

Robert PIŁAT

MIEJSCE WARTOŚCI MORALNYCH W OCENACH HISTORYCZNYCH

Dopiero połączenie Augustyńskiej historiozofii, metafizyki czasu i psychologii czasu daje głębokie podstawy do powiązania zdarzenia historycznego z osądem moralnym. Zgodnie bowiem z założeniami Augustyna zawsze musi istnieć związek łączący to, co się dzieje w historii, z wnętrzem pojedynczego człowieka, z „poruszeniem jego duszy”, z jego aktem woli.

W artykule rozważam zasadność stosowania ocen moralnych w badaniach historycznych. Bronię tezy, że jest to zasadne w dwóch przypadkach: 1. kiedy potrafimy wskazać indywidualnego sprawcę zdarzenia historycznego i możemy wykazać, że jego moralne kwalifikacje determinowały to sprawstwo; 2. kiedy posługujemy się konstrukcją historiozoficzną, której integralną częścią są pewne przekonania moralne.

„HISTORIA NAS OSĄDZI”

W coraz większej mierze żyjemy w historii, zauważył w swoim czasie A. Malraux. Współczesny człowiek coraz bardziej interesuje się historią, interpretacje przeszłości stanowią pokąźną część tego, co składa się na jego indywidualną i grupową tożsamość. Spieramy się o historię, domagamy się, żeby przyznała nam rację. Ugrupowania polityczne odwołują się do historii jako do źródła legitymizacji swoich dążeń. Zarazem jednak nie ufamy tak zwanym osądom historii. Powoływanie się na nie stanowi bowiem najczęstszą obronę przed oskarżeniem, jak dzieje się to na przykład w osławionym procesie o zasadność wprowadzenia stanu wojennego w Polsce w 1980 roku. Winni powiadają: „Osądzi nas historia”. Jak dokładnie rozumieć to wyrażenie? Nasuwają się dwie interpretacje. Według pierwszej osądem jest po prostu dalszy bieg dziejów: życie potoczy się dalej, krzywdy i pretensje stracą swe ostrze, a naturalna aktywność ludzi wyrówna materialne straty poniesione przez jednostki i społeczności. Według tej interpretacji osąd w ścisłym sensie nie następuje. Słowo „osąd” ma tu tylko znaczenie emfatyczne; zdanie „Historia nas osądzi” znaczy tyle, co zdanie „Nikt nas nie osądzi”. Według drugiej interpretacji odwołanie się do osądu historii zakłada, że następne pokolenia będą miały większą wiedzę (np. na skutek ujawnienia pewnych dziś niedostępnych dokumentów), dystans emocjonalny i bogatszą bazę porównawczą do sformułowania

oceny. W tym przypadku nie usuwa się samej możliwości dokonania oceny, chociaż możliwość tę odsuwa się w nieokreśloną przyszłość. Ponieważ pierwsza z wymienionych interpretacji polega w istocie na manipulacji słowami, godna uwagi jest właściwie tylko druga z nich. Wynika z niej, że decyzje i czyny ludzi stojące za wydarzeniami o charakterze zbiorowym podlegają ocenie, mimo że są współdeterminowane czynnikami niezależnymi od działających. Przedmiotem moich rozważań jest charakter owej oceny, a konkretnie jej komponent moralny. Interesują mnie następujące pytania: Czy w ocenie historycznej może pojawić się osąd moralny? Czy moralny punkt widzenia jest zgodny czy niezgodny z punktem widzenia historyka? Czy nasza wiedza historyczna spełnia kiedykolwiek warunki konieczne takie, aby sformułować odpowiedzialny osąd moralny?

Trudności związane z tymi pytaniami są nie tylko intelektualnej natury. Leżą poniekąd w charakterze naszych czasów i w ich stosunku do historii. Z jednej strony jesteśmy świadkami niezwykłego wzrostu fachowej wiedzy historycznej. Jednocześnie jednak mamy do czynienia ze zjawiskiem, które J. Habermas opisał następująco: „Nowa świadomość epoki, [...] wyraża nie tylko doświadczenie społeczeństwa w stadium mobilizacji, historii przyspieszonej, codzienności pozbawionej kontynuacji. W dowartościowaniu tego, co przejściowe, ulotne, efemeryczne, w świecie dynamizmu wyraża się właśnie tęsknota za niesplamioną, zatrzymaną teraźniejszością. [...] Wyjaśnia to także abstrakcyjną opozycję wobec historii, która tym samym traci rozczłonkowaną strukturę przekazu tradycji, gwarantującej ciągłość kontynuacji. Poszczególne epoki tracą swoje oblicze na rzecz heroicznego pokrewieństwa teraźniejszości z tym, co najdalsze i najbliższe”¹. Spłaszczona wizja historii, w której dominuje teraźniejszość, pozwala manipulować oceną historyczną. Z jednej bowiem strony przeszłe zdarzenia pojawiają nam się w pewnej bliskości pozwalającej na stosowanie do ich oceny naszych własnych kryteriów, z drugiej strony zażyłość z historią jest podejrzana, rodzi uproszczenia, narzuca anachroniczne standardy. Inaczej mówiąc, bliskość historii idzie w parze z niewiarą w miarodajność i wymierność jej oceny, szczególnie w sensie aksjologicznym. Historia podlega tu wprawdzie ocenie, lecz nie ocenia nas – groby przodków nie mówią nam nic, czego nie potrafilibyśmy powiedzieć sobie sami. Ta asymetria nie stanowi dobrego podłoża dla ocen, a w szczególności dla ocen moralnych.

