

Etyka a historia (Czy sądy etyczne są historycznie prawomocne? Czy sądy historyczne mają walor etyczny?)

Motto:

„Wiara jest wyrazem najwyższego egoizmu”
Søren Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*¹.

Etyka roszczenia, etyka poświęcenia

Półtora wieku temu duński pisarz, filozof i teolog, Søren Kierkegaard, stwierdzał trwały konflikt między historią i etyką. W sporze między racjami historii powszechnej oraz zasadami etyki opowiadał się zdecydowanie po stronie etyki. Współcześnie, w epoce panowania ekonomii i technologii, wartości wymiennych, konsumpcji, rynku, marketingu, reklamy, stosowania strategii i kryteriów globalnych, konkurencji, myślenia kategoriami wskaźników liczbowych i gorączkowej bieganiny warto przyrzeć się stanowiowi oraz argumentom autora *Albo – albo*. Czy w dzisiejszym, ponowoczesnym świecie jest w ogóle jeszcze miejsce na etykę? Komu i do czego jest ona potrzebna? Czy w dżungli ekonomicznych i politycznych interesów etyka cokolwiek – realnie, a nie tylko nominalnie – reguluje? Czy na kogokolwiek wpływa? I wreszcie pytanie ogólne, w tym rozważaniu najważniejsze: jak etyka ma się do przyspieszonych przeobrażeń historycznych, którym świat podlegał w XIX wieku i nie przestał podlegać obecnie, w wieku XXI?

To ostatnie pytanie, jeśli rozumieć je szeroko, nurtowało i nękało Kierkegarda. Dotyczyło bowiem generalnie stosunku etyki do historii powszechnej. Odzwierciedlało dylemat, jaką miarę stosować do postaci, działań i wydarzeń historycznych: pragmatyczną czy etyczną? Podjęcie tego problemu motywował polemiczny stosunek Kierkegarda do filozofii historii Hegla². Nadawała ona ogólny, filozoficzny wyraz epokowym wydarzeniom i zmianom na przełomie XVIII i XIX wieku. Sankcjonowała filozoficzne, świeckie, niezależne myślenie historyczne jako uniwersalny sposób myślenia o dziejach (*res gestas*), narracji historycznej (*historiam rerum gestarum*)³ i w ogóle o świecie. Biorąc za podstawę realne zjawiska i stosunki oraz kategorie racjonalne, myślenie historyczne dewalutowało kategorie religijne i etyczne, dominujące wcześniej (na przykład rolę Opatrzności, „palcą Bożego” sterującego z przestworzy nieba biegiem wydarzeń dziejowych oraz losami ich uczestników).

¹ Søren Kierkegaards Skrifter, t. 4: Frygt og Bæven, København 1997, s. 163. Dalej skrót SKS. Przekład tego cytatu: S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 76.

² Poglądy na historię niemiecki filozof wyłożył w pracy: G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958; o stosunku Kierkegarda do filozofii Hegla pisałem w książce *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, Pułtusk 2003, s. 197–262.

³ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, op. cit., s. 91.

Innym powodem niepokoju Kierkegaarda była jego własna współczesność. Doko-
nywały się w niej szokujące procesy urbanistycznej i przemysłowej modernizacji, demo-
kratyzacji, traktowanej przez Duńczyka jako przerażające rządy „masy i liczby”, laicyza-
cji, poszerzania osobistej wolności, poluzowania obyczajów, upowszechnienia oświaty,
przyspieszonego rozwoju niezależnej nauki, powstawania elementów kultury masowej.
I to właśnie ta współczesność rozrywała i grzebała niejako na oczach Kierkegaarda nie-
wzruszone i odwieczne, zdawałoby się, normy etyczne płynące z objawienia. Materia-
lizm zamieniał instytucje kościelne, jak Kierkegaard pisał z oburzeniem w końcowych
latach życia, w „Jezus Chrystus biznes”⁴, a etyka stawała się jedynie pretekstem i alibi
dla skandalizujących wypadów dziennikarzy (sam Kierkegaard padał kilkakrotnie
ich ofiarą) oraz maską skrywającą kręactwa polityków.

Niepokój Kierkegaarda z powodu wypierania etyki przez racjonalne, pragmatyczne
i historyczne normy myślenia o świecie nie był zupełnie bezzasadny. Otóż w ówczesnym
odczuciu, pod koniec XVIII i w pierwszej połowie XIX wieku, uczestnictwo w tworzeniu
historii stawało się prawdziwym powołaniem jednostek i zbiorowości. Unaocniły to zwy-
cięskie rewolucje: amerykańska (1776) i francuska (1789), które zdołały porwać masy
i zmieniły bieg historii powszechnej; dały temu wyraz wyprawy i wojny napoleońskie,
wyciskając niezatarte piętno na mapie i historii Europy; zmieniły też obraz świata odkrycia
geograficzne i podboje kolonialne; nawet polskie powstanie listopadowe próbowało od-
wrócić bieg historii. Przemiany cywilizacyjne (rewolucja przemysłowa), społeczne (przej-
ście od feudalizmu do kapitalizmu, migracja ze wsi do miast), polityczne (rozwój instytucji
demokratycznych) i kulturowe (autonomia produkcji artystycznej i literackiej) dopełniały
tego obrazu. Istniejąca rzeczywistość utraciła ontologiczną jakość bytu raz na zawsze
ustalonego, trwałego i niezmiennego. W nieprzerwanie, wręcz lawinowo zmienia-
jącym się świecie niewzruszone zasady etyczne straciły po prostu oparcie. Metafizyczny,
esencjalny obraz świata – podpora tych zasad – zachwiał się. Powszednią troską stał się
kierunek dziejowych przesunięć i zmian oraz miejsce i rola w nich jednostki.

