jest sentymentalna³⁴. To, co książę naprawdę myśli o współczuciu, jest jego parodią, ponieważ nie można kochać kogoś (tak jak Myszkiński jest kochany przez Agłaję i Nastasję) i mieć nadziei na to, że jest się kochanym — ze współczucia, litości. Kiedy książę mówi, że Agłaja zrozumie to, że on żeni się z Nastasją, Eugeniusz odpowiada: „Nie, książę, nie zrozumie! Agłaja Iwanowna kochała jako kobieta, jak człowiek, a nie jak... abstrakcyjny duch. Wie pan co, mój biedny książę: z tego wszystkiego widać, że pan nie kochał nigdy ani jednej, ani drugiej!” (s. 644). Chce zmusić Myszkińskiego, aby ten zastanowił się nad tym, w jaki sposób odpowiadał na to, co komunikowali mu inni wokół niego i co — nie spowodowało, lecz — ukonstytuowało jego błąd w rozumieniu tego, jakie wymagania stawia przed nim w tym momencie życie. Taylor twierdzi, że spotykając się z takim wyzwaniem, stwierdzenie „jestem winny!” nie jest wystarczającą odpowiedzią. Książę powinien być przede wszystkim poruszony słowami Eugeniusza, aby móc na nie odpowiedzieć we właściwy sposób.

Zdaniem Taylora tym, co drażni Eugeniusza i nas jako czytelników w księciu, jest to, że słowa Eugeniusza nie znajdują w nim oddźwięku, dosłownie po nim spływając. Czy ta postawa księcia nie jest charakterystyczna dla wszystkich jego relacji z innymi osobami? Książę nie jest w stanie gniewać się i obrażać na innych, jednak nie potrafi także bronić samego siebie. Interpretatorzy biorą go za świętego albo przykład absolutnego dobra, tymczasem jego postawa jest moralną porażką, gdyż Myszkiński nie potrafi z powagą traktować ani innych, ani siebie. Taylor twierdzi, że „o tyle, o ile rozpoznanie tego, co ktoś ma tobie do powiedzenia, zawiera wzruszenie w pewien sposób tym, co ktoś mówi, fakt, że książę jest niewzruszony przez tych, którzy znajdują się wokół niego, oznacza, że on nie potrafi zrozumieć tego, że oni mają mu coś do powiedzenia”³⁵. W trakcie rozmowy z Eugeniuszem zdaje on sobie sprawę jedynie z tego, że „wszystko to jest nie to, ale zupełnie, zupełnie co innego!” (s. 642) i że jest winny, cokolwiek to znaczy. Nie zdaje sobie jednak sprawy z tego, co Eugeniusz Pawłowicz próbuje mu przekazać i co w tej sytuacji jest od niego wymagane. Czego więc brakuje Myszkińskowi?

³³ C. Taylor, *Moral Thought and Ethical Individuality*, s. 147.

³⁴ *Ibidem*, s. 148.

³⁵ *Ibidem*.

Wydaje się, że ten brak widać w rozmowie księcia z Agłają, długo przed oświadczeniami księcia i pozytywną odpowiedzią Agłai. Mam na myśli rozmowę Agłai i księcia na temat Hipolita, młodzieńca ze skłonnościami samobójczymi, chorego na gruźlicę, który podczas spotkania z księciem i jego przyjaciółmi, po odczytaniu swojego listu pożegnalnego — spowiedzi — wyciąga rewolwer i chce się zabić, jednak pistolet nie wypala. Książę relacjonuje Agłai to zdarzenie, wspominając o tym, że Hipolit prosił go o dostarczenie spowiedzi Agłai, w której był zakochany. Ona początkowo reaguje na nie ironią, nie dowierzając, że Hipolit naprawdę chciał się zastrzelić, bo — jak twierdzi Agłaja — „on może w tym celu do siebie strzelać, żebym ja potem przeczytała spowiedź” (s. 472). Myszkini bez zastanowienia nad jej reakcją (nie odczytując w niej powagi) potwierdza jej słowa: „To ogromnie trudno wyrazić. Ale on na pewno bardzo pragnął, żeby wszyscy go otoczyli i powiedzieli mu, że go kochają i szanują, i żeby zaczęli go błagać, by się nie zabijał. Bardzo możliwe, że on głównie panią miał na myśli, gdyż w takiej chwili wspominał o pani...” (s. 473). Kiedy Agłaja opowiada mu, że w dzieciństwie sama chciała się otruć i myślała o tym, że leży w trumnie i wszyscy nad nią płaczą, książę reaguje śmiechem, bo nie widzi w tym nic tragicznego. Tymczasem Agłaja chce mu powiedzieć, że rozumie to, co Hipolit mógł mieć na myśli, kiedy chciał się targnąć na własne życie. Po dawce pozorowanej ironii reflektuje się wobec powagi czynu Hipolita. Podchodzi do tego o wiele poważniej, a Myszkini dostaje od niej reprimendę: „z pańskiej strony to bardzo źle i w ogóle brzydko patrzeć tak i sądzić duszę ludzką, jak pan sądzi Hipolita. Pan nie ma w sobie krzty delikatności, pana obchodzi tylko prawda, takie stanowisko jest niesprawiedliwe” (s. 473).