¹ J. H a b e r m a s, *Moderna – nie dokończony projekt*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996, s. 276.

„DOBRY KRÓL”

Niezaprzeczalnie, poza wszystkimi zastrzeżeniami filozoficznymi, interpretacje historyczne są przeniknięte ocenami. Królowie bywają dobrzy i źli, a rewolucje szlachetne lub zbrodnicze. Oceny te są na ogół wyrażane językiem, który nie ułatwia rozeznania, z jakiego typu ocenami mamy do czynienia. Wydaje się, że lista kryteriów stosowanych przy ocenie postaci i wypadków historycznych wygląda następująco (nie porządkuję listy, jako że kryterium uporządkowania jest właśnie częścią problemu): pomyślność ekonomiczna, pokój, rozwój wiedzy i sztuk, dalekowzroczność, rozsądek polityczny (np. zdolność do mądrych kompromisów), cnoty osobiste, wyrafinowanie kulturowe, szlachetne ideały, determinacja w dążeniu do celów, poziom opieki socjalnej, zdrowia, higieny, edukacja, postęp technologiczny. Zapewne lista ta mogłaby być dłuższa i bardziej szczegółowa. Najważniejsze są jednak kwestie: 1. Czy wymienione kryteria są wzajemnie niezależne, czy też jedne są pochodne od innych?; 2. Czy wszystkie lub przynajmniej niektóre z nich są pochodne od wyrażonych *explicite* (znajdujących się na liście) lub założonych *implicite* kryteriów moralnych?

W odniesieniu do pierwszego z powyższych pytań ważne są dwie zależności. Po pierwsze, formułując ocenę ze względu na jedno kryterium, nabieramy pewnych przekonań co do tego, jak będzie wyglądała ocena ze względu na inne kryteria, na przykład przypisując komuś rozsądek polityczny, domniemy, że będzie on w stanie przyczynić się do pokoju, przypisując mu wyrafinowanie kulturowe, mamy prawo spodziewać się, że będzie rozumiał, jak ważna jest edukacja, i że będzie działał na jej rzecz. Wnioskowania tego typu opierają się na określonej wizji człowieka i jako takie bywają zawodne. Omylność w poszczególnych przypadkach nie usuwa jednak wiary w zasadniczy związek między wieloma z wymienionych wartości (kryteriów). Po drugie, rozstrzygnięcia dokonane ze względu na niektóre z podanych kryteriów wpływają na motywację do stosowania innych. Na przykład, odmawiając komuś dążenia do pokoju, cnot osobistych i rozsądku politycznego, nie bardzo mamy ochotę (choć teoretycznie możemy) zastanawiać się nad jego ewentualnym wyrafinowaniem kulturowym czy też nad docenianiem przezeń ważności powszechnej higieny. I tutaj, tak jak w poprzednim punkcie, dużo zależy od filozoficznej koncepcji człowieka, czyli ostatecznie od wyznawanej hierarchii wartości.

Filozoficzne założenia są jeszcze ważniejsze przy próbach odpowiedzi na drugie pytanie. Weźmy jako przykład pierwszą pozycję na naszej liście kryteriów, czyli pomyślność gospodarczą. Czy wartość ta jest autonomiczna, czy też uzależniona i ograniczona przez pewne wartości moralne? W czysto ekonomicznym ujęciu konfliktu między wartościami moralnymi a pomyślnością gospodarczą można w ogóle nie dostrzegać. Oczywiście jest jednak, że pomyślność gospodarczą – i to na skalę całych społeczeństw – można osiągnąć za pomocą niemoralnych metod, jak na przykład masowy dziś handel bronią z reżimami

w krajach trzeciego świata. Czy fakt, że wartości ekonomiczne mogą wchodzić w konflikt z wartościami moralnymi i że są przez nie ograniczane, świadczy o tym, że wartości ekonomiczne są ufundowane na wartościach moralnych? Pozytywna odpowiedź byłaby pochopna. Ograniczanie jednej wartości przez inną opiera się na hierarchii wartości. Hierarchia wartości nie musi się koniecz- nie wiązać z porządkiem fundowania wartości². A jednak powstaje niepokojące pytanie o zasadę hierarchii wartości. Jeśli jej podstawą nie jest zależność fun- dowania, to pozostaje jedynie odniesienie obu do jakiejś trzeciej wartości, którą może być na przykład sam podmiot działania. Jednak i to kryterium można rozumieć dwojako: subiektywnie bądź obiektywnie. Kryterium subiek- tywne głosiłoby, że u podłoża hierarchizacji wartości stoi przeżycie podmiotu (specyficzne przeżycie aksjologiczne, jak chciał M. Scheler, lub niespecyficzne przeżycie, np. sympatia lub odraza, jak chciał D. Hume). Obiektywne kryte- rium mówiłoby natomiast, że podmiot układa hierarchię dwóch wartości na podstawie innych uznanych wartości, co znowu stawia nas przed problemem stosunku hierarchii do fundowania.