Stało się tedy jasne, że świat w aktualnie zastanym kształcie nie jest wieczny; że może,
a nawet musi się nieprzerwanie zmieniać; że jego jedyny zarządca i władca to człowiek
– inicjator i wykonawca przebudowy. Okazało się także, że opór, który napotykały ko-
nieczne reformy i zmiany, wcześniej czy później ustępuje wobec naporu nowoczesności.
Ale czy ta zdolność do zmiany otoczenia i warunków życia miała również zna-
czyć, że podlega jej także etyka? Te problemy stały się nie tylko przed Kierkegaardem
i jego czasami. Nie straciły aktualności również współcześnie.

Tworzeniem historii stawało się uczestnictwo w ruchach, które decydowały o losach
narodów, społeczeństw i cywilizacji. Wymagając oddania, zaangażowania i pasji, hi-
storia nie wytyczała im jednakże ścisłych granic. Nie rozdzielala też z góry racji. *Konrad Wallenrod*
Mickiewicza, odwołajmy się do polskiego przykładu, przedstawiał sytu-
ację historyczną, w której etyka – pojęcia dobra i zła, przypisanie słuszności – ulegała

⁴ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1988, s. 186, 220, 243, 370–371.

zawłaszczeniu, a tym samym relatywizacji. Konrad, występujący jako podmiot sprawczy i uczestnik historii, utożsamiał ją z własnymi i narodowymi odczuciami i racjami, a zarazem odmawiał ich przeciwnikom. Piętnował ich intencje, czyny i dążenia jako zło.

W oczach Mickiewicza to zawłaszczenie etyki usprawiedliwiał patriotyzm Konrada. Ale czy rzeczywiście patriotyzm, czykolwiek byłby, usprawiedliwia dysponowanie etyką? To, że Konrad występował w powieści jako żarliwy i ofiarny patriota, prawdę mówiąc, było etycznie bez znaczenia. Należało bowiem założyć, że podobnymi patriotami byli również jego przeciwnicy. Czy w takim razie, należałoby zapytać, oni również byli etycznie uprawnieni w swych działaniach? Czy było więc możliwe, aby to samo działanie było – zależnie od odczuć każdej ze stron – równocześnie dobre i złe?

Odpowiedź wydaje się oczywista. Patriotyzm, jako przywiązanie do swojego i swoich, nie zamieniał się w etykę, etyka z kolei, jako zbiór norm, które jednakowo obowiązują zwaśnione strony, nie przelewała się w patriotyzm. Nie stanowiła wyłącznej własności ani wybranej jednostki, w tym wypadku Konrada, ani zbiorowości, z którą się utożsamiał. Przeciwny, etnocentryczny i asymetryczny sposób pojmowania etyki praktykowali w Biblii autorzy Starego Testamentu, nowożytność jednak odstąpiła od niego, przynajmniej w teorii. Etyka asymetryczna potrafiła bowiem usprawiedliwić dominację oraz uzasadnić doznaną krzywdę, ale nie potrafiła wymierzyć sprawiedliwości.

Historycy literatury wielokrotnie analizowali zarzuty, jakie sprowokował utwór Mickiewicza. Podkreślali, że krytyka postawy Konrada rodziła się z przeświadczenia, że metoda „cel uświęca środki” jest etycznie naganna i że należy ją potępić, ponieważ etyka rządzi, a w każdym razie: powinna rządzić działaniem jednostek, a nie działania etyką. Zrozumiałe więc, że poeta, który tak chętnie uzasadniał cele polityczne racjami religijnymi i etycznymi, w późniejszych *Dziadach* cz. III oraz *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego* skorygował to stanowisko. Zamiast przyjmować, jak w *Wallenrodzie*, że etyka nakazuje za wszelką cenę zniszczyć wroga – a więc realizować bezwzględnie własne cele – głosił, że obowiązkiem patrioty jest umrzeć za wolność⁵. Etykę roszczenia nowogródzki poeta zastąpił etyką poświęcenia. Różnica była diametralna. Retorycznie i poetycko ofiara z własnego życia prezentowała się znacznie lepiej niż pospolite zabicie wroga. Uzyskiwała przymioty heroizmu i wzniosłości.

Ale etyka poświęcenia tylko pozornie wydawała się oczywista. Nie udzielała ona odpowiedzi na kłopotliwe pytanie, jaki sens miała ofiara z życia za wolność bez nadziei zaznania kiedykolwiek wolności, skoro bojownik oddawał za nią życie, jeszcze zanim ją uzyskał. Czy śmierć za wolność – śmierć, która przekreślała na zawsze korzystanie z dobrodziejstw wolności – nie była absurdalna, a nawet komiczna? Czy poświęcenie własnego życia – jedyne i niepowtarzalne – za przyszłą, nieznaną i niepewną wolność cudzą było rzeczywiście usprawiedliwione?

Polemizując z romantyczną etyką poświęcenia, Norwid przestrzegał rodaków w zaborach rwących się do konspiracji i powstań, idących w obliczu militarnej przewagi

⁵ „Szlachectwo tedy miało być chrztem Wolności, i każdy, kto by gotów był umrzeć za Wolność, byłby ochrzczony z prawa i miecza” (95), A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego* [w:] idem, *Dzieła*, t. V, Warszawa 1997, s. 18.

zaborów na pewną rzeź, by nie robić plagiatu z ofiary Chrystusa za ludzkość, nie udawać bogów i zbawców, gdyż ofiara opisana w ewangeliach była nie do przeliczowania. Uważał, że w konfliktach, którym przyświecają cele polityczne (pokonanie wroga, uzyskanie dla siebie władzy, przywilejów i korzyści materialnych), nie składa się ofiary z życia dla etyki, lecz przeciwnie, poświęca się etykę dla celów i racji politycznych.

Stanowisko Kierkegaarda, uwikłanego w polemikę z Heglem i współczesnością, było zbieżne ze zdaniem Norwida. Obserwował, że w czasach mu współczesnych miary historyczne systematycznie wypierają i zastępują miary etyczne. Nawet filozofia uznała zwierzchność historii i przeobraziła się w historię filozofii.