Agłaja wydaje się dotykać zatem istotnej kwestii moralnej: co jest istotne w formułowaniu ocen moralnych? Co jest miarą sprawiedliwości sądu moralnego? Agłaja formułuje to kryterium, przeciwstawiając sobie prawdę i współczucie. Czy Myszkini podchodzi właściwie, z odpowiednią porcją wrażliwości, do moralnej powagi słów Agłai i Hipolita? Taylor zauważa, że choć to, co książę mówi o Hipolicie, jest absolutną prawdą, jest coś zimnego w tym, w jaki sposób mówi on o nim, dlatego sprzeciw Agłai jest prawidłowy. Książę nie postąpił słusznie, mówiąc w ten sposób o Hipolicie — mimo że mówił prawdę. W jakim sensie nie postąpił słusznie? Taylor pisze, że „jeśli ktoś sądzi, że myślenie moralne jest ostatecznie dochodzeniem do prawdziwych zdań lub zdań mających charakter imperatywów, wówczas trudno zrozumieć, jaki jest jego sens”³⁶. Zatem wbrew interpretatorom postaci Myszkina wydaje się, że to, czego brakuje księciu, można określić jako wrażliwość na innych, która powinna być wewnętrznym elementem rozumienia tego, co inni usiłują mu powiedzieć. Myszkini w swojej dziecięcej prostocie jest nastawiony na to, aby docierać do prawdy na temat innych, jednak dojrzałość moralna nie jest osiągnięta bez wrażliwości, dlatego w ocenie Hipolita jest niesprawiedliwy. Tymczasem, jak zauważa Taylor: „tylko poprzez wrażliwość i związane z nią umiejętności

³⁶ *Ibidem*, s. 149: „If one thinks that moral thought is ultimately about reaching true propositions or imperative statements then it is hard to see how we can make sense of that”.

reagowania na innych [...] możemy w pełni rozpoznać, czego oni od nas wymagają i co to znaczy być wobec nich sprawiedliwym”³⁷.

Etyka twarzy

Błąd Myszkina zostaje wyrażony przez Eugeniusza Pawłowicza na początku jego mowy. Oprócz niedoświadczenia, naiwności i braku poczucia miary zwraca on mu uwagę na „ogromną ilość zapożyczonych, czysto rozumowych przekonań, które [...] przy całej swojej niezwyklej uczciwości bierze [on — A.G.] dotychczas za prawdziwe, naturalne, z głębi duszy płynące przekonania!” (s. 639). Przekonania te książę wcielał w życie, nie patrząc na reakcje innych, dlatego nie rozumiał, czym zawinił, choć wiedział, że jest winien. Wiedział, że złamał zasadę, jednak nie rozumiał tak naprawdę, co złamanie zasady oznaczało. Patrzył na Aglaję czy Hipolita, ale nie rozumiał, jaką reakcję wywołają czy wywołały jego słowa. Nie rozumiał treści swojej winy. Tymczasem zło w jego postawie polegało na tym, o czym pisze Gaita: na niedostrzeżeniu w drugim człowieku drogocЕННОści, na którą składa się wyjątkowy świat przeżyć, pragnień, uczuć, nadziei. Nie dostrzegł ich twarzy, których bezsłownej prawdy zasłonić nie można. Zwrócił mu na to uwagę Eugeniusz Pawłowicz: „Przecież pan wtedy widział jej twarz: czy ona mniej cierpiała niż tamta...” (s. 641).