Ponieważ rozumowanie tego rodzaju można powtórzyć w stosunku do każdego z wymienionych wcześniej kryteriów oceny historycznej, stajemy przed ogólniejszym problemem: czy globalna ocena historyczna w odniesieniu do postaci historycznej, ruchu, nurtu, czynu zbiorowego czy instytucji musi być ostatecznie zakorzeniona w pewnych ocenach moralnych? Inaczej mówiąc, czy każde z tych kryteriów jest niepewne jako kryterium, o ile nie zostanie poka- zane, że (a jeśli tak, to w jakim zakresie) jest ono niesprzeczne z pewnym kryterium moralnym? Pozytywna odpowiedź na te pytania prowadzi nas w stro- nę aksjologii, w której wszystkie wartości wyprowadzone są z wartości moral- nych, a wszystkie kryteria ocen są odpowiednio wyprowadzone z ocen moral- nych. Odpowiedź negatywna zaś oznacza, że wartości moralne są zewnętrzne wobec pozostałych wartości. Odpowiedź pozytywna bywa oskarżana o funda- mentalizm, jako że nie przyznaje autonomii żadnej sferze ludzkiej aktywności i niepotrzebnie zwiększa nakładany nań ciężar winy. Odpowiedź negatywna jest zaś krytykowana za otwieranie drogi do jednoczesnego akceptowania sprzecznych ze sobą wartości oraz za odwoływanie się do konsensu jako jedy- nego źródła uzasadnienia sądów wartościujących.

² Przez ufundowanie jednej wartości na drugiej rozumiem sytuację, gdy A nie byłoby war- tością, gdyby wartością nie było B, oraz gdy przedmiot posiadający wartość A nie miałby wartości, gdyby nie posiadał wartości B, i gdy nie zachodzi stosunek odwrotny.

JEDNOSTKA I HISTORIA

Możliwość moralnej oceny procesów i wydarzeń historycznych zależy w dużej mierze od tego, czy i w jakich granicach wolno nam w interpretacjach historycznych stosować perspektywę jednostkową. Wydaje się bowiem, że w nauce o dziejach czymś najistotniejszym jest właśnie perspektywa ogólna, ponadjednostkowa. Interpretacja historyczna jawi się tu jako narracja bez bohatera. Historyk poszukuje prawideł i przyczyn wiążących zdarzenia historyczne. Tymczasem w optyce jednostkowej pojawia się konkretny podmiot – autor tych zdarzeń. Jeśli pominąć popularną literaturę historyczną (w tym powieści historyczne) oraz studia biograficzne, nieczęsto spotykamy się z interpretacją zdarzeń historycznych od strony konkretnych jednostek. Dobrym przykładem są eseje o wielkich postaciach historycznych Golo Manna. Autor ten świadomie broni optyki jednostkowej. Twierdzi, że wbrew przekonaniom ukształtowanym przez heglizm i marksizm, język praw i teorii nie jest jedynym pełnoprawnym językiem historii³. Przekonany jest, że rola ważnej postaci historycznej nie da się takim językiem wyrazić. Zapytano go kiedyś, czy śmierć Hitlera przed rokiem 1938 zmieniłaby bieg historii. Nie, wahał się z odpowiedzią: „Oczywiście, że tak”. Z punktu widzenia obiektywnych procesów społecznych triumf hitleryzmu był absurdalny i niemożliwy, ale historia to nie tylko proces społeczny. „Przygoda Hitlera była prawie niemożliwa, ale się stała właśnie dlatego, że uznano ją za niemożliwą”⁴. Niewiedza i błędzenie człowieka jest integralną częścią historii. Tylko narracja historyczna, czyli skupienie się na konkretnych aktach poznawczych i działaniach, nie zaś analiza strukturalna, jest w stanie to pokazać.

Najlepszymi przykładami zastosowania strategii Manna są jego eseje o O. Bismarcku i K. Adenauerze. Osobowość Żelaznego Kanclerza przedstawia Mann jako swoistą sumę wiary i woli. Bismarck był chrześcijaninem w protestanckim stylu. Istotą jego religijności była idea samoustanowienia przez wolę⁵, a nowoczesne państwo narodowe wydawało mu się narzędziem takiego samoustanowienia. Tu tkwi ważne źródło Bismarckowskiej apoteozy państwa i jego pogarda dla owego „wymysłu profesorów”, za który uważał społeczeństwo⁶.