To samo stało się zresztą z historiografią. Narracja, interpretacje i oceny historii dzieliły jej uwarunkowania i losy. Odzwierciedlały czasy i okoliczności, w których powstały lub w których je komentowano. Wynurzały się tedy z historii, zmieniały się wraz z nią. Dzieliły jej ograniczoność i stronniczość. Wyrażały punkty widzenia, interesy i uwikłanie autorów dyskursów i podmiotów uczestniczących w historii, a nie punkt widzenia historii jako takiej, historii w ogóle. Gdyby historyk chciał przemawiać w imieniu „historii w ogóle”, musiałby ogłosić, że przemawia w imieniu wieczności i kreśli definitywny obraz historii rozstrzygniętej, skończonej i zamkniętej. Ale czy wtedy byłby historykiem?

Czy Katarzyna II powinna zostać dziewczicą?

Tej dominacji (czy wręcz obsesji) historii i historyczności ulegała również sama etyka. Poddając się wpływowi epoki, przybierała ona postać etyki historycznej. Wnikając w dzieje, zastrzegała sobie tytuł i prawo do osądu uczestniczących w nich postaci oraz składających się na nie ruchów, wydarzeń, procesów i ich rezultatów. Obejmowała rozmaite wcielenia oraz aspekty historii: polityczne, społeczne, militarne, kulturowe, nawet literackie. Uznawała, że posiada niezbędne do tego kompetencje oraz instrumenty. Obiektywna materia historii miała niejako przelewać się w naturę etyki i treść sądów etycznych, a w rezultacie nadawać im obiektywną i wiążącą historycznie moc. Kształt taki przyjmowała na przykład w szerokiej skali narodowa i patriotyczna etyka romantyków.

Zamiany były niewątpliwie szczytne, ale realizacja zastawiała liczne pułapki. Uwikłanie w historię narzucało bowiem etyce różnego typu okolicznościowe uwarunkowania. Poddawało ją presji i wpływowi historii. Działania intencjonalnie etyczne spletały i stapiały się wówczas z innymi, które z etyką nie miały wiele wspólnego. Etycznych ocen historii niepodobna było bowiem formułować poza historią, całkowicie wyłączwszy się z niej. Nie można było ferować wyroków inaczej niż z historycznego punktu widzenia, w ramach funkcjonujących w epoce warunków, poglądów i systemów wartości, w jednym z jej języków. Deklarowane motywy oraz akty etyczne łatwo zamieniały się w motywy i akty polityczne, ekonomiczne, strategiczne.

Każdy sąd etyczny dotyczący historii – uznanie za zło, dajmy na to, rozbiorów Polski, ściecia na gilotynie Ludwika XVI, terroru wprowadzonego przez jakobinów, podbojów Napoleona, ekspansji kolonialnej, niewolnictwa – odzwierciedlał określone interesy polityczne i powstawał w wielopodmiotowej, spornej sytuacji historycznej. To, co za zło

uznawali patrioci polscy, monarchiści i arystokraci francuscy, ludy kolonizowane i niewolnicy, zupełnie nie pokrywało się z pojęciem i obrazem zła w oczach władców Rosji, Prus i Austrii, jakobinów, Napoleona, kolonialistów czy nawet właścicieli niewolników. Kto w sporze miał rację? Kto miał spór rozstrzygać?

Podstawowa trudność tkwiła w tym, że pojęcia dobra w kategoriach politycznych i etycznych znacznie się rozmiętały. W kategoriach etyki nie sposób było rozstrzygnąć, czy obrona przywilejów katolickich, o które walczyli konfederaci barscy, była etycznie bardziej zasadna niż obrona prawosławia, którego opiekunką była Katarzyna II. Ponadto w obu tych wypadkach nie było jasne i pewne, czy deklarowane motywy i cele religijno-etyczne nie są przykrywką dla rozbieżnych interesów politycznych, definiowanych w kategoriach władzy, posiadania, przywilejów i korzyści.

Kryterium „niezlomnej wiary we własną sprawę” okazywało się tutaj zawodne, ponieważ w sytuacjach konfliktowych oraz rozbieżnych dążeń i działań nie sposób na podstawie tego typu wiary pomniejszać analogicznej wiary przeciwnika, a tym bardziej – zupełnie mu jej odmawiać. Postawy tego rodzaju z góry kompromitowały się jako podszyte resentymentem i sprzeczne z etyką.

Prawdą jest, że sądy etyczne o postaciach, konfliktach i procesach historycznych wymykały się ujednoznacznieniu i ugruntowaniu. Racje słuszności, co być może ważniejsze, nie poddawały się przypisaniu tylko jednej ze stron, a tym bardziej unieruchomieniu. Historyczno-etyczne racje zwycięskiego żołnierza Anglika spod Waterloo i racje pokonanego żołnierza Francuza okazywały się nieprzekładalne na siebie i nierozstrzygalne. Przykłady współczesne również to potwierdzały. Wiara Lwa Trockiego w rewolucję światową oraz Józefa Piłsudskiego w odrodzenie polskiej państwowości były zapewne subiektywnie równie żarliwe i umotywowane – wiara pierwszego, jak wiadomo, przegrała, drugiego – zwyciężyła – ale czy istnieje sposób, aby ustalić, która z nich była słuszniejsza? Czym pomierzyć wartość obu? Czy istnieje dla nich jakikolwiek sensowny, wspólny mianownik i podstawa porównania? Czy można dowieść, że w starciu stron zwyciężyła etyka, a nie strategia i siła?

Prawda, można by także przyjąć, że o słuszności etycznej zadecydowało zwycięstwo w konflikcie. Rozstrzygnięcie takie byłoby jednak zdradliwe, ponieważ, logicznie biorąc, należałoby wówczas uznać wszystkich pokonanych za rzeczników „złej sprawy”. Moralnie słuszne byłyby wówczas na przykład krwawe podboje obu Ameryk, eksterminacja innowierców w wojnach religijnych, traktaty rozbiorowe wobec I Rzeczypospolitej, ustalenia konferencji w Monachium w 1938 roku lub decyzje Jałty. Ponieważ historia często zmienia swoje wyroki, zwycięzcy ponoszą klęski, a pokonani podnoszą głowy, etyka stałaby się wówczas elastyczna, kapryśna i nieprzewidywalna jak sama historia. Zależność osądów etycznych od sądu historii spowodowałaby więc niechybny blamaż etyki.

