

ANKIETA REDAKCYJNA: O ODPOWIEDZIALNOŚCI

Redakcja ETYKI zwróciła się do kilkunastu osób z prośbą o przestanie refleksji na temat odpowiedzialności.

Poruszeni wydarzeniami w Jedwabnem, uważaliśmy, że nasze pismo nie może ich pominąć milczeniem. Nie może pominąć milczeniem również innych problemów naszego społeczeństwa, Europy i współczesnego świata implikujących pytania o sens odpowiedzialności, jej granice, wymiar; wreszcie: powiązanie odpowiedzialności ze sprawstwem, z winą, wyznaniem, wybaczeniem czy zapomnieniem.

Poniżej drukujemy nadesłane odpowiedzi, poruszające na różne sposoby zagadnienia odpowiedzialności.

Serdecznie dziękujemy Autorom za nadesłane wypowiedzi.

Helena Eilstein
Polska Akademia Nauk

REFLEKSJE NA TEMAT „ODPOWIEDZIALNOŚCI”

Przejmujące rewelacje, jakie się nareszcie przedarły na szerokie forum publiczne – wieści, takie jak o Jedwabnem, Łambinowicach, Aleksandrowie Kujawskim – zainspirowały debatę na wiążące się z tymi sprawami tematy moralne. W prasie popularnej, którą czytuję, nie znajduję wiadomości o badaniach socjologicznych dotyczących tego, ile zainteresowania budzą te ustalenia i dysputy w szerokich kręgach społecznych. Czy wiadomościom tym na ogół daje się wiarę? Czy one oraz poświęcone im wypowiedzi wywołują jakiś głębszy odzew moralny? Czy wpływają na poglądy i emocjonalne postawy znacznej liczby ludzi względem rasizmu, antysemityzmu, ksenofobii? I jak wpływają na stosunek ludzi do problemu odpowiedzialności, czy – lub pod jakimi warunkami – może na jakichś zbiorowościach ciążyć moralna „odpowiedzialność” w związku z niegodziwymi czynami popełnionymi przez poszczególnych ich członków? A zwłaszcza, czy jakiś rodzaj „odpowiedzialności” ciążyć może na tych, którzy nie pozostawali z owymi czynami w żadnego rodzaju „bezpośrednim związku”: nie brali w nich udziału, nie przyczyniali się do takiego urabiania psychiki i poglądów ich sprawców, które znalazły wyraz w tym sprawstwie, być może też o tych zaszłościach w ogóle przez długi czas nie wiedzieli albo, jeśli wiedzieli o nich już wtedy, kiedy miały miejsce, to nie byli w stanie im przeciwdziałać, a nadto nigdy ich nie pochwalali i nigdy nie byli świadomymi beneficjentami popełnienia owych niegodziwości? Oraz – jeśli by się miało uznać, że pod pewnymi warunkami zasługuje na aprobatę (zamiast być zakwalifikowane jako intelektualna i emocjonalna aberracja) poczuwanie się takich osób do tego, że popełnienie przez jakichś innych ludzi odnośnych niegodziwości również i na nich samych nakłada jakiś rodzaj „odpowiedzialności” – to w jakich działaniach owo poczuwanie się do swojego rodzaju „odpowiedzialności” powinno się przejawiać? Czy wiadomości te i dyskusje mają też w szerszych kręgach społecznych jakiś wpływ na tendencję do przykładania innej miary „odpowiedzialności” (zarówno *indywidualnej*, jak *zbiorowej*) w zależności od tego, czy idzie o winowajców „obcych” – np. „obcych narodowo”: Niemców, Rosjan, Żydów – czy też „swoich”?

Może w nieświadomości swojej wyważam otwarte drzwi postulując doniosłą potrzebę takich badań. W każdym razie powinny one być popularyzowane i ze swej strony być przedmiotem socjologicznej oraz moralnej debaty publicznej¹.

Niemniej jednak potrzebna jest dyskusja nad wspomnianymi powyżej zagadnieniami nie tylko w publikatorach popularnych, ale również na łamach takich czasopism, jak „Etyka”, gdzie można rozmaitym aspektom odnośnej problematyki poświęcić bardziej wnikliwą uwagę. Przyjmując z wdzięcznością zaproszenie redakcji usiłuję wziąć w tej dyskusji udział.

Zacznę od wyjaśnienia, dlaczego powyżej termin „odpowiedzialność” zaopatrzywałam w cudzysłów. Nawet jeśli w związku z tematem niniejszego artykułu ograniczymy się do analizy tej części języka potocznego, z jakiej korzysta się w dyskursach o zagadnieniach moralności (a pominię się np. terminologię prawniczą), to stwierdzić wypada, że wyraz ten jest wieloznaczny. Mówimy o „odpowiedzialności” w *sensie retrospektywnym*, a mianowicie o czyjejś „odpowiedzialności” ponoszonej, w tej czy innej mierze, za zaistnienie jakiegoś ocenianego przez nas negatywnie stanu rzeczy, za trwanie takiego stanu rzeczy lub jakichś jego negatywnie ocenianych przez nas skutków; za niedojście do skutku jakiegoś stanu rzeczy, o którego aktualizację należało według nas zabiegać. Aby uniknąć wieloznaczności, w odniesieniu do tego rodzaju „odpowiedzialności” będę się w artykule niniejszym posługiwała terminami *odpowiedzialność retrospektywna* albo *wina* i odpowiednio będę się posługiwała terminem *winowajca*. Do problemów dotyczących tak pojmowanej odpowiedzialności należą te, które się odnoszą do relacji pomiędzy pojęciami *winy* i *sprawstwa*. Moralista orzekać musi na tle swojej wiedzy empirycznej oraz swojej aksjologii o tym, w jakiej mierze za popełnienie niegodziwego czynu, w tych czy innych okolicznościach, *wina* spada na sprawcę lub sprawców; w jakiej mierze spada ona na osoby, które się przyczyniły do takiego urobienia mentalności sprawcy lub sprawców, jakie dostarczyło podniety do sprawstwa lub osłabiło czy zniweczyło odpowiednie powściągi: w jakiej mierze *wina* spada na owe osoby, nawet jeśli odnośnych skutków swojej „pedagogiki” i/lub propagandy nie przewidywały i nie aprobowały ich. W jakim też stopniu *wina* spada na świadomych beneficjentów czyjegoś niegodziwego sprawstwa.

Odpowiedzialność retrospektywna uznawana jest z reguły za usprawiedliwienie domagania się względem odnośnych osób kary albo napiętnowania ich w opinii publicznej, lub przynajmniej domagania się od nich takiego przemyślenia swoich poprzednich postaw i czynów, które doprowadzi do autentycznej skruchy, co może się też wiązać z wymaganiami dopełnienia przez nich jakichś publicznych

¹ Po zapoznaniu się z rękopisem tego tekstu napisał do mnie jeden z moich przyjaciół socjologów, że w istocie były robione badania nad tym, jak debata o Jedwabnem wpłynęła na postawy Polaków. „Najogólniej wynikało z tych sondaży, że przytłaczająca większość badanych (próba reprezentatywna) nie przyjęła do wiadomości udziału Polaków w zbrodni, a nadto niechęć do Żydów wzrosła, całkiem zgodnie z tym, co piszesz [idzie o to, co piszę poniżej w tym artykule – H.E.] o wzbudzaniu resentymentu”.

aktów skruchy. Jest ona również oczywistym usprawiedliwieniem adresowanych do nich rozmaitego rodzaju roszczeń naprawczych i rekompensacyjnych. W związku z tym nasuwają się pytania np. o to, *względem kogo* winowajca taką odpowiedzialność ponosi: kto ma moralne prawo domagać się kary lub ją wymierzać, wymagać rekompensaty, i to na korzyść jakich jednostek lub zbiorowości?

Pytania powyższe odwołują się do jednego tylko ze znaczeń wiązanych w języku potocznym z terminem „odpowiedzialność”. Często bowiem mówimy również o „odpowiedzialności” *w sensie prospektywnym*. A mianowicie, o czyjejs moralnej „odpowiedzialności” za przyczynienie się, w miarę możliwości, do tego, *by zaistniał lub trwał* jakiś pozytywnie oceniany przez nas stan rzeczy lub jego pozytywnie oceniane przez nas skutki; czy też *aby zniweczone zostały, w miarę możliwości,* negatywnie oceniane przez nas skutki jakichś zaszłości, np. skutki czyichś niegodziwych czynów; również, aby w miarę możliwości *zminimalizowane zostało prawdopodobieństwo zajścia w przyszłości* jakichś negatywnie przez nas ocenianych stanów rzeczy. Aby jakiś rodzaj zadośćuczynienia, materialnego albo moralnego, jakąś pomoc w przezwyciężeniu traumy uzyskały osoby bardziej lub mniej bezpośrednio dotknięte jakąś klęską czy krzywdą. Celem uniknięcia wieloznaczności będę się w odniesieniu do tego rodzaju „odpowiedzialności” posługiwała terminem „odpowiedzialność prospektywna” albo „obowiązek [moralny]” i, odpowiednio, będę mówiła o osobach w tej czy innej sprawie w takiej lub innej mierze [moralnie] „zobowiązanych”.

Doniosła problematyka moralna dotyczy relacji pomiędzy oboma rodzajami odpowiedzialności. Nie budzi na ogół wątpliwości to, że na winowajcy spoczywa obowiązek naprawienia, w miarę możliwości, skutków swoich niegodziwych czynów albo podjęcia jakichś działań restytucyjnych lub rekompensacyjnych. Czy na kimś, kto autentycznie poczuwa się do winy za swoje dawne czyny lub zaniechania, lub publicznie wyrażone poglądy, spoczywa również zawsze, oprócz obowiązku wyrażenia skruchy i dania jej jawnego świadectwa, obowiązek *odcierpienia – poddania się jakiejś ekspiacji* – to zagadnienie odrębne, którym nie będę się tu zajmowała.

Zachodzi jednak pytanie, czy istnieją w jakichś okolicznościach moralne racje po temu, aby odpowiedzialnością prospektywną obciążać osoby, którym żadną miarą nie można racjonalnie przypisywać odpowiedzialności retrospektywnej za zaistnienie danego, negatywnie przez nas ocenianego, stanu rzeczy. Czy np. usprawiedliwione jest obciążanie, w jakiejś mierze, odpowiedzialnością prospektywną w jakiejś sprawie wszystkich osób należących do takich zbiorowości, których *pewni tylko członkowie* obciążeni są w odnośnej sprawie odpowiedzialnością retrospektywną?

Problematyka odpowiedzialności w obu powyżej rozróżnionych sensach, a zwłaszcza w sensie prospektywnym, spleta się, jak widać, z rozgałęzioną problematyką moralną nasuwającą się na tle doniosłej roli, jaką w populacji ludzkiej odgrywa zjawisko *solidarności partykularnej*. Mowa tu o *pozytywnych emocjonalnych związkach*, o szczególnym nasileniu, wiążących poszczególne jednostki z jakimiś

zbiorowościami w obrębie gatunku, a nawet w obrębie poszczególnego społeczeństwa. Starając się być zwięzła, będę tu mówiła o *[partykularnej] więzi asocjacyjnej*, do której się dana jednostka poczuwa (lub, czymś zdaniem, *powinna* albo właśnie *nie powinna* się poczuwać) względem danej zbiorowości. Tak pojmowana więź asocjacyjna różni się od poczucia solidarności, jaką dana jednostka może (i, zdaniem przedstawicieli aksjologii zasługujących na miano humanistycznych, powinna) żywić względem każdej innej jednostki ludzkiej, przynajmniej o ile nie jest ona skażona niegodziwą postawą i niegodziwymi czynami. Interesować się tu będę stanami rzeczy polegającymi na tym, że odnośna więź asocjacyjna danej jednostki z jakąś zbiorowością jest przez tę jednostkę *afirmowana* – traktowana jako *wartość*, jako *aprobowany przez nią czynnik* wywierający istotny wpływ na sposób jej zachowania w takich czy innych sytuacjach. (Taki stan rzeczy nie zawsze zachodzi, bywa bowiem niekiedy rozdzwięk pomiędzy emocjonalnymi stanami jednostki a jej przeświadczeniami czy też intuicjami moralnymi).

Na gruncie jakichś odnośnych przesłanek o charakterze zarówno empirycznym, jak aksjologicznym zaliczani jesteśmy i/albo samozaliczamy się do rozmaitych zbiorów. Rozmaite bywają zasady zaliczania oraz samozaliczania się jednostek do takich zbiorów. Jestem kobietą i jest to moja cecha trwała, niezależna ani od mojej woli, ani od woli jakichkolwiek innych osób (na przykład takich, które by mi zarzucały, że nie jestem dostatecznie zaangażowana uczuciowo w walkę o przezwyciężenie społecznej dyskryminacji kobiet). Podobnie, moją cechą niezbywalną oraz niezależną od czyjejkolwiek woli jest to, że jestem wnuczką czterech osób wyznania mojżeszowego i córką dwóch osób, które od poczuwania się do tego wyznania przeszły do agnostycyzmu religijnego. Jestem też członkiem Philosophy of Time Society, a stało się to na skutek zadeklarowania mojej suwerennej w tym względzie woli oraz uiszczenia obowiązującej tam składki rocznej. Jeśli kiedyś dojdę do wniosku, że opłacanie tej składki nie przynosi mi dostatecznych korzyści w postaci otrzymywania ciekawych materiałów albo uczestniczenia w interesujących dyskusjach, to położę kres swojej przynależności do tego stowarzyszenia, co może być przez kogoś oceniane jako czyn nierozsądny, ale przez nikogo nie zostanie ocenione jako czyn moralnie naganny. Zaliczam siebie do narodu polskiego i niewątpliwie jestem do niego zaliczana przez pewne osoby, które też siebie do tego narodu zaliczają – ale w razie przeprowadzenia plebiscytu w tej sprawie wśród wiernych słuchaczy Radia Maryja zapaść mógłby werdykt orzekający, że wobec wzmiankowanych faktów dotyczących moich antenatów powyższe moje samozaliczenie jest jedynie zuchwałym uroszczeniem. Dyskusji podlegają pytania, czy jest rzeczą moralnie dopuszczalną wetowanie przez kogokolwiek, z takiej czy innej racji, takiego mojego samozaliczenia; a także, czy jest rzeczą moralnie dopuszczalną to, by ktoś na podstawie jakichś kryteriów do tego zbioru przez innych jego członków zaliczany lub sam się do niego zaliczający uznał, że mocą swej suwerennej decyzji wyłącza się z tego zbioru i począł żądać od innych, by go do niego nie zaliczali. Oczywiście, pytania takie można stawiać w odniesieniu do rozmaitych innych zbiorów.

Jak to znalazło już wyraz powyżej, rezerwuję nazwę *zbiorowości* dla takich zbiorów jednostek ludzkich, których członków wiąże – lub w świetle czyjejś aksjologii wiązać *powinna* – ze sobą wzajem oraz ze zbiorowością jako całością – mniej lub bardziej silna więź asocjacyjna. Pewne zbiorowości są formalnie ukonstytuowane, z formalnie określonymi kryteriami członkostwa, inne nie, ale dla większości interesujących mnie tu problemów ta różnica jest bez znaczenia.

Doniosłe kwestie empiryczne (np. socjologiczne i psychologiczne) oraz aksjologiczne wiążą się z występowaniem w populacji ludzkiej rozmaitego rodzaju zbiorowości. Samo występowanie zbiorowości jako takich bywa przedmiotem krytyki na gruncie antropologii filozoficznej i aksjologii. Zdaniem pewnych krytyków poczuwanie się ludzi do przynależenia do jakichś zbiorowości jest postawą nieracjonalną, ponieważ racjonalną postawą jednostki ludzkiej jest postawa *racjonalnego egoisty*, znajdująca wyraz w gotowości do podporządkowania się niepisanej „umowie społecznej” ogółu racjonalnych egoistów i do wspólnej walki egoistów racjonalnych z nieracjonalnymi. Postawa taka ma się przyczyniać do należytego funkcjonowania ustroju społecznego najlepiej, w miarę możliwości, zabezpieczającego życie, dobra i przyjemności jednostek. Jedną z przesłanek takiego poglądu jest całkowicie nieracjonalna, moim zdaniem, a nadto aksjologicznie nieusprawiedliwialna przesłanka, według której najistotniejsze potrzeby emocjonalne ludzi oraz ich najbardziej podstawowe intuicje moralne dają się – lub „powinny” dać się – w pełni podporządkować jakimś zasadom „racjonalności”. Nieracjonalność tej przesłanki polega na tym, że *racjonalność* jest przecież w odnośnym kontekście kategorią prakseologiczną, a więc należy do dziedziny rozważań o sprawach nie dających się rozstrzygać inaczej niż na podłożu brania pod uwagę najbardziej podstawowych potrzeb emocjonalnych oraz intuicji moralnych ludzi. W dalszych moich rozważaniach z poglądem tych oponentów nie będę się liczyła.

Zdaniem innych krytyków kultywowanie wszelkiego rodzaju [partykularnych] więzi asocjacyjnych koliduje z ludzką solidarnością gatunkową i nieodzownie staje się podłożem takich zjawisk jak ksenofobia oraz stosowanie tzw. moralności Kalego w sądzie o ludziach należących do poszczególnych zbiorowości, a zwłaszcza o ich czynach podyktowanych poczuciem ich więzi asocjacyjnych z odnośnymi zbiorowościami. Zdaniem tych osób wszelkie takie więzi asocjacyjne powinny być na gruncie aksjologii humanistycznej zwalczane. (Czego konsekwencją jest np. uznanie, że na żadnej jednostce nie może ciążyć nie tylko odpowiedzialność retrospektywna z *racji przewin innych osób*, ale i jakkolwiek odpowiedzialność *prospektywna* z *racji* jej samozaliczania się do jakichś zbiorowości, których *pewni inni członkowie* splamili się jakąś winą. Można tu co najwyżej mówić o obowiązku ciężącym pospół na wszystkich ludziach danej generacji, po prostu z *racji* ich człowieczeństwa, o ile tylko mogą się przyczynić do naprawienia jakiegoś zła albo realizacji jakiegoś dobra).

Poniżej będę wychodziła z założenia, że chociaż pomiędzy jakimiś więziami asocjacyjnymi, do których poczuwają się poszczególne jednostki, a rozwinięciem

się w nich poczucia solidarności gatunkowej zachodzić może konflikt, to nie ma racji empirycznych do uznania, że wszelkie więzi asocjacyjne pozostają z solidarnością gatunkową w nieprzezwycięzalnym konflikcie. Być może, w dojrzewaniu moralnym jednostek pewne więzi asocjacyjne i nabywanie zdolności do empatii dla poczuwania się członków innych zbiorowości do takich więzi, właśnie sprzyjają kształtowaniu się solidarności gatunkowej. Zakładać też będę, że poczuwanie się do takich czy innych więzi asocjacyjnych należy do typowych dla jednostek ludzkich potrzeb psychicznych i wymogów zdrowia psychicznego; że istnienie pewnych zbiorowości spojonych takimi więziami odgrywa pozytywną, a niekiedy i nieodzowną rolę w życiu społecznym.

Na tle powyższego wyłania się określona problematyka moralna. Zachodzi przede wszystkim pytanie, jakich zbiorowości istnienie zasługuje z punktu widzenia aksjologii humanistycznej na aprobatę i poparcie lub przynajmniej na tolerancję ze strony innych ludzi, jakich zaś istnienie jest w świetle humanistycznej aksjologii patologicznym zjawiskiem społecznym i powinno być zwalczane. Dla krótkości wprowadzić tu można pojęcie *zbiorowości akceptowalnych* na gruncie humanistycznej aksjologii. W odniesieniu do owych akceptowalnych zbiorowości ujawnia się problematyka moralnie właściwego postępowania jednostki w razie stwierdzenia przez nią konfliktu pomiędzy więziami asocjacyjnymi łączącymi ją z różnymi zbiorowościami albo w razie stwierdzanego przez nią konfliktu pomiędzy daną więzią asocjacyjną a solidarnością ogólnoludzką. Ujawnia się też wzmiankowana powyżej problematyka dotycząca moralnego prawa jednostki do poczuwania się albo niepoczuwania do przynależności do takich czy innych zbiorowości; moralnego prawa zaliczania lub niezaliczania danej jednostki przez innych ludzi (zgodnie z jej wolą lub nie) do takich czy innych zbiorowości; problematyka dotycząca *obowiązków, jakie nakłada na jednostkę jej samozaliczanie się lub zaliczanie przez innych ludzi do takich lub innych zbiorowości*.

Zakładam tutaj, że z punktu widzenia wszystkich odmian aksjologii humanistycznej na aprobatę lub przynajmniej szacunek zasługują m.in. takie zbiorowości, jak rodzina, naród, ogół osób współwyznających jakieś wierzenia religijne albo poglądy społeczne czy polityczne – pod warunkiem że owe wierzenia czy poglądy nie mają charakteru antyhumanistycznego.

Afirmowana przez jednostkę jej więź asocjacyjna z jakąś odnośną zbiorowością stanowi podłoże przeżywania przez nią swoistych, *pozytywnych lub negatywnych, asocjacyjnych stanów emocjonalnych*: uczucia *satysfakcji, radości*, z racji jakichś uznawanych przez nią zasług lub osiągnięć innych (współczesnych danej jednostce lub nie) członków danej zbiorowości; *frustracji, żalu* z racji jakichś uznawanych przez nią win lub uchybień innych członków danej zbiorowości. Uczucia te rozróżnić się musi od stanów emocjonalnych *dumy* oraz *skruchy*. Dumy oraz skrucha zakładają przeświadczenie danej jednostki o jej *faktycznym udziale* w zajściu lub utrzymaniu takiego czy innego stanu rzeczy. Jeżeli założenie to jest błędne, to uznać wypada, że odnośne stany emocjonalne są *nieracjonalne*; ich przeżywanie może nawet być objawem problemów ze zdrowiem psychicznym.