Z kolei Mannowska analiza poczynań kanclerza Adenauera podnosi jego rolę w ocaleniu rozsądnej dyskusji o wartościach w powojennych Niemczech. Lata powojenne to okres obojętności, szyderczego cynizmu. Filozofię, moralistykę, wreszcie same wartości odziewano po Auschwitz w błazeńskie

³ Por. G. M a n n, *Ludzie myśli, ludzie władzy, historia*, Kraków 1997, s. 61.

⁴ Tamże, s. 69.

⁵ Por. tamże, s. 92.

⁶ Por. tamże, s. 96.

czapki. Adenauer tego nie czynił. Według Manna, jego osobistą zasługą była „afirmacja dawno wyszydzonych wartości”⁷. Nie ma nic trudniejszego w dziedzinie kultury niż oprzeć się szyderstwu polegającemu na tym, że fakty zła kieruje się jako argumenty przeciwko wartościom. Siła faktów jest wielka; na umysły ludzkie wywierają wpływ paraliżujący. Na pytanie o miłość ojcowską słyszy się na przykład odpowiedź: „Eichmann był także dobrym ojcem”. Działalność Adenauera jest dla Manna świadectwem, że mocą osobistego uporu i odwagi cywilnej można podjąć, okrutnie przerwana, rozmowę o wartościach.

Mann stawia sobie za zadanie przedstawienie tych cech omawianych postaci historycznych, które okazały się kluczowe w przełomowych momentach dziejów. Potrafi dokładnie wskazać chwilę, w której określony czyn i określone słowo lub postawa wywołały decydujące ciągi wydarzeń. Co więcej, potrafi pokazać, że ów czyn, słowo czy postawa były możliwe tylko jako atrybut określonego indywiduum, niepowtarzalnej jednostki.

Stanowisko teoretyczne i konkretne dokonania historyczne Golo Manna nie dają jednak jeszcze rozwiązania postawionego w tym artykule problemu. Ilustrują jedynie pewną metodę dochodzenia do osądu historycznego, polegającą na wydobyciu na jaw decydującego momentu historycznego, następnie zaś na wskazaniu roli konkretnej postaci historycznej w określeniu tego momentu i wreszcie – na wyjaśnieniu działania postaci przez ukazanie jej wewnętrznych, światopoglądowych, osobowościowych i moralnych determinacji. Metoda Manna wymaga szczególnych kompetencji. Dziś, kiedy tak wielu domaga się, żeby sądy zajęły się moralno-prawną oceną przywódców odpowiedzialnych za akty przemocy i niesprawiedliwości w naszej najnowszej historii, musimy pamiętać, że wydobywanie indywiduum z „nurtu historii” nie jest sprawą łatwą. Zarazem jednak Mann pokazuje, że – wbrew cynicznej wykładni zdania „Historia nas osądzi” – nie jest to sprawa beznadziejna. Metoda ta nie daje się jednak zastosować w każdym przypadku. Kwestia osądu moralnego w odniesieniu do bytów kolektywnych, a także bezosobowych, takich jak instytucje, zdarzenia czy tendencje, pozostaje wciąż otwarta. W tym przypadku, jak się wydaje, nieodzowna jest perspektywa historiozoficzna. Nieco dalej, w części piątej, przypomnę trzy przykładowe syntezy historiozoficzne, autorstwa św. Augustyna, I. Kanta i F. Fukuyamy, starając się ukazać stworzone przez nie ramy dla moralnego osądu historii. Wcześniej jednak zastanowię się nad inną perspektywą widzenia i oceny historii – nad perspektywą świadka.

⁷ Tamże, s. 138.

ŚWIADEK EPOKI

Eliza Krasińska, żona Zygmunta, przez wiele lat podróżowała po Europie, skąd słała do krewnych i przyjaciół liczne i ciekawe listy opisujące zarówno niezliczone szczegóły codziennego życia, jak i zdarzenia polityczne i społeczne, których była bystrą i rozumiejącą (a także mocno przeżywającą) obserwatorką. Szczególnie interesująca jest jej korespondencja z lat 1848-1849, a więc z okresu Wiosny Ludów. Krasińska sporadycznie przebywała wówczas w Polsce, gdzie doglądała budowy Pałacu w Ursynowie, więcej zaś czasu spędzała w Lozannie, Bernie, Baden-Baden, Heidelbergu, Paryżu i w wielu innych miejscach. Komentuje ona wypadki, szczególnie rzymskie i paryskie, z ostrym, choć kiedy trzeba, subtelnym zmysłem moralnym. Przyjrzyjmy się kilku typowym ocenom: „Mój Boże! mój Boże! jakże ten umiarkowany i harmonijny ruch powstańczy był piękny! [...] Ta święta dziewica nagle przemieniła się w nieczystą siłę! Wymachuje zbrodniczym nożem i ryczy dziką pieśń!”⁸. „Ach! ten rodzący się świat wzbudza tysiące namiętności, wznieca tysiące zatargów! Ten świat jest zagrożony – postęp jest jego prawem, a wszystkie dzisiejsze teorie zostaną odrzucone jak zużyte ubrania. Dążenia i potrzeby świata są wyższe i wspanialsze – dąży on ku Bogu, być może bezwiednie i to religia musi stać się powszechną i żywną podstawą nowej społeczności. Ale przez jakie próby, Wielki Boże, musimy przechodzić!”⁹. „Ta straszna scena po morderstwie [Rossiego – R. P.] czyż nie wydaje się być kartą wyrwaną z annałów starożytności – Święte Miasto jest wciąż pogańskim Rzymem [...]. Strzelano do Kwirynału – prestiż tiary jest na zawsze zaprzepaszczony! Kule sięgały prawie stóp Najwyższego Kapłana – a ponadto śpiewano hymny na jego cześć, gdyż zwycięstwo nie było pełne, a zwycięzcy boją się”¹⁰. „Niech będzie przeklęty ów Mazzini, który przyszedł siał zamieszanie i przestępstwo. [...] Wstyd i hańba tym uwodzicielom ludzi, tym niecnym kusicielom, którzy zawracają ludzkość z prostych i jasnych dróg!... Pierwsza scena ludzkiego dramatu powtarza się bez przerwy. Szatan zawsze i wszędzie wije się wokół drzewa życia i każdy raj jest zgubiony skoro tylko się pojawi”¹¹.

