

[w:] *Kategorie etyczne w czasach upadku duchowości*, pod redakcją Lucyny Rożek, Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, tom VIII, Częstochowa 2011, ISBN 978-83-7455-175-5, ISSN 2081-2582, s. 13-34

Edward Kasperski

Etyka w obliczu historii Kierkegaard, Mickiewicz a XXI wiek

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 przyjrzeć się stanowisku 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 przyśpieszonych 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 Kierkegaarda. 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 Kierkegaarda do filozofii historii Hegla². Nadawała ona ogólny, filozoficzny wyraz

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 Kierkegaarda do filozofii Hegla pisałem w książce *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*, Pułtusk 2003, s. 197–262.

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 dewaluowało kategorie religijne i etyczne, dominujące wcześniej (na przykład rolę Opatrzności, „palca Bożego” sterującego z przestworzy nieba biegiem wydarzeń dziejowych oraz losami ich uczestników).

Innym powodem niepokoju Kierkegaarda była jego własna współczesność. Dokonywały się w niej szokujące procesy urbanistycznej i przemysłowej modernizacji, demokratyzacji, traktowanej przez Duńczyka jako przerażające rządy „masy i liczby”, laicyzacji, poszerzania osobistej wolności, poluzowania obyczajów, upowszechnienia oświaty, przyśpieszonego rozwoju niezależnej nauki, powstawania elementów kultury masowej. I to właśnie ta współczesność rozrywała i grzebała niejako na oczach Kierkegaarda niewzruszone i odwieczne, zdawałoby się, normy etyczne płynące z objawienia. Materializm 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 zwycięskie 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 odwrócić bieg historii. Przemiany cywilizacyjne (rewolucja przemysłowa), społeczne (przejście 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 zmieniającym się świecie niewzruszone zasady etyczne straciły po prostu oparcie. Metafizyczny, esencjalny

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

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

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 konieczne reformy i zmiany, wcześniej czy później ustępuje wobec naporu nowoczesności. Ale czy ta zdolność do zmiany otoczenia i warunków życia miała również znaczyć, że podlega jej także etyka? Te problemy stanęły 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, historia nie wytyczała im jednakże ścisłych granic. Nie rozdzielała też z góry racji. *Konrad Wallenrod* Mickiewicza, odwołajmy się do polskiego przykładu, przedstawiał sytuację historyczną, w której etyka – pojęcia dobra i zła, przypisanie słuszności – ulegała 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 odstępiała 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 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. Czyż śmierć za wolność, która przekreślała na zawsze korzystanie z jej dobrodziejstw, nie była absurdalna, a nawet komiczna? Czy poświęcenie własnego życia – jedynego i niepowtarzalnego – 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 zaborców 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 przelicytowania. 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 Kierkegarda, uwikłanego w polemikę z Heglem i współczesnością, było zbieżne. 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

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.

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 dziewicą?

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.

Zamiary były niewątpliwie szczerze, 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 wyłączonej się z niej. Nie można ich było ferować 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, rozbiórów Polski, ścięcia 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 rozstrzygnąć?

Podstawowa trudność tkwiła w tym, że pojęcia dobra w kategoriach politycznych i etycznych znacznie się rozmiękały. 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 „niezłomnej 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 terażniejszością 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 stawały 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 carycy rosyjskiej, inicjatorce rozbioru Polski, znaczy po grecku czysta, a była najwzsteczniejsza z kobiet, i jakoby Wenera bezwstydna, nazywająca się czystą dziewicą”⁶. Mamy tu bez wątpienia przedmiotowy w swojej formie sąd etyczny, wydany o carycy, zwycięskim podmiocie historii, przez Mickiewicza, podmiot pokonany, zbuntowany przeciwko zwyciężczyni.

Otóż przedmiotowa forma sądu etycznego „Katarzyna... była najwzsteczniejsza z kobiet i ... bezwstydna” 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 carycy. 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 („bezwstydna”, „najwzsteczniejsza z kobiet”) w celu kompromitacji politycznej carycy jest samo w sobie etycznie zasadne i dopuszczalne. Jeśli nawet przyjąć, że Katarzyna II była seksualnie i obyczajowo kobietą „wzsteczną” oraz „bezwstydną”, to przecież związek jej intymnych („prywatnych”) zachowań seksualnych z publicznymi

⁶ Ibidem, s. 16 (par. 67).