Natomiast przynajmniej o ile zgadzamy się z sądami danej jednostki o tym, jakiego rodzaju czyny stanowią osiągnięcia czy zasługi, jakiego rodzaju czyny stanowią uchybienia lub przewiny, to *stosowanie kryterium „racjonalności” do jej powyżej wskazanych asocjacyjnych stanów emocjonalnych, o ile nie mają one u swego podłoża łatwych do ujawnienia błędów co do faktów bądź związków przyczynowych pomiędzy faktami, uznać musimy za nieracjonalne*. W istocie bowiem stany emocjonalne ludzi w ogóle takiemu kryterium nie podlegają, chyba że są one uwarunkowane przez błędy empiryczne. Zdolność do przeżywania pozytywnych lub negatywnych asocjacyjnych stanów emocjonalnych wskazanego rodzaju jest to po prostu fakt charakterystyczny dla typowych jednostek ludzkich. Co więcej, niezdolność jednostki do przeżywania takich emocjonalnych stanów na podłożu jej więzi z odnośną zbiorowością stawia pod znakiem zapytania autentyczność czy doniosłość dla niej jej samozaliczania się do tej zbiorowości.

Na tle powyższych rozważań powracam do tematyki retrospektywnej i prospektywnej odpowiedzialności. Pewne przeświadczenia dotyczące odpowiedzialności retrospektywnej wywołują mało kontrowersji wśród zwolenników humanistycznych odmian aksjologii. Należy do nich przekonanie, że odpowiedzialność retrospektywna za *poszczególne* działania lub zaniechania określonych jednostek – za poszczególne czyny lub słowa – spada wyłącznie na te jednostki, a nie na zbiorowości, do których się one same zaliczają lub są przez innych zaliczane. Nie spada ona na żadnych innych ludzi będących na mocy samozaliczenia lub usprawiedliwionego zaliczenia przez innych ludzi członkami owych zbiorowości. Dla *vendetty*, dla wywierania zemsty na „substytutach” wyłonionych, np. losowo, spośród zbiorowości, do których zaliczani są winowajcy, nie ma usprawiedliwienia. Nie znaczy to jednak, że na zbiorowości, a zwłaszcza na uznawanych przez nią indywidualnych lub instytucjonalnych autorytetach, nigdy nie ciąży pewien swoisty rodzaj retrospektywnej odpowiedzialności za winy jej poszczególnych członków. Ciąży on na zbiorowościach spojonych takimi wierzeniami lub poglądami, które usposobiały bezpośrednich winowajców do popełnienia odnośnych niegodziwości, gloryfikowały lub usprawiedliwiały je w ich oczach, zapewniały im w obrębie zbiorowości aprobatę i pomoc w ukrywaniu swych czynów albo w chronieniu się przed ponoszeniem za nie konsekwencji. Nie zawsze są usprawiedliwieniem deklaracje autorytatywnych przedstawicieli zbiorowości, że owe niegodziwości popełnione w czynie lub słowie były „ekscesem” bezpośrednich winowajców – „ekscesem” przez te autorytety nie przewidywanym, nie zalecanym, nie pochwalanym. Ponośi się odpowiedzialność, przynajmniej moralną, za przewidywalną lub prawdopodobną, chociażby wykraczającą poza czyjeś intencje, recepcję głoszonych poglądów i haseł – a więc i za „ekscesy” jakichś winowajców, nawet jeśli się do nich bezpośrednio nie nawoływało, ale też i nie usiłowało im zapobiec i nie potępiało ich w jawny sposób. Ponośi się odpowiedzialność moralną, a niekiedy powinno się ponieść i prawną za to, jak – pozytywnie czy negatywnie, pomocą czy odcięciem się, pobłażliwością czy potępieniem – reaguje się na popełniane przez innych ludzi jakichś niegodziwości. *W pewnym sensie więc uznawanie odpowie-*

działności zbiorowej nie jest obce aksjologii humanistycznej. Odpowiada to m.in. przekonaniom tych współczesnych prawodawców, którzy do legislacji wprowadzili pojęcie organizacji przestępczych ze względu na ich ideologie owocujące działaniami przestępczymi.

Inne przeświadczenie charakterystyczne dla aksjologii humanistycznej daje się wyrazić słowami analogicznymi dla sentencji Talmudu głoszącej, że kto ratuje jedno życie ludzkie, ratuje „cały świat”. *Kto krzywdzi lub znieważa jednego człowieka, krzywdzi lub znieważa „cały świat”.* W myśl tej zasady, oprócz pewnych szczególnych przypadków, kiedy usprawiedliwione być może liczenie się z tym, że osoby bezpośrednio dotknięte niegodziwością nie życzą sobie jej nagłaśniania oraz poniesienia przez winowajcę prawnych lub przynajmniej moralnych jej konsekwencji, prawa do oskarżania, do domagania się kary lub potępienia, do domagania się od winowajcy (indywidualnego czy zbiorowego) stosownej w danym przypadku restytucji albo rekompensaty nie można ograniczać do jakiegoś kręgu osób „bezpośrednio” daną winą dotkniętych. Przysługuje ono każdemu, kogo dana niegodziwość boli i oburza. O ile wiem, praktyka prokuratorska w Polsce niejednokrotnie naruszyła tę zasadę, nie chcąc przyjmować skarg np. na winnych publicznego przejawiania ksenofobii od osób, które zdaniem stróżów prawa nie były odnośną sprawą „bezpośrednio dotknięte”. Przewinienia takie powinny być po prostu ścigane z urzędu.

Trudno też wyobrazić sobie sytuację, w której obowiązku restytucji lub rekompensaty nie można dopełnić, ponieważ nie można z jakichś powodów (np. śmierci, zagłady) dotrzeć do „dostatecznie bezpośrednio” pokrzywdzonych. Adresaci dopełnienia tego obowiązku zawsze dadzą się znaleźć. Jeśli nie można go dopełnić względem osób dotkniętych daną niegodziwością „bezpośrednio” (w świetle takiego czy innego kryterium owej „bezpośredniości”), to adresatem może być wspólnota, do której się one samozaliczały lub były zaliczane, zwłaszcza jeśli się stały ofiarami odnośnej niegodziwości z powodu swojego samozaliczania lub zaliczania ich przez innych ludzi do owej wspólnoty. W razie niemożności wywiązania się z obowiązku względem takiej wspólnoty, adresatem może być wspólnota wystawiona na podobne niegodziwości. Adresatem może być „cały świat”, w którego imieniu domagać się można upamiętniającego potępienia odnośnej niegodziwości.

Nie ma powodu do sądzenia, że jedynym „rozsądnym” uzasadnieniem odczuwania przez kogoś ciężącej na nim bardziej niż na jakichś innych ludziach odpowiedzialności *prospektywnej* w jakiejś sprawie, i jedynym „rozsądnym” usprawiedliwieniem *przypisywania komuś* ciężącej na nim bardziej niż na jakichś innych ludziach odpowiedzialności *prospektywnej* w jakiejś sprawie, może być jedynie ciężąca na odnośnej osobie odpowiedzialność retrospektywna. Ceną za autentycznie odczuwaną więź asocjacyjną danej jednostki z jakąś zbiorowością bywa intensywnie przeżywany *żal* z powodu splamienia się znacznej części członków odnośnej zbiorowości pewnym typem niegodziwego postępowania, a w pewnych przypadkach również z powodu niezadowolającej reakcji autorytatywnych przedsta-

wicieli owej zbiorowości na owe niegodziwości. W obliczu intensywnego przeżywania przez daną jednostkę swej więzi asocjacyjnej mówi się często o przeżywanym przez nią *wstydzie* za winy pewnych innych ludzi. Jednakże wydaje mi się niezbędne rozróżnianie pomiędzy *wstydem moralnym*, który jest tym samym, co skrucha, i racjonalnie odczuwany być może tylko na gruncie przypisywania sobie samemu określonej winy, a *żalem* z powodu przewin i uchybień innych osób, zaliczanych przez daną jednostkę do zbiorowości, do której sama siebie również zalicza. Nie ma nic nieracjonalnego w tym, że na podłożu takiego żalu powstaje też w jednostce poczucie odpowiedzialności prospektywnej, ciężącej na jej zbiorowości, na tej zbiorowości autorytatywnych członkach, jak również na niej samej. Poczucie odpowiedzialności za pomoc w przezwyciężaniu wywołanej przez owe niegodziwości w ich ofiarach i w innych członkach odnośnej zbiorowości traumy psychicznej, czemu służy dostatecznie dobitne okazanie współczucia i potępienie winowajców. Odpowiedzialności za zrekompensowanie, w miarę możliwości, „bezpośrednim” ofiarom niegodziwości oraz innym członkom ich zbiorowości doznanych krzywd. Co więcej, nie ma nic nieracjonalnego w tym, że od nie splamionych winą członków zbiorowości, której inni członkowie w znacznym stopniu splamili się winą, *oczekuje się* zadokumentowania takiego poczucia odpowiedzialności prospektywnej. O ile np. obchody jedwabieńskie były wyrazem takiego żalu tych członków narodu polskiego, którzy się z nimi solidaryzowali (pomijam tu niefortunny wątek „przeprosin”, o którym wypowiem się za chwilę), to nie ma sensu krytykowanie ich umotywowane powoływaniem się na to, że barbarzyństwem moralnym jest trwanie przy koncepcji odpowiedzialności [retrospektywnej] zbiorowej. Przeciwnie, ubolewać trzeba nad postawami tych Polaków, którzy uważają, że sprawa tak zbrodniczo wybuchających w niedawnej przeszłości w Polsce okrucieństw na tle antysemityzmu i innych odmian ksenofobii oraz sprawa powtarzających się obecnie w naszym kraju przejawów ksenofobii ich nie dotyczy, ponieważ nie ponoszą oni za te rzeczy żadnej osobistej winy.

Jest wreszcie pewna, bardziej kontrowersyjna, sprawa, którą chciałabym poruszyć w związku z zagadnieniami odpowiedzialności retrospektywnej. Idzie mi o osobliwie szerzący się obecnie zwyczaj *przeprosin* zgłaszanych przez odpowiednie autorytety w imieniu takich zbiorowości, których pewni tylko (aczkolwiek nie nieliczni, odosobnieni) członkowie dopuścili się jakichś niegodziwości, wiedzieli o nich, pochwalali je. Szczególnym przypadkiem były przeprosiny narodu żydowskiego w imieniu narodu polskiego za Jedwabne i, w domyśle, za mnogie podobne do niego ekscesy antysemityzmu, gdzie sprawcami lub chętnymi współsprawcami byli Polacy.

Autentyczny – szczery – akt oferowania przeprosin zakłada *skruchę*, a więc uświadomienie sobie osobistej przewiny: przeżycie bolesne i niekiedy głęboko modyfikujące osobowość tego, kto go doznaje. Przeprosiny bez uznania przez przepraszającego jakiejś swojej winy to *contradictio in adiecto*. Dlatego nikt nie ma moralnego prawa oferowania przeprosin zastępczo, bez woli odnośnego winowajcy, nikt nie ma prawa oferowania przeprosin w imieniu zbiorowości, której

nie wszyscy członkowie czują się winowajcami (czy to dlatego, że nie poczytują pewnych zachowań za niegodziwe, czy to dlatego, że uważając je za niegodziwe nie poczuwają się w tym względzie do jakiejś retrospektywnej odpowiedzialności). Przeprosiny w imieniu jakiejś zbiorowości uwłaczają niewinnym członkom tej zbiorowości i naruszają swoiste prawo do autonomii moralnej przysługujące nawet winowajcom.

Rozpowszechnianie się obyczaju publicznych przeprosin bywa z wielu względów niepokojące. Sprzyja on utrzymywaniu się ideologii winy zbiorowej, w której jednostka miałaby uczestniczyć przez sam fakt przynależności do zbiorowości, do której przynależeli winowajcy. Rodzi usprawiedliwione poczucie krzywdy wśród ludzi, którzy czują się napiętnowani taką „winą przez asocjację”. Sprzyja szerzeniu się wśród nich resentymentów względem ludzi, którzy odnośnie niegodziwości nagłaśniają na forum publicznym, a nawet względem zbiorowości, do której należały ofiary. Przejawy tego dają o sobie znać w sprawie Jedwabnego.

Rozpowszechnienie się tego obyczaju sprzyja hipokryzji. Bywa, że po ogłoszeniu wyroku gruboskórny sędzia wzywa bandziorów do przeproszenia obecnych na sali krewnych zamordowanych. Nie liczy się z tym, że takie wezwanie do przeprosin jest również wezwaniem osób dotkniętych zbrodnią do przebaczenia, do czego nic go przecież nie upoważnia. Winowajcy wypowiadają wymagane słowa nie pobudzeni do tego przez skruchę, ale w oczekiwaniu korzyści, jakie mogą odnieść z tego aktu hipokryzji.

W życiu publicznym przeprosiny w imieniu jakichś zbiorowości niejednokrotnie okazują się aktami zastępczymi, mającymi zwalniać uczestniczących w tych ceremoniach ludzi od podjęcia trudu sprostania ciężającej na zbiorowości, a zwłaszcza na jej autorytatywnych przedstawicielach, odpowiedzialności prospektywnej. Zbiorowe padnięcie na kolana biskupów polskich przepraszających Boga za popełnione przez chrześcijan grzechy antyjudajizmu i antysemityzmu było gestem patetycznym, ale niestety nie inicjującym energicznego podjęcia przez to grono niezbędnych dalszych działań. Obraz przedstawiający mord rytualny dotychczas zdobi katedrę sandomierską i nie doczekał się nawet stosownego napisu refutującego oskarżenia żydów o mordy rytualne. Episkopat nie wzywa mieszkańców Jedwabnego wraz z ich duszpasterzem do przemyślenia dokonanej w ich miasteczku zbrodni i jej ideologicznego podłoża i do udziału w publicznym wyrażeniu żalu. Nie potępia energicznie i uporczywie coraz bardziej rozpowszechniającej się w Polsce literatury antysemitycznej. Nie podnosi głosu w związku z mającymi w Polsce, jak o tym coraz częściej słyszymy, wybrykami i przestępstwami na tle ksenofobicznym, np. względem Murzynów lub Cyganów. Podjęcia niezbędnych tu działań nie może zastąpić ceremonia przeprosin.

ks. Michał Czajkowski
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

CZY JESTEM ODPOWIEDZIALNY ZA JEDWABNE?

Prośba o przebaczenie zawsze zakłada na poziomie etycznym uznanie odpowiedzialności, a konkretnie odpowiedzialności dotyczącej winy popełnionej przeciw innym. (...) Odpowiedzialność subiektywna kończy się wraz ze śmiercią tego, kto popełnił czyn, to znaczy nie jest przekazywana przez pokolenia, dzięki czemu potomstwo nie dziedziczy odpowiedzialności (subiektywnej) za czyny swoich przodków. (...) Jedyną odpowiedzialnością, jaka może trwać w historii, jest odpowiedzialność o charakterze obiektywnym, na którą można zawsze dobrowolnie się zgodzić (subiektywnie) albo nie zgodzić. W ten sposób popełnione zło często przeżywa tego, kto je uczynił, poprzez konsekwencje tamtych postaw i czynów, konsekwencje, które mogą ciążyć ogromnie na sumieniu i pamięci potomnych. W takim kontekście można mówić o solidarności, jaka łączy przeszłość i terażniejszość w relacji wzajemności. W pewnych sytuacjach ciężar, jaki obciąża sumienie, może być tak ciężki, że tworzy coś w rodzaju pamięci moralnej i religijnej o popełnionym złu, pamięci, która ze swej natury jest pamięcią wspólną. Ta wspólna pamięć świadczy wymownie o solidarności obiektywnie istniejącej między tymi, którzy uczynili zło w przeszłości, i ich dziedzicami w terażniejszości. I tak staje się możliwe mówienie o wspólnej odpowiedzialności obiektywnej. (...) Należy tu podkreślić także wagę takiego uczciwego przyznania się do przeszłych win jako przykładu i wzorca dla tworzenia właściwej mentalności w Kościele i w społeczeństwie świeckim, przez wzbudzanie odnowionego zobowiązania do posłuszeństwa Prawdzie i do konsekwentnego szacunku dla godności i praw innych, zwłaszcza najsłabszych”.

Zacytowałem fragmenty dużego dokumentu zredagowanego przez Międzynarodową Komisję Teologiczną (rok 2000) pt. „Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości” (5.1) na polecenie Jana Pawła II. Papież już wielokrotnie – więcej niż sto razy – brał publicznie odpowiedzialność jako pasterz Kościoła rzymskokatolickiego za dawne i nowe grzechy tegoż Kościoła. Wielu ludzi w Kościele, także w Polsce, nawet w kolegium kardynalskim, nie mogło (i nie może) pogodzić się z taką „odpowiedzialnością zbiorową”. Na zarzuty czy wątpliwości odpowiedział

Papież m.in. w bulli ogłaszającej Wielki Jubileusz 2000: „Ze względu na więź, która w Ciele Mistycznym łączy nas z innymi, my wszyscy, choć nie ponosimy osobistej odpowiedzialności i nie pragniemy zastępować sądu Boga, który sam tylko zna ludzkie serca, dźwigamy ciężar błędów i win tych, którzy byli przed nami. Ale i my sami, synowie Kościoła, zgrzeszyliśmy (...). Chrześcijanie są powołani, aby wobec Boga i wobec ludzi skrzywdzonych przez ich postępowanie wziąć na siebie ciężar popełnionych błędów. Niech czynią to, niczego w zamian nie żądając (...)”. („Incarnationis mysterium”, 11).

Ważne jest owo „i wobec ludzi skrzywdzonych”. Warszawskie nabożeństwo popukne w kościele Wszystkich Świętych było (bardziej) aktem skruchy „wobec Boga”; oficjalna obecność i modlitwa eklezjalna w Jedwabnem, na miejscu zbrodni, w obecności krewnych i ziomeków ofiar, byłaby także (wyraźniej) aktem skruchy „wobec skrzywdzonych”¹. I jeszcze jedno polskie skojarzenie: „niczego w zamian nie żądając” – pisze Jan Paweł II; a u nas pomniejszono wagę aktu skruchy, natarczywie domagając się wzajemności... Ale wracam do papieskiego uzasadnienia współodpowiedzialności chrześcijańskiej: „ze względu na więź, która w Mistycznym Ciele łączy nas z innymi”. Chrześcijan jest bogaty świętością, heroizmem, męczeństwem, miłością bliźniego, wiernością Ewangelii tylu zmarłych i żyjących współwyznawców; musi też wziąć na swe ramiona ciężar win, nawet zbrodni, tylu innych... Tak jak Polak, bogaty bohaterstwem młodych powstańców warszawskich (każdy Polak, nie tylko krewny czy warszawianin) i dumny z polskich „sprawiedliwych wśród narodów świata” (tylko antysemita nie ma prawa – i pewnie chęci – do tej dumy), nie może przynajmniej nie czuć wstydu za warszawskich szmalców czy jedwabieńskich morderców.

Jan Paweł II idzie dalej: w dalszym ciągu swej bulli wzywa Kościół, aby „ukłęknał przed obliczem Boga i błagał o przebaczenie za dawne i obecne grzechy swoich dzieci”, albowiem „wszyscy zgrzeszyli i nikt nie może uważać się za sprawiedliwego przed Bogiem”, i stąd wezwanie papieskie, abyśmy wszyscy odważnie wyznali: „zgrzeszyliśmy” („Incarnationis mysterium” 11).

On ukłęknał przed Bogiem – na oczach świata – w I niedzielę Wielkiego Postu tegoż Roku Jubileuszowego 2000. Także w moim imieniu odważnie wyznawał: „zgrzeszyliśmy”. Także w moim imieniu całował stopy Ukrzyżowanego. Także w moim imieniu wołał: „prosząc Cię o przebaczenie, pragniemy tworzyć trwałą więź prawdziwego braterstwa z Ludem Przymierza”. W cytowanym na początku dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej czytamy o tych, którzy „ostrzegają przed arbitralnym obciążaniem winami obecnych pokoleń chrześci-

¹ Niestety zabrakło tej obecności. Napisał p. R. P.: „Nie miały z tym nic wspólnego nieobecne i bezsilne władze II Rzeczypospolitej, więc Prezydent Rzeczypospolitej właściwie nie ma powodu przeproszać w Jedwabnem za tamtejsze pogromy. Ma za co przeproszać Prymas, jako że Kościół jest tam bez przerwy”. Ale dobrze, że prezydent był. Ze wzruszeniem czytałem 10 lipca w polskiej ambasadzie w Montevideo jego godne przemówienie (za które tygodnik „Głos” domaga się dla niego 8 lat więzienia).

jan za uchybienia, na które oni w żadnym przypadku nie dali przyzwolenia, mimo iż wyrażają gotowość wzięcia na siebie odpowiedzialności w takiej mierze, w jakiej różne grupy ludzi czułyby się jeszcze dzisiaj zranione przez konsekwencje niesprawiedliwości, jakie dotknęły ich poprzedników w innych czasach” (1.4). Oczywiście, ja nikomu nie każę iść do konfesjonału spowiadać się z grzechu krzyżowców czy inkwizytorów. Słusznie pytają autorzy tegoż dokumentu: „Czy można obciążyć dzisiejsze sumienie »winą« za wydarzenia historyczne niepowtarzalne, takie jak krucjaty czy inkwizycja?” Nie można. Ale na następne pytanie nie ma już tak jednoznacznej odpowiedzi: „Czy nie jest czymś zbyt łatwym osądzanie ludzi przeszłości przez sumienie dzisiejsze (...), jak gdyby sumienie moralne nie było usytuowane w czasie? Z drugiej strony, czyż można zaprzeczyć, że osąd etyczny zawsze wchodzi w grę, na mocy prostego faktu, iż prawda Boża i jej moralne wymogi zawsze zachowują znaczenie?” (*ibidem*).

Niektórzy zachodni krytycy papieskiego aktu skruchy ujrzeli w nim tylko gest – liturgiczny i spektakularny. Niektórzy pisali o geście pustym, formalnym, niezobowiązującym, a nawet cynicznym. Nie można jednak zapominać, że nie ograniczono się li tylko do liturgii, jakże zresztą wymownej i dla wierzących zobowiązującej. Ów publiczny akt skruchy poprzedzony był ważnymi tekstami Jana Pawła II i dwoma dokumentami Stolicy Apostolskiej: „Pamiętamy. Refleksja nad Szoa” i cytowany już dokument „Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości”, a także sympozjami naukowymi np. na temat korzeni antyjudaizmu w chrześcijaństwie. A po tym geście było Yad Vashem i Ściana Płaczu w Jerozolimie. Zaś „tworzenie trwałej więzi prawdziwego braterstwa...” trwa od początku tego pontyfikatu – i nie ustaje. I każdy papieski akt skruchy – nie tylko tych pięć z 12 marca 2000 – był poprzedzony i kontynuowany czynami: pojednanie z wyznawcami innych Kościołów i religii, rehabilitacja skrzywdzonych przez Kościół ludzi Kościoła, upominanie się o najuboższych i o kraje zadłużone, determinacja gdy chodzi o prawa człowieka, także prawo do wyznawania własnych przekonań... I tak trzeba. Katechizm Kościoła katolickiego mówi o trzech aktach penitenta: żal za grzechy, wyznanie grzechów, zadośćuczynienie. To ostatnie rzadko jest możliwe bezpośrednio: nie przywróci się życia ofiarom Inkwizycji czy Jedwabnego. Ale pośrednio – jest możliwe i konieczne.