Oczywisty jest religijny kontekst ocen autorki. Sympatyzuje ona z ideą ruchów w 1848 roku, lecz uważa, że święty porządek, związany szczególnie z rolą Kościoła i instytucją papieża, powinien pozostać nienaruszony. W pozodze stara się wypatrywać znaków przyszłego ładu. Boleje nie tyle nad wypadkami wojennymi, co nad przeciwstawianiem się przez powstańców ideałom. Brzydzi ją nie walka, lecz dzika przemoc, a jeszcze bardziej postawa obłudy,

⁸ *Świadek epoki. Listy Elizy z Branickich Krasińskiej z lat 1835-1876*, t. 2, red. Z. Sudolski, Warszawa 1996, s. 84.

⁹ Tamże, s. 85.

¹⁰ Tamże, s. 90.

¹¹ Tamże, s. 96.

kiedy to lęk staje się przyczyną przemocy, ta zaś przybiera postać skrytobójstwa. Nade wszystko Krasińska nie znosi spisku; ruch powstańczy ma, według niej, nosić swe ideały jawnie, wymalowane na chorągwiach, i musi o nie walczyć. W chwilach emocji Krasińska ulega pokusie uproszczonej historiozofii, zwłaszcza kiedy pisze o „pierwszej scenie dramatu ludzkiego, [która] powtarza się bez przerwy”. Sądzę, że ten głos świadka epoki ukazuje pewną siłę tkwiącą w czysto moralnym stosunku do wydarzeń zbiorowych. Nie jest on bynajmniej naiwny. W niektórych sytuacjach Krasińska wskazuje na pojedynczego winnego (np. na Mazziniego), kiedy indziej zaś (w przypadku ruchu powstańczego) mówi raczej o zbiorowości. Ma silne wyczucie granicy barbarzyństwa, choć pewnie niełatwo byłoby jej to pojęcie zdefiniować. Szuka równowagi między stałością i zmiennością w przemianach historycznych.

Podstawowy zestaw norm moralnych – lub przynajmniej norm o odcieniu moralnym – do których odwołuje się Krasińska, to: wierność religii, prostolinijność, honor, wystrzeganie się przemocy, lojalność. Czy stosowanie tych norm do zbiorowości jest zasadne? Wydaje się, że tak, ale tylko wówczas, gdy odwołujemy się do pojęć historiozoficznych. Pojęcia te obecne są w takich sformułowaniach stosowanych przez autorkę listów, jak: „scena dramatu ludzkiego”, „Szatan zawsze i wszędzie wije się wokół drzewa życia”, „ten rodzący się świat”, „dążenia i potrzeby świata”, „dąży on [świat] ku Bogu”, „jest wciąż pogańskim Rzymem”. Porzucając więc perspektywę świadka epoki, sformułuję kilka uwag na temat wybranych propozycji historiozoficznych.

HISTORIOZOFIA A OSĄD MORALNY

ŚW. AUGUSTYN

W piątym wieku po Chrystusie w oblężonej Hipponie, w obliczu nadchodzącej zagłady Cesarstwa Rzymskiego, św. Augustyn pisał dzieło pod tytułem *O państwie Bożym*. Stworzył w nim podwaliny pojmowania historii jako powszechnego procesu poddanego prawom. Oczywiście i przed Augustynem historycy dostrzegali prawidłowości i związki historyczne – bez tego nie byłiby wszak historykami, a tylko kronikarzami. Różnica polega na tym, że dla św. Augustyna zasada dziejów tkwi poza wydarzeniami historycznymi, i w ogóle poza porządkiem naturalnym. Gdyby dzieje miały się powtórzyć, prawidłowości dostrzeżone w dziejach przez historyków przed św. Augustynem mogłyby, lecz nie musiałyby przetrwać, natomiast prawa w sensie Augustyna działałyby z konieczności w ten sam sposób.