Tak, książę Myszkina patrzył na jej twarz, co więcej, jego kontakty z ludźmi, które narrator opisuje w powieści na początku, zdawały się opierać na jego doświadczeniu twarzy osoby, z jaką rozmawiał. Warto je w tym miejscu przypomnieć. Kiedy książę po raz pierwszy odwiedza kuzynki oraz generałową Jepanczyn, opowiada im o egzekucji, jakiej świadkiem był w Lyonie. Zapytany przez jedną z kuzynek o temat do obrazu, stwierdza, że mogłaby nim być: „twarz skazańca na chwilę przed ciosem gilotyny, kiedy jeszcze stoi na szafocie, zanim się położył na desce [...] twarz błada jak płótno, duchowny podaje krzyż, tamten chciwie wysuwa swoje zsiniałe usta i patrzy, i — wciąż wie” (s. 72, 75). Książę konkluduje swoją opowieść zapewnieniem, że skazaniec ten, stawiając nogę na szafocie, spojrzał w jego stronę, a on wszystko zrozumiał. Patrząc na tę twarz, odczytał cierpienie i bunt wobec losu. Zwłaszcza zaś świadomość skazańca, że „dookoła tłum ludzi, krzyk, hałas, dziesięć tysięcy osób, dziesięć tysięcy par oczu — wszystko to trzeba znieść, a przede wszystkim tę myśl: »Ich jest dziesięć tysięcy, jednak żadnego nie stracą, tylko mnie stracą!«” (s. 73). Kontrast między jedną twarzą skazańca i twarzami innych, którzy patrzą, a nie widzą tego, co przeżywa skazaniec, a co zauważa tylko książę, w tym miejscu skłania czytelnika do wniosku, że etyka księcia jest etyką, której fundamentem jest wrażliwość na twarzą.

Książę zatem w pierwszych scenach powieści zdaje się uczyć innych patrzenia na ludzką twarz³⁸. Wydaje się, że to świadome poddanie się twarzy drugiego będzie wyznaczać jego moralność, bo dobroć polega na widzeniu, dostrzeganiu potrzeb

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Zob. L.A. Johnson, *The Face of the Other in Idiot*, „Slavic Review” 50 (1991), s. 869.

innych³⁹ i książę nie ma co do tego wątpliwości (dostrzega cierpienie Nastasji Filipowny, rozdaje spadek itp.). W pierwszej rozmowie zwraca uwagę na twarze jego kuzynek i mocno to akcentując, stwierdza, że *zna* ich twarze. A później nie może oderwać się od fotografii Nastasji Filipowny, w której twarzy odczytuje dumę i pogardę, a zarazem ufność i dobroć. Właśnie do obrazu twarzy powraca podczas rozmowy z Eugeniuszem Pawłowiczem. Najpierw chodzi o twarz Agłai: „Ach, mój Boże, mój Boże! Pan mówi o jej twarzy wtedy, gdy pobiegła do wyjścia... O, mój Boże, pamiętam!” (s. 642). Jednak po chwili przypomina mu się wyraz twarzy Nastasji, której nie mógł znieść i której się bał („Ja patrzyłem na jej twarz!”, s. 643).

Motyw twarzy i spojrzenia wymagającego odpowiedzi pojawia się w powieści Dostojewskiego wiele razy, choćby gdy rozmówca czy rozmówczyni Myszkiną samym swoim spojrzeniem żądają od niego odpowiedzi (np. s. 91). Etykę twarzy, o której przypomina Myszkinowi Eugeniusz Pawłowicz, można określić za Lévinasem jako „optykę ducha”⁴⁰. Składa się na nią rozpoznanie odpowiedzialności za drugą osobę oraz reakcja na jej twarz, która wyraża jakąś potrzebę:

To spojrzenie, które błaga i wymaga — które może błagać tylko dlatego, że wymaga — pozbawione wszystkiego, bo do wszystkiego mające prawo i które uznajemy, dając mu coś [...] — to spojrzenie jest samą epifanią twarzy jako twarzy. Nagość twarzy jest оголошением. Uznać Innego to uznać głód. Uznać Innego — to dawać. Ale dawać nauczycielowi, mistrzowi, temu, do kogo w wymiarze wysokości mówimy „panie”⁴¹.

Książę Myszkin, co zarzuca mu Eugeniusz Pawłowicz, uległ spojrzeniu złej Nastasji. Uznał jej głód. Oddał się jej jak mistrzyni. Jej twarz stała się epifanią cierpiącego piękna, które zbawi świat (por. s. 424). Wydawać się więc może, że książę postąpił tak jak powinien był, bo odpowiedział na cierpienie, które dostrzegł w twarzy Nastasji:

W samej twarzy tej kobiety widział zawsze coś, co go męczyło; rozmawiając z Rogożynem, książę określił to jako uczucie bezgranicznej litości, i tak był istotnie: widok tej twarzy, nawet na fotografii, powodował, iż serce wzbierało mu dojmującą litością, to uczucie, to głębokie, niemal bolesne współczucie nie opuszczało nigdy jego serca (s. 388).