Kłopoty sprawiały również neutralność i obiektywizm historyków, warunek i podstawa sprawiedliwych sądów etycznych. Aby je osiągnąć, należałoby historiografów i badaczy historii usytuować niejako poza historią oraz uwolnić od jej wpływu. Ale to z kolei znaczyłoby, że z racji takiego bycia „poza” lub „ponad” nie byłiby oni w stanie jej pojąć. Sądy etyczne przestrzeliwałyby wówczas historię.

Dysonanse skłaniały do podejmowania prób zestrojenia „opóźnionej” narracji historycznej z teraźniejszością samego dziania się. Bezpośrednie relacje uczestników wielopodmiotowych, zbiorowych wydarzeń odzwierciedlały przede wszystkim ich własne pozycje, uwikłania, dążenia, interesy, przeżycia i koleje losu, czasem zbieżne, nierzadko jednak krańcowo różne. Ich punkty widzenia, obserwacje, odczucia i oceny stawiały się z natury rzeczy niesprowadzalne do siebie. Każdy z uczestników kooperacji lub konfliktu postrzegał wydarzenia z innej perspektywy oraz doświadczał je subiektywnie inaczej, według własnej miary i skali. Różnice utrudniały znalezienie podstawy dla bezstronnych sądów, które ostro i jasno rozdzielałyby dobro od zła. Podmiotowe motywy, przesłanki i warunki sądów etycznych kolidowały w podobnych wypadkach z ich przedmiotową formą i treścią. I więcej: podmiotowy charakter historii stanowił kontrapunkt w stosunku do bezstronnej, neutralnej, przedmiotowej treści sądów etycznych.

Niech zilustruje to przykład pochodzący z odległej epoki dziejowej. „Katarzyna zaś – pisał Mickiewicz w *Księgach narodu polskiego* o carcy rosyjskiej, inicjatorce rozbioru Polski – znaczy po grecku czysta, a była najwzszeteczniejsza z kobiet, i jakoby Wenera bezwstydną, nazywającą się czystą dziewicą”⁶. Mamy tu, bez wątpienia, przedmiotowy w swojej formie sąd etyczny, wydany o carcy, zwycięskim podmiocie historii, przez Mickiewicza, podmiot pokonany, zbuntowany przeciwko zwyciężczyń.

Otóż przedmiotowa forma sądu etycznego „Katarzyna... była najwzszeteczniejsza z kobiet i (...) bezwstydną” sugeruje jego orzekający, obiektywny i prawdziwościowy charakter, adekwatny do postępowania sądzonej postaci. *De facto* sąd Mickiewicza jest w pierwszym rzędzie zabarwionym emocjonalnie performatywem (wskazuje na to *gradus superlativus* „naj-”), który dyskwalifikuje w oczach czytelnika kobiecy temperament i seksualne zachowania carcy. Kontekst historyczny jednakże wskazuje jasno na udział sądu w polemice politycznej. Zdradza intencję degradującą oraz dyskredytującą wobec jednej z najwybitniejszych i zasłużonych postaci w dziejach Rosji.

Można by tedy zastanawiać się, czy użycie przez Mickiewicza orzeczników o zabarwieniu etycznym („bezwstydną”, „najwzszeteczniejsza z kobiet”) w celu kompromitacji politycznej carcy jest samo w sobie etycznie zasadne i dopuszczalne. Jeśli nawet przyjąć, że Katarzyna II była seksualnie i obyczajowo kobietą „wzszeteczną” oraz „bezwstydną”, to przecież związek jej intymnych („prywatnych”) zachowań seksualnych z publicznymi działaniami politycznymi – w tym wypadku z polityką międzynarodową – wydaje się problematyczny. Użycie sądu etycznego w podobnej sytuacji staje się po prostu nadużyciem. Demaskuje nie tyle carycę, ile zaściankową mentalność, małostkowość i zawziętość Mickiewicza.

Wytyka stąd następujący wniosek. Posługiwanie się sądami etycznymi jest dopuszczalne i prawomocne tylko i wyłącznie w interesie samej etyki. Gdyby *Księgi narodu*, dajmy na to, traktowały o przykładowej trosce Polek o dziewictwo, sąd poety byłby od biedy do przyjęcia. Ale w sytuacji, kiedy sądy etyczne natury

⁶ Ibidem, s. 16 (par. 67).

obyczajowej służą interesom polityki – i w ogóle „interesownym” aspiracjom historycznym – demonstrują zazwyczaj fałszywą świadomość lub, co gorsza, złą wiarę sądzącego. Kompromitują wówczas nie piętnowaną osobę, lecz przede wszystkim same siebie. Pozorują troskę o etykę w okolicznościach, kiedy staje się ona narzędziem celów i działań, które same w sobie mają z etyką niewiele wspólnego.

Jednostka a totalność historyczna

Stanowisko przywoływanego wcześniej Kierkegaarda było w omawianej materii jednoznaczne. Etyczna kwalifikacja postaci, wydarzeń i stosunków historycznych była jego zdaniem grubym nieporozumieniem. Przeczyła samej istocie etyki. Pseudonim i *porte parole* Kierkegaarda, Johannes Climacus, formułował w traktacie *Kończące nienaukowe postscriptum* (1846) zasadnicze w tej materii pytanie: „co byłoby przedmiotem osądu etyki wówczas, gdyby stawanie się podmiotem nie było tym najwyższym zadaniem, które stoi przed każdym człowiekiem?”⁷. I z tego właśnie punktu widzenia – z perspektywy zadań i roli etyki w konstytuowaniu i stawaniu się jednostkowego podmiotu – Climacus krytycznie rozważał zawikłaną problematykę relacji między etyką a historią.