Św. Augustyn zwrócił się przeciwko naczelnej doktrynie rządzącej pojmowaniem dziejów przez starożytnych, mówiącej o cyklicznym biegu czasu i o wiecznym powrocie zdarzeń. Główny argument Augustyna przeciwko dok-

trynie wiecznego powrotu był natury religijnej. Gdyby ofiara Chrystusa miała się powtarzać w nieskończoność, musiałoby to oznaczać, że każdorazowo była nieskuteczna. Podstawą chrześcijańskiego pojęcia historii miała zatem być jednorazowość zdarzeń. Historia świata rozwija się prostoliniowo, a jej motorem są ludzkie czyny wytwarzające dwa ciągi zdarzeń. Pierwszy ciąg św. Augustyn nazywa państwem ziemskim, drugi natomiast państwem Bożym.

W filozofii św. Augustyna tkwią jednak również głębsze przesłanki tezy o ścisłej zależności między ludzkim czynem, prostoliniowym czasem i historią. Historia jest w czasie, ale w jakim czasie? Jaki jest czas i czym on jest? Augustyńskiej odpowiedzi należy szukać w sławnej jedenastej księdze *Wyznań*. Odrzuciwszy szereg nasuwających się rozwiązań zagadki czasu, św. Augustyn stwierdza, że czas jest wytworem umysłu, ten zaś jest jedynym bytem będącym w stanie w swojej terażniejszości spełnić akty nieprzywiązane do terażniejszości, które nie wpadają natychmiast – razem z nią – w niebyt przeszłości (wyłoniwszy się w równie niezrozumiały sposób z niebytu przyszłości). Aktami tymi są oczekiwanie i pamięć. Sprawiają one, że aktualnie trwa coś, co nie jest aktualnością, lecz przeszłością i przyszłością.

Z punktu widzenia tej teorii czas jest niejako wprawiany w ruch przez istoty umysłowe. Zasadą czasu jest jego nieodwracalność (nie można bowiem oczekiwać tego, co się pamięta) oraz ścisły związek z działaniem, które stanowi całość z aktem woli będącym częścią aktywności umysłowej. Sądzę, że dopiero połączenie Augustyńskiej historiozofii, metafizyki czasu i psychologii czasu daje głębokie podstawy do powiązania zdarzenia historycznego z osądem moralnym. Zgodnie bowiem z założeniami Augustyna zawsze musi istnieć związek łączący to, co się dzieje w historii, z wnętrzem pojedynczego człowieka, z „poruszeniem jego duszy”, z jego aktem woli. Nie jest istotny fakt, iż nie potrafimy tego wykazać w konkretnych przypadkach. Augustyńska doktryna jest ontologiczna, jej istotą jest zatem to, że czyny budujące państwo Boże i państwo ziemskie są z zasady oddzielone, chociaż dokładny przebieg granicy ukryty jest przed ludzkimi oczami. Można powiedzieć, że historiozoficzna konstrukcja Augustyna daje ontologiczne, z konieczności ogólne tylko, podstawy do uznania prawomocności moralnej oceny historii.

IMMANUEL KANT

Dla I. Kanta historia jest areną walki dobrego principium ze złym principium. Dobre principium w myśl Kantowskiej etyki to prymat obowiązku nad miłością własną. Złe principium każe przedkładać miłość własną ponad obowiązek moralny. Możliwość kierowania się złym principium jest, według Kanta, zarazem wrodzona i zawiniona. Zarówno skłonność, zwana przez Kanta patologiczną pobudką woli i sprowadzająca się ostatecznie do miłości własnej, jak i świadomość obowiązku leżą w naturze człowieka. Wrodzone jest również owo

fatalne napięcie, niepozwalające – z uwagi na określenie dobra moralnego – współistnieć obu tym zasadom. Wybór jest więc konieczny i okazjonalnie człowiek dokonuje go na korzyść miłości własnej. Rzecz jednak nie w tym, że zdarza się człowiekowi iść w swym działaniu za głosem miłości własnej, lecz w tym, że pod wpływem tej pobudki, wiedząc, czego domaga się obowiązek, a zarazem rozumiejąc niemożliwość pogodzenia obu zasad, człowiek stawia zasadę miłości własnej ponad zasadą obowiązku. Dokonuje więc wyboru zasady, a nie tylko ulega sporadycznej pokusie. To właśnie odróżnia przypadkowe zło od zła radykalnego – owej przewrotności ludzkiej natury, której zagadki, zdaniem królewieckiego filozofa, nigdy nie poznamy.