Dlatego staje przed nami w Polsce natarczywe i obowiązkowe pytanie: co po Jedwabnem? Przeprosiliśmy – i sprawa odfajkowana? Nie, to dopiero początek. Biorąc odpowiedzialność za dawne (nie tylko jedwabieńskie²) zbrodnie – bierzemy odpowiedzialność za to, co przed nami. To jest ta papieska *memoria futuri*: dosłownie „pamięć przyszłości”, czyli chyba pamięć o przeszłości dla przyszłości,

² Mam na myśli nie tylko okolice Jedwabnego. Pewna starsza pani poprosiła mnie o rozmowę. Pojechałem do niej dzisiaj. Chciała się pozbyć ciężaru. W roku 1944 jako sanitariuszka widziała trupy zastrzelonych przez polskich partyzantów – przy rozwiązywaniu zgrupowania – żydowskich i rosyjskich towarzyszy walki. Odkąd sprawa Jedwabnego wyszła na jaw, myśli o tamtej sprawie, spać nie może...

dla budowania czegoś lepszego. Trzeba odważnie zmieniać przyszłość spoglądając równie odważnie w przeszłość. Słusznie napisano, że przed zbrodnią są uprzedzenia. Przed Jedwabnem były antysemickie artykuły, podjudzające kazania, ludowe opowiadki... Po Jedwabnem ogromna odpowiedzialność spoczywa na nauczycielach i profesorach, na katechetach i księżach, na rodzicach i na nas wszystkich. Musimy meblować głowy, formować sumienia, uwrażliwiać serca...

Ta odpowiedzialność spoczywa także na mnie. Jako chrześcijanin i jako Polak, w tajemniczej więzi łączącej pokolenia, łączącej mnie ze zmarłymi i żyjącymi współwyznawcami i współziomkami, którym tak wiele zawdzięczam, przyznaję się też – w poczuciu współodpowiedzialności obiektywnej i zwłaszcza w duchu Ewangelii – do win popełnionych i popełnianych przez innych współwyznawców i współziomków. Łączy mnie solidarność zawodowa z obu księżmi proboszczami Jedwabnego, którzy nie poszli na rynek, lecz stali w drzwiach kościoła 10 lipca 1941 roku i 10 lipca 2001 roku. Ale też solidarność religijna i narodoła łączy mnie z tymi braćmi, którzy tamtego pięknego dnia lipcowego mordowali swoich sąsiadów. I dlatego póki sił mi starczy będę się nadal przykładał do tej „bardzo złej roboty”, jak nazwał moje skromne na tym polu wysiłki ktoś za kształt polskiego katolicyzmu najbardziej odpowiedzialny.

Barbara Skarga
Polska Akademia Nauk

WYZNANIE

Przyznam się, że po uroczystościach w Jedwabnem zdenerwowały mnie niektóre wypowiedzi. Ktoś stwierdził, że nigdy się nie czuł tak upokorzony, ktoś inny dowodził, że przeproszać powinni raczej Żydzi. Ludność Jedwabnego zbojkotowała uroczystość. Zbojkotowała ją również nasza rodzima prawica, nie licząc się z faktem, że w ten sposób dostarcza argumentów tym, którzy ją oskarżają o zakorzeniony w jej mentalności ludowy antysemityzm. Nie chcę zresztą wchodzić w zawiły splot różnych przyczyn, zwłaszcza politycznych. Fakty są jednak wymowne i mówią one coś o narodzie, o jego wyobrażeniach, o jego opiniach. I właśnie o niektóre z tych opinii mi chodzi, nie wydają się one bowiem przypadkowe. Przeciwnie, sięgają swymi korzeniami daleko w tradycję. Chodzi mi więc o sam akt przyznawania się do winy, co myśli się zazwyczaj o nim, jak się ten akt przyznania rozumie i najczęściej traktuje. Chcę też przyjrzeć się pokrótce jego rozmaitym sensom. Jest to bowiem akt ambiwalentny, choć tak dobrze znany. W potocznym użyciu wszystkie jego sensory się mieszają, nakładają się na siebie i mało kto dostrzega dzielące je różnice. Wydaje się, że w praktyce ludzkiej przeważa jedno charakterystyczne rozumienie, nazwijmy je modelowym. Zgodnie z nim przyznawanie obowiązuje tylko grzesznika, to on przyznać się musi do winy, jeżeli chce ją zmazać, i to „musi” podkreślam, bo obowiązuje bez względu na to, czy ten ktoś miał złe myśli, zabił, lub ukradł samochód, czy jabłka w ogrodzie sąsiada. Pochopny to wniosek, fałszywy i ponadto niebezpieczny.

Jak się zrodził ten modelowy sens przyznawania się? Nie wiem. W tym miejscu jednak narzucają mi się następujące konstatacje: Foucault w 1980 roku wygłosił wykład zatytułowany *Le Gouvernement des vivants* poświęcony różnym praktykom chrześcijańskim przyznawania się do winy, praktykom najczęściej zrytualizowanym jak spowiedź, wyznanie wiary, katecheza, pokuta itp. Nie znam tych wykładów. Z tego jednak, co pisze o nich znawca filozofii Foucaulta i wydawca jego wykładów Frederic Gros, chodziło w nich przede wszystkim o ukazanie, w jaki sposób w pierwszych monastycznych wspólnotach rodził się przymus do mówienia o swych czynach i myślach, i jaką formę to przyznawanie się przy-

mowało w zależności od tego, do kogo było skierowane. Zwykle kierowało się ono do kogoś wyższego. Był to mistrz lub zwierzchnik, w grę wchodził także Diabeł, gdyż on także czegoś wymagać może i wpływa na myśli i słowa, wreszcie śmierć, w jej bowiem obecności przyznanie bywało najgłębsze i pociągało nieraz za sobą praktyki zmierzające do pełnego wyrzeczenia się siebie. Skoro kat stał nad głową, nic więcej nie pozostawało, jak poddanie się wymaganiom najcięższej pokuty. Zresztą przyznanie zawsze prowadziło do pokuty, a wszystkie procedury pokutne mające stanowić dowód naszego absolutnego posłuszeństwa zostały obwarowane całym szeregiem reguł mających zaświadczyć nie tylko o poddaniu się woli przełożonych, lecz także o odsłonięciu prawdy, i to nie tylko prawdy w związku z jakimś czynem lub myślą, lecz całej prawdy o sobie. Przyznanie się, według Foucaulta, oznacza pełne podporządkowanie jednostki przez nakaz stałej introspekcji i wypowiedzania prawdy o sobie. W ten sposób bezwarunkowe posłuszeństwo, nieprzerwane badanie siebie i przyznawanie zostały nierozzerwalnie powiązane. Przeznaczeniem podmiotu ludzkiego w kulturze europejskiej, podmiotu pragnącego żyć w prawdzie, stało się posłuszeństwo. Jestem w prawdzie tylko wówczas, gdy poddam się Innemu. Innego pisze Gros dużą literą, zapewne więc chodzi tu o Boga, ale także diabła i śmierć, a jak czytam niżej, również o tyrana spowiednika, któremu penitencjariusz poddaje się wierząc, że to przez niego spełnia się boska wola.

Nie będę się wdawać w dyskusję z Foucaultem, trudno mi ją bowiem oprzeć na tych kilku słowach przytoczonych z drugiej ręki. Nie mam za sobą studiów historycznych, by jego tezy odrzucić lub potwierdzić. Jednakże chcę się tej kwestii przyjrzeć, choć ze zgoła innego punktu widzenia, który uchodzi zazwyczaj uwagi. Niektóre stwierdzenia Foucaulta wydają mi się trafne, jak i trafny jest sam wybór przedmiotu badania. Pytanie o sens przyznania nie jest błahe, a dziś niezmiernie aktualne, staje się bowiem aktem nie tylko grzesznej jednostki, lecz instytucji i społeczeństw. Dostrzegamy, że coś w europejskiej polityce drgnęło, jakby zaczęło się budzić sumienie całych wspólnot. Dał temu przykład papież przyznając się w imieniu Kościoła do zbrodniczych nadużyć inkwizycji, do krzywdzącej polityki wobec Żydów. Amerykański prezydent przeprosza Murzynów za cierpienia niewolnictwa. Unia Europejska gotowa jest przeprosić Afrykę za wieki kolonializmu i eksploatacji, my pamiętamy o Jedwabnem. Ile w tych wszystkich aktach tkwi czystej hipokryzji, lub politycznego pragmatyzmu, a ile szczerości, trudno mi osądzić, choć rzuca się w oczy, że na ogół przyjmują one charakter uroczysty i formalny, a nawet wręcz ceremonialny. W ten sposób podkreśla się znaczenie tych aktów, jest jednak wątpliwe, czy przynoszą one rzeczywiście jakieś głębsze zmiany w mentalności uczestniczących w nich ludzi. Nie trzeba się zatem dziwić, że są traktowane jako puste gesty. Gorzej, że niekiedy reakcje są dużo poważniejsze. Niektórzy bowiem dostrzegają w tych aktach jakiś fałsz, a nawet przejaw niesprawiedliwości. Akty te przyjmują bez aprobaty. Przeciwnie budzą one w ludziach niechęć, nie z powodu owej celebracji, lecz samej sedna rzeczy, co świadczy nie tylko o braku zrozumienia, ale też, jak sądzę, o nawykach myślowych zakorzenio-

nych głęboko w tradycji. Z czym bowiem ten akt przyznania się kojarzy? Być może Foucault ma rację, gdy pisze, że w akcie przyznania się widzi się do dziś skrępowanie grzesznika na siłę w „kamizeli prawdy”, która, choć bywa tylko duchowej natury, niemniej pozostaje totalna. Nadal zatem wiąże się go z nieustannym przymusem i upokorzeniem. Jeśli takie skojarzenia tkwią w świadomości ludzi, nie mogą oni dostrzec ani jego walorów politycznych, ani etycznych i trudno im zrozumieć fakt, że przyznanie może mieć zgoła inny sens, że w innego typu okolicznościach, może być załączkiem wielkiego dobra, a czasem narodowej chwały.

W języku polskim operujemy kilkoma słowami nieraz zamiennie, choć ich znaczenia nieco się różnią. Mówimy zatem o przyznaniu, uznaniu, wyznaniu. Jest także zeznanie, ale potraktuję je jako odmianę przyznania. Wszystkie mają korzeń: „znać”, we wszystkich chodzi o wyrażenie jakiejś poznanej treści, jakiejś prawdy. Nie biorę pod uwagę innych słów spokrewnionych z wyżej wymienionymi, takich jak rozeznanie, doznanie, zapoznanie itp., dotyczą one bowiem rozmaitych sposobów poznawania tej prawdy, a nie takiej lub innej jej wypowiedzi. A właśnie o tę wypowiedź mi tylko chodzi i o ten fakt, że w każdym z tych słów przybiera ona inny kształt, a ten kształt nie jest obojętny dla zdobywającego się na nią podmiotu, przeciwnie, może mieć ogromne znaczenie. Nasuwają mi się tu następujące uwagi. Po pierwsze, ta wyrażana treść, ta prawda nie musi się wiązać zawsze z popełnioną winą, zwłaszcza w uznaniu i wyznaniu. Mówimy wszakże: uznaję, że ten ktoś postąpił słusznie, uznaję jego zasługi lub talent, uznaję przedłożone przez niego rację, itd. itd. Wyznawać zaś mogę miłość, moje najgłębsze przeżycia, niepokoje, wątpliwości. Wydaje się, że także przyznawanie się może być neutralne etycznie. Mogę się wszakże przyznawać do najrozmaitszych spraw, do takich lub innych gustów lub zamiłowań, do planów i projektów, do niechęci, antypatii lub sympatii. Jednakże przedrostek „przy” jest znaczący, wskazuje on, że przyznanie ma charakter potwierdzenia jakiejś opinii o mnie, że ktoś coś o mnie sądzi, coś mi przypisuje, a może zarzuca. Natychmiast tę opinię staram się prostować, wyjaśniać, udzielać jakiejś informacji innym, na skutek skierowanego do mnie pytania, ale nie jest to informacja wymuszona. Mogę owe pytania pominąć milczeniem. Żadne zatem z tych słów, także przyznanie, nie są powiązane koniecznym węzłem z grzechem lub błędem. Zawsze są natomiast potwierdzeniem jakiejś prawdy, bez wątpienia prawdy subiektywnej, prawdy, którą niekiedy ktoś mi sugeruje, najczęściej jednak jakoś sam ją rozeznałem. Nie ulega jednak wątpliwości, że to ostatnie słowo najczęściej kojarzy się z winą, mówiąc więc o nim to jego etyczne znaczenie będą miała przede wszystkim na uwadze.

W takim właśnie etycznym znaczeniu słowo to nie tylko wiąże się z winą. Przyznanie traci wszelki sens, jeżeli nie towarzyszy mu żal, świadomość, że się postąpiło źle, że się nie miało racji, że trudno jest postępować usprawiedliwić. Nie ma przyznania bez ekspiacji, bez skruchy i pragnienia, by zło naprawić. I tu się rodzi pierwszy wielki problem, co jest ważniejsze: pokuta czy gotowość do zadośćuczynienia?

Nie podejmuję w tej chwili tego problemu, nie mam odpowiedniego przygotowania. Chcę tylko zwrócić uwagę, że w każdym z tych rodzajów ekspresji układają się inaczej relacje między mną a innymi. Uznanie mam zwykle dla kogoś lub czegoś, jest więc efektem poznania wartości innego i wyrażeniem mego do niego stosunku, stosunku pozytywnego, w którym zazwyczaj zaznacza się szacunek, a niekiedy nawet podziw. Jest oczywiste, że do tego, którego darzymy uznaniem, odnosimy się z atencją. Ten zaś akt nie jest obojętny dla nas samych. Przeciwnie. Już Hegel stwierdzał, że uznanie dla innego pociąga za sobą uznanie innych dla mnie, dzięki czemu odnajduję właściwe sobie miejsce w sensownej przestrzeni świata. Heglowskie uznanie jest więc zapowiedzią podstawowej relacji społecznej o etycznym wymiarze. Czyż w słowach, w których mówimy nieraz o konieczności uznania dla każdego człowieka, o konieczności uszanowania jego godności i inności, nie wyraża się przekonanie, że właśnie w tym akcie tkwi podstawowy warunek racjonalnego opartego na zasadach moralnych współżycia?

Zgoła inne właściwości ma wyznanie, nie ma ono bowiem waloru społecznego. To prawda, że wyznaję coś komuś, lecz w tej relacji nie ten inny odgrywa tu znaczącą rolę, lecz ja sam, bo to ja sam pragnę wyjawienia tego, co uczyniłem, co boli, co cieszy, co przeżywam w taki lub inny sposób. Wyznanie się rodzi z własnej głębokiej potrzeby wyrażenia tego, co sam w sobie odkrywam, co sam w sobie rozpoznaję. Poprzedza je więc zwrócenie się ku sobie, refleksja, w której wydobywam prawdę własną, czasem gorzką, czasem niepokojącą. Wyznanie daje się więc określić jako relacja z samym sobą, wobec której ten inny może być kimś zgoła przypadkowym. Nie o niego tu chodzi, tylko o mnie. O znaczeniu takiej formy wyznania pisze Foucault sięgając do tekstów Seneki, Epikteta i Marka Aureliusza i pokazując, jak to wejście w siebie i dochodzenie do własnej prawdy, stawało się podstawowym w tym, co określił jako „praktyka siebie i praktyka prawdy”. Gotowa tu jestem zgodzić się z jego twierdzeniami. Pisałam już bowiem sama wielokrotnie, że to wejście w siebie jest jednym z podstawowych warunków tworzenia się sobości. Ta praktyka, wyjaśnia Foucault, raczej powoduje wyzwalanie się podmiotu z tych lub innych krepujących go więzów. Podmiot zwraca się tu ku innemu w swej prawdzie nie pod jego zewnętrznym naciskiem, nie ze względu na istnienie takich lub innych reguł i zobowiązań narzucanych przez różne instytucje, lecz z własnej woli i własnego wyboru, dzięki tym siłom, które w nim tkwią, i które w sobie może rozpoznać i z siebie wydobyć. Źródłem wyznania jest tu nie podporządkowanie, lecz upodmiotowienie, które prowadzi do zintensyfikowania relacji z samym sobą, do głębszego w siebie wejścia, do pełniejszej samoświadomości.

Wyjątkiem wydaje się być wyznanie miłosne, ono bowiem ma swego konkretnego adresata. Wyznać swą miłość mogę jednak także komuś zgoła obcemu, komuś, kto jest daleki od bycia przedmiotem tej mojej miłości. Jest oczywiste, że ten inny musi obudzić we mnie zaufanie, spodziewam się też z jego strony życzliwości i zrozumienia. Jednakże i w tym wypadku wyznanie ma znaczenie przede wszystkim dla mnie. Wszakże zmusza mnie do dokładniejszego sformułowania

mojej prawdy, do spojrzenia na nią z dystansu, a więc do głębszego rozeznania tego, co jest we mnie. W konsekwencji otwiera przede mną drogę do oczyszczenia, do mej własnej przemiany. Wyznanie może mieć siłę ozdrowieńczą. Jak to mówi Foucault, podmiot może silniej i lepiej przeniknąć siebie i tym samym siebie uratować.

Między tymi dwiema relacjami, tą najbardziej zobiektywizowaną i tą intensywnie subiektywną, mieści się przyznanie. Wydaje się utożsamiać z uznaniem, a także z wyznaniem. To utożsamienie ma miejsce jednak tylko w pewnym szczególnym i nader ważnym wypadku, o którym później powiem. Na ogół jego sens jest inny, chybotliwy, zmienny i – jak mi się wydaje – coś traci w stosunku do uznania, jakby przyznawanie samo sobie nakładało granicę, jakby nie chciało wyrazić szacunku, podziwu. Stwierdzamy bowiem często: przyznaję, że to ktoś mądry, ale... I to „ale” czyni, że pozytywność uznania w przyznaniu zostaje osłabiona. Gdy zaś przyznajemy się do czegoś, relacja z sobą nie jest tak intymna, tak głęboka, jak w wyznaniu. Przyznanie bywa powierzchowne, i rzadko mówi pełną prawdę o sobie, a może w ogóle do niej nie dociera. W takich wypadkach staje się raczej zeznaniem, nieszczerym, niekiedy wręcz fałszywym, zwłaszcza gdy jest wymuszone. Nam jednak chodzi przede wszystkim o to przyznanie integralnie związane z poczuciem winy, które spotyka się z opinią innych, z pytaniem lub wręcz oskarżeniem. Takie w dużej mierze jest zależne od tego, komu się przyznajemy, od relacji, jaka nas z nim wiąże, a ta relacja bywa różna.

Widzę trzy najczęstsze rodzaje tych relacji. Pierwsza jest analogiczna do tej, jaką dostrzeżliśmy w wyznaniu, z tą tylko różnicą, że chodzi w niej nie o takie lub inne przeżycia, lecz o potwierdzenie opinii lub usprawiedliwienie się przed nią. I tak w niepokoju sumienia często szukamy pomocy, nauki, zrozumienia u kogoś, do kogo mamy zaufanie, kto poradzić może, co czynić, jak błąd naprawić itd. Przyznajemy się więc do naszych grzechów komuś, kogo sami wybieramy. Ten ktoś zwykle jest bardziej doświadczony, możemy więc uznać go za mistrza. Dopomaga on w dojściu do prawdy, lecz nie narusza w niczym naszej niezależności, nie ma on w stosunku do nas żadnych sankcji karnych. To od nas zależy, czy posłuchamy jego rad. W relacji drugiego rodzaju spotykanej najczęściej, ten ktoś nie pochodzi z wyboru i jest więcej niż mistrzem, ma on bowiem jakieś prawo, niekiedy wsparte instytucjonalnie, by się naszego przyznania spodziewać, a także żądać. Posiada zatem nad nami władzę. Czy to jest władza czysto duchowa, rodzicielska, obyczajowa, prawna, nie jest istotne. Faktem jest, że w tej relacji przyznanie staje się znakiem zależności, a tam, gdzie jest zależność, może się pojawić nacisk, przymus, represyjność, zwłaszcza gdy prawda, która stanowi jego treść, została przez władcę negatywnie oceniona, a tym władcą może być nie tylko spowiednik, lecz także ojciec wobec dziecka, nauczyciel, sędzia. Wiemy także, że niejednokrotnie tę prawdę czyjaś wydobywało się i wydobywa różnymi sposobami, od nakazów pokuty, szkolnych i rodzinnych nagan, aż po łamanie rąk, bicie, wymyślne tortury. Przyznanie zatem, wyjawienie grzechów odbywa się pod presją takiego lub innego władcy, takiej lub innej społeczności, która zdobyła sobie pra-

wo do wymuszania prawdy i do ostrego karania nieposłuszeństwa. Uparte nieprzyznawanie się budzi nieraz wściekłość. Przyznanie – wyrozumiałość, uciszenie gniewu, czasem darowanie winy. Wszystkie zaś stosowane procedury, wszystkie nakazy mają na celu wymuszenie w nas wstydu i pokory, a od pokory niedaleko do upokorzenia. Przyznając się czujemy, że ktoś nas upokarza, ktoś kto ma władzę, kto nad nami panuje i panując odbiera nam naszą wolność i niezależność, nakłada pęta, zazwyczaj moralne, ale niekiedy i prawne. Groza kary wymusza słowa prośby o wybaczenie. Nie jest jednak łatwo je wymówić, nawet małe dziecko wie, jak trudno mu powiedzieć: przepraszam. I ten akt przyznania kojarzy się tak właśnie, jak tego dowodził Foucault, z przymusem, utratą niezależności, poddaniem się władzy, pokorą, a także z wymuszonymi przeprosinami i upokorzeniem. Czy należy się dziwić, że budzi on opór?