Kierkegaard zgadzał się, z grubsza biorąc, z Heglem, że historia obejmuje „nierozdzielność sfery obiektywnych faktów i czynów ludzkich ze sferą ich świadomości”⁸, słowem, jedność dziania się i narracji. Ale wiele zagadnień ujmował jednocześnie polemicznie. Tak więc asesor Wilhelm podważał w *Albo* – albo pogląd Hegla, że w historii „panuje wolność (*hersker Friheden*)”. Utrzymywał, że historia jest „czymś więcej niż produktem wolnych poczynąń wolnych jednostek”, albowiem „działania te wpisują się w porządek rzeczy, któremu podlega całe istnienie”⁹.

Ten wyższy porządek rzeczy działał niezależnie od jednostki i był jej w zasadzie niedostępny. Nie sprawowała ona nad nim kontroli, nie była zresztą w stanie zapanować w pełni nawet nad własnymi działaniami. Te ostatnie stałe zahaczały w przestrzeni publicznej o cudze i uzależniały się od nich, a coś dopiero mówić o panowaniu nad bezkresną całością historii powszechnej. Toteż wyższy porządek rzeczy nieuchronnie pochłaniał czyny poczęte z wolnej woli jednostek, przetwarzał je, poddawał „wiecznym prawom (*evige Love*)”, słowem, zamieniał w konieczność. Czyny i dzieła jednostek stawały się w ten sposób własnością historii, a same jednostki traciły nad nimi władzę. Jeśli tedy u Hegla historia powszechna przybierała oblicze wolności, u Kierkegaarda tym obliczem stawała się konieczność. Z perspektywy jednostki historia jawiła się jedynie jako zbiór przypadków.

Etyka, jeśli sytuować ją w perspektywie podmiotu i jego wolnego, wewnętrznego działania – a według Kierkegaarda taka właśnie była jej natura – nie mogła ani zmienić biegu historii powszechnej, ani tym bardziej skutecznie interweniować w jej przebieg.

⁷ SKS, t. 7: *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, København 2002, s. 125. Dalej skrót SKS.

⁸ M.N. Jakubowski, *Historia a filozofia historii w koncepcji Hegla*, „Filo-Sofia” 2001 nr 1, s. 172.

⁹ SKS, t. 3: *Enten eller*, København 1997, s. 170. Zob. także S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. 2, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1976, s. 232–233.

Wszystko, co dotyczyło etyki, musiało bowiem przejść przez ucho igielne podmiotu i jego wolnej woli¹⁰. W innym wypadku traciło znamię i walor etyczny. Toteż asesor Wilhelm podkreślał w *Albo – albo*, że jednostka może wprawdzie tworzyć własną historię, uzyskać nawet poczucie jej *continuum*, ale nie na podstawie faktów biograficznych lub dziejowych, lecz na podstawie „działań własnych w ten sposób, że to, co się jednostce przydarza, przekształca ona samodzielnie i przemieszcza ze sfery konieczności do sfery wolności (*er forvandet og overført fra Nødvendighed til Frihed*)”¹¹.

Alienującym mechanizmom historii powszechnej nie umykała także narracja o niej. Podlegała ona redukcji, skrótom, uproszczeniom, systematyzacji, słowem, uprzedmiotowieniu i wyobcowaniu. „Przechwałka pewnego sofisty, że potrafi zawrzeć opis świata na skorupie orzecha – ironizował Climacus – odzwierciedla współczesny przegląd dziejów powszechnych: staje się on coraz bardziej i bardziej syntetyczny...”¹². Uzyskiwała w coraz większym stopniu rzeczowy i bezosobowy charakter. Tracąc znamiona podmiotowe, traciła również związek z etyką.

Podstawę etyki stanowiły natomiast konkretne jednostkowe decyzje, podejmowane w aurze wewnętrznej wolności, w aktach wyboru, w trybie albo – albo. We wspomnianym traktacie Kończące *nienaukowe postscriptum* Johannes Climacus dowodził:

„Dlatego etyka nieufnym wzrokiem spogląda zarówno na całą wiedzę o dziejach powszechnych, gdyż łatwo bywa ona pułapką, demoralizującą rozrywką podmiotu poznającego, jak i na rozróżnienie między tym, co należy do dziejów powszechnych a tym, czego nie obejmuje już [historyczna] dialektyka kwantytatywna. Obie sprawiają, że absolutne, etyczne rozróżnienie dobra a zła podlega historycznie i estetycznie zneutralizowaniu. Kwalifikując estetycznie i metafizycznie zjawiska jako »wielkie« lub »ważne«, czynimy to bez względu na to, czy uosabiają one dobro, czy zło. W dziejach powszechnych istotną rolę odgrywają bowiem liczne czynniki, które nie mają charakteru etycznego. Należą do nich rozmaite przypadki i okoliczności, słowem, cała skomplikowana gra sił, w której historyczna totalność wysysa działanie pojedynczego człowieka, aby zamienić je potem w coś zupełnie innego; w coś, co nie jest już jego bezpośrednią własnością. Również ani gorliwość w czynieniu dobra, ani diabelska zawziętość w czynieniu zła nie dają człowiekowi pewności, że znajdzie on miejsce w historii powszechnej; do wielkich nieszczęść stosuje się nawet zasada, że to, czy zauważy je historia powszechna, zależy jedynie od łutu szczęścia (*i Forhold til Ulykke gjælder det, at der høres Lykke til for at blive verdenshistorisk*). Co zatem ma tutaj do rzeczy jednostka? Patrząc etycznie, w roli jednostki występuje ona wyłącznie dzięki przypadkowi. Etyka uznaje ponadto za nieetyczne takie postępowanie, które poświęca jakość etyczną na rzecz pożądanego czy upragnionego znalezienia się w kwantyfikującej inności”¹³.

¹⁰ SKS, t. 3, s. 239. Zob. I. Damgaard, *The Archimedean Point – Kierkegaard on History and Identity* [w:] *Schleiermacher and Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit / Subjectivity and Truth. Akten des Schleiermacher-Kierkegaard-Kongresses in Kopenhagen Oktober 2003 / Proceedings from the Schleiermacher-Kierkegaard Congress in Copenhagen October, 2003*, pod red. N. Jørgena Cappelørna, R. Crouter, T. Jørgensena, C.-D. Osthövenera, Berlin 2006, s. 372.