Z punktu widzenia Kantowskiej etyki o wartości moralnej czynu decyduje zasada (maksyma). Wydawałoby się więc, że tak pojmowana moralność nie będzie miała wiele wspólnego z historią. Racjonalne principium postępowania jest bowiem czymś radykalnie ahistorycznym. Należy raczej do tego, co transcendentalne. Transcendentalizm przeplata się jednak u Kanta z wątkiem empirycznym. Pisze on bowiem: „Kiedy [człowiek – R. P.] rozejrzy się za przyczynami i okolicznościami, które sprowadzają na niego to niebezpieczeństwo [moralnego upadku – R. P.] i sprawiają, że trwa w nim, to może się łatwo przekonać, że nie pochodzą one od jego nieokrzesej natury – o ile pozostaje w odosobnieniu – lecz od ludzi, z którymi jest związany i utrzymuje stosunki. To nie wpływy natury wyzwalały w nim to, co słusznie nazywamy namiętnościami czyniącymi tak wielkie spustoszenie w jego pierwotnie dobrej predyspozycji. Jego potrzeby są niewielkie, a stan umysłu w ich zaspokajaniu umiarkowany i spokojny. Biedny jest (albo uważa się za takiego) dopiero wtedy, gdy [zaczyna się – R. P.] przejmować tym, że inni mogą go za takiego uważać i nim pogardzać. Kiedy tylko znajdzie się wśród ludzi, zazdrość, żądza panowania i posiadania oraz związane z tym skłonności rodzące wrogość atakują natychmiast jego samowystarczalną naturę”¹². Kant nie musi, zauważmy, zakładać, że otaczający nas ludzie są pogrążeni w zło i kuszą złym przykładem. Wystarczy, iż są obecni, że człowieka otaczają, aby wzajemnie niszczyć swoje moralne predyspozycje, deprawując się nawzajem. „Jeżeli – czytamy dalej – nie można wynaleźć jakichś środków [społecznych – R. P.], jakiejś [formy] zjednoczenia w celu zapobiegania złu i popierania dobra w człowieku, jeśli nie da się utworzyć społeczeństwa, które istniałoby i rozprzestrzeniałoby się nieustannie tylko dla utrzymania moralności i przeciwdziałania zjednoczonym siłom zła, to zło, obojętnie jak wiele pojedynczy człowiek nie uczyniłby, żeby wyrwać się spod jego panowania, utrzymywałoby go w stanie ciągłego zagrożenia ponownym upadkiem”¹³.

¹² I. K a n t, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993, s. 119n.

¹³ Tamże, s. 120.

Zło działa więc na zasadzie transcendentальной, lecz przejawia się w konkretnych społecznościach, dlatego w nich należy szukać środków zaradczych. Projekt federacji państw proponowany przez Kanta, a także jego pogląd na temat zasady jawności w polityce, wskazują na konkretne historyczne środki uporania się z groźbą moralnego upadku. Historiozofia Kanta jest więc par excellence obrazem historii generującej wartości i antywartości moralne. Ludzie, zdarzenia i instytucje podlegać mogą w jednakowym stopniu ocenie moralnej, ponieważ moralność jest kwestią zasad, a te mogą się realizować nie tylko w indywidualnych czynach, lecz także w działaniach zbiorowych.

FRANCISCO FUKUYAMA

W głośnej książce *Koniec historii* F. Fukuyama broni tezy o zmierzchu historii, rozumianej jako rozciągnięta w czasie arena, na której zmagają się i współpracują państwa narodowe. Przeciwnie niż wspomniany wcześniej Bismarck, Fukuyama głosi prymat społeczeństwa nad państwem i przewiduje, że demokracja i mniejsze formy samoorganizacji społeczeństwa zastąpią w niedalekiej przyszłości owe zmagania państw. Amerykański filozof historii twierdzi, że konflikty i napięcia istniejące na arenie historii będą mogły być rozwiązywane w ramach demokratycznych reguł gry, funkcjonujących jednorodnie w całym świecie i niejako przenikających organizmy państwowe. Rozwój ten ma sens moralny, a świat zmierza ku instytucjom politycznym, które Zachód uważa za godziwe i ludzkie¹⁴.

Zasadniczy argument Fukuyamy opiera się na spostrzeżeniu, że przemiany zachodzące w Europie w latach 1989-1992, a w szczególności rozpad Związku Radzieckiego, miały u swych podstaw kryzys moralnej legitymizacji władzy w poszczególnych państwach. „Zasadniczą wadą, która ostatecznie pogrążyła autorytaryzm, był brak prawomocności (legitymizacji) systemu. Kryzys rozgrywał się zatem na poziomie idei społecznych. [...] Każda zdolna do sprawnego działania władza musi opierać się na zasadzie legitymizacji”¹⁵. Fukuyama uważa, że należy rozróżniać dwa rodzaje legitymizacji systemu: materialno-ekonomiczny i społeczno-moralny. Uważa, że koniec komunizmu wiązał się o wiele bardziej z tym drugim niż z tym pierwszym. Wynika stąd, że pewne idee społeczne, a w szczególności wartości demokratyczne, z prawami człowieka na czele, stanowią realną siłę kształtującą współczesny świat, usuwającą w cień dawne historyczne determinacje, takie jak roszczenia terytorialne, dążenie do uznania (które – według Fukuyamy – stanowi podstawową przyczynę wojen), ekspansję ekonomiczną.

¹⁴ Zob. F. F u k u y a m a, *Koniec historii*, Poznań 1996.

¹⁵ Tamże, s. 41.