Świadomość moralna księcia — odwołując się do słów Lévinasa:

przyjmuje innego człowieka. Jest objawieniem się bytu stawiającego opór moim władzom, opór, który nie prowadzi do ich porażki, jakby był tylko większą siłą, ale który kwestionuje ich naiwne prawo i moją dumną spontaniczność żywej istoty. Moralność zaczyna się wtedy, gdy wolność nie usprawiedliwia się sama przez się, lecz czuje się arbitralna i zadająca gwałt⁴².

To wezwanie, które czuje Myszkin w spojrzeniu Nastasji, zadaje gwałt pragnieniom, jakie w sobie nosi: do bycia szczęśliwym, wolnym, kochanym i kochającym. Dlatego zostając z Nastasją, książę odpowiada na apel wyrażony w *jej* twarzy, twarzy tej, której nie kocha — tak jak Agłaję — lecz której współczuje. Współczucie

³⁹ Por. M. Przełęcki, *Chrześcijaństwo niewierzących*, s. 136: „Moje działanie jest [...] moralnie dobre, gdy podejmuję je po to, aby uczynić dla ciebie coś, co — wedle mego rozeznania — jest twoim dobrem”.

⁴⁰ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, s. 79.

⁴¹ *Ibidem*, s. 75.

⁴² *Ibidem*, s. 86.

zaś jest dla niego „najważniejszym, a może nawet jedynym prawem istnienia całej ludzkości” (s. 256). Książę, wybierając Nastasję, wybiera wierność temu prawu, a nie osobie, której drogocенności zdaje się nie dostrzegać. Współczucie, jakie jest winien szalonej Nastasji, jest tym, co go obliguje i nakłada powinność. W imię realizacji tego prawa jednak niszczy relację z Agłają. Z drugiej jednak strony, książę, realizując prawo współczucia, wyraża ideał bezstronności, który powinien być warunkiem sprawiedliwej oceny moralnej sytuacji. Książę wprowadza go w życie w okolicznościach ogromnie skomplikowanych, którym daleko do laboratoryjnej przejrzystości. Nie chce, aby jego osobiste preferencje (miłość do Agłai) zaważyły na jego ocenie i decyzji pomocy Nastasji, skrzywdzonej przez słowa jego ukochanej. Próbuje być trochę jak bohaterka powieści Jane Austen *Mansfield Park*, Fanny Price, której miłość do Edmunda nie wpływa na jego ocenę moralną⁴³. Wydaje się jednak, że sytuacja Myszkina jest o wiele bardziej skomplikowana. Składa się na nią emocjonalna niestabilność zarówno niego samego, który twierdzi, że kocha obie kobiety, jak i ekstrawaganckiej Nastasji, zmieniającej ciągle swoje decyzje i pogubionej do tego stopnia, że ona sama nie wie, jakie jest jej dobro. W warunkach tak skomplikowanych, na które nakłada się konflikt wymogów moralnych, rzeczą słuszną wydaje się zastosowanie zasady wyższego rzędu, zgodnie z którą człowiek ma obowiązek pomóc osobie krzywdzonej, nawet jeśli jej sytuacja jest wynikiem jej lekkomyślności. Myszkini kieruje się więc tym, że widząc cierpienie Nastasji, nie może go zignorować, skoro jest w stanie — jak sądzi — je usunąć. Jednak to rozwiązanie okazuje się tylko krótkotrwałym załagodzeniem sytuacji, a nie jej naprawą. Co więcej, teoretycy sprawiedliwości powiedzieliby, że zmuszanie księcia do pomocy Nastasji, która zastosowała podczas burzliwej dyskusji z Agłają szantaż emocjonalny wobec niego, jest niemoralne, tak jak niemoralne jest zmuszanie innych, aby ponosili koszty lekkomyślności osób pokrzywdzonych⁴⁴. Jak twierdzi John Rawls, „byłoby nieuczciwe, gdyby [osoby te] musiały mieć teraz mniej, aby uchronić [ją] przed konsekwencjami braku przezorności lub dyscypliny”⁴⁵. Nastasja nie powinna była oczekiwać, że Myszkini pokryje koszty jej ekstrawagancji. Źródłem jej roszczeń były egoistyczne oczekiwania, które nie powinny mieć wpływu na zachowanie Myszkina. Książę nałożył na siebie zbyt małą odpowiedzialność za swoje położenie oraz położenie jego narzeczonej, natomiast zbyt dużą za położenie Nastasji.