Tak jednak być nie musi i przyznanie może być aktem pięknym i głęboko moralnym. Rzadko nas jednak na taki akt stać. Myślę tu o najistotniejszej relacji, w której inny jest tym, wobec którego popełniliśmy winę. Nie wystarcza wypowiedzianie się tylko przed Bogiem. To najłatwiej, bo On milczy, nie potępia, nie nakazuje pokuty, nie widzimy w jego twarzy zgorszenia lub bólu. Nie powie też innym o mej winie, pozostanie ona w tajemnicy. Sam sobie ewentualnie wymierzę karę, aby nie była zbyt dotkliwa. Nie wystarcza wypowiedzianie się przed anonimowym spowiednikiem ani przed nieznanym nam trybunałem. Trzeba powiedzieć o winie wprost, w oczy, temu, który od nas doznał krzywdy. (Papież prosił o wybaczenie za antysemityzm Żydów będąc razem z nimi w Knesecie i w Yad Vashem). Skrzywdzony tej prawdy potrzebuje, jemu ona się należy. Nawet wówczas, gdy nie domaga się przyznania, gdy nie domaga się przeprosin, gdy nie posiada żadnych sankcji, żadnego prawa, by nas ukarać, tylko on jest władny udzielić nam przebaczenia. Przyznanie jest wówczas aktem prawdy, a nie obligacji, aktem dającym oczyszczenie i otwierającym drogę ku pojednaniu. Stajemy wobec skrzywdzonego w gotowości pełnego zadośćuczynienia, nie unikamy odpowiedzialności. Przeciwnie, bierzemy ją na siebie, dowodząc w ten sposób swojej moralnej siły. Stajemy przed tym, którego zraniliśmy, jako suwerenne podmioty moralne, jako ci, którzy z własnej potrzeby mówią o swej winie, bez obawy, gdyż wiemy, że bać się należy nie prawdy, lecz kłamstwa, i z pełną świadomością, że jest to jedyna droga, by zmyć plamę. Takie przyznanie nie jest wstydem, przeciwnie, jest aktem odwagi, odwagi bycia w prawdzie, aktem, który przynosi uznanie i pozwala nam podnieść głowę. Istnieje coś takiego jak sztuka życia. Otóż ta sztuka, co jest stwierdzeniem banalnym, a mimo to rzadko branym pod uwagę, wymaga jasnych, przejrzystych stosunków z innymi i nie może się budować na kłamstwie.

Z tych więc trzech pojęć, które wyróżniłam wyżej przyznanie wskazuje na jeden z najbardziej doniosłych aktów naszego życia, o ogromnych konsekwencjach zarówno dla jednostek, jak i całych społeczności, o ile oczywiście towarzyszy mu głęboki autentyczny żal i chęć naprawienia zła. Stąd tak denerwujące i puste wydają się te różne przeprosiny ubarwione bogatym ceremoniałem religijnym, a tak wzruszyło ciche spotkanie na cmentarzu w Jedwabnem. Tam bowiem ci, co po-

czuwali się do winy, choć sami nie popełnili tego zła, stanęli ze skrzywdzonymi twarzą w twarz. To był przykład aktu, w którym może zrodzić się wzajemny szacunek, wzajemne uznanie, a więc podstawa dla dumy, a nie upokorzenia. W takim bowiem akcie przyznanie scala się z uznaniem i jego konsekwencjami dla życia społecznego. Jednocześnie w tej bezpośredniości z innym, w tej szczerości słów i spojrzenia znika różnica między przyznaniem a wyznaniem umożliwiając to wszystko, co wyznanie przynosi suwerennemu podmiotowi, a więc samoświadomość i oczyszczenie. Traci tu sens rozdzielanie znaczeń. Różnice, które starałam się pokazać, zacierają się i oto mamy do czynienia z jednym, pełnym etycznej treści aktem, w którym przyznanie jest i wyznaniem, i uznaniem stając się właśnie w tym scaleniu przeciwieństwem owego modelowego, o którym mówiłam, obecnego wciąż w świadomości społecznej. Przyznanie się może być piękne.

Na koniec jeszcze jedna uwaga. Rzecz jasna, że żadne przeprosiny, żadne przyznanie się do winy nie mają mocy, jeżeli nie łączą się z postanowieniem poprawy, walki ze złem, które winę zrodziło. Przyznający się powinien wiedzieć, że bierze na siebie odpowiedzialność przeciwstawienia się ewentualnemu powrotowi zła. By sprostać temu zadaniu, nie musi nakładać włościennicy, lecz się zmienić sam, usunąć z siebie wszystko, co powrót ten by umożliwiło. Ta wewnętrzna przemiana, ozdrowieńcza, nieraz bardzo trudna, konieczna jest nie tylko w planie indywidualnym, ale także społecznym, dla pokrzywdzonego zaś bywa ona najcenniejszym zadośćuczynieniem.

Tadeusz Szawiel
Uniwersytet Warszawski

ODPOWIEDZIALNOŚĆ A PRZYSZŁOŚĆ

Odpowiedzialność odsyła do odpowiedzi¹. Odpowiadam na coś, odpowiadam komuś. Odpowiedzialność odsyła do przeszłości, bowiem odpowiedź zarówno w porządku czasowym, jak i logicznym zakłada, że już coś zaszło. Nawet wówczas, kiedy odpowiedzialność realizuje się w przyszłości, na przykład kiedy mówimy, że ktoś jest odpowiedzialny za wychowanie swoich dzieci bądź kiedy słyszy się, że jesteśmy odpowiedzialni za los przyszłych pokoleń. Kiedy biorę na siebie ciężar odpowiedzialności, to zawsze jest to odpowiedź na przeszłe wydarzenie, czyn, zaszłość, problem. Źródło odpowiedzialności jest zakorzenione w przeszłości, wiąże każdorazową teraźniejszość z przeszłością. Wiąże, to znaczy także: określa, kim jestem. Ale mimo że odpowiedzialność tak bardzo wiąże mnie (nas) z przeszłością, to jednak, i to jest zasadnicza teza tego tekstu, najważniejsze w zjawisku odpowiedzialności jest to, że ona określa moją (naszą) przyszłość. Odpowiedzialność zawsze zwrócona jest ku przyszłości. W zależności od tego, jaka jest moja (nasza) odpowiedź, zamyka lub otwiera jakiś horyzont przyszłości. W odpowiedzialności tak bardzo frapujące jest właśnie to, że zawiązuje nam ona przyszłość.

Przyjrzyjmy się bliżej, w jaki sposób odpowiedzialność otwiera i zamyka przyszłość. Kiedy mówimy o odpowiedzialności jednostki, na przykład za popełniony czyn x , to możemy powiedzieć „On(a) jest odpowiedzialny(a) za x ”, to znaczy przypisać odpowiedzialność niezależnie od tego, czy ten ktoś osobiście poczuwa się do odpowiedzialności, czy też nie. Orzec o jakimś czynie czy zachowaniu w kategoriach moralnych możemy tylko jako o czymś, co już miało miejsce. Wprawdzie często wypowiadamy sądy hipotetyczne, typu „gdyby on(a) zachował się tak a tak, to...”, to jednak stają się one ocenami moralnymi w sensie właściwym dopiero wówczas, gdy dane zachowanie rzeczywiście nastąpi, chociażby dlatego, że sformułowanie konkretnego osądu zależy od istotnych okoliczności, a tych znać

¹ W wielu językach rdzeniem słowa „odpowiedzialność” jest odpowiedź; w niemieckiej *Verantwortung*, angielskiej *responsibility*, francuskiej *re(s)ponsabilité*.

nie możemy, skoro dane zachowanie jest dopiero sprawą przyszłości. Oczywiście, takie hipotetyczne osądy moralne spełniają wiele istotnych funkcji, na przykład mogą mieć wpływ na to, co się wydarzy, ale to osobny temat.

Z punktu widzenia działającego podmiotu ważne jest to, co zostało uczynione: przeszłość się liczy. Randy Cohen, etyk „New York Times Magazine” (14 maja 2000 r.), przytacza historię, która skłoniła studentkę college'u do zwrócenia się o poradę etyczną. Była na wycieczce w Nowym Orleanie, spędzała wieczór z koleżanką dużo pijąc i bawiąc się. Po powrocie do hotelu (w międzyczasie dziewczęta rozdzieliły się) zastała koleżankę w łóżku z kolegą z uczelni. Później dowiedziała się, że nieświadomą, będącą w stanie upojenia alkoholowego i narkotycznego koleżankę wykorzystał seksualnie jej kolega. Pyta się, jak ma się teraz zachowywać wobec kolegi. Traktować go nadal jak kolegę?

Cohen udziela ciekawej odpowiedzi. Przede wszystkim zauważa, że ludziom w życiu zdarza się czynić straszne rzeczy. To bardzo ważne. Ale w pewnym sensie ważniejsza od tych wszystkich strasznych rzeczy, które zdarza się ludziom w życiu czynić, jest ich odpowiedź, reakcja na to, co uczynili. Jeżeli kolega żałuje tego, co uczynił, prosił o przebaczenie i stara się jakoś naprawić to, co uczynił (choć niełatwo sobie wyobrazić, jak mogłoby to wyglądać), to może nadal uważać go za kolegę. Jeżeli jednak nie widzi on w tym, co uczynił, żadnego problemu, uważa, że „nie ma sprawy”, to nie powinna mieć z nim więcej nic wspólnego. I tu następuje uzasadnienie: albowiem jego „odpowiedź” na to, co uczynił, ma zasadnicze znaczenie. W tym sensie odpowiedzialność rysuje przyszłość. Przecież ona nie żyje w próżni, a jej stosunki z nim rodzą zobowiązania i okazje. Jeżeli zachowa z nim koleżeńskie stosunki, to czy, na przykład, przedstawiając go swoim koleżankom będzie je równocześnie przed nim ostrzegać? Czy nadal będzie mogła myśleć o nim tak jak dawniej?

Jego odpowiedź, a więc to, co uczyni ze swoim przeszłym zachowaniem w teraźniejszym i przyszłym życiu, określa jego horyzont przyszłości. Przyjęcie odpowiedzialności w jakimś sensie otwiera jego przyszłe możliwości, na przykład przestrzeń stosunków z innymi. Zlekceważenie, udanie, że tak naprawdę nic się nie stało, zamyka tę przestrzeń, sprawia, że ona jakoś się kurczy i pustoszeje. Ale przyszłość to nie tylko bogata lub uboga przestrzeń możliwości, ale także sposób przejawiania się tych możliwości, a więc to, co będzie on w stanie dostrzec w nich, i to, co one mu powiedzą. Być może, na przykład, kobiety będą odtąd dla niego kimś innym niż tylko (czy przede wszystkim) okazją do seksualnej satysfakcji.

Ale istnieje też inne pojęcie odpowiedzialności, które nazwałbym „odpowiedzialnością w szerszym sensie”. Nie chodziłoby tu o „bycie odpowiedzialnym” w sensie przypisania odpowiedzialności za konkretny czyn, jak w analizowanym wyżej przykładzie, i co dla kontrastu można nazwać „odpowiedzialnością w węższym sensie”, ale o „poczucie się do odpowiedzialności” za coś, czego ktoś osobiście nie uczynił i za co nie można mu przypisać odpowiedzialności. Odpowiedzialności w tym sensie nie można nikomu narzucić. Ale czy jest to kwestia swobodnego uznania lub wyboru? W pierwszej chwili chciałoby się odpowiedzieć, że tak. Najczęściej jednak nie jest to kwestia spontanicznej, momentalnej

decyzji. Jeżeli refleksyjnie spoglądam na swoje życiowe zaangażowania i z niektórymi łączę sens „poczucia się do odpowiedzialności”, to zawsze mam już za sobą jakieś wybory i działania, w które wrastałem i którym towarzyszyła mniej lub bardziej wyraźna samoświadomość. Kręgi, które obejmuje poczuwanie się do odpowiedzialności, mogą być węższe lub szersze. Zależnie do rodzaju więzi, które łączą mnie z otoczeniem, mogę poczuwać się, na przykład, do odpowiedzialności za stan zieleni czy bezpieczeństwo dzieci w miejscu zamieszkania, ale mogę też poczuwać się do odpowiedzialności za jakość polskiej demokracji i za wiele innych rzeczy, które lokują się gdzieś pomiędzy kręgiem lokalnym a kręgiem szerszej społeczności. Oczywiście, możliwe są zupełnie fantastyczne zaangażowania. I tak nie wydaje się, by można było dostrzec wiele sensu w stwierdzeniu „poczuję się do odpowiedzialności za trzęsienie ziemi w x”. Nie istnieją jednak w tej sferze żadne ogólne kryteria. Pełne sensu może być poczuwanie się do odpowiedzialności za dobro wszystkich ludzi, którego wyrazem może być, na przykład, modlitwa o pokój (godne życie, spokój duszy) dla wszystkich ludzi. „Poczucie się do odpowiedzialności za wszystkich ludzi” wcale nie musi być zatem ani jakimś fantastycznym uroszczeniem, ani psychologiczną dewiacją.

Ale nie takie rodzaje odpowiedzialności nas tu interesują. Interesuje nas fenomen poczuwania się do odpowiedzialności za czyny moralnie drastyczne, a dotyczące naszej bliższej (węższej) lub dalszej (szerszej) wspólnoty. Czy Amerykanin może się poczuwać do odpowiedzialności za eksterminację Indian lub niewolnictwo na Południu i jego skutki? Czy Australijczyk może się poczuwać do odpowiedzialności za zagarnięcie ziemi Aborygenom lub też za mające znamiona ludobójstwa planowe odbieranie dzieci Aborygenom?² Czy Szwed może poczuwać się do odpowiedzialności za praktykowaną w latach trzydziestych przymusową sterylizację osób uznanych za umysłowo chore? I wreszcie: czy Polak może poczuwać się do odpowiedzialności za spalenie Żydów w Jedwabnem?

Jaki jest sens poczuwania się do odpowiedzialności jednostek bądź całych zbiorowości za coś, czego nie uczyniło się samemu lub w czym osobiście nie brało się żadnego udziału? Sens można objaśnić wskazując na motywy i okoliczności. Okolicznością, którą można wskazać i którą wielokrotnie wskazywano w dyskusji nad *Sąsiadami* Jana T. Grossa, jest fakt, że mordercami w Jedwabnem byli Polacy, a społeczne otoczenie, mniej lub bardziej bezpośrednio uwikłane w ten mord, również składało się z Polaków. Mogę ich potępiać i oskarżać, ale nie mogę zaprzeczyć, że byli Polakami, ani też wykluczyć ich z kręgu tych, których określamy mianem Polaków, podobnie jak nie mogę wykluczyć siebie samego. Na przykład, nie mogę powiedzieć: nie jestem już Polakiem. Taka deklaracja byłaby niezrozumiała, chyba że skonstruowałbym jakiś szczególny kontekst umożliwiający jej rozumienie. Ale nawet wówczas czyjeś stwierdzenie „przecież jesteś Polakiem” mogłoby mieć sens i być prawdziwe. Bezpośrednich sprawców mordu i mnie (*nas*) łączą więzi, których

² Por. *Genocide and „The Stolen Generations”*, w: R. Gaita, *A Common Humanity. Thinking about Love and Truth and Justice*, London and New York: 2000 s. 107–130.

ani nie jestem (*jesteśmy*) twórcą, ani nie mam (*mamy*) nad nimi władzy. One już zawsze są, mają faktyczny charakter. Łączy nas język, rodzaj wyobraźni, narodowi bohaterzy i postaci okryte niesławą, ten sam Bóg, podobne, z punktu widzenia historii, zaangażowania i podobne historyczne doświadczenia. Czy to wystarcza? Nie ma tu jednoznacznej miary, w każdym razie są to więzi bogatsze od tego, co zazwyczaj rozumiemy pod uogólniającym pojęciem więzi narodowej.

Ale łączy nas też coś więcej, łączy Żyd-mój-bliźni, czasem rozpoznany, częściej nie. Świadcstwa z okresu wojny i holokaustu wskazują nie tylko na nierozpoznane cierpienie (obojętność była normą), ale i na strach. Żydzi bali się Polaków. We wspomnieniach świadków holokaustu, którzy ukrywali się i przeżyli, na pierwszy plan wysuwa się nieustannie obecny strach przed Polakami: że zorientują się, zauważą, doniosą. Niemcy są zawsze gdzieś daleko, na drugim planie. Stanowią śmiertelne niebezpieczeństwo, ale raczej jako śmiercionośne fatum. Aktywne, docieklive, wdzierające się wszędzie śmiertelne niebezpieczeństwo stanowią Polacy, bo wydają w ręce tego okrutnego, niewzruszonego fatum³.

Łączy nas też to, że Żydzi zamieszkiwali z nami na tej samej ziemi. Nie chodzi tu o żaden mistyczny związek. Przy innej okazji pisałem: „Mówiąc o »naszej ziemi«, mówi się o ziemi, na której *my* teraz żyjemy, pracujemy, umieramy. Nie jest jednak oczywiste i na pierwszy rzut oka jasne, że to wystarczy, by mówić o odpowiedzialności przejawiającej się na przykład w pamięci. [...] Wiąż, z której bierze się odpowiedzialność, ma tak jakby dwa źródła: jedno, że ci, którzy żyli na naszej ziemi, byli *ludźmi*, i drugie, że żyli na naszej ziemi. Związek z naszą ziemią nadaje szczególną jakość tej więzi. Siła naszych związków z tą ziemią, znaczenie, jakie ma dla nas, zobowiązuje nas do pewnego stosunku do tych, którzy też na niej kiedyś żyli. Gdyby było inaczej, to w jakimś sensie zadawalibyśmy kłam znaczeniu, jakie ma dla nas ta ziemia”⁴.

Odpowiedzialność związana jest z tym, co było. Co, jak i dlaczego się wydarzyło, to najważniejsze pytania w każdej debacie o odpowiedzialności. Wiemy już dużo i będziemy wiedzieć coraz więcej o tym, co wydarzyło się między Polakami a Żydami w latach 1939–1945. Przywiązuję do tego ogromną wagę. Ale argument „z historii” tylko temu coś powie (i ewentualnie przekona), kto już jest na taki argument otwarty, gotowy wyjść mu na spotkanie.

Istnieje jednak jeszcze inny rodzaj wiedzy, nieporównanie ważniejszy od „wiedzy historycznej” jako motyw i sens poczuwania się do odpowiedzialności. Jest to krąg naszej wiedzy osobistej, lokalnej i partykularnej. Wiemy, na przykład, o tych, co próbowali ratować, ale im się nie udało. Ta wiedza jest częścią naszego życia, przydarza się nam. Nie jest rezultatem studiów, raczej przypadkowego spotkania. Gościłem któregoś lata w podwarszawskiej miejscowości – oglądając tam dom

³ Por. J. Bauman, *Zima o poranku. Opowieść dziewczynki z Warszawskiego Getta*, Kraków 1989.

⁴ Holokaust jako problem filozoficzny, w: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiątą urodzinę*, Kraków 1991, s. 306.

i ogród usłyszałem historię. Dom stał w kolonii domków, które zbudowali przed wojną oficerowie na działkach otrzymanych od państwa. Właściciel domu, zmobilizowany w 1939 roku, nigdy już do niego nie wrócił. Domem opiekował się jego były ordynans, stolarz mieszkający w pobliskiej wiosce. Ów opiekun domu pozwolił zamieszkać w nim dwojce Żydów, którzy się ukrywali. Niemcy pojawiali się tam rzadko, byli czymś odległym, życie jakoś toczyło się. Pewnej nocy jednak pojawili się, szukając partyzantów (i słusznie, bo gdzie mieli ich szukać, jak nie w kolonii oficerskiej). Przypadkiem odkryli ukrywających się Żydów, których wraz z opiekunem domu rozstrzelali. Wszyscy zostali pogrzebani w ogródku. Poza najbliższą rodziną stolarza nikt pewnie o tym nie pamiętał, a nowej właścicielce domu opowiedziano historię jako osobliwość związaną z tym miejscem. Postępuku stolarza, zdaje się, nie uważano za coś heroicznego, raczej za coś zwykłego, połączonego z brakiem szczęścia.

Przy innej z kolei okazji mogłem usłyszeć historię o tym, jak pod koniec wojny chłopi z jednej ze wsi w Lubelskiem z własnej inicjatywy wymordowali ukrywających się od dawna w pobliskim lesie Żydów. Także i ta historia była częścią historii konkretnego miejsca, przechowaną w czyjejs prywatnej pamięci. I ona, jak się wydaje, nie budziła emocji, traktowana jako coś, co się po prostu zdarzyło.

Wiemy o tych, którzy próbowali ratować, ale im się nie udało. Wiemy też o tych, którzy mordowali. Wiemy to, co nie jest wiedzą publiczną, i nie wiadomo, czy kiedykolwiek się nią stanie. Nie ma też powodu przypuszczać, by ktokolwiek z nas zajmował wyróżnione miejsce ze względu na swoją osobistą wiedzę (nie dotyczy to, oczywiście, osobistych doświadczeń). Każdy z nas obraca się w kręgu co najwyżej kilkudziesięciu osób, z kolejnymi kilkudziesięcioma spotyka się sporadycznie w dłuższym okresie. Osobista wiedza Polaków związana z czasem holokaustu powinna być podobna. Każdy coś, kiedyś, od kogoś słyszał, być może więcej niż przeczytał, został nauczony czy pouczony. Ta lokalna, prywatna, skontekstualizowana, odniesiona do konkretnego miejsca i czasu wiedza już jest. Stanowi swego rodzaju drugi obieg, składający się z lokalnych kręgów, w których nieustannie sączy się ta inna, niepubliczna wiedza i samowiedza. Ta wiedza stwarza więzy. Możemy powiedzieć o sobie: my, którzy wiemy.

Wśród faktycznych warunków odpowiedzialności jest jeszcze coś, co prześladowuje mnie. To publiczna spowiedź, przekroczenie horyzontu wiedzy osobistej, wdarcie się w pełnym świetle w sferę wiedzy publicznej. Dochodzą do nas świadectwa, wysłane listy, z którymi trudno się zmierzyć. Czego są świadectwem? Problem polega na tym, że możliwych jest wiele odpowiedzi. Takie wyznanie-spowiedź, nadesłane do Żydowskiego Instytutu Historycznego w Warszawie w 1987 roku w formie anonimowego listu, opublikowane zostało przez Alinę Całą⁶:

⁶ Informację i list przytaczam za: J. Tokarska-Bakir *Nasz człowiek w Pieczyskach*, „Tygodnik Powszechny”, 31 marca 2001.