Jeśli argument Fukuyamy jest słuszny – przynajmniej w głównej swej intencji – to niewątpliwie uzyskujemy nowe wsparcie dla przekonania, że osąd moralny w historii jest nie tylko możliwy, lecz jest nieodzowny. Stanowi on bowiem podstawę legitymizacji systemów politycznych i władzy. Można nie zgadzać się z autorem co do konkretnego zestawu wartości składających się na legitymizację oraz co do przewidywania, że legitymizacja moralna będzie systematycznie usuwała w cień inne rodzaje legitymizacji, trudno jednak nie uznać, że miejsce wartości moralnych w historii zostało przezeń pokazane dość precyzyjnie.

OSTRZEŻENIA PRZED HISTORIOZOFIĄ

Dotychczasowe rozważania zdają się prowadzić do poglądu o nieodzowności osądu moralnego w rozważaniach historycznych. Mój główny argument opiera się na spostrzeżeniu, że w opisywaniu historii nie sposób uniknąć elementów historiozoficznych, te zaś najczęściej wyrastają z pewnych przekonań o charakterze etycznym. Trzeba sobie jednak uświadamiać, że historiozofia to być może najbardziej krytykowany i odsądzany od filozoficznej cnoty fragment europejskiego dorobku intelektualnego. Wystarczą dwa przykłady.

W sławnych uwagach o szkodliwości historii dla życia F. Nietzsche zarzucił wszelkim historycyzmom fałszywe dążenie do obrony status quo, do ugruntowania tego, czego ugruntować się nie da, czyli kondycji człowieka współczesnego. Zdaniem niemieckiego filozofa kondycja ta winna być chłostana krytyką, a nie legitymizowana, gdyż zadaniem człowieka jest zmienić się, nie zaś uzasadniać swoje istnienie. Ton przestrogi Nietzschego dobrze ilustruje następujący fragment *Niewczesnych rozważań*: „Dumie nowoczesnego człowieka towarzyszy nieodstępna ironia wobec samego siebie, świadomość, że żyje w atmosferze historyzowania i niejako zmierzchu, lęk, że nie zdoła ocalić dla przyszłości nic ze swych młodzieńczych nadziei i sił. Niekiedy posuwa się jeszcze dalej do cynizmu i usprawiedliwia biegiem dziejów cały rozwój świata, a to dla wygody człowieka nowoczesnego, zgodnie z cynicznym kanonem: tak właśnie musiało się ułożyć, jak jest dzisiaj, człowiek musiał stać się taki, jak dzisiejsi ludzie, nie inny, i konieczności tej nikomu nie wolno się opierać”¹⁶. Jak wiadomo, swój program przemiany człowieka Nietzsche oparł na podstawach innych niż moralne. Pragnął pokazać alternatywę dla moralnego projektu ludzkości, w który nie wierzył i którego korzenie widział w resentymentcie i związanej z nim fałszywej świadomości. Z dwóch stron zatem usuwa Nietzsche osąd moralny z obrębu historii. Po pierwsze, usuwając historiozofię, gdyż właśnie

¹⁶ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, Kraków 1996, s. 147n.

w jej ramach osąd moralny może się pojawić, a po wtóre, kwestionując moralność jako taką.

Drugim przykładem niech będzie krytyka historycyzmu przeprowadzona przez K. Poppera¹⁷. Z jego punktu widzenia wszelkie próby ujęcia historii w ramy praw rozwoju są zarówno poznawczo chybione, jak i moralnie naganne. Nie ma sposobu na umieszczenie wartości moralnych w dziejach jako takich, gdyż historia nie wypełnia zadań moralnych, a co więcej – nie wypełnia żadnych zadań. Historia w ścisłym sensie nie działa, działają poszczególni ludzie i konkretne zbiorowości. Tylko ten, kto działa w ścisłym tego słowa znaczeniu, może formułować program swego działania, a tylko w ramach takiego programu mogą być formułowane idee i głoszone wartości, w tym wartości moralne. Osąd moralny procesów historycznych oraz jednostek traktowanych jako postacie historyczne nie ma z tej perspektywy sensu. Granicą urzeczywistniania się wartości jest granica konkretnych działań, a nie domniemanej sprawczości historycznej, granica wpływu na dzieje, rozumienia głosu czasów czy granica realizowania „żelaznych praw historii”.

Spór o osąd moralny w historii jest, jak widać, w dużej mierze sporem o sensowność historiozofii. Argumentacja obu stron jest daleka od doskonałości. Widać jasno, że najważniejsze dla sporu są filozoficzne założenia dotyczące człowieka. Każdy z przytoczonych argumentów zawiera takie założenia i to pomiędzy nimi dochodzi do napięcia. Jeśli przedstawiłem z pewną sympatią argumentację dopuszczającą osąd moralny w historii, to nie dlatego, że traktuję te argumenty jako rozstrzygające, lecz dlatego, że bardziej ufam ogólnofilozoficznym podstawom tego poglądu.

¹⁷ Zob. K. R. P o p p e r, *Nędra historycyzmu*, Warszawa 1999.