¹¹ SKS, t. 3, s. 239.

¹² SKS, t. 7, s. 125. Zob. także S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. 2, tłum. K. Toeplitz, s. 340.

¹³ SKS, t. 7, s. 125–126.

Kierkegaard przestrzegał tedy, że etyka sama w sobie jest zazdrosna i zaborcza, albowiem żąda pełnego oddania i wyłączności. Wyklucza ona zarówno połowiczność, jak i korumpującą podmianę jakości oraz kategorii etycznych na historyczne. Tymczasem zaangażowanie historyczne sprzyjało właśnie niezauważalnej podmianie przypadkowych czynników historycznych na pozornie etyczne, a motywów etycznych na pragmatyczne. Owocowało to koniec końców instrumentalizacją etyki, słowem, jej wypaczeniem.

Na czym jednak miałyby polegać autentyczna postawa etyczna? Otóż jej głównym zadaniem był etyczny rozwój własnej osobowości, a nie, dajmy na to, jak u większości romantyków, poświęcenie dla historii, narodu, społeczeństwa lub ludzkości. Etyka w omawianym ujęciu sprzeciwiała się podporządkowaniu indywiduum celom ogólnym, znajdujących się na zewnątrz, poza nim¹⁴. Taką motywacją kierował się na przykład Konrad Mickiewicz, który nie mógł znaleźć szczęścia ani w sobie, ani u siebie, ani wśród swoich, lecz szukał go gdzieś na krańcach świata. Płacił za szczęście iluzoryczne – za odpowiedzianą przez samo piekło zemstę na wrogu – najwyższą, wyobraźalną cenę: wyrzeczeniem się własnej tożsamości, życiem w przebraniu i masce kogoś innego niż on sam. Z punktu widzenia etyki zdrada Konrada była najgorszą ze wszystkich możliwych zdrad. Stanowiła mianowicie zdradę samego siebie. Tylko pomyleni historycy literatury mogli ją traktować jako wzniosły heroizm.

Podobnie jak czyn indywidualny działanie publiczne dawało się usprawiedliwić jedynie i wyłącznie w interesie samej etyki, a nie w interesie władzy, wpływów, korzyści czy rozgłosu. Etyka sprzeciwiała się tedy, paradoksalnie, stosowaniu kryterium skuteczności, albowiem względ na nią równał się działaniu dla zapłaty, a nie ze względu na zasadę etyczną. Ta krytyka pragmatycznej skuteczności – występowała z nią, nawiasem mówiąc, niezależnie od Kierkegarda również Norwid – zwracała się niewątpliwie przeciwko modernizmowi i jego ideologii. Przeciwwstawiała się reformom, w których świecka, mieszczańska i kapitalistyczna („kupiecka”) racjonalność wypierała tradycję i patriarchalizm.

Zasady powyższe dotyczyły także etyki odwołującej się do nakazów boskich. Jednostka nie mogła według Kierkegarda domagać się czegokolwiek od Stwórcy, natomiast on sam, przeciwnie, mógł „żądać od człowieka wszystkiego, mianowicie wszystkiego za nic, albowiem każdy człowiek jest [względem Stwórcy] zbędnym sługą”¹⁵. Dawał tu o sobie znać rygorizm Kierkegarda. Krytykował on za przykładem Marcina Lutra kler i kościół za porzucanie etyki dla materialnych interesów: dla prestiżu, dobrobytu, zaszczytów, wpływu na politykę i szkołę.

Ostro zakreślając granice etyki w opozycji do mechanizmów historii i działalności historycznej, autor *Albo – albo* przeciwstawiał się również kojarzeniu z etyką postulatów sprawiedliwości dziejowej, zasady wyrównania krzywd i apeli o spłacanie zaległych

¹⁴ „Przywykły do stałego obcowania z tym, co historyczne, pragnie się koniec końcem osiągnąć jedynie to, co historycznie okazało (det Betydningsfulde), zabiega się więc [nieświadomie] o to, co przypadkowe i stanowi produkt historii, zapomniawszy zupełnie o tym, co istotne, wewnętrzne, wolne, etyczne”, SKS, t. 7, s. 126.

¹⁵ Ibidem, s. 127.

rachunków. Podobnie oceniał skargi ze strony tych, których skrzywdziła i odrzuciła współczesność (przykład: lament niezrozumianych i niedocenionych twórców). Etyczna zasadność roszczeń tego rodzaju była dwuznaczna. Ich powodem i treścią okazywała się bowiem rekompensata, oczekiwanie nagrody, żądanie korekty, nie etyka w sobie i dla siebie. Tytuły podobnych roszczeń stanowiły więc pomyłkę.

Etyka formowała egzystencję jednostki, a do zadań jednostki należało trzymanie się wskazań etyki. Jeśli zmieniała ona swoim działaniem tylko zewnętrzny świat, a nie zmieniała wewnętrznie samej siebie, była stracona. Popadała w duchowy zastój: w rozpacz, przygnębienie, melancholię. Celem etyki w stosunku do jednostki stawiała się jej wewnętrzna przemiana („zbudowanie” jednostki), a dopiero pochodnie – ulepszanie otaczającego świata. Etyka odstawiała tutaj bez wątpienia swój krytyczny i polemiczny wymiar w stosunku do historii. Było jednak przewrotnym paradoksem, że to właśnie stanowiło o jej oddziaływaniu i znaczeniu historycznym.

Sytuując się w opozycji do hałaśliwej, zaludnionej przez masy ludzkie historii powszechnej, postawa etyczna umożliwiała tworzenie alternatywnej, kameralnej, głęboko intymnej, jednostkowej historii własnej, mianowicie historii podmiotowości. Jej potrzeba i postulat wynikały z przekonania, że subiektywna egzystencja pojedynczego człowieka ma nieskończoną wartość i nie powinna rozpułnąć się bez śladu w historii ogółu: narodu, kościoła, klasy czy ludzkości. Te ostatnie okazywały się bowiem niezmiennie chętne i skore do tego, aby zdeorientowane i bezbronne indywiduum otumanić i dowolnie nim manipulować.