Piszę do was, bo nadchodzi czas, [gdy] muszę stanąć przed Bogiem i muszę zrzucić ten grzech.

Spowiadałem się księdzu na odpuszczenie w Pieczyskach. Ksiądz powiedział, że [za] taki grzech to nie da rozgrzeszenia, muszę powiedzieć to Żydom, i powiedział, gdzie pisać. Jak była wojna, to mnie namawiał Tadek A. z Adamowa, żeby brać Żydów na przechowanie, to zarobimy. Każdy chce zarobić, ale nie wiedziałem, że ten bandyta będzie zabijał, jak im zabierze złoto. Jednego powiesił na krzakach w Grabinie. A najgorzej to było te Żydy z Warszawy, takie ślachtetne, dużo miały ruskich pieniędzy złotych, i taką Żydówkę, miała ze czternaście lat, ładna była, to ten stary Żyd wszystkie pieniądze oddawał, żeby ją [Tadek] puścił. Co on z nią robił, te Żydy płakały, wszystkich powywoził [na?] Piachy Cajolińskie. Ale mnie tam nie było, nie wziąłem od niego złotówki, bo te żydy Żydów nie wyszłyby na zdrowie, i przed Bogiem nie odpowiem za ludzką krzywdę.

Jak mu mówiłem, że go Bóg pokaże, to mi powiedział, [że] jak powiem komuś, to mnie zabije i spali.

Ludzie [to] wiedzą, ale każdy boi się coś powiedzieć, bo córka [jest] w Czarnym Lesie za milicjantem, a dobry posag dostała, to zięć będzie bronił, i każdy się boi. Już zrzuciłem z siebie grzech. Popytojta ludzi, co robił [z] Żydami (...).

Bym się podpisał, ale boję się, bo moją rodzinę by spalili.

Ta spowiedź została i wysłuchana, i wysłana. Kusi pytanie: a ile spowiedzi zostało wysłuchanych, ale „niewysłuchanych”? A ile nie zostało wysłuchanych, bo do nich w ogóle nie doszło? Czy było ich wiele? To wskazuje na jeszcze jedną cechę naszej sytuacji, na niepewność, mimo wszystkich statystyk i materialnych świadectw. Czasem wyobrażam sobie, jak coraz to więcej postaci czyni w obliczu Sądu Ostatecznego podobne wyznanie. Zewsząd słychać: i ja, i ja, i ja.. Ich głosy zbliżają się jak las Birnam, osaczają i wprawiają w trwogę. Nasz problem polega na tym, że my tego ani widzieć, ani słyszeć nie możemy. Ale w innym znaczeniu wiemy o tym. „Popytojta ludzi” – pisze anonimowy penitent, co przecież jest świadectwem na to, że „ludzie wiedzą”. Poczucie się do odpowiedzialności jest być może jedną z form pokonania dystansu, zasypania przepaści między niedostatkiem, nie do odrobienia, wiedzy publicznej a kręgiem lokalnym, w którym „się wie” i w którym nikt nie jest anonimem. W dyskusjach nad zbrodnią w Jedwabnem często pojawiał się argument, którego sens wyrażał się w zwrocie: „tamtejsi wiedzą”.

Jest taka perspektywa, w której nikt nie jest anonimem, niczyje czyny nie są zapomniane i nie ma niewysłuchanych spowiedzi. Taką perspektywą jest, oczywiście, perspektywa religijna, w której wszyscy są członkami jednej wspólnoty pokoleń przeszłych, teraźniejszych i przyszłych. Poczucie się do odpowiedzialności jest formą, w jakiej może wyrażać się taka wspólnota. Być może jest to także jakaś forma zadośćuczynienia.

Ale istnieje także świecka perspektywa, perspektywa nie wiary religijnej, ale historii, narracji, żywej tradycji, rytuałów upamiętniających i odtwarzających.

Zachodzi jednak istotna różnica między perspektywą życia codziennego, w którym należne miejsce zajmuje żywa tradycja, a perspektywą religijną. Literalnie ta sama narracja może być zarówno „opowieścią o własnym życiu”, jak i „spowiedzią z życia”. W obu wypadkach jej sens jest jednak inny. Nie chodzi tyl-

ko o wagę jednej czy drugiej w życiu opowiadającego i słuchającego (słuchających). Zwierzenie się osobie bliskiej, a nawet nieznaomej, z ciemnych fragmentów czyjegoś życia może być równie ważne co spowiedź. Różnica sensu polega na tym, że spowiedź odnosi się zawsze do „absolutnej miary”, w pewnym sensie zrównuje tworząc niewidzialną wspólnotę penitentów znajdujących się w tym samym położeniu, podczas gdy mająca charakter zwierzenia opowieść o własnym życiu raczej uszczególnia i wyróżnia kreując wydarzenie samo w sobie. Spowiedź, przeciwnie, raczej uniwersalizuje i zrównuje, co naturalnie nie przeczy temu, że każdy grzesznik jest jedyny i niepowtarzalny.

Dlaczego można uważać, że stwierdzenie „Polacy poczuwają się do odpowiedzialności za losy polskich Żydów, konkretnego Żyda czy konkretnej społeczności żydowskiej (Jedwabne)” ma sens? Czy ma sens powiedzieć: „sandomierzanie poczuwają się do odpowiedzialności za antysemityzm dawnych mieszkańców ich miasta”? Próba odpowiedzi na te i podobne pytania nie może polegać na podaniu argumentu nie do odparcia. Może polegać na wskazaniu różnych elementów kontekstu, który sprawia, że takie wypowiedzi są pełne sensu.

Nie bez powodu wspomniałem o Sandomierzu. W tamtejszej pochodzącej z XIV wieku katedrze znajduje się, w cyklu 16 obrazów, wielki obraz, który w trzech scenach przedstawia dokonywany przez Żydów rytualny mord chrześcijańskiego dziecka. Obraz pochodzi sprzed trzystu lat i jest drastycznym świadectwem ówczesnego antysemityzmu. Wywołuje oburzenie, ale też stał się swego rodzaju sensacją turystyczną. W dyskusji toczącej się w 2000 roku wysuwano różne propozycje i argumenty, jak zachować się w takiej sytuacji i co zrobić z obrazem⁷. Obraz jest znakiem czegoś, wiąże się z miastem, odsyła do odległej rzeczywistości. Kim są współcześni sandomierzanie? Chodzą po tych samych ulicach, modlą się w tej samej katedrze, o którą dbali dawni mieszkańcy Sandomierza, którzy prawdopodobnie uważali, że obraz dobrze wyraża ich przekonania. Gdybym miał powiedzieć, co łączy współczesnych sandomierzan z mieszkańcami miasta sprzed trzystu lat, powtórzyłbym argumenty przedstawione wcześniej. Co z zarysowanej przeze mnie perspektywy wynika dla sandomierzan? Ważne jest, by byli w stanie powiedzieć co najmniej tyle: tak, tacy kiedyś byliśmy, ale *już nie jesteśmy*. Zwrot „tacy kiedyś byliśmy” zakłada istnienie jakiejś więzi i w konsekwencji poczuwanie się do odpowiedzialności. Nie można sensownie twierdzić „sandomierzanie są odpowiedzialni za antysemityzm dawnych mieszkańców miasta”, natomiast ma sens powiedzieć „sandomierzanie poczuwają się do odpowiedzialności”. Obraz jest częścią ich historycznej tożsamości, której niepodobna zaprzeczyć, wyprzec się, wymazać. Jednostka może się oczyścić, na przykład uznać, że Bóg jej wybaczył. Można sensownie mówić w odniesieniu do jednostki o „narodzinach na nowo”. Zbiorowość z pewnych rzeczy nie może się oczyścić, bo stanowią one element jej tożsamości. Trudno byłoby przypisać jakikolwiek sens zwrotowi „Polacy narodzili się na nowo”. W odniesieniu do szerszych zbiorowości używamy zwro-

⁶ Por. T. Torąńska *Sąd nad obrazem*, „Gazeta Wyborcza”, 27 października 2000.

tu o odrodzeniu się. Ale „odrodzenie” zakłada jakąś ciągłość, odtworzenie w nowych warunkach czegoś, co już istniało (odrodzenie Polski w 1918 roku, mówimy o odrodzeniu języka, kultury). Na pytanie, co dana zbiorowość dostrzeże we własnej przeszłości, o czym ją ona pouczy i do jakich działań skłoni, nie ma odpowiedzi, którą można by znać z góry, podobnie jak nie sposób z góry powiedzieć, co konkretny człowiek zrobi w swoim życiu z przeszłością, zwłaszcza z jej ciemnymi stronami. To, co w niej dostrzeże, zależy od tego, kim jest. Podobnie to, co w swojej przeszłości dostrzeże zbiorowość i jaką jej to przyszłość otworzy, zależy od tego, kim jest ta zbiorowość. To, co dostrzeże, ujawni się w rytuałach upamiętniających, w tym, co będzie cenić i czemu przyzna znaczenie.

Nie sposób odpowiedzieć na pytanie, w jakich ewentualnie formach wyrazi się „poczucie odpowiedzialności” sandomierzan. Może się ono wyrazić w ich stosunku do materialnych pozostałości, w postaci strony internetowej o dziejach Żydów sandomierskich i na wiele innych sposobów. Nie ma jednej odpowiedzi na pytanie, jaki wyraz może przybrać poczucie odpowiedzialności, jeżeli już zaistnieje.

O wiele trudniejsza, bo drastyczniejsza, jest sytuacja dzisiejszych mieszkańców Jedwabnego i okolic. Jakie formy już przybrała więź jedwabian z przeszłością miasta i jakie przybierze (czy w ogóle jakiegokolwiek przybierze) zależy od ich zasobów kulturowych, religijnych, obyczajowych. Sytuację Jedwabnego komplikuje dodatkowo problem odpowiedzialności w węższym sensie, odpowiedzialności konkretnych osób za przeszłe czyny, a więc możliwość przypisania odpowiedzialności, która opiera się na założeniu, że świadectwa umożliwiają takie orzeczenie. Tam, gdzie możliwe jest przypisanie odpowiedzialności, może pojawić się problem odpowiedzialności w sensie prawnym i problem zadośćuczynienia. Problemy związane z przypisaniem odpowiedzialności w sensie węższym są i trudniejsze, bo trudne może być ustalenie „faktów”, ale i łatwiejsze, bo jeżeli fakty zostaną ustalone, to dalsza droga postępowania jest znana, ponieważ wytyczają ją precedensy i rutyna prawna. Ten wymiar fenomenu odpowiedzialności tu pomijam.

Obu analizowanym pojęciom odpowiedzialności, w sensie węższym, jako odpowiedzialności za konkretny czyn lub czyny, i w sensie szerszym, jako poczuwaniu się do odpowiedzialności, wspólny jest ważny moment: odniesienie do przeszłości. Fenomen odpowiedzialności ma władzę nad przyszłością. O ile jednak w odniesieniu do jednostki wiązanie odpowiedzialności (w obu sensach) z przyszłością wydaje się wiarygodne, to w przypadku szerszych zbiorowości, lokalnych czy narodowych, pojawia się wątpliwość, czy aby nie jest to fantastyczne uroszczenie? Wydaje się, że nie jest. Niemcy byłyby dziś innym krajem, gdyby nikt w Niemczech nie poczuwał się po wojnie do odpowiedzialności za holokaust (twierdząc, że za zbrodnie odpowiedzialny jest wyłącznie reżim, którego już nie ma). Inna byłaby Francja, gdyby nie przyjęła swoich arabskich obywateli po zakończeniu wojny w Algierii, inne byłyby Stany Zjednoczone, gdyby Północ nie poczuwała się do odpowiedzialności za niewolnictwo na Południu. Inaczej też wyglądałaby społeczna historia Stanów Zjednoczonych w XX wieku, gdyby Amerykanie nie poczuwali się do odpowiedzialności za niewolnictwo i jego konse-

kwencje. Jednak trudność, trzeba przyznać, istnieje, bo o ile łatwo wyobrazić sobie i dostrzec konsekwencje odpowiedzialności w obu sensach w życiu konkretnego człowieka czy nawet lokalnej społeczności, o tyle trudniej w dziejowej egzystencji dużych zbiorowości. Jednak niewątpliwie to, kim jest dana zbiorowość, zależy od odpowiedzialności, którą jest w stanie dostrzec i do której potrafi się poczuwać.

W Polsce często zapomina się, że zachowania moralne i pojęcia moralne to nie są narzędzia, za pomocą których coś się osiąga lub można coś osiągnąć, na przykład poprawić swój wizerunek w oczach innych. Rytuały i formy, w jakich wyrażają się nasze reakcje moralne, jak poczucie odpowiedzialności, są tak naprawdą *formami życia* w sensie, który filozofowie czasem objaśniają mówiąc, że chodzi o *genitivus subiectivus*. Nie służą czemuś w życiu, ale są życiem, są wyrazem życia, wyznaczają naszą przyszłość. Ale formy życia, tak jednostek, jak i zbiorowości, nie biorą się znikąd, nawet w najbardziej nowatorskich można rozpoznać ślady przeszłości. Takim śladem jest odpowiedzialność, która czeka na każdego z nas, bo każdy z nas jest wezwany do odpowiedzialności i każdy odpowiada na swój własny sposób, i ja, i ty. Dlatego, kiedy słyszysz dzwony odpowiedzialności, „...nigdy nie pytaj, komu bije dzwon: bije on tobie”.

Marcin Kula
Uniwersytet Warszawski

ODPOWIEDZIALNY HISTORYK? ŁATWO POWIEDZIEĆ...

Co znaczy, że historyk jest odpowiedzialny bądź że przynajmniej powinien żyć poczuciem odpowiedzialności? Przed podjęciem próby odpowiedzi trzeba zadać pytanie pomocnicze: wobec kogo powinien się czuć odpowiedzialny? Wobec czego powinien się czuć odpowiedzialny? Pierwsza narzucająca się odpowiedź wówczas brzmi: wobec własnego społeczeństwa. Cóż jednak poradzić na to, że taka odpowiedź mało znaczy. Bardzo często społeczeństwo chce słyszeć to, co samo uważa za słuszne, a nie to, co historyk ma mu do powiedzenia. Zna to chyba każdy historyk, który występował przed szerszą publicznością. Ludzie przychodzący na takie spotkania często szukają jedynie potwierdzenia własnych poglądów. Czasem nawet nie polemizują, ale ze słów prelegenta wyłapują tylko to, co jest zgodne z żywionym przez nich obrazem i opuszczają spotkanie w błogim przeświadczeniu o własnej racji. Niedawno mówiłem o sprawie Jedwabnego. Po spotkaniu podszedł do mnie jakiś człowiek, pochwalił co mówiłem... i kontynuował: „Zgadzam się z panem, że w Jedwabnem Żydzi byli sami sobie winni, bo współpracowali z komunistami”. Ręce mi opadły. Pomyślałem sobie: „Nigdy więcej!”.

Zwłaszcza w Polsce, gdzie wielokrotnie kłamano, społeczeństwo nieraz uważa każde odstępstwo od kanonicznej wizji dziejów – takiej, w której samo występowałyby w szatach pięknych i bohaterskich – za nieodpowiedzialne igraszki z historią. Tymczasem historyk, po pierwsze, powinien zajmować się wieloma kwestiami dziejowymi, które nie interesują społeczeństwa (zapasjonowanego najczęściej przeszłością polityczną). Po drugie, historyk powinien widzieć i pokazywać dzieje w całym ich skomplikowaniu, bez nadmiernie prostych odpowiedzi. Nawet jeśli z własnej pamięci łatwo jest wskazać pewną liczbę jednoznacznie czarnych epizodów dziejowych, to i tak jako historycy powinniśmy starać się je zrozumieć. Zakłada to pewne wczucie się w motywy postaci działających – nawet jeśli nie zamierza się ich usprawiedliwiać.

Tymczasem społeczeństwo najczęściej pragnie wizji jednoznacznej, czarno-białej, z szybkim wskazaniem postaci pozytywnych i negatywnych. W sporach

własnej społeczności z innymi ludzie często oczekują powiedzenia: „historia dowodzi słuszności naszej sprawy” – podczas gdy historia rzadko czegokolwiek dowodzi. Ludzie wierzą, że „historia jest nauczycielką życia” – podczas gdy nie jest, nawet jeśli zwiększa naszą wiedzę o człowieku.

Warto pamiętać, że w naszych czasach historia jest użytkowana bardzo intensywnie. Upadek komunizmu zdjął pokrywkę ze światowego garnka i zaczęły się wydobywać liczne, imperatywne opary przeszłości, pochodzące nawet z odległych czasów i terenów. Wobec zapamiętanej przeszłości zajmują stanowiska parlamenty, sądy, rządy, politycy, partie, organizacje społeczne, prasa, radio i telewizja. Wypowiadają się oni i one w kwestiach bilansów dziejowych, win zbiorowych, odszkodowań, przeproszeń i rewindykacji. Uzyskują lub nie uzyskują w tym wsparcia szerszych grup ludności. Często działają poza historykami, niekiedy z ich udziałem, czasem z ich wykorzystywaniem – w lepszym wypadku jako ekspertów, w gorszym jako ludzi, od których oczekuje się wyrażenia akurat pożądanego stanowiska. Nawet jednak, jeśli czołowi organizatorzy działań do historyków się nie zwracają, to jakieś środowiska sobie o nich w tym momencie przypominają i wzywają do sformułowania poglądu. Tymczasem te sprawy miewają ogromne implikacje polityczne, ekonomiczne i moralne. Najczęściej działają w nich wielkie ciśnienia. Historycy bywają więc przyciśnięci do muru.

Czy zatem historyk, reprezentujący postawę odpowiedzialną wobec własnego społeczeństwa, powinien działać jako głos rozsądku, unikać „stadnego pędu”, nieraz wręcz pójść „pod włos” opinii? W jakimś sensie tak – choć nie do końca. Sprawa jest skomplikowana. Wszak to właśnie poczucie odpowiedzialności wobec własnego społeczeństwa słusznie niedawno nakazywało niektórym historykom wspieranie społecznych postulatów mówienia o sprawach przemilczanych lub zafałszowanych. Nie można też wykluczyć pozytywnej służby historyka wobec społeczeństwa, zgodnie z własnymi przekonaniem, gdy akurat zbiegną się one z szerszym zapotrzebowaniem.

Poczucie odpowiedzialności wobec własnego społeczeństwa historyk musi zatem „przefiltrować” przez własne poczucie sensu i prawdy, także przez pytanie, czy argumentowanie historią nie jest nadużywaniem jej, oraz przez powinności wynikające z zasad badania historycznego. W sumie musi więc je przefiltrować przez poczucie odpowiedzialności wobec siebie samego oraz swego zawodu. Również w tym wypadku łatwiej to jednak powiedzieć niż wykonać.

Jeszcze moje pokolenie uczono wykonywania zawodu historyka w ramach pozytywistycznej (nazwijmy ją tak!) wizji historii. Zalecano nam przerobienie wszystkich (!) materiałów, jakie z danej epoki zachowały się na dany temat, zestawienie ich celem wychwycenia zgodności bądź niezgodności oraz zarysowanie obrazu wynikającego ze źródeł. W ramach tej wizji obrazy tego samego epizodu, zarysowane przez dwóch różnych historyków, powinny się różnić co najwyżej bardziej lub mniej udaną literacką warstwą opisu. Opracowanie tematu przez dwóch historyków nie powinno się zresztą zdarzyć, jako po prostu niepotrzebne (skoro obraz będzie z grubsza identyczny...).

Zalecano nam jeszcze przekazywanie w naszych opracowaniach lub (i) wykładach jedynie wiadomości sprawdzonych. Do dziś istotą większości ćwiczeń prowadzonych ze studentami historii jest czytanie źródeł i wyciąganie z nich informacji – w przeświadczeniu, że tą drogą dojdziemy do prawdy, jak po nitce dochodzi się do kłębka. Do tego dodawano i dziś wciąż dodaje się, że historia jest użyteczna dla współczesnego społeczeństwa i dużo uczy czytelników.

W ramach pozytywistycznej wizji historii poczucie odpowiedzialności historyka wobec siebie i własnego zawodu rysowało się prosto. Odpowiedzialne było w gruncie rzeczy długotrwałe siedzenie na tym, co dano nam do siedzenia. Długo niedostrzegany kłopot tkwił tylko w tym, że owa wizja była (jest) oparta na licznych fałszywych założeniach.

W wielu wypadkach podstawy wnioskowania historyków są metodologicznie na tyle wątpliwe, że żaden logik czy naukoznawca by ich nie zaakceptował. Milcząco przyjmujemy pewne założenia odnoszące się do racjonalności ludzi z różnych epok, które wcale nie muszą być niepodważalne. O odległych epokach mówimy na podstawie znikomej liczby źródeł. Nasze działanie można by porównać do opowiadania za tysiąc lat o naszej epoce na podstawie pięciu dyplomów (niechby nawet były to dyplomy mianowań profesorskich!) i dziesięciu torebek plastikowych (bo one przetrwają chyba najdłużej z całej naszej cywilizacji!).

W odniesieniu do czasów najnowszych mamy wprawdzie dużo źródeł, ale ta okoliczność właśnie czyni, iż nasze korzystanie z nich jest i musi być warunkowane naszym subiektywnym wyborem. Między bajki trzeba włożyć podstawowy postulat metodologiczny dotychczasowej historiografii, zalecający przerobienie wszystkich materiałów, jakie pozostały po badanych czasach. Metodologia przerabiania źródeł historycznych też nie nadąża za zmianą ich charakteru. Mediewistyka opracowała podstawowe pytanie stosowane w krytyce źródła: „Co autor wiedział i co chciał powiedzieć?” Otóż odnosi się ono do kronik średniowiecznych, ale zupełnie nie jest relewantne do bardzo wielu źródeł stosowanych w badaniu historii najnowszej.

Postulat podawania jedynie wiadomości sprawdzonych jest wątpliwy, gdy mówimy o społeczeństwie, a nie dysponujemy reprezentatywnymi próbami danych. Ponieważ dysponujemy nimi rzadko, więc czy to o uczuciach narodowych grupy, czy np. o zjawiskach życia codziennego, nieraz mówimy na wycucie.

Postulat trzymania się jedynie wiadomości dobrze sprawdzonych może też w złym sensie ograniczać historyków – kierując ich ku mozolnemu zagłębianiu się w papiery miast ku myśleniu i wyzwoleniu choćby odrobiny fantazji i szaleństwa, bez których nie ma dobrych pomysłów w nauce. W nauce nie można być wszak jedynie dobrym rzemieślnikiem; trzeba być też choć trochę artystą.