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.

Wypływa 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 były od biedy do przyjęcia. Ale w sytuacji, kiedy sądy etyczne natury 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 Hegła, że w historii „panuje wolność (*hersker Friheden*)”. Utrzymywał, że historia jest „czymś więcej niż produktem wolnych poczynań wolnych jednostek”, albowiem „działania te wpisują się w porządek rzeczy, któremu podlega całe istnienie”⁹.

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

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

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

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 stale zahaczały w przestrzeni publicznej o cudze i uzależniały się od nich, a cóż 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. 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 forvandlet 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.

¹⁰ SKS, t. 3, s. 239. Zob. I. Damgaard, *The Archimedean Point – Kierkegaard on History and Identity*, [w:] *Schleiermacher und 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. Por. także S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. 2, tłum. K. Toeplitz, s. 340.

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 wsysa 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 gjelder det, at der hører 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 inności¹³.

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 końcem 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

¹³ SKS, t. 7, s. 125–126.

¹⁴ „Przywykły do stałego obcowania z tym, co historyczne, pragnie się koniec końcem osiągnąć jedynie to, co historycznie okazałe (*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.

swoich, lecz szukał go gdzieś na krańcach świata. Płacił za szczęście iluzoryczne – za wypowiedzianą przez samo piekło zemstę na wrogu – najwyższą, wyobrażalną 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 zrad. 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 – występował z nią, nawiasem mówiąc, niezależnie od Kierkegaarda również Norwid – zwracała się niewątpliwie przeciwko modernizmowi i jego ideologii. Przeciwstawiała 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 Kierkegaarda 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 Kierkegaarda. Krytykował on za przykładem Marcina Lutera 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 rachunków. Podobnie oceniał skargi ze strony tych, których skrzywdziła i odtrąciła 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 były więc pomyłką.

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 stawała się jej

¹⁵ Ibidem, s. 127.

wewnętrzna przemiana („zbudowanie” jednostki), a dopiero pochodnie – ulepszanie otaczającego świata. Etyka odsłaniała 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 rozpląnąć się bez śladu w historii ogółu: narodu, kościoła, klasy czy ludzkości. Te ostatnie okazywały się bowiem niezmiennie chętne i skore do tego, aby zdezorientowane i bezbronne indywiduum otumanić i dowolnie manipulować nim.

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, wikłało 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.

Istniały także inne racje, które odsuwały etykę od historii. Otóż w działalności historiotwórczej pojęcia etyczne notorycznie mieszały i kontaminowały się z estetycznymi i metafizycznymi. Kierkegaard uważał ten stan rzeczy za typowy dla modernizmu (dla

¹⁶ SKS, t. 7, s. 128.

„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 Hegła, że to, co wewnętrzne, równa się zewnętrznemu, a to, co zewnętrzne, podlega uwewnętrżnieniu¹⁷. Granice między nimi rozmażywały 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 terażniejszością, była (jest) bardziej „etyczna” niż obecna terażniejszość? Dlaczego miałyby być dla niej wzorem? I dlaczego normy przeszłości miałyby kierować ludźmi znacznie oddalonymi w czasie, stającymi 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.

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

Sygnalizowało pragnienie zrzucenia z siebie na przodków brzemienia aktualnych wyborów etycznych i odpowiedzialności za nie.

Praktykom powoływania się na przeszłość i tradycję w sądach o terażniejszości 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 (*Selvbetrøgtning*). Etyka w mgnieniu oka zwraca się do pojedynczego człowieka z apelem o to, aby egzystował on etycznie¹⁸.

Obowiązkiem każdej poszczególnej jednostki nie było tedy podglądanie cudzej etyki, lecz czujne sondowanie i drażnienie 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 beziły i sądzi on [w ten sposób] wyłącznie samego siebie¹⁹.

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 konstituował się w sferze wartości i norm z istoty swej

¹⁸ SKS, t. 7, 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”, SKS, t. 7, s. 294.