Czy sądy historyczne są etyczne?

Ugruntowując prymat etyki dla życia podmiotowego i osobowego, Kierkegaard odwoływał się do argumentu transcendencji. Przyjmował, że „między człowiekiem a Bogiem nie ma niczego oprócz etyki (*at der Intet er imellem menneske og Gud uden det Ethiske*)” i że choćby z tego względu jednostka „nie powinna oddać się historii bez reszty”¹⁶. Istnienie i możliwość przywołania wymiaru transcendencji miały istotnie rozstrzygające znaczenie dla omawianej etyki. Instancje intersubiektywne, społeczne, kulturowe, a przede wszystkim historyczne przestawały być najwyższym sędzią w sprawach etyki. Trybunałem etycznym stawało się natomiast sumienie jednostki, a nadzorcą etycznym – Argusowe oko transcendencji.

Uzasadniał to ważki argument. Działanie historyczne, z natury swojej zbiorowe i przedmiotowe, wikało podmiot w stosunki z innymi, a zarazem alienowało go w stosunku do samego siebie. Osłabiało podmiotowe centrum, sterujące refleksją, samowiedzą i decyzjami. Kierkegaard negował więc z tego względu zarówno etykę pragmatyczną, zaabsorbowaną regulacją zewnętrznych działań i jego skutków, jak i impulsywną etykę sytuacyjną, kierowaną współczuciem dla innych. W obu wypadkach podmiotowa postawa etyczna ulegała osłabieniu, rozmyciu i skażeniu.

¹⁶ Ibidem, s. 128.

Istniały także inne racje, które odsuwały etykę od historii. Otóż w działalności historyotwórczej pojęcia etyczne notorycznie mieszały i kontaminowały się z estetycznymi i metafizycznymi. Kierkegaard uważał ten stan rzeczy za typowy dla modernizmu (dla „nowych czasów”, *nye tider*). Etyka i postawa etyczna ulegały, jak zapewne wyraziłby się w tym miejscu dosadnie Witkacy, ustawicznie „skundleniu” z tym, co rzeczowe, a rzeczowe – pomieszaniu z tym, co etyczne. Etyka traciła wówczas tożsamość, a historia przejrzystość.

Konsekwencją było to, że obie te dziedziny – subiektywne wnętrze oraz historyczna, pstrokata zewnętrżność – stawały się wówczas współmierne, zgodnie z tezą Hegla, że to, co wewnętrzne, równa się zewnętrzznemu, a to, co zewnętrzne, podlega uwewnętrżnieniu¹⁷. Granice między nimi rozmywały się. Skutkiem były labilna i chwiejna podmiotowość oraz niestabilna i mętna etyka. Postawa etyczna ulegała zdecentrowaniu i rozproszeniu. Zamieniała się, jak w *Wallenrodzie* Mickiewicza, w postawę estetyczną, zastępującą skoncentrowany akt etyczny teatralnym, patetycznym gestem.

Tymczasem jedyną instancją decydującą o życiu etycznym była, zdaniem Kierkegarda, podmiotowa rzeczywistość wewnętrzna (*Inderlighed*). Cechowały ją subiektywna wolność oraz gotowość do działania, skierowane ku afirmacji i konsolidacji podmiotowości. Najwyższą miarę i cel takiej postawy stanowiły „wieczna wartość człowieka” oraz wymiar nieskończoności.

Obie te wartości nadawały intencjom, aktom i działaniom podmiotu znaczenie wyższe niż tymczasowe i przemijające. I tym właśnie wartościom rzucała wyzwanie pragmatyczna oraz interesowna historia powszechna. „Wieczną wartość człowieka” zamieniała ona w wartość doraźną, wyznaczaną przez okoliczności, potrzeby i konieczności. Również nieskończoność traciła w planie historii eschatologiczne znaczenie. Kurczyła się do śmiertelnego i przemijającego wymiaru skończoności. W obrębie świeckiej, międzyludzkiej i zbiorowej historii, stale zresztą zmieniającej się, etyka stawała się po prostu niespójnym i niezobowiązującym zbiorem różności.

Nie wspierały etyki, wbrew pozorom, odwołania do przeszłości i tradycji. Dlaczego Biblia, Koran i inne święte księgi przeszłości miałyby podpowiadać, jak postępować etycznie tu i teraz? Na jakiej podstawie mielibyśmy przyjąć, że przeszłość, która sama była ongiś współczesnością i teraźniejszością, była (jest) bardziej „etyczna” niż obecna teraźniejszość? Dlaczego miałyby być dla niej wzorem? I dlaczego normy przeszłości miałyby kierować ludźmi znacznie oddalonymi w czasie, stojącymi przed ważnymi tylko dla nich wyborami i decyzjami? Na jakiej zasadzie zakłada się, że ludzie współcześni są mentalnie i moralnie tacy sami jak ci z przeszłości? Zdawanie się na przeszłość i tradycję w sądach etycznych skutkowało w rezultacie biernością pomiotu etycznego lub przybierało kształt alibi. Sygnalizowało pragnienie zrzucenia z siebie na przodków brzemienia aktualnych wyborów etycznych i odpowiedzialności za nie.

¹⁷ Zob. polemikę z powyższą tezą Hegla z pozycji etyki, SKS, t. 7, s. 270, przypis 1.

Praktykom powoływania się na przeszłość i tradycję w sądach o teraźniejszości oraz odwrotnie, odwoływania się do etyki w sądach o rozstrzygnięciach historii, sprzeciwiał się charakter norm etycznych. Istotą tych norm stanowiła bowiem ogólność i ukryta w niej relacja wzajemności. I ogólność, i wzajemność niejako wyrównywały i neutralizowały stosunki czasowe. Przenosiły je w równoczesność. Treść i użycie normy etycznej przeważały nad rozważaniem jej pochodzenia. Istotą normy stawały się sposób użycia oraz tkwiąca w niej moc obligowania. Użycie normy obligowało w pierwszej kolejności tego, kto się do niej odwoływał. Stanowiło ono elementarnie interwencję na rzecz jej zachowania. Im bardziej pojedynczy podmiot etyczny chciałby, aby stosowali się do niej wszyscy inni, tym mocniej wiązała ona właśnie jego samego.