Last but not least, historia historiografii dowiodła, iż nie jest tak, ażeby dwóch historyków, nawet najlepszych, ożywionych dobrą wolą i pracujących wręcz na podstawie tych samych źródeł, tworzyło taki sam obraz przeszłości. Wizja historyczna wciąż się zmienia. Nawet historycy pracujący jednocześnie i w ramach tego samego społeczeństwa nie tworzą wizji tożsamej – a cóż dopiero mówić o historykach z różnych grup.

Czy zatem kwestię poczucia odpowiedzialności historyków należy potraktować tak jak kwestię odpowiedzialności pisarza – tj. zrelatywizować ją do systemu wartości i zapytać, jakim wartościom służy dane piarstwo? Takie postawienie sprawy też nie byłoby rozsądne. Z zupełnie niedawnej przeszłości łatwo podać przykłady, gdy oddawanie przez historyków swego pióra w służbę wartości, choćby w ich przekonaniu najcenniejszych, przy odstępianiu od kanonów wykonywania zawodu, przyniosło fatalne konsekwencje. Można też wskazać przykłady, gdy nawet przyzwoite zawodowo, ale nadmiernie zorientowane ku wspomaganianiu doraźnych idei piarstwo historyczne nie prowadziło do powstania wielkiej historiografii. Jest nadto jakaś warstwa wiedzy o dziejach, bez której uwzględnienia historiografia staje się bądź literaturą piękną (w lepszym wypadku), bądź szarlatanerią (w gorszym). Bitwa pod Grunwaldem miała miejsce w 1410 r., a zbrodnia katyńska w 1940 r. Gułag i Auschwitz naprawdę (niestety!) istniały. Wielkie zjawiska historii nie dadzą się wytłumaczyć domniemanymi spiskami, a rzekomo proste argumenty historyczne najczęściej nie zdają egzaminu. Nonsens pozostaje nonsensem nawet w ramach najdalej posuniętego relatywizmu.

Odpowiedzialny historyk czuje granice, gdzie kończy się subiektywizm. Chce ograniczyć jego zasięg. Tępi, a przynajmniej powinien tępić mity oraz naciąganie w społecznych odwołaniach do historii. Jeśli jednak jest rzeczywiście odpowiedzialny, to wie jednocześnie, że ogromna część tworzonej przezeń wizji dziejów pozostanie jego wizją autorską. Byłoby wręcz nieodpowiedzialne negowanie jej subiektywizmu.

Takie postawienie sprawy stawia oczywiście pytanie o naukowość historiografii. Czy powinna się ona zaliczać do nauk czy do sztuk? Za jej naukowym charakterem przemawia powszechna zgoda historyków, że uzyskiwany przez nas obraz winien powstawać nie tylko z naszych myśli, ale w wyniku procedury analitycznej zastosowanej do źródeł historycznych. Także – mimo wszystko, co zostało powiedziane wyżej o nieuniknionym subiektywizmie w doborze źródeł – zgoda na pewne reguły heurystyczne. Także w końcu istnienie wspomnianej wyżej warstwy faktów niepodważalnych przemawia za naukowym charakterem poznania historycznego.

Niestety na szalę naukowości historiografii w małym stopniu można dziś położyć ujęcie problemowe, dążenie do uogólnień, wyprowadzanie szerszych wniosków z zakresu wiedzy o człowieku. Zdarzają się oczywiście zwracające uwagę przykłady takiego podejścia¹. Na ogół w tych zakresach historia funkcjonuje jednak raczej jako nauka pomocnicza dyscyplin o ambicjach uogólniających. Socjologia i antropologia korzystają z jej dorobku, tak jak budowniczy korzysta z cegieł przygotowanych w cegielni. My przygotowujemy owe cegły – co jest poniekąd naturalne. Ktoś musi zarysowywać obraz upływającego czasu, a w ramach podziału pracy tym kimś są i będą historycy. Żałuję jednak, że bardzo często nie

¹ Np. T. Kizwalter *O nowoczesności narodu. Przypadek polski*, Warszawa 1999; A. Mączak *Klientela*, Warszawa 1994.

mamy szerszych ambicji sami lub że nie wchodzimy w symbiozę z innymi dyscyplinami. Fukuyamie, choć ostatnio był to chyba najgłośniejszy historyk i politolog zarazem, nie tylko nie dalibyśmy magisterium z historii (praca nie oparta na źródłach historycznych!), ale w ogóle nie poświęciliśmy uwagi. Nie jestem pewien, czy Davies zasłużyłby na lepszy los.

Tradycja w tym zakresie jest zła. Aleksander Gieysztor wspominał, jak to Tadeusz Manteuffel powiedział mu swego czasu: „Proszę się skupić na studiach historycznych, mediewistycznych, to są poważne studia i pan może w przyszłości się w nich zaznaczyć. Historia sztuki! Oczywiście, to jest piękne i ciekawe, ale tego mediewista i tak się musi nauczyć, ale to już przy okazji...”².

Mnie samemu, gdy w swoim czasie przyszedłem na seminarium prof. Mariana Małowista, ten sugerował, bym zrezygnował z drugich studiów socjologicznych. Na szczęście go nie posłuchałem. Nie mam też wątpliwości, że najcenniejsze fragmenty zawodowej aktywności prof. Gieysztora ostatecznie sytuowały się na pograniczu historii oraz historii sztuki, pewno także archeologii. Dziś jeszcze bardziej jestem przekonany, że poczucie odpowiedzialności wobec własnej dyscypliny nakazuje nie tylko, a może nawet nie tyle pogłębianie jej specjalizacji, ile dbanie o jej szerokie horyzonty.

Jeśli nie postaramy się o to, by twórczość historiograficzna otwarła się na szerokie perspektywy, to zagrozi nam odgrywanie roli drugorzędnej, jeśli nie wręcz marginalizacja. Nie jest to perspektywa dramatyczna. W końcu w społeczności naukowej muszą być laboranci obok naukowców, lekarzom pomagają pielęgniarki, zaś lekarzom-ortopedom specjaliści z zakresu rehabilitacji narządów ruchu. Poczucie odpowiedzialności historyków wobec własnego środowiska i własnej dyscypliny nakazywałoby jednak kładzenie nacisku nie tylko na odpowiedzialne podejście do warsztatu historycznego, ale także do refleksji nad celami działania i szerokością perspektyw ujmowania zagadnień. Środek nie powinien przerastać celu.

² R. Jarocki *Opowieść o Aleksandrze Gieysztorze*, Warszawa 2001, s. 276.

Aleksander Zbrzezny
Uniwersytet Warszawski

EDUKACJA POWINNOŚCI I POWINNOŚĆ EDUKACJI

Prolegomena do wszelkiej przyszłej odpowiedzialności,
która będzie mogła wystąpić jako nauka

„Człowiek może to, co powinien; a jeżeli mówi,
że nie może, to znaczy, że nie chce”.

Johann Gottlieb Fichte

To my byliśmy oczekiwani na ziemi. To nam dana jest – jak każdemu pokoleniu przed nami – słaba siła mesjaniczna. I to o nią przeszłość zgłasza roszczenia. Nie można tego roszczenia łatwo oddalić¹. Nietrudno zauważyć, że w powyższych słowach Waltera Benjamina nie ma ani kropli beztrioskiej dumy człowieka współczesnego. Jest natomiast głębokie poczucie odpowiedzialności, w dodatku specyficznie rozumianej. Można sobie bez trudu wyobrazić, że pokolenie terażniejsze odpowiedzialne jest za los pokoleń przyszłych. To, co po sobie pozostawimy – zarówno w wymiarze materialnym, jak i duchowym – złoży się na świat zastany przez pokolenia przyszłe. Benjamin rozszerza ów wymiar odpowiedzialności o przeszłość. Działania, które podejmujemy, są naszą odpowiedzią na nadzieje i działania pokoleń minionych. Historia dostarcza nam wiedzy o tym, że przed nami wielu ludzi poświęciło życie tylko po to, by nam było lepiej. Czy można nonszalanckim gestem odciąć się od ciężaru tradycji i historycznej świadomości, drwiąc sobie z faktu, że pewne ekstremalne doświadczenia zostały nam oszczędzone? Cały problem ma także drugi, łagodniejszy wymiar: jaki powinien być nasz stosunek do filozoficznego dziedzictwa przeszłości? Zawieszeni między czasem minionym a przyszłym zastanawiamy się, dlaczego niegdyś tworzono wielkie wizje świata i historii, rygorystyczne systemy etyczne... Porzuciliśmy znaczną część tych ambicji, ale wraz z nimi ucichło wiele problemów wciąż aktu-

¹ W. Benjamin *O pojęciu historii*, tłum. K. Krzemieniowa, w: W. Benjamin, *Anioł historii*, Poznań 1996, s. 414.

alnych. Przywykliśmy już zupełnie oddzielnie traktować zagadnienia, które żyjącym przed nami wydawały się nierozłączne. Niekiedy można odnieść wrażenie, że pewne prawdy, raz wypowiedziane, przez swą oczywistość zupełnie straciły na znaczeniu. Dla Arystotelesa dobro wspólnoty i dobro jednostki były nieodłączne. A czy dziś byłibyśmy skłonni traktować politykę jako sferę odpowiedzialności „ponadindywidualnej”? Jeśli tak, to należałoby się zastanowić nad sposobem uczestnictwa w polityce, które – z konieczności – jest przecież uczestnictwem jednostek. Tak więc następny krok – to kształtowanie odpowiedzialności indywidualnej, ale też takiej, która w polityczny sposób jest „ponadindywidualna”.

Problem ludzkiej odpowiedzialności został w całej ostrości postawiony przez Immanuela Kanta. Podręcznikowa „aktywność podmiotu”, udokumentowana na kartach kolejnych *Krytyk*, nie jest jednak prezentem wręczonym ludzkości przez filozofa. „Człowiek przeznaczony jest przez swój rozum do współistnienia z ludźmi w społeczeństwie oraz do uszlachetniania się w nim, cywilizowania i umoralniania dzięki kunsztom i naukom; niezależnie od tego, jak silna byłaby jego zwierzęca skłonność do biernego ulegania zachętom wygodnictwa i przyjemnego życia, które nazywa szczęśliwością, powinien on raczej, walcząc czynnie z przeszkodami, którym hołduje nieokrzesanie jego natury, uczynić się godnym człowieczeństwa”². To zadanie – uczynić się godnym człowieczeństwa – Kant pozostawił człowiekowi, wraz ze służącymi temu „nadmysłowymi” narzędziami: prawodawstwem rozumu, wolnością i nadzieją. Miejsce człowieka w świecie zostało wprawdzie określone za sprawą wytyczenia rozumowi granic, można tu jednak przytoczyć zdanie, które „wymknęło się” Kantowi w *Krytyce czystego rozumu* przy okazji opisu *Państwa* Platona: „Jaki bowiem musi być najwyższy stopień, na którym ludzkość musi się zatrzymać, i jak wielka jest przepaść, która z konieczności leżeć będzie między ideą a jej wykonaniem, tego nie może i nie powinien nikt określać, właśnie dlatego, że wolność jest tym, co może przekroczyć każdą podaną granicę”³. Cała filozofia Kanta może być właściwie uznana za argumentację na rzecz tezy, że człowiek jest odpowiedzialny za porządek świata. Z ludzkiej rozumności wyprowadzone zostały reguły nauki i porządek moralny, zaś rozumność w swym ideale zrównała się z Bogiem. W *Opus postumum* znajdujemy myśli, które pozwalają doskonale zagospodarować margines niedopowiedzeń pojawiających się w dziełach systemowych królewieckiego filozofa: „Bóg nie jest istotą poza mną, lecz czystą myślą we mnie. Bóg jest moralno-praktycznym, sam siebie stanowiącym rozumem”. „Istota, która zarówno dla natury, jak też dla wolności jest prawodawcza – jest Bogiem”⁴. Ta niezwykła potęga przyznana człowiekowi, który w boskiej rozumności uczestniczy, jest jednak bardzo zobowiązująca. Gdy

² I. Kant *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. W. Buchner, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, nr 4, s. 60.

³ I. Kant *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. II, s. 26.

⁴ I. Kant *Opus postumum*, cyt. za: H. Borowski, *Kantowska filozofia religii*, Warszawa 1986, s. 193, 195.

rozwiązany został problem ludzkiego sprawstwa (najbardziej widoczny w opisach teoretycznego zainteresowania rozumem) i ludzkiej wolności, odpowiedzialność przedstawia się jako niezbywalna w tym samym stopniu, co prawa przyrody.

Kantowi nie udało się jednak pogodzić indywidualnej odpowiedzialności z marzeniami o wiecznym pokoju obejmującym całą ludzkość. Schelling i Fichte, świadomi tego niedostatku myśli Kanta, wiele uwagi poświęcają ugruntowaniu wzajemnej zależności poszczególnych inteligencji (Ja empirycznych). Wolność i aktywność każdego podmiotu są ściśle uzależnione od wolności i aktywności innych, a cała ta „gra sił” jest immanentnym procesem przebiegającym w Ja absolutnym. Ów ponadindywidualny podmiot pozostaje jednak ukryty w obłokach idealizmu. Dopiero filozofia Hegla może zadośćuczynić przynajmniej niektórym wymogom realizmu. Na kartach *Fenomenologii ducha* krok po kroku dokonuje się właściwie przewrót kopernikański, z tym, że perspektywa transcendentalizmu jest u Hegla mocno związana z rozwojem historycznym. To ludzie są odpowiedzialni za materialną organizację świata przekształcając (a właściwiej: wykorzystując) siły przyrody, to ludzie uprawiają nauki i to oni tworzą historię. Także sztuka i religia są ludzkimi aktywnościami, w których potwierdza się autonomia podmiotowości – wzbijającej się ponad to, co przedmiotowe, za sprawą wyobrażenia i uczucia. Pojęcie działania pośredniczy między jednostkowością i ogólnością; za sprawą ludzkich działań tworzy się subtelna tkanka wspólnoty i kultury, która zastygając w pojęciu „ducha” zwrótnie oddziałuje na jednostki następnych pokoleń, dla których jest ona czymś zastanym jako „zewnętrzne” i ponadindywidualne. Dlatego też Marks, wykorzystując Heglowski opis podmiotu, mógł odrzucić idealizm zachowując ponadindywidualną strukturę – eksterioryzacja ducha zastąpiona zostaje alienacją ludzkich wytworów. Jednocześnie oznacza to włączenie w obszar Kantowskiej odpowiedzialności historię i życie społeczne⁵. Warto jeszcze podkreślić, że o ile niemal wszyscy filozofowie nowożytni zdradzali jeśli nie optymizm, to nadzieje związane z ludzką rozumnością przekładającą się na zdolność organizacji świata, to po ewolucji, jaka dokonała się na linii Kant – Marks, zyskały one bardzo realny charakter. Zarazem nadzieje te wiązały się z przekonaniem, że filozofia jest przewodniczką do lepszego świata. Oprócz Marksa można tu przywołać takich myślicieli, jak Comte czy Husserl.

⁵ Stwierdzenie to może się wydać kontrowersyjne miłośnikom Isaiaha Berlina, który właśnie Hegla i Marksa opisał jako myślicieli, którzy przyjmując determinizm usuwają problem odpowiedzialności (por. I. Berlin *Konieczność historyczna*, tłum. D. Lachowska, w: I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000, s. 124–127). Zarzuty Berlina opierają się jednak na mocnych, a wcale nieoczywistych założeniach interpretacyjnych. Ważąc się na karygodne uproszczenie można przypomnieć, że u Hegla konieczność realna powstaje w wyniku dialektyki możliwości i przypadkowości. Natomiast przyjęcie konieczności absolutnej, która jest właściwie tylko logicznym, spekulatywnym momentem systemu, jest równoznaczne z zajęciem pozycji Boga Spinozy (nie jest to pozycja Hegla). Co do Marksa – nader trafna wydaje się sugestia Lukácsa, by czytać jego dzieła z nieustannym odniesieniem do *Logiki* Hegla.

Wiek XX przyniósł Europie wstrząsające doświadczenia – totalitaryzmu i wojen światowych. Zastanawiający jest ich wpływ na refleksje filozoficzne. Spadkobiercy tradycji heglowsko-marksowskiej zmuszeni zostali do rewizji „paradygmatu oświecenia”. Chyba najlepiej wywiązali się z tego zadania przedstawiciele szkoły frankfurckiej, poddając wnikliwej analizie problemy wcześniej sygnalizowane przez Lukácsa⁶. W efekcie przeciwnicy „filozofii podmiotowości” dostali do ręki narzędzie pozwalające ową tradycję dyskredytować. Problem polega na tym, że kryzys „paradygmatu oświecenia” jest nie tylko kryzysem szeroko pojętej racjonalności, ale też sfery normatywnej w etyce. Koncepcje bliskie neopozytywizmowi i empiryzmowi charakteryzuje zasadniczy brak ambicji w sferze postulatywnej, a tym samym rezygnacja z archontycznej funkcji filozofii⁷. Nie do przecenienia jest osiągnięcie frankfurczyków – wykazanie dwulicowości rozumu, który z jednej strony umożliwia snucie projektów, takich jak państwo celów samych w sobie, z drugiej zaś doskonale współpracuje z procesem urzeczowienia⁸. Ta sama (choć wieloaspektowa) rozumność pozwala nam zbudować prom kosmiczny i bombę atomową. Nie jest to jednak powód, by z tradycyjnej, filozoficznej rozumności rezygnować. Rygorystyczna etyka właściwie zawsze musiała szukać oparcia w metafizyce, którą Kant uważał za „naturalną skłonność ludzkiego rozumu”. Rezygnacja z metafizyki dokonana w imię nauki zdjęła z człowieka znaczną część ciężaru powinności, na którego dźwiganie skazany był „homo noumenon”. Filozofia powinna wystrzegać się marzycielstwa i pięknoduchostwa, nie oznacza to jednak, że nie powinna stawiać przed człowiekiem wymagających zadań. Pytanie o potrzebę zachowania normatywnej zawartości filozofii nowożytnej jest zarazem pytaniem o potrzebę zachowania pewnych wartości. To dobre miejsce, by przypomnieć o przywołanej na początku koncepcji odpowiedzialności Waltera Benjamina. Nasz stosunek do wartości określa, co chcemy zachować z dziedzictwa przeszłości, które nadzieje pokoleń minionych uważamy za godne

⁶ *Historia i świadomość klasowa* Lukácsa przynosi całą wiązkę problemów natychmiast podjętych przez myślicieli zgromadzonych wokół frankfurckiego Instytutu Badań Społecznych. Na pierwszy plan wysuwa się tu zależność między postępującą racjonalizacją świata i urzeczowieniem oraz odbicie tej zależności w systemach filozoficznych – aż po drastyczny przykład Kantowskiej definicji małżeństwa. Równoległy problem to dostrzeżona przez Lukácsa „alienacja nauk”, na którą Horkheimer odpowie swą teorią krytyczną.

⁷ Por. E. Husserl *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 37.

⁸ Dokładne omówienie tego problemu domagałoby się obszernego artykułu. Za dobre przybliżenie kształtu myśli frankfurczyków może posłużyć fragment *Dialektyki oświecenia*: „W świecie, który weryfikował tylko zdania protokolarne, a idee, zdegradowane do rangi płodów wielkich myślicieli, zachowywał jako coś w rodzaju przeterminowanych szlagierów, kłamstwo jest nie do odróżnienia od prawdy, zneutralizowanej w formie dorobku kultury. (...) Rezygnując z myślenia, które w swej urzeczowionej postaci, jako matematyka, maszyna, organizacja, mści się na ludziach za to, że o nim zapomnieli, oświecenie wyrzekło się swej własnej realizacji. (...) Winę ponosi struktura społecznego zaślepienia” (M. Horkheimer, T. W. Adorno *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994, s. 57–58).

podtrzymywania, a zarazem – co chcemy przekazać pokoleniom przyszłym. Stwierdzenie, że samo pojęcie wartości jest nader problematyczne, to najłatwiejsza droga do ominięcia problemu odpowiedzialności. Znacznie trudniej jest zaproponować model filozofii, który sprostałby zadaniu, a zarazem pozostał modelem realistycznym. „Już kontrowersja między neokantowską i fenomenologiczną filozofią wartości dokładnie oddaje beznadziejne usytuowanie wartości pomiędzy sferami ontologii i deontologii. Nasz sceptycyzm uzyskał nową pożywkę dzięki lingwistyczno-analitycznej metaetyce. Jakżeż wartości mogą obowiązywać(...), jeżeli nie istnieją?⁹ To suche i smutne stwierdzenie Schnädelbacha nie powinno jednak stanowić końca rozważań, lecz ich początek.

„Obowiązywanie wartości” jest właściwie tym, co można by nazwać ciężarem powinności. Gdy jednak zapytamy, w imię czego ową powinność mamy realizować, odpowiedź będzie wymagała rozwiązania (charakteryzowanego wcześniej na przykładzie filozofii niemieckiej) historycznego napięcia między porządkiem podmiotowym i przedmiotowym. Jeśli nie chcemy odwoływać się do racji transcendentnych, należałoby najpierw wykazać, że człowiek jest istotą odpowiedzialną – przynajmniej w słabym znaczeniu metafizycznym. Jednak właśnie ten krok jest bardzo problematyczny. Pojawili się już filozofowie wieszczący „koniec historii”, a jeden z nich – Alexandre Kojève – scharakteryzował ludzi tego okresu jako „zwierzęta gatunku homo sapiens”. Właściwie przed podobną alternatywą stawał nas Kant – albo dążenie do zrealizowania najwyższego dobra, albo utrata osobowości i zezwierzęcenie. Niech więc impulsem do dalszych rozważań będzie negatywna motywacja – niezgoda na rezygnację.