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 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 wewnątrznie sprzecznym, gdyż wartości etyczne nie dawały się ani racjonalnie wywieść, ani też podobnie uzasadnić. Wpływała 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 natura etyki i kolektywna struktura historii działały na różnych polach. Nie mogły sobie pomóc. Mogły jedynie łudzić się, że historia jest etyczna, a etyka – historycznie skuteczna.

Otchłań etyki

Na czym zatem gruntuje się etyka? Kierkegaard nie cofał się przed radykalnymi odpowiedziami na to pytanie. Kwestionował możliwość historycznego, społecznego i kulturowego ugruntowania etyki. Odrzucał także w ugruntowanie racjonalne, teologiczne lub dogmatyczne. Ostateczną instancją gruntującą etykę było według niego wewnętrzne przekonanie, że wartości i normy etyczne płyną z transcendentnego źródła oraz że pozostają niewzruszone i niepodważalne. Można by rzec, że fundament etyki stawała się po prostu wiara w to, że etyka istnieje i że należy jej słuchać. Wszystkie inne uzasadnienia były chwiejne i zawodne. Wzgląd ten uzasadniał omawiane wyłączenie etyki z historii. Odbierając etykę podmiotowi historycznemu (o ile w ogóle pojęcie podmiotu historycznego mieściło się w omawianej koncepcji), Kierkegaard przekazywał ją wolnemu od wpływu historii podmiotowi moralnemu i człowiekowi wierzącemu.

W praktyce Kierkegaard uwzględniał jednakże różne warstwy i poziomy etyki. Taką podstawową, uchwytną warstwą były ogólne zasady społeczne, jak uczciwość, rzetelność, obowiązkowość, spolegliwość, prawdomówność, lojalność, gościnnność, przyjaźń i inne. Odpowiadały one Heglowskiemu pojęciu *Sittlichkeit* i łacińskiemu *mores*, odnoszącymi się do przyjętych przez daną społeczność zasad i obyczajów. Powstawały tu również niekiedy pełne dramatyizmu kolizje. Zachowaniem etycznym w tym świeckim znaczeniu było na przykład poświęcenie przez Agamemnona ukochanej córki Ifigenii dla dobra ogółu, motywowane nadzieją na sukces wyprawy greckiej na Troję. Można by postępek Agamemnona w pewnym stopniu połączyć także z działaniem historycznym, pod warunkiem zrelatywizowania go do określonej epoki i społeczności²⁰.

Wspomniane normy zbiorowe nie stanowiły jednakże najwyższej, niewzruszonej formy etyki, regulującej wszystkie postawy, zachowania i czyny jednostek. Istniała bowiem instancja wyższa od etyki, zdolna unieważnić jej moc oraz zdolność kierowania postępowaniem jednostki. Otóż moc większą niż etyka, jak pokazywało biblijne ofiarowanie syna Izaaka przez Abrahama przedstawione w *Bojaźni i drzeniu*, miał nakaz pochodzący od Boga. Obowiązek bezwzględного posłuszeństwa Jehowie zawieszał w tym wypadku normę „nie zabijaj”. Tak samo zresztą zawieszał patriarchalny nakaz ojcowskiej miłości do syna, zakazujący zabicie potomka. Etyka podlegała więc ograniczeniu i zrelatywizowaniu, nie do historii, lecz do religii. U podstaw religijnego zawieszenia etyki znajdowała się wiara Abrahama w bezwzględną, niewzruszoną moc boskiego polecenia, jakkolwiek by nie było ono okrutne i bezsensowne.

²⁰ Relatywizacja taka miała ograniczony zasięg. Nie mieściła się ona jednak w ówczesnej mentalności kolonialnej, gdyż normy kolonizatorów powszechnie narzucano ludności kolonizowanej.

Porte parole Kierkegaarda, Johannes de Silentio tak pisał w *Bojaźni i drzeniu* o płynącym z otchłani wiary postępku Abrahama, gotowego poświęcić syna Izaaka na ołtarzu ofiarnym.