Istota i sens etyki wyrażały się bowiem w jej pojedynczym, osobistym praktykowaniu, a nie w jej badaniu lub intelektualnym rozważaniu.

„Nie da się – przekonywał Johannes Climacus – czegokolwiek rozważać etycznie, albowiem istnieje tylko jeden rodzaj etycznego rozważania: mianowicie rozważanie samego siebie (*Selvbetrægtning*). Etyka w mgnieniu oka zwraca się do pojedynczego człowieka z apelem o to, aby egzystował on etycznie”¹⁸.

Obowiązkiem każdej poszczegółnej jednostki nie było tedy podglądanie cudzej etyki, lecz czujne sondowanie i drżenie własnej.

Zgodnie z poglądem o wewnętrznym charakterze rzeczywistości etycznej, podmiot etyczny mógł pojąć i ocenić etyczną rzeczywistość drugiego człowieka jedynie z dystansu, jako intelektualną możliwość, a nigdy jako bezsporny, naoczny fakt zmysłowy. Wynikała stąd radykalna, egzystencjalna zasada etyczna:

„Jeden człowiek nie jest w stanie sądzić etycznie drugiego człowieka, ponieważ jeden człowiek może pojąć drugiego tylko jako możliwość. Kiedy ktoś oddaje się chęci sądzenia innego człowieka, to jest to wyraz jego beśzyty i sądzi on [w ten sposób] wyłącznie samego siebie”¹⁹.

Etyka tworzyła jednakże pewien porządek norm. Między porządkiem etycznym i materialnym porządkiem historycznym rysowała się zasadnicza, jakościowa różnica, jeśli nie przepaść. Porządek etyczny jako taki konstytuował się w sferze wartości i norm z istoty swej wspólnych i ogólnych, obowiązujących bez żadnego wyjątku każdego pojedynczego człowieka. Tymczasem porządek historyczny instalował się w sferze partykularnych interesów i realnych stosunków międzyludzkich, konkretnych warunków dziejowych, okoliczności, przypadków, związków przyczynowo-skutkowych, aspiracji i dążeń. Etyka odwoływała się zatem do symetrii, podstawę historii stanowiła asymetria. Dążenia podmiotów historycznych skupiały się notorycznie na władzy, przewadze, panowaniu. Działania etyczne były z definicji bezinteresowne.

Ta kardynalna różnica etyki i historii wykluczała zarówno historyczne użycia, jak i podobne uzasadnienia sądów i kwalifikacji etycznych. Z perspektywy etyki

¹⁸ Ibidem, s. 291.

¹⁹ „Det ene Menneske kan ikke ethisk dømme det andet, fordi det ene Menneske kun kan forstaae det andet Menneske som Mulighed. Naar da En befatter sig med at ville dømme en Anden, saa er dette Udtrykket for hans Afmagt, at han blot dømmer sig selv”, ibidem, s. 294.

i odniesione zwycięstwa, i poniesione klęski nie przekładały się na racje etyczne. Zwycięstwo dawało jedynie triumfującą iluzję słuszności etycznej, a klęska – rodziła złudne pocieszenie się dzięki wierze w moralne zwycięstwo. W obu wypadkach pojawiało się jednakże wątpliwe założenie, że rozstrzygnięcia historyczne mają samodzielny, wewnętrzny walor etyczny.

Starcia i rozstrzygnięcia historyczne wyrażały się w ilościowej proporcji sił, a nie w jakości racji etycznych. Kierkegaard zasadnie wskazywał, że w dziejach powszechnych działają i rozstrzygają czynniki, które same w sobie nie mają w żaden sposób charakteru etycznego, jak przewaga liczebna, użycie skutecznej broni, zastosowanie pomysłowej strategii lub nowocześniejszej gospodarki. A te właśnie czynniki wpływały niejednokrotnie na kształtowanie się rozstrzygnięć historycznych. Trafny był także argument, że historyczna totalność nagina kwalifikacje etyczne aktorów do własnych warunków i potrzeb i odrywa je od cech osobowych.

W przywołanej perspektywie etyka nie dawała się również obronić argumentami rozumu. Rozum miał w niej jedynie negatywne zastosowanie. Występował w najlepszym razie jako tropiciel etycznych zagrożeń. Tak zwana etyka racjonalna była w istocie pojęciem wewnętrznie sprzecznym, gdyż wartości etyczne nie dawały się ani racjonalnie wywieść, ani też podobnie uzasadnić. Wyłączyła ona z głębszych – bardziej archaicznych i mrocznych źródeł – niż rozum.

Wnioski narzucały się same przez się. Działania historyczne umykały kwalifikacjom etycznym. Również postawy i akty etyczne nie dawały same z siebie efektu historycznego. Jednostkowa, podmiotowa i wewnętrzna natura etyki oraz kolektywna totalność historii ujawniały się i działały na różnych polach. Nie mogły sobie realnie pomóc. Mogły jedynie łudzić się, że historia jest etyczna, a etyka – historycznie skuteczna. Jest pewne, że – historycznie patrząc – złudzenia takie szkodziły etyce, powodowały bowiem pomieszanie pojęć oraz erozję i dewaluację postaw i zachowań etycznych. To z kolei, czy wiara poszczególnych sił historycznych w to, że reprezentują niewzruszoną słuszność etyczną, dawała konkretne efekty i wymierne zdobycze polityczne, jest rzeczą sporną. Zależało to zapewne bardziej od okoliczności niż od mocy samej wiary. Najbardziej frapujące wydaje się jednakże to, że tak łatwo uznać własne iluzje za etykę, a z kolei samą etykę potraktować z nonszalancją niczym przygodnego czyścibuta.



Łukasz Zadlewski, *Grunwald 025*