Zdobyczą filozofii Kanta, ściśle związaną z problemem odpowiedzialności, było umocnienie przekonania, że to człowiek wprowadza w świat porządek i wartości. Jako możliwość wpisana w system Kanta, a urzeczywistniona przez historię, odsłania się jednak charakterystyka zgoła przeciwstawna – człowiek może porządek świata także zakłócać (choćby w wymiarze ekologicznym) i drwić z wartości do tego stopnia, że jego działania stają się zbrodnicze. Jednak dzięki temu opisowi można sformułować (a właściwie: powtórzyć) „warunki możliwości” odpowiedzialności. Są nimi ludzka wolność i sprawstwo. Od strony formalnej byłaby więc odpowiedzialność świadomością, że nasze działania – właśnie jako nasze – uobecniają się w świecie jako skutki, których jesteśmy przyczyną. Im bardziej podmiotowa i głębsza będzie ta świadomość, tym wyraźniejsze będzie pytanie o skutki naszych działań. Pytanie to prowadzi do oceny świata, w którym żyjemy, a zwłaszcza tych jego aspektów, które w największym stopniu zależne są od nas. Jeszcze Machiavelli nie był do końca pewny, jak ocenić szansę człowieka w zmaganiach z Fortuną, ale już Vico dziwił się, że naukowcy tak dużo uwagi poświęcają niezależnej od nas przyrodzie, a tak mało historii, która jest ludzkim wytworem. W XIX wieku u wielu filozofów dominowała perspektywa historyczna,

⁹ H. Schnädelbach *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 293.

a właśnie dla historii i życia społecznego chciałbym zbudować metafizyczny krajobraz, którego być może jedynym elementem byłaby odpowiedzialność.

Filozofowie zajmujący się problemem odpowiedzialności często wykorzystywali różne etymologiczne zabarwienia tego słowa wiążące się (w wielu językach) z „odpowiadaniem-na”. Tak pojęta odpowiedzialność byłaby tutaj odpowiedzią na roszczenia pokoleń minionych i przyszłych. Problem polegałby więc na umiejętności usłyszenia ich głosu. Rezygnuję tym samym z „odpowiadania-na” głos Boga, czy też – co charakterystyczne dla filozofii dialogu – odpowiadania na wezwanie „Innego”, „Ty” itd. Odpowiedzialność wobec Boga to problem leżący raczej w polu kompetencji teologa, natomiast filozofia dialogu – jakkolwiek dotyczy spraw ważnych – nie rozwiązuje kwestii, które mnie tutaj interesują. Odważyłbym się nawet na stwierdzenie, że koncepcja odpowiedzialności przedstawiana przez filozofię dialogu to tylko jeden z wariantów koncepcji fenomenologicznej. Poza tym, w relacji Ja–Ty odpowiedzialność nie wymaga szczególnej pielęgnacji – sama relacja, jeśli jest faktycznie relacją, zakłada właściwie emocjonalne poczucie odpowiedzialności. (Innymi słowy: tym, co się tu pielęgnuje, jest sama relacja, nie zaś odpowiedzialność.) Odrzucenie koncepcji dialogicznej nie jest jednak równoznaczne z uchyleniem odpowiedzialności indywidualnej. Częsty zarzut wysuwany pod adresem heglistów i marksistów, że troska o ogólność oddala odpowiedzialność szczegółową, nie znajduje w tym wypadku zastosowania. Oczywiście odpowiedzialność indywidualna musi pozostać punktem wyjścia, bez niej nie można mówić o odpowiedzialności „ponadindywidualnej”. Sprzeciwiam się natomiast temu, by ograniczać ją do odpowiadania, do odpowiedzialności za „Ty”, za „Twarz”. Po pierwsze jest to niesprawiedliwe wobec tych, którzy nie mogą „zapytać”. Po drugie – choć Buber czy Levinas oferują nam bardzo piękne teksty, to jestem przekonany, że autentycznie przeżywane relacje dialogiczne nie potrzebują filozoficznego opisu ani usankcjonowania. Jeżeli kocham, odczuwam sympatię, patrzę-w-oczy, jestem zapytywany, to już działam, najczęściej zgodnie z intuicyjnym lub emocjonalnym drogowskazem. Jeśli natomiast w tych wszystkich sytuacjach zadaję sobie zarazem pytanie „Co powinienem zrobić?”¹⁰ – odsyłające do refleksji filozoficznej – to jestem już kantystą, a nie filozofem dialogu. Opowiadam się jednak nie tyle za transcendentalizmem, ile za perspektywą transcendentalizmu. Odpowiedzialność indywidualną można traktować jako „źródłowe doświadczenie odpowiedzialności”¹¹, a zarazem jako warunek możliwości, intersubiektywną dyspozycję, czy też metafizyczne tło dla odpowiedzialności historycznej i społecznej.

Pora więc powrócić na główny tor rozważań. U Karla Jaspersa znajdujemy pomysły o bardzo doniosłych konsekwencjach filozoficznych i praktycznych. „Na podłożu moralnego trybu życia większości jednostek (...) wyrasta stale w codzien-

¹⁰ I. Kant *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. II, s. 548. Odpowiedzią na to pytanie zajmuje się Kantowska filozofia praktyczna.

¹¹ J. Tischner *Gra wokół odpowiedzialności*, Kraków 1995, nr 10, s. 49.

nym zachowaniu określone zachowanie polityczne, a z nim sytuacja polityczna. Z kolei życie jednostki uwarunkowane jest jednak przez ukształtowaną już historycznie sytuację polityczną, którą urzeczywistniła etyka i polityka przodków, a umożliwiła określona sytuacja światowa¹². Już ten opis można potraktować jako mocny argument wspierający tezy historiozoficzne Benjamina. Dalej Jaspers zarysowuje alternatywę dotyczącą polityczności, a sprowadzającą się do wymogu, by w życiu politycznym uczestniczyli wszyscy „świadomością, wiedzą, poglądami i wolą”. Takie polityczne życie umożliwia „powszechna współodpowiedzialność, będąca postulatem i szansą realną”¹³. Owa współodpowiedzialność może jednak zostać zniszczona, co lepiej od Jaspersa pokazuje Hannah Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu*. Argumentacji Jaspersa towarzyszą jednak dwa problemy. Pierwszy to dokonane – najpewniej pod ciężarem niemieckiej rzeczywistości – utożsamienie państwa z narodem, co utrudnia omawianie państwa jako wspólnoty politycznej. Drugi – to logiczna zależność między współodpowiedzialnością a wskazanymi przez Jaspersa elementami uczestnictwa w polityce. Równie dobrze można przecież stwierdzić, że to właśnie świadomość, wiedza, poglądy i wola umożliwiają współodpowiedzialność. Jaspers omija tę trudność formułując koncepcję „winy metafizycznej”. „Wina metafizyczna polega na uchybieniu bezwzględnej solidarności z człowiekiem jako takim. Nawet kiedy postulat moralny traci sens, solidarność ta narzuca się nam jeszcze przemożnie. Zostaje ona naruszona, gdy jestem świadkiem aktów niesprawiedliwych i zbrodniczych. Nie wystarcza, że chcąc im zapobiec naraziłem życie z zachowaniem ostrożności. Jeśli miały miejsce w mojej obecności i jeśli ja przeżyłem, kiedy zabito innego człowieka, słyszę głos wewnętrzny, który mówi mi, że moja to wina, iż jeszcze żyję”¹⁴. Analizy Hannah Arendt dowodzą, że owa solidarność została złamana na długo przed doświadczeniem totalitaryzmu. Jej kryzys został przygotowany krok po kroku – przez Gobinea i eugenikę, a eksplodował już w epoce imperializmu, tyle że w Afryce. Mordowany albo sprzedawany rdzenny mieszkaniec tego kontynentu nie był dla Anglika czy Holendra człowiekiem. Kolejny problem wskazany przez Arendt – to zupełne zniszczenie wolności w społeczeństwie totalitarnym. Wolność ograniczona do możliwości samobójstwa¹⁵ równoznaczna jest z anihilacją zarówno politycznego, jak i nawet praktycznego, fizycznego protestu.

Niekiedy można odnieść wrażenie, że Arendt prowokuje czytelnika obojętnym i „faktograficznym” stylem swoich analiz. Obszerne fragmenty *Korzeni totalitaryzmu* przypominają właściwie suchy podręcznik historii. Tyle, że zestawienie faktów zostaje pogłębione przez opisy podskórnych mechanizmów historyczno-antropologicznych, co sprawia, że otrzymany obraz staje się ekstraktem zimnego, wyrachowanego człowieczeństwa. Dopełnieniem tego obrazu są ludzka głupota

¹² K. Jaspers *Problem winy*, tłum. J. Garewicz, „Etyka” 1979, nr 17, s. 154.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, s. 177.

¹⁵ Por. H. Arendt *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, Warszawa 1989, cz. III, s. 328.

i bezmyślność, zasilane przez rozniecany propagandą fanatyzm. Takie człowieczeństwo zdaje się być... nieludzkie. Arendt często powstrzymuje się od ocen – te należą do czytelnika, autorka jedynie stwarza okazję do ich sformułowania. Na tym też miałyby polegać owa prowokacyjność stylu – przyjmując za dobrą monetę tezę o niemożliwości zbudowania rygorystycznego tła normatywnego, Arendt pokazuje, jak bardzo to tło jest potrzebne¹⁶. Możemy wyjaśnić i zrozumieć rzeczywistość nie odwołując się do żadnej metafizyki, teologii, teleologii, aksjologii. W ten sposób pozbywamy się romantycznych, wzniosłych wyobrażeń o „powołaniu człowieka”. Pozbywamy się złudzeń i nadziei. Tylko czy takie wyjaśnienie i rozumienie nam wystarcza? Zarazem przecież zauważamy, że interpretowana rzeczywistość jest efektem ludzkich działań, a więc jest od nich (i tylko od nich) zależna. W ten sposób z niezmierną siłą powraca problem odpowiedzialności i powinności. Jakkolwiek już Kant wykazał, że „powinność” nie występuje w przyrodzie (podobnie jak czyste pojęcia intelektu), to jest ona bardzo potrzebnym składnikiem ludzkiego świata.

Źle byłoby więc po prostu skrytykować i odrzucić metafizyczną koncepcję Jaspersa. Problem został dobrze postawiony, pytanie polega na tym, czy można go rozwiązać – czy można odbudować ową „solidarność z człowiekiem jako takim”. Czym jednak jest ów „wewnętrzny głos”, który słyszy w sobie Jaspers? Czy odpowiedzialność, mocno związana z powinnością i troską o człowieczeństwo, nie zbliża się w ten sposób do problematyki ujmowanej tradycyjnie pod hasłem „sumienia”? Różnica polega na tym, że u Jaspersa mamy ostatecznie do czynienia z odpowiedzialnością także za to, co wydarza się poza kręgiem moich (jednostkowych) możliwości oddziaływania. Struktura problemu jest właściwie analogiczna do sprawy rozważanej przez Lukácsa, tyle że nie chodzi o świadomość proletariatu, a o upowszechnienie poczucia odpowiedzialności i współodpowiedzialności. W ten sposób filozof staje się „rzecznikiem prasowym” już nie świadomości klasowej, a powinności.

Należałoby teraz wskazać pole, na którym owa powinność ma być realizowana. Zarówno w opisach Jaspersa, jak i Arendt bardzo duża rola przypada polityce¹⁷. Można mieć jednak poważne obawy, że dzisiaj niepodobna oczekiwać rozwiązania ze strony samej polityki, niezależnie od tego, co na jej temat mówią filozofowie. W tym miejscu dobrze będzie przytoczyć uwagi niefilozofa, które dobrze oddają stan „świadomości etycznej” współczesnego człowieka. George Soros opisując proces wyparcia wartości przez wymogi kapitalizmu (skuteczność,

¹⁶ Taka strategia filozofowania jest jeszcze bardziej widoczna w książce Arendt *Eichmann w Jerozolimie*. W *Korzeniach totalitaryzmu* stosunkowo często spotykamy wypowiedzi wartościujące, tyle, że nie rozwijają się one w moraliczny traktat i tym samym nie zakłócają „opisowego” charakteru dzieła.

¹⁷ Rzetelne omówienie filozofii polityki H. Arendt jest tutaj niemożliwe, zresztą problem został już chyba dobrze zbadany, por. np. P. Śpiewak *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 129–182.

zysk, sukces) konstatuje: „Tak więc wydaje się oczywiste, że moralność opiera się na poczuciu przynależności do wspólnoty – czy to rodziny, kręgu przyjaciół, plebienia, narodu, czy ludzkości. Tymczasem gospodarka rynkowa nie tworzy wspólnoty (...)”¹⁸. Pomijając filozoficzne pomysły Sorosa (globalne społeczeństwo otwarte?), warto zatrzymać się przy „wyznaniu wiary kapitalisty”: „Włączenie mojego społecznego sumienia w proces podejmowania decyzji w najmniejszym stopniu nie zmieniłoby obrazu rzeczywistego świata”¹⁹. W mniemaniu Sorosa wszystko jest w porządku, dopóki gra toczy się według zasad – a ustalenie zasad jest rolą polityki (stąd też duża rola demokracji). Z przejmującą szczerością Soros wyznaje: „W tym sensie rynki finansowe nie są niemoralne – one są amoralne”²⁰. Materiał dostarczony przez Sorosa jest jednak bardzo przydatny dla filozofa. W odniesieniu do autora *Kryzysu światowego kapitalizmu* można zastosować kategorię „kontrolowanej schizofrenii” – raz jestem kapitalistą, a raz obywatelem²¹. Tymczasem można powtórzyć za Ingardenem, że warunkiem moralności jest zintegrowana osobowość, nie zaś usankcjonowane rozszczepienie²².

Sytuacja odpowiedzialności i powinności wydaje się więc być rozpacзлиwa, a odbudowanie postulowanej przez Jaspersa współodpowiedzialności – bardzo trudne. Nawet świat filozoficzny podzielił się w taki sposób, że znaczna jego część jest doskonale niewrażliwa na problem. Oczywiście pojawiały się też głosy będące świadectwem dobrego rozpoznania problemu – można tu wymienić chociażby Theodora Adorno, którego *Dialektykę negatywną* niesłusznie przytacza się zazwyczaj jako przykład rezygnacji i bezradności. Adorno zdaje się wyraźnie nawiązywać do Jaspersa²³, a gdy zostawia czytelnika ze stwierdzeniem, że „Hitler narzucił ludziom w sytuacji ich zniewolenia nowy imperatyw kategoryczny: myśleć i działać tak, aby nie powtórzył się Oświęcim”²⁴, to w oczywisty sposób rodzi się pytanie – czy tylko na tyle stać ludzkość? Czy wszystko, co tylko nie jest obozem koncentracyjnym, jest dozwolone? Tymczasem zdarzają się filozofowie, którzy za całkiem zasadne (nieretoryczne) uznają zgoła inne pytania: „Czy nie jest nieprzyzwoitością porównywać sytuację podmiotu cierpiącego z powodu miłości z sytuacją więźnia obozu w Dachau?”²⁵ Roland Barthes uważa, że katastrofa ta

¹⁸ G. Soros *Kryzys światowego kapitalizmu*, tłum. L. Niedzielski, Warszawa 1999, s. 131.

¹⁹ *Ibidem*, s. 247.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Swoją drogą, nie odbiega to zbyt od rozdarcia na *bourgeois* i *citoyen* w opisach Hegla i Marksa.

²² Por. R. Ingarden *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, s. 289–302.

²³ „Wciąż trwające cierpienie ma także prawo do ekspresji, jak maltretowany do krzyku; dlatego raczej mylny byłby sąd, że po Oświęcimiu nie można już napisać żadnego wiersza. Nie ma jednak błędu w mniej kulturalnym pytaniu, czy po Oświęcimiu można jeszcze żyć, a zwłaszcza, czy ma do niego pełne prawo ten, kto przypadkowo Oświęcimia uniknął, a w zasadzie powinien być stracony” (Th. W. Adorno *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986, s. 509).

²⁴ *Ibidem*, s. 512

²⁵ R. Barthes *Fragmenty dyskursu miłosnego*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 1999, s. 96.

jest analogiczna, a porównanie jak najbardziej trafne. Gdzieś się zgubiła banalna obserwacja, że katastrofa miłosna jest czymś powtarzalnym (przynajmniej wg Barthesa), podczas gdy wielu ludziom nie dane było przeżyć uwięzienia. To tylko przykład filozoficznej nieodpowiedzialności, a „banalność obserwacji” ładnie współbrzmi z „banalnością zła”.

Zarówno tradycja analityczna, jak i jej oponentka – tradycja kontynentalna – zwątpiły w możliwość ugruntowania sfery normatywnej w empirii. Tyle że w argumentacji tej przyjmuje się możliwość określania „substancji etycznej” przez empirię. Nie trzeba być Carnapem, by odkryć „nieempiryczność etyki” – od czasów Kanta jest to nawet oczywiste. Tyle że gdy używamy materiału empirycznego do zdeprecjonowania czynnika normatywnego, to jest to krok równie uprawniony jak odwrotny.

Jak zaznaczono wcześniej, filozoficzną barykadą na drodze do zrealizowanego człowieczeństwa w wypadku Kanta była trudność z przełożeniem indywidualnej odpowiedzialności na zbiorowość. Projekt wiecznego pokoju pozostał właściwie marzeniem Kanta, w dodatku marzeniem chwiejającym się w ostatnich latach twórczości filozofa. Wieczny pokój, czy też federacja wolnych państw, pozostały zadaniami, które – wedle słów Kanta – zostaną najpóźniej wypełnione przez rodzaj ludzki, do których będziemy zbliżać się w nieskończonym postępie, wreszcie – co do których nie wiemy, czy się urzeczywistnią.

Lukács krytykując Kanta napisał: „Rzecz nie polega przecież – z filozoficznego punktu widzenia – na tym, by określać, ile czasu potrzebuje powinność, aby przekształciła byt, lecz idzie raczej o to, że trzeba wskazać zasady, dzięki którym powinność jest *w ogóle zdolna* oddziaływać na byt”²⁶. Kaniowskiemu napięciu powinności i bytu odpowiada charakterystyczne dla późniejszej filozofii pojednanie podmiotu i przedmiotu, osiągnęte za cenę idealizmu. W narracji Lukácsa, uwzględniającej już tylko porządek społeczny, problem przybrał kształt walki o emancypację od urzeczowienia, przy czym Lukács znajdował ogniwo pośredniczące w działalności partii. Takie rozwiązanie – w czasach, gdy proletariusz nie miał do stracenia nic oprócz swoich kajdan – może być uznane jeśli nie za pomysł zadowalający, to za jedyną drogę rozwiązania problemu. Jednak zgodnie z maksymą – *tempera mutantur et nos mutamur in illis* – odsłania się potrzeba wskazania nowego rozwiązania. „Masy są nieufne wobec intelektualistów już nie dlatego, że intelektualiści zdradzają rewolucję, ale dlatego, że mogliby jej pragnąć – tym samym masy zaświadczyają, jak bardzo potrzebują intelektualistów. Ludzkość przeżyje tylko pod warunkiem, że skrajności się zetkną”²⁷. Jakkolwiek wątki rewolucyjne zostały skompromitowane przez historię (nie przez filozofię!), to moment polityczny domaga się teraz szczególnej uwagi. Arendt, analizując losy pojęcia wolności w czasach antycznych i nowożytnych, broni tezy, że polityka jest sferą ujawniania się wol-

²⁶ G. Lukács *Historia i świadomość klasowa*, tłum. M. J. Siemek, PWN, Warszawa 1988, s. 335–336.

²⁷ Th. W. Adorno *Minima Moralia*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 1999, s. 317.

ności²⁸. Jednocześnie nie sposób zaprzeczyć, że polityka ma ogromny wpływ na kształtowanie rzeczywistości społecznej, a jeśli tak – to w połączeniu z wolnością staje się też sferą odpowiedzialności. W tym miejscu zbiega się więc wiele poruszanych wcześniej problemów. Trudno dziś oczekiwać, że ni stąd ni zowąd pojawi się nieomylna „wola powszechna”, zarazem jednak na polu polityki w wyraźny sposób spotykają się odpowiedzialność jednostkowa i ponadindywidualna.

Nie chcę tutaj projektować kształtu polityki, ale podsunąć polityce jedno „organizacyjne” zadanie, być może trochę w duchu propozycji Karla Mannheim’a. Mannheim przedstawia model polityki, który eliminowałby wady liberalizmu, a jednocześnie pozostawał modelem demokratycznym. Ma to być możliwe dzięki „planowaniu dla wolności”, które jest niepodatne na zagrożenie zwyrodnieniem w jakąkolwiek formę totalitaryzmu, a zarazem zawiera elementy kontroli²⁹. Kontrola ta jednak może odbywać się poprzez edukację. Jak pamiętamy, Jaspers uważał za najważniejsze elementy uczestnictwa w polityce świadomość, wiedzę, poglądy i wolę. Gdyby udało się o nie zatroszczyć w procesie wychowania i edukacji, zostałyby zrealizowane warunki współodpowiedzialności, o którą się upominał. Także według Arendt edukacja ma do spełnienia niezmiernie ważną funkcję – zapobiega bowiem przymusowi na polu polityki, przymusowi, który jest przeciwieństwem wolności³⁰.

Rozwiązanie, które łączy problem odpowiedzialności z edukacją, nie jest nowe; jego tradycja sięgać może greckiej *paidei*, znajdziemy je też u Locke’a i Kanta. W sposób oczywisty nie może więc zadośćuczynić wymogom rynku, który wg Adorna wymaga dziś od filozofa, by szokował oryginalnością. Ale nakłada na filozofa pewne zobowiązanie, które można nawet uznać za kryterium „filozoficzności”. Filozof powinien odczuwać nauczycielskie powołanie i traktować swą funkcję jako społeczną misję. W tym miejscu można jeszcze przypomnieć, że Leszek Kołakowski w artykule *Wielkie i małe kompleksy humanistów* wykazywał, że prawo do nauczania jest dla humanistów jedyną racją istnienia³¹. W miejsce „humanisty” śmiało możemy podstawić filozofa.

Z powyższych rozważań wyłania się skromny, ale niezmiernie ważny apel – polityka musi zatroszczyć się o edukację, a edukacja – z czasem – musi przełożyć się na odpowiedzialną i rozumną politykę. W tym apelu problematyczny jest stosunek relacji logicznej do chronologicznej, a rozwiązanie należy do praktyki. Tu kończy się więc rola filozofa, na zakończenie można jeszcze przywołać słowa Jana Patočki. Według określenia czeskiego filozofa, „Człowiek duchowy nie jest

²⁸ Por. H. Arendt *Co to jest wolność*, w: H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994.

²⁹ Por. K. Mannheim *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, tłum. A. Raźniewski, Warszawa 1974.

³⁰ Por. H. Arendt *Kryzys edukacji*, w: H. Arendt *Między czasem minionym a przyszłym*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994.