Wiara sama w sobie nie może być zmediatyzowana za pomocą ogólności, gdyż wtedy przestaje istnieć. Wiara jest paradoksem, a jednostka w żadnym razie nie może być zrozumiana przez nikogo. (...) Każde głębsze wyjaśnienie, jak należy pojmować Izaaka, może zaś jednostka dać jedynie sama sobie²¹

Wiara naruszała więc granicę sensu, rozumu, rozsądku, trzeźwości i zdawałoby się niewzruszonych zasad. Wkraczała w sferę mrocznego absurdu, wymykającego się jakiegokolwiek racjonalizacji.

Przytoczona wypowiedź jasno kreśliła granicę dzielącą etykę od wiary. Etyka, mimo iż przeżywana i realizowana wewnętrznie, stanowiła w istocie powszechną miarę ogólnoludzką. Zbliżała ludzi do siebie i łączyła ich ze sobą. Wiara (tak zwana wiara wierząca) okeślała natomiast ściśle osobisty, indywidualny stosunek do Boga. Wykluczała w tej dziedzinie w zasadzie jakiegokolwiek międzyludzkie i społeczne pośrednictwo. Tym bardziej jaskrawo wykluczała pośrednictwo historyczne: przywołanie czasu, przestrzeni, warunków. Postawa Kierkegaardra była pod tym względem wyjątkowo radykalna. I w tym sensie wiara odcinała jednostkę od społeczeństwa i historii znacznie bardziej niż etyka. Zwracała pojedynczego człowieka niemal wyłącznie ku samemu sobie.

Istniał jednak wewnętrzny związek motywacyjny między etyką a wiarą. Najgłębszą motywacją etyki nie były bowiem wbrew pozorom jedynie wspomniane, powszechnie przyjęte zasady, ale właśnie owa wydobywająca się z otchłani, nieprzekazywalna i nieprzetłumaczalna wiara. Prowadziły do niej różne drogi. Asesor Wilhelm odwoływał się na przykład w drugim tomie *Albo – albo* do etyki normatywnej po to, aby uniknąć rozpacz (*Fortvivlelse*). Powodowała ją obserwacja, że życie zależy od zewnętrznych warunków i okoliczności, a indywidualum nie potrafi odnaleźć w sobie samym żadnego oparcia. Podstawą etyki stawał się tedy ostatecznie akt wiary w etykę jako zbiór zasad, które dają oparcie jednostkom oraz umożliwiają ich funkcjonowanie w obrębie ogółu. Ogół, jak sądził Kierkegaard, nie jest bowiem w stanie zabezpieczyć sam siebie i musi odwoływać się do instancji i zasad transcendentalnych, wywiedzionych spoza niego samego.

Wiara pełniła również inne funkcje. Mimo że etyka dotyczyła podstawowych norm społecznych, to jednak jej rzeczywistym oparciem było uwewnętrznienie, a w konsekwencji akt wiary w owe normy i stosowanie się do nich. Innym rozwiązaniem było

²¹ SKS, t. 4, s. 163; S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie* ... s. 76.

bowiem poddanie się zbiorowemu przymusowi, ale to skazywało z kolei jednostki na wyobcowanie w społeczeństwie.

Zależność od wiary powodowała, że etyka nie dawała się ani nauczać, ani wyuczyć. W sytuacjach tego typu podlegała interwencjom z zewnątrz i nieuniknionemu urzeczowieniu. Zamieniała się w zbiorowa musztrę.

Aby studować etykę, twierdził Kierkegaard, każdy człowiek jest zdany sam na siebie (*for at studere det Ethiske, er ethvert Menneske anviist sig selv*)²².

Należało ją sobie samemu i samodzielnie przyswoić. Tylko wtedy stawała się wewnętrzną rzeczywistością pojedynczego człowieka. Etyka była albo autodydaktyczna, albo jej w ogóle nie było. Rezygnacja z autodydaktyki niweczyła uwewnętrznienie oraz powodowała zamianę etyki podmiotowej na instytucjonalną (szkolną, kościelną, państwową) i społeczną. Te dwie ostatnie z etyką miały jednak niewiele wspólnego. Tworzyły jedynie jej surogaty. Dawały ewentualnie publiczne alibi dla braku etyki.