Wydaje się, że odpowiedź na ten problem zostaje przedstawiona również w samym tekście Dostojewskiego, mianowicie, ocenie Eugeniusza Pawłowicza. W jego ocenie oraz w tym, jak autor przedstawia dalsze losy Nastasji, zawarty jest — moim zdaniem — również osąd samego Dostojewskiego, który przyznaje, że ideał bogocześnictwa dla człowieka jest, jeśli nie skazany na porażkę, to przynajmniej —

⁴³ Pisałam o tym w tekście *Powieść Jane Austen Mansfield Park jako „paradygmat moralnej aktywności”*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 9 (2014), s. 101–119.

⁴⁴ Zob. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, s. 493.

⁴⁵ Cyt. za: *ibidem*, s. 494 (J. Rawls, *Social Unity and Primary Goods*, [w:] *Utilitarianism Beyond*, A. Sen, B. Williams (eds.), Cambridge 1982, s. 168).

w okolicznościach, w jakich znalazł się Myszkın — niemożliwy do zrealizowania⁴⁶. Rację ma Eugeniusz Pawłowicz, mówiąc, że książę Myszkın przyjął wiele „zapożyczonych, czysto rozumowych przekonań” (s. 639), które wziął za prawdziwe i płynące z głębi jego duszy. Książę tak bardzo lękał się niewierności prawom, z których za najważniejsze uznał współczucie, że to powstrzymało go od tego, by być wiernym słowu, jakie dał Agłai⁴⁷, a które uznał prawdopodobnie za egoistyczne folgowanie własnej woli. Jego moralną porażką było jednak przekonanie, że realizacja samego prawa przyniesie szczęście Nastasji, będzie więc realizacją jej dobra, tymczasem współczucie (tak naprawdę w jego wypadku pozbawione miłości, z czego Nastasja doskonale zdawała sobie sprawę) okazało się fatalnym rozwiązaniem. Nie przyczyniło się do jej szczęścia, Nastasja zdecydowała bowiem ostatecznie o powrocie do Rogożyna, co zakończyło się jej zabójstwem. Etyka twarzy okazała się narzędziem obosiecznym: twarz Nastasji stała się wezwaniem do zakwestionowania przez księcia jego egoizmu, przy jednoczesnym zignorowaniu, a nawet znieważeniu apelu, który ujawniła twarz Agłai. To przeciwstawienie jednak, mimo zapewnień Myszkina, nie obejmowało biegunów równoważnych wobec siebie. Książę Agłaję kochał, a Nastasji współczuł. Uważał jednak, że wybierając współczucie do Nastasji, a nie miłość do Agłai, wybrał etykę heroiczną, bo bezinteresowną. Tymczasem skrzywdził Agłaję, znieważając dar drogocенności jej miłości i oddania. Trzymając się reguły moralnej, takiej jak: „Źle jest nie pomóc komuś, kto cierpi, jeśli jest się w stanie ulżyć mu w cierpieniu”, zapomniał o wrażliwości, zatem o tym, co powinno być punktem wyjścia użycia reguł w konkretnych okolicznościach życia.

Human preciousness. On the basis of Fyodor Dostoyevsky's *The Idiot*

Summary

In my text, I address the problem of the relationship between the understanding that motivates morally good conduct and the concept of human preciousness, introduced by Raimond Gaita. I analyze this issue on the basis of the moral activity of Prince Myshkin, the protagonist of Dostoyevsky's *The Idiot*. First, I consider the relationship between truth and morality, and then — drawing on Emmanuel Levinas's ethics of the face — I focus on the significance of moral sensitivity as the point of departure in moral relation to the other person.

⁴⁶ Zwraca na to uwagę Henryk Paprocki: „W planie metafizycznym Baraszkowa jest obrazem idealnej piękności, trzymanej w niewoli przez księcia tego świata i oczekującej zbawienia. [...] Myszkın przegrał, ponieważ był tylko człowiekiem. [...] W Myszkinie tkwi metafizyczna pycha przyswojenia sobie obrazu Oblubieńca i Zbawiciela, który to obraz przynależy komuś Innemu. Myszkın reprezentuje chrześcijaństwo bez Chrystusa, przyjmuje ideał chrześcijański w oderwaniu od Osoby, jak pewnik filozoficzny, i na tym polega jego błąd” (H. Paprocki, *Lew i mysz, czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego*, s. 76–77).

⁴⁷ Na podobny dylemat wskazuje George Eliot w powieści *Miasteczko Middlemarch* (t. II, tłum. A. Przedpelska-Trzeciakowska, Warszawa 2005, s. 356). Zauważa ona, że lęk przed zlekceważeniem prawa moralnego może być w człowieku tak silny, że powstrzymuje go od tego, by okazać dobro drugiej osobie.