³¹ Edukacja ma w ujęciu Kołakowskiego przeciwdziałać zagrożeniu technokracją na polu polityki. Por. L. Kołakowski *Wielkie i małe kompleksy humanistów*, w: L. Kołakowski, *Kultura i fe-tysze*, Warszawa 1967.

oczywiście politykiem w potocznym tego słowa znaczeniu: nie jest stroną w sporze, który toczy ten świat, ale jest polityczny w inny sposób – i oczywiście nie może nim nie być – dlatego, że rzuca w twarz temu społeczeństwu i wszystkiemu wokół niego właśnie ową nieoczywistość rzeczywistości”³². To bardzo wymowny protest przeciw zaufaniu do faktów, które to zaufanie podziela wielu filozofów, przeciw bierności, która nie troszczy się o powinność. Patočka odnajdując u Platona możliwe relacje „człowieka duchowego” do reszty społeczeństwa (postawa Sokratesa, emigracja wewnętrzna, sofistyka), stwierdza, że odrzucenie owej polityczności – „to sofistyka najgorszego jaki można sobie wyobrazić gatunku”.

³² J. Patočka *Człowiek duchowy a intelektualista*, tłum. E. Szczepańska, w: J. Patočka, *Eseje historyczne z filozofii dziejów*, Warszawa 1998, s. 229.

Bohdan Michalski
Collegium Civitas, Warszawa

TOLERANCJA I PARADOKSY POJEDNANIA*

Tolerancja

Widok kloszarda nie budzi u paryżan szczególnych emocji, nie można tego jednak powiedzieć o grupie bezdomnych maszerujących Polami Elizejskimi. Ekscentryczne jednostki łatwo jest tolerować, zupełnie inaczej rzecz się ma z *grupami* osób żyjących obok głównego nurtu życia danej wspólnoty. Tutaj konsekwencje ich nieakceptowania, często jak wiemy, bywają tragiczne. Zatem przedmiotem naszej refleksji będą nie tylko *indywidua*, lecz także *grupy*.

Co oznacza słowo tolerancja? Słowem tolerancja posługujemy się – jak powiada Leszek Kołakowski – „niedbale, nieostrożnie i dla celów najrozmaitszych, tak że czasem nie wiadomo w końcu, o co (...) chodzi”¹. Samo słowo jednak budzi na ogół dodatnie skojarzenia. Kiedy stwierdzamy, że ktoś jest tolerancyjny brzmi to jak pochwała. Przy dokładniejszej analizie tego pojęcia okaże się, że sytuacja nie jest tak prosta i że zachowania „tolerancyjne” mają swoje granice.

Jedna z autorek² piszących o tolerancji wynotowała ze współczesnych prac etycznych 40 różnych definicji. Wybierzmy jedną spośród nich. Definicja sformułowana przez Tadeusza Kotarbińskiego mówi: tolerancja polega „na niesprzeciwianiu się cudzym działaniom, mimo że uważamy je za niepożądane”³. Idąc tym samym tropem wspomniana autorka rozróżnia tolerancję negatywną i pozytyw-

* Jest to tekst wystąpienia na międzynarodowych warsztatach zorganizowanych przez Carnegie Council on Ethics & International Affairs, Nowy Jork oraz Uniwersytet Jagielloński Ośrodek „Brama Grodzka – Teatr NN”. Warsztaty zatytułowane były: „Edukacja ku pojednaniu: Czy można nauczyć tolerancji wobec dawnych wrogów” i odbyły się w Lublinie 3–5 marca 2001 roku.

¹ L. Kołakowski *Miniwykłady o maxisprawach*, Znak, Kraków 2001, s. 34.

² I. Lazari-Pawłowska *Idea tolerancji w pracy nauczyciela akademickiego*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Pedagogica et Psychologica” 1991, nr 27, s. 7–20.

³ T. Kotarbiński *Zgodliwe współdziałanie*, w: *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Ossolineum, Wrocław 1970, s. 191.

ną. Pierwsza z nich polega na nieakceptowaniu jakiegoś zjawiska, poglądu czy czynu i jednocześnie niesprzeciwianiu mu się. Druga – na szacunku dla odmienności, której nie oceniamy negatywnie i którą czynnie popieramy. Oto przykłady: pan X uważa polowanie za barbarzyństwo, pomimo to nie ingeruje, kiedy jego sąsiad wybiera się na polowanie. Inny przykład tolerancji negatywnej przytacza Kołakowski: „We Francji «domami tolerancji» nazywało się kiedyś burdele, a nazwa podsuwała sugestię, że jest to urządzenie niedobre, ale które jednak lepiej jest, z rozmaitych powodów, tolerować”⁴.

Bardziej ambitną formą tolerancji jest tolerancja pozytywna. Polega ona na sprzyjającej akceptacji cudzej odmienności – zarówno cudzych przekonań religijnych, jak i światopoglądowych systemów wartości i stylu życia. Wynika ona z sympatii dla pluralizmu. Pan Y słucha z przyjemnością muzyki klasycznej, jego syn natomiast muzyki hip-hopowej. Pan Y szanuje upodobania syna, które wprowadzie są mu obce, ale uważa je za równouprawnione, na dowód szacunku dla upodobań syna kupuje mu CD z nagraniem Tupaca.

Inaczej definiuje tolerancję amerykański socjolog Michael Wolzer⁵. Oznacza ona dla niego pokojowe współistnienie grup o odmiennej tożsamości, tj. historii, kulturze i religii. Tolerancja sprzyja różnicom, różnice czynią tolerancję niezbędną. Wolzer uważa, że nawet najbardziej ograniczone przejawy tolerancji oraz najbardziej nietrwale regulacje polityczne, które jej sprzyjają, są czymś na tyle rzadkim, a przy tym na tyle pożądanym, że każda z nich zasługuje na teoretyczną refleksję. Dlaczego? Tolerancja bowiem jest najważniejszą cnotą życia społecznego – decyduje o życiu i śmierci. Tolerancja bowiem ratuje życie, skoro prześladowania często kończą się śmiercią. Ponadto podtrzymuje wszelkie wspólne formy ludzkiej działalności, ponieważ stanowi warunek istnienia jakiegokolwiek wspólnoty. Tolerancja, zauważa Wolzer, jest postawą czy stanem umysłu występującym w kilku wariantach. Może być na przykład „zrezygnowaną akceptacją odmienności w imię zachowania pokoju społecznego”. W ten sposób zaczęła pojmować słowo „tolerancja” nowożytna filozofia, gdzie termin był synonimem wolności religijnej (J. Locke)⁶. W XVI i XVII wieku tolerancja oznaczała prawo do wyznawania innej religii niż panująca religia państwowa. Przez wieki płonęły stosy, topory ścinały głowy innowierców, wybuchały wojny religijne aż „przyszło opamiętanie; właśnie ten stan określamy mianem tolerancji”⁷.

Warto dodać, że postawa tolerancyjna nie ma monopolu na zachowania moralne. Tolerancja negatywna może być przyzwoleniem na zło. Jednakże w historii źródłem zła częściej bywała postawa nietolerancyjna niż tolerancyjna. Uzasadnieniem tolerancji jest świadomość złych skutków ograniczania czyjejś swobody. Czy zatem – pyta Kotarbiński – zawsze trzeba być tolerancyjnym? „O, bynajmniej – od-

⁴ L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 36.

⁵ M. Wolzer *O tolerancji*, tłum. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999.

⁶ J. Locke *List o tolerancji*, tłum. L. Joachimowiczowa, PWN, Warszawa 1963.

⁷ M. Wolzer, *op. cit.*, s. 22.

powiada – w każdym przypadku różnicy zdań na jedną szalę wagi musimy rzucić to zło, które wynika z możliwości dokonania przez kogoś niedobrego czynu – niedobrego w naszym, a nie w jego rozumieniu; na drugiej szali znajdują się wszystkie złe następstwa ograniczenia cudzej swobody. I trzeba wybrać drogą mniejszego zła...”⁸.

Wieczny dylemat tolerancji, polegający na obawie przed tolerowaniem zła, przybiera także inną formę: „Czy wolno i należy tolerować ruchy polityczne lub religijne – pyta Kołakowski – które są wrogami tolerancji? (...) Przyznaję, że jestem za tym, aby ruchy, które zmierzają do zniszczenia wolności, nie były tolerowane, lecz wyjęte spod ochrony prawnej; tolerancja jest mniej narażona przez ten rodzaj nietolerancji”⁹.

Kończąc na tym krótką historię pojęcia „tolerancji” możemy wreszcie zapytać: kto zasługuje na miano tolerancyjnego?

Cnotę tolerancji posiadał – powiada Wolzer – każdy, kto zdobył się na zaakceptowanie odmienności bez względu na to, czy jego postawę cechowała obojętność, stoicka akceptacja, zainteresowanie czy entuzjazm. Liczy się w jego postawie jedynie fakt, że pozostawia miejsce dla ludzi inaczej myślących, których stylu życia nie byłby skłonny naśladować. Potrafi współżyć z innością, która bez względu na stopień jej akceptacji zawsze pozostaje dla niego czymś obcym.

Czy tak rozumianej tolerancji można nauczyć? Jest to jedno z pytań, które wymaga odpowiedzi zanim przejdziemy do drugiego, bardziej szczegółowego – czy można nauczyć tolerancji wobec dawnego wroga? I czy wiedza o ludobójstwie może być tutaj pomocna?

Droga do tolerancji, a dalej – do pojednania i przebaczenia między dawnymi wrogami, prowadzi bez wątpienia poprzez wiedzę o szczególnej eksplozji zła w Europie, jaka dokonała się w latach 40. naszego stulecia. Wiedza ta powinna uczyć wrażliwości na cierpienia innych, zmuszać do analiz etycznych, do refleksji nad ludzką naturą i mechanizmami konfliktów. Czy jednak wraz z jej upowszechnieniem między narodami, grupami etnicznymi czy jednostkami zapanuje harmonia i pokój? Wątpię, aby – na przykład – upowszechnienie wiedzy o holokauście wyeliminowało antysemityzm!

By w przyszłości dał się ograniczyć, potrzeba czegoś więcej. Czego zatem?

Paradoksy pojednania

Tolerancja i pojednanie nie są stanami naturalnymi, lecz są zwycięstwem cywilizacji nad naturą. Naturalne dla naszego gatunku jest – jak poucza historia – konflikt i wrogość, a nie pokój i tolerancja.

W języku polskim słowo „pojednanie” ma wyraźne zabarwienie moralizatorsko-religijne. Jego laickimi odpowiednikami są „pogodzenie” czy „załagodzenie”, np. „pogodzenie poważnionych stron” czy też „załagodzenie sporu”. Żaden

⁸ T. Kotarbiński, *op. cit.*, s. 192.

⁹ L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 38–39.

jednak z tych laickich terminów nie zawiera specyficznego, łączącego się tylko ze słowem „pojednanie”, oczyszczająco-pozytywnego ładunku emocjonalnego. Dlatego w poszukiwaniu rodowodu terminu „pojednanie” bardziej przydatna niż psychologia, socjologia czy też nauki polityczne wydaje się być teologia. „Pojednanie” wywodzi się z metafizycznej, a także teologicznej kategorii „jedności” („jeden byt”, „jeden Bóg”).

W języku angielskim *reconciliation* oznacza bardziej „pogodzenie” niż „pojednanie” i nie ma chyba, tak jak w języku polskim, wyrażnie religijnego rodowodu.

Postawa pojednawcza w tradycji judeochrześcijańskiej zawiera w sobie niezmiennie: rezygnację z wzajemnych oskarżeń, usuwanie uprzedzeń i odkłamanie przeszłości. Pierwszym krokiem jest zawsze prośba o przebaczenie, następnie moralny akt skruchy, a także pokuta i zadośćuczynienie. Przebaczyć nie znaczy jednak zapomnieć. „My Chryściejanie wierzymy – pisał abp Henryk Muszyński – że Bóg w Chrystusie pojednał nas ze sobą. Pojednanie z Bogiem prowadzi jednak zawsze poprzez pojednanie z drugim człowiekiem. «Idź najpierw, pojednaj się z bratem twoim»”¹⁰.

Największe święto judaizmu Jom Kippur w języku angielskim nazywane *the Day of Atonement*, czyli dzień pokuty, poprzedzone jest 10 dniami skruchy – *Ten Days of Repentance*. Polskim odpowiednikiem nazwy „Jom Kippur” jest „dzień przebaczenia, pojednania”. Pokuta, skrucha, post, modły mają wyjednać Żydom przebaczenie grzechów popełnionych w minionym roku.

W pięknej przypowieści o pojednaniu – biblijny Jakub, wnuk Abrahama, nazywany jest człowiekiem-mostem, człowiekiem-kładką. Porównywany jest także do „sztaby środkowej” spajającej słupy w świątyni zbudowanej przez Mojżesza na pustyni. „Problem Jakuba – pisze Epstein – to problem człowieka, który próbuje przewyciężyć podział, rozłam, rozproszenie”¹¹. W chwili śmierci przy Jakubie zgromadziły się jego dzieci. Miał on do końca wątpliwości, czy dobrze je wychował – w rodzinie panowały napięcie i rozłam. Dzieci czytając w myślach ojca wypowiedziały werset: „Słuchaj Izraelu, Bóg jest naszym Bogiem, Bóg jest jedyny”. Jakuba do końca trapił – zdaniem Epsteina – problem diaspory, rozłamu między braćmi, między niebem a ziemią, rozłamu w obrębie samego człowieka. Problem rozłamu w rodzinie i zadanie utrzymywania wszystkiego razem jest, zdaniem rabina Epsteina, problemem *par excellence* politycznym. Zadaniem Jakuba było na podobieństwo mostu połączyć cywilizacje, kultury, języki, które nie były jego własne, lecz w które musiał wejść. Innymi słowy, zadaniem Jakuba było prywatne i polityczne „pojednanie”, bo „Bóg jest jeden”.

Dla Levinasa „pojednaniem *à rebours*” jest wojna. Nowożytna wojna, wojna totalna jest próbą restauracji jedności przy użyciu przemocy. „Przez wojnę – pi-

¹⁰ Abp H. Muszyński *Biedny chrześcijanin patrzy na Jedwabne*, „Tygodnik Powszechny”, 25 marca 2001.

¹¹ D. Epstein *Jakub – Izrael – tożsamość konfliktowa*, tłum. J. Grosfeld, „W Drodze” 1997, nr 2, s. 42.

sze Tischner – dąży się do zamknięcia świata w jednej całości, do podporządkowania go jednej kluczowej zasadzie, jednemu podstawowemu pojęciu, w imię którego uśmierca się każdą różnicę”¹². Skąd Europejczycy nauczyli się swojej ulubionej zabawy w wojnę? Zdaniem Levinasa – nauczyła ich tego metafizyka, a właściwie ontologia grecka. Ona to bowiem stworzyła koncepcję świata jednorodnego, ujętego w jednolity system myślowy, w którym różnorodność i wielość rozpuszcza się w bycie jak kostki lodu w szklance wody. „Ukazujące się w wojnie – pisze Levinas – oblicze bytu utrwala się w pojęciu całości (*totalité*), które dominuje nad filozofią zachodnią”¹³.

Pojednanie występowało, jeszcze do niedawna – za życia komunizmu – pod nazwą „braterstwo” lub „sojusz”, np. „braterstwo państw socjalistycznych” albo „sojusz robotników i chłopów”, i było ważnym instrumentem totalitarnego myślenia utopijnego.

Przejdźmy do konkretów: spoglądając na mapę pojednania Polaków z ich obecnymi i byłymi sąsiadami rysuje się obraz mało optymistyczny. Najlepiej wypada pojednanie na północy – z Bałtykiem (*sic!*), najgorzej na wschodzie i południu – z Rosją, Ukrainą i Białorusią. Źle także jawi się pojednanie Polaków i Żydów.

Paradoksem środkowoeuropejskiego pojednania (nie wiem, czy zjawisko to występuje także w innych rejonach) jest „łatwość” pojednania ofiary i kata i trudności w pojednaniu ofiar między sobą. Ofiary (które były jednocześnie wobec innych małymi katami), o wiele łatwiej wybaczą wielkiemu katowi, który zadał im niewyobrażalne cierpienia, niż sobie nawzajem. Dzieje się tak być może dlatego, że relacje między wielkim katem i ofiarą są jednoznaczne, przejrzyste. Proces pojednania Niemiecko-Żydowskiego „szczęśliwie” zakończył gest Willy’ego Brandta, kłęczącego pod Pomnikiem Bohaterów Getta w Warszawie. Zapoczątkowane listem biskupów polskich („przebaczamy i prosimy o przebaczenie”) pojednanie niemiecko-polskie zakończył w 1990 r. uścisk premiera Mazowieckiego i niemieckiego kanclerza Kohla po mszy w Krzyżowej. Natomiast nie jest najlepiej z pojednaniem polsko-litewskim, ukraińskim i polsko-rosyjskim. (Rosja stanowi przypadek odosobniony. Była ona z jednej strony „wielką ofiarą” Niemców, ale była jednocześnie „wielkim katem” wobec swoich słabszych sąsiadów.)

Jak na opisanym tle wypada, najważniejsze dzisiaj z polskiej perspektywy, pojednanie polsko-żydowskie? Parafrazując słowa rabina Schudricha nie jest z nim tak dobrze, jak sądzą niektórzy Polacy, i tak źle, jak widzą je niektórzy Żydzi. Można powiedzieć, że Żydzi i Polacy nie wyszli jeszcze z fazy wzajemnego oskarżania. Wraz z ukazaniem się książki Grossa¹⁴ i ogólnonarodową publiczną debatą pojawiła się po raz pierwszy szansa odkłamania przeszłości. Przeszkodę na

¹² J. Tischner *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 1981, s. 171.

¹³ E. Lévinas *Totalité et infini*, cyt. za: J. Tischner, *op.cit.*, s. 171–172.

¹⁴ J.T. Gross *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Wydawnictwo Pogranicze, Sejny 2000.

drodze każdego pojednania stanowi bowiem „syndrom ofiary”. Można go wyrazić najprościej: „tyle się nacierpiałem i jeszcze mam przepraszać”. Zdanie to opisuje stan świadomości przeciętnego Polaka w roku 2001 (83% Polaków słyszało o Jedwabnem, 48% uważa, że nie ma za co Żydów przepraszać). Nie trzeba dodawać, że w zamglonym horyzoncie myślowym ofiary ból i cierpienie przesłania prawdziwy obraz krzywd i win. „Od dawna sędzę – pisze Halina Bortnowska – że tak bardzo utrwalony syndrom ofiary jest wielkim ciężarem, który przeszkadza nam żyć i blokuje rozwój solidarności z ludźmi, uznawanymi za «innych niż my»». Wiąże się to z przeświadczeniem o własnej, z góry gwarantowanej zupełnej niewinności, o zwolnieniu z odpowiedzialności za własną postawę wobec innych. To zaś pociąga za sobą odrzucenie potrzeby pokuty. W człowieku owiniętym wokół własnej krzywdy i niezagojonej rany nie ma miejsca na pokutę. Wzywanie do niej jest odbierane jako niestosowne, my, ofiary, dość już cierpimy”¹⁵.

Jedynym lekarstwem na opisany syndrom, a także podstawowym warunkiem pojednania jest odkłamanie przeszłości. Dlatego nie można lekceważyć wiedzy o holokaucie, której rola nie sprowadza się jedynie do zmiękczenia obojętnych serc.

Odmitologizowana wiedza o holokaucie dla nas Polaków ma szczególne znaczenie. „Czy opinia publiczna w Polsce – pisał J.T. Gross, autor *Sąsiadów* – gotowa jest głęboko osadzoną wiedzę o martyrologii społeczeństwa podczas drugiej wojny, opartą na straszliwych doświadczeniach większości polskich rodzin, poszerzyć o wiedzę na temat cierpień zadawanych wówczas przez Polaków Żydom?”¹⁶ W stosunkach polsko-żydowskich upowszechnienie wiedzy o holokaucie być może spowoduje, że niektórzy Żydzi przestaną widzieć w Polakach głównie oprawców, a Polacy dostrzegą w końcu cierpienia najbliższych sąsiadów i przyjmą do wiadomości haniebną prawdę, że czasami nie Niemcy, lecz my, Polacy, byliśmy ich powodem. Stanie się tak tylko wówczas, jeśli oba narody (które tak wiele łączyło w przeszłości) przestaną koncentrować się wyłącznie na własnym bólu. Nie będą dłużej kultywować w sobie roli ofiary oraz poczucia krzywdy, natomiast zdobędą się na zrozumienie bólu drugiej strony. „Jak możesz być moim przyjacielem – zastanawiał się pewien cadyk – jeśli nawet nie wiesz co mnie boli?”

Syndrom ofiary utrudnia pojednanie wzajemne Żydów, Ukraińców, Cyganów, Litwinów, Białorusinów, Rosjan i Polaków. Utrudnia zgodę wszystkich większych i mniejszych narodów żyjących w Europie Środkowej i Wschodniej – tym bermudzkiem trójkącie nieszczęścia – miejscu starcia obu XX-wiecznych totalitaryzmów zła.

¹⁵ H. Bortnowska *Historia i pokuta*, „Tygodnik Powszechny”, 29 kwietnia 2001.

¹⁶ J.T. Gross, *op.cit.*, s. 104.

ON RESPONSIBILITY. DISCUSSION ORGANIZED BY "ETHICS"

About a dozen people have been asked by the editorial board to examine the subject of responsibility. We offered them the following opinions for consideration.

"Disturbed by what happened in Jedwabne we believe that our magazine cannot pass over those tragic events in silence. We cannot ignore the contemporary problems that raise questions about the meaning of responsibility, its boundaries, significance and the relations between being responsible and such concepts as agent-causation, guilt, sin, stigma, penance, forgiveness and oblivion".

The editors have received about a dozen articles that are printed above. These have been written not only by professional philosophers, historians and academics but also by priests and students. They elaborate on various kinds of responsibility and the problems of culpability, punishment and faith. The articles focus both on the theoretical aspects of responsibility and the practical implications of the recently revealed atrocities for the Polish society (e.g. questions of remorse, collective responsibility, redress, apology and absolution). One of the authors, Tadeusz Szawiel, arrives at the following conclusion: "The rituals and modes in which our moral reactions (such as feeling responsible) are expressed are in fact forms of life. They do not serve any purpose - they are the very representation of life itself, they shape the future. Yet all the forms of life have certain roots. Even the most innovative ones bear the distinctive features of the past. Since every human being is summoned to be responsible, one of these features is responsibility. Everybody is responsible in his or her own way". This conviction is symptomatic of almost all of the published articles.