Osobny problem stanowiło komunikowanie etyki. Kierkegaard zwalczał komunikowanie w przedmiotowym trybie wiedzy, w nastawieniu na określony „przedmiot”. Uważał, że należy komunikować ją pośrednio, w sposób obrazowy, figuralny i wieloznaczny, środkami literackimi, posługując się fikcją literacką i aktami mowy. Intencją zalecenia było to, aby czytelnik rozstrzygał dylematy etyczne bezpośrednio i samodzielnie, całą swoją osobowością, bez udziału, interwencji i podpowiedzi autora. Te ostatnie były niestosowne, albowiem wyręczały czytelnika, unieruchamiały go, zastępowały jego własne wybory i decyzje, a w konsekwencji pozbawiały go samodzielności i podmiotowości. Tłumiły żywy dyskurs etyczny w zarodku. Zamieniały ów dyskurs w tak zwane bezpośrednie komunikowanie przedmiotowe, które autentyczną sytuację wyboru i decyzji zastępowało przekazywaniem gotowej nauki (informacji) etycznej. Intelktualne, obojętne przyswajanie wiedzy przedmiotowej, zamiast obudzić czytelnika i poruszyć wewnątrznie, jedynie usypiało go i wprawiało w stan inercji.

Postawa etyczna wymagała przeciwnego: wytrącenia z inercji. Żądała traktowania wyborów i decyzji moralnych z najwyższą, egzystencjalną uwagą i powagą. Domagała się uwewnętrznienia (był to dla Kierkegarda, jak wspomniałem, warunek osobowej podmiotowej realizacji etyki), świadomości, emocjonalnego zaangażowania, napięcia woli. Wyborów etycznych należało dokonywać nie tylko w kategoriach dobra i zła, lecz także

²² SKS, t. 7, s. 132.

prawdy i fałszu. Konieczna była koncentracja na samych tylko aktach etycznych, niezależnie od okoliczności lub kaspriśnego nastroju podmiotu. Warunkiem ich spełnienia była zgodność decyzji i działań etycznych z uniwersalnymi zasadami.

Etyka i podmiotowość

Kierkegaard, podsumujmy te rozważania, obrazował wysiłek, by ukonstytuować etykę jako samodzielną sferę refleksji, przeżyć i decyzji, zdolną motywować „od wewnątrz” jednostkowe zachowania i strzec w ten sposób złożoną z indywidualów zbiorowość przed anomią i anarchią oraz przed konwulsjami historii. Rezygnował on z zewnętrznego, instytucjonalnego przymusu oraz rygoru oraz odwoływał się do okiełznanej etycznie wewnętrznej wolności pojedynczego człowieka. Z niej miały wpływać jego wybory, decyzje i działania.

Pragnął on zarazem jasno i wyraźnie odróżnić i odsunąć kategorie etyczne od estetycznych, metafizycznych i historycznych (powszechno-dziejowych) oraz oczyścić tą drogą etykę od uwikłań i domieszek, które zamieniały ją w zjawisko podległe miarom ilościowym, hybrydyczne, zmanipulowane, pozbawione sensu i sankcji lub sprzeczne z samą jej naturą. Służyła temu zadaniu pryncypialna teza, że naturę etyczną ma takie i tylko takie działanie jednostki, które uwzględnia wyłącznie dobro etyczne oraz utwierdzenie prymatu samej etyki. Kojarzenie jej z wszelkimi innymi celami: historycznymi, narodowymi, społecznymi lub kościelnymi było krzyżującym nieporozumieniem i jaskrawym nadużyciem. Etyka miała służyć etyce i tylko jej.

Powodzenie projektu zależało od zaszczepienia etyki w pojedynczej podmiotowości i ścisłego zespolenia z nią. Autor *Bojaźni i drżenia* przeciwstawiał się w ten sposób obserwowanej w XIX w. degradacji i marginalizacji podmiotowości, wchłanianiu jej przez polityczne i socjalne ruchy masowe, sterowaniu nią z zewnątrz, a w rezultacie manipulowaniu i naginaniu do ambicji i planów „wielkich przywódców” i paryjno-politycznych celów. Głosił więc pogląd o „nieskończonej ważności” pojedynczego podmiotu oraz koncentrował się filozoficznie na odbudowie podmiotowości²³. Temu zadaniu służyły pisma estetyczne i religijne oraz nowatorskie rozwiązania pisarskie.

Kierkegaard niewątpliwie śmiało wybiegał w ten sposób poza swoją epokę. Uprowadził krytycznie, z jednej strony, nadciągającą plagę demokratycznych (kwantytatywnych, „większościowych”) i totalitarnych praktyk, triumfujących w XX w., kulminujących w

²³ „W historii powszechnej pojedynczy podmiot jest drobnostką (*en Ubetydelighed*), ale tym też się zadawała; etycznie pojedynczy podmiot jest nieskończenie ważny”, SKS, t. 7, s. 137-138.

zmarginalizowaniu pojedynczego człowieka. Z drugiej strony, antycypował przyszły, społeczny i cywilizacyjny rozwój sfery osobistej i obyczajowej swobody, praw publicznych oraz politycznej i religijnej wolności jednostek. Próbował tę sferę filozoficznie, religijnie i ideologicznie zagospodarować.

Postulując intymne, podmiotowe uwewnętrznienie etyki, zabezpieczał jednostkę przed rozpaczą z powodu braku dostatecznie pewnego i mocnego oparcia w sobie samej oraz dojmującego poczucia wewnętrznej pustki. Dawał jednostce, jak sądził. Archmedesowy punkt oparcia. Etyka miała stanowić remedium na zachłanność i niwelujące funkcje społecznego otoczenia i procesów dziejowych, używających jednostek w charakterze środka do zbiorowych przedsięwzięć.

Na gruncie teorii Kierkegaard rzeczywiście uwalniał etykę od wpływu historii powszechnej, więcej, stawiał ją w opozycji do niej. Stosunek etyki do historii pozostawał jednak w zasadzie wyłącznie negatywny. W zawieszeniu pozostawało niepokojące pytanie, jak etyka miałyby się zauważalnie upowszechniać i realizować, gdyż odpowiedź, że „we wnętrzu podmiotu” była mglista. Rezygnacja z pozytywnego udziału historii w życiu zbiorowym czyniła jednostkę nieuchronnie bezradną i bezsilną. Etyka zamieniała się w tych okolicznościach w indywidualistyczną i podmiotową utopię. Jednostka, to prawda, mogła demonstrować publicznie swoją obecność jedynie negatywnie, w formie krytyki, sprzeciwu i protestu. Trudno zlekceważyć taką postawę, ale uosabiała ona strategię defensywną oraz z góry kapitulowała wobec zachłanności historii.

U podstaw tego połowicznego rozwiązania zdawało się tkwić przekonanie, iż żadnych działań historycznych (politycznych, społecznych, ekonomicznych, militarnych), nawet tych z pozoru najszlachetniejszych, nie da się usprawiedliwić etycznie. I dlatego historię należało pozostawić historii, a etykę etyce. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że wykluczona z historii etyka ulegała dematerializacji. Nabierała znamion widma, które być może pobudza wyobraźnię, ale jednocześnie szybko się rozmywa i łatwo znika z horyzontu.

Innym rysem prezentowanej koncepcji była nieprzekraczalna różnica między intelektualnym aparatem etyki i wiedzy o historii. Do pewności historycznej można było jedynie przybliżyć się, ponieważ zależała od warunków empirycznych, tkwiących poza samym podmiotem, w materialnym procesie historycznym. Tymczasem warunki etyki i wiedza etyczna tkwiły, zgodnie z przytoczonymi wcześniej założeniami, wyłącznie w niej samej, w podmiotowej wierze w etykę.

Zaletą podobnego rozwiązania było to, że uwewnętrznienie etyki powodowało jednocześnie ugruntowanie i konsolidację tożsamości podmiotu. Tkwiła tu jednak pułapka. Otóż nowej etyki, jak twierdził Kierkegaard, nie podobna było już stworzyć, ponieważ już raz została stworzona (objawiona). Dialektykę, patos, ironię można było natomiast dowolnie zaaranżować według zasady *quod desideratur*, inaczej, na życzenie; etyka była z kolei tą, o której można było jedynie orzec *quod erat demonstrandum*²⁴. Sytuowała ona zatem podmiotowość w obiegu zamkniętym. Taka była konsekwencja wyłączenia etyki z historii. Jej owocem było nieuniknione wyłączenie historii z etyki. Powstawało jednakże nieusuwalne iskrzenie między wrzącą historycznością dziejów powszechnych a niezmiennym, zmumifikowanym – z gruntu ahistorycznym (lub antyhistorycznym) – kształtem etyki.

Korzyść z zamkniętego obiegu etyki była niewątpliwie taka, że tylko na gruncie etyki można było obronić jeszcze takie chwiejące się, zagrożone przez modernizm kategorie podmiotowe, jak nieśmiertelność i wieczność, zdolne transcendować cielesność, skończoność, kruchość, nietrwałość, zależność i przypadkowość egzystencji. W empirycznej historii, akceptującej czasowość, zmienność i przemijalność, kategorie tego typu nie miały bowiem absolutnie żadnego zastosowania. Jest jednak sporne, czy iluzyjny komfort wieczności i nieskończoności stanowił godziwą nagrodę za rezygnację z udziału w kształtowaniu historii i za dobrowolne odsunięcie się od niej na dystans. Wiedza historyczna podpowiadała, że odsunięcie takie było iluzoryczne, ponieważ historia i tak przychodziła nieproszona i dysponowała jednostka według swych planów lub zachcianek.

Tak czy owak etyka i historia pozostawały w omawianym projekcie w napiętych, dialektycznych relacjach ze sobą. Każda z nich pragnęła podporządkować sobie drugą. Historia czyniła zakusy, aby wcielić etyczną jednostkę w totalitarność historii, podczas gdy historyczna jednostka zawzięcie broniła swej odrębności i autonomii za sprawą łączności z etyką. Jej orężem stawała się wewnętrzna intencjonalność (*Hensigt*)²⁵.

... w skali dziejów powszechnych (*verdenhistorisk*) postrzegam działanie, pisał Kierkegaard, etycznie postrzegam zamiar; ale kiedy etycznie postrzegam zamiar i pojmuję etykę, to stwierdzam również, że

²⁴ SKS, t. 7, s. 143.

²⁵ Por. także SKS, t. 7, s. 270, przypis 1: „Już etyka ustanawia pewnego rodzaju stosunek sprzeczności (*Modsætningsforhold*) między tym, co zewnętrzne i co wewnętrzne, gdyż neutralizuje ona to, wewnętrzne; zewnętrzność jako materiał uczynku jest indyferentna, albowiem tym co się akcentuje, jest zamiar, rezultat jako zewnętrzność uczynku jest obojętny i jest mianowicie rzeczą niemoralną lubować się rezultatem; (...) zwycięstwo w tym, co zewnętrzne, nie dowodzi etycznie niczego, albowiem etyka pyta jedynie o to, co wewnętrzne (...)”.

każde działanie jako takie jest mi nieskończenie obojętne; a także to, że to, czym ono kiedyś było, jest równie obojętne; w ten sposób, rzecz jasna, nie ogarniam również historii powszechnej²⁶.

Kierkegaard dochodził tedy do paradoksalnego wniosku, że rozwój etyczny jednostki nie prowadzi do tego, by ostrzej widzieć i rozróżnić dobro i zło w historii, lecz odwrotnie, do tego, aby mniej interesować się ostentacją historii, a więcej skupiać się na własnym, wewnętrznym stosunku do etyki oraz na czynieniu dobra. Był przekonany, że, etycznie biorąc, nic a nic nie usprawiedliwia tego zaniedbania. Uważał, że głośne narzekanie, że historia jest zła lub inaczej, że w historii zawsze triumfuje zło – że wokół nas roi się od złych ludzi czuhających na naszą nieskazitelną cnotę – bywa jedynie pokrętną wymówką dla własnych zaniedbań w praktykowaniu cnoty oraz czynieniu dobra.

uzupełniony o dwa ostatnie śródtytuły pierwotny tekst *Etyka a historia* z „Tekstualia. Palimpsesty Literackie Artystyczne Naukowe” 2010, nr 3 (22), ISSN 1734-6029, s. 165-177

²⁶ SKS, t. 7, s. 144.