

Katarzyna Liszka

ORCID: 0000-0002-0368-3121

Uniwersytet Wrocławski

Avishai Margalit — słownik pojęć podstawowych

Abstrakt: Celem artykułu jest przedstawienie głównych idei rozwijanych przez wybitnego izraelskiego myśliciela Avishaia Margalita. Odpowiada na potrzebę stworzenia propedeutyki lektury wynikającej z tego, że recepcja tego dzieła jest selektywna i podzielona według różnych dyscyplin, takich jak myśl polityczna, prawna, etyka, studia pamięciowe czy studia nad Zagładą, a Margalitowi nie poświęcono dotąd monografii systematyzującej całość jego dorobku. Artykuł stawia tezę, że najważniejszym założeniem tworzącym ramę myślenia społeczno-politycznego i moralnego Margalita jest rozróżnienie na etykę i moralność. Niniejszy artykuł ilustruje ten argument, wskazując powiązania między pojęciami, takimi jak przyzwoite społeczeństwo, upokorzenie, etyka i moralność pamięci, świadek moralny, zgniły kompromis czy zdrada. Oprócz treści dzieła Margalita artykuł podejmuje również zagadnienie metodologii, podkreślając znaczenie Wittgensteinowskiego pojęcia obrazu, filozofii przykładu oraz krytyki idolatrii/ideologii. Wybór głównych pojęć opisanych w artykule odsłania zarówno złożoność, jak i to, co spaja filozoficzną perspektywę rozwijaną w ciągu lat przez Margalita.

Słowa-klucze: Avishai Margalit, etyka, moralność, pamięć, upokorzenie, przyzwoite społeczeństwo, obraz

Sytuowanie Margalita

Na pierwszy rzut oka teksty Avishaia Margalita zdają się zapraszać czytelnika klarownością stylu, niepozabawioną poczuciem humoru analityczną dokładnością, podkreślaną przez samego autora wolą bycia komunikatywnym. Jednakże próba rekonstrukcji myśli izraelskiego filozofa oraz aplikacji jego koncepcji w innym kontekście jest wyzwaniem. Filozofia Margalita wyłania się bowiem z gęsto splecionych z sobą „opowieści, których bohaterami są pojęcia”¹, takie jak przyzwoite społeczeństwo, upokorzenie, świadek moralny czy zdrada, a także z przykładów, które stopniowo odsłaniają znaczenie owych pojęć.

Urodzony w 1939 roku w Afuli, w Palestynie, Avishai Margalit przez całe życie pozostaje związany z Jerozolimą oraz Instytutem Filozofii na Uniwersytecie

¹ A. Margalit, *The Decent Society*, przeł. N. Goldblum, Cambridge MA-London 1996, s. 289.

Hebrajskim, na którym obronił pracę doktorską zatytułowaną *The Cognitive Status of Metaphors*, szkolił się w nurcie filozofii analitycznej, wykładał, a obecnie jest emerytowanym profesorem tej uczelni. Margalit łączy w swoich pismach perspektywy filozofii języka, filozofii społecznej oraz etyki. Ponadto porusza zagadnienia będące przedmiotem zainteresowania religioznawstwa, filozofii prawa, psychologii, studiów kulturowych i studiów pamięciowych. Równolegle do pisarstwa filozoficznego i akademickiego rozwija na łamach prasy amerykańskiej i izraelskiej publicystykę społeczno-polityczną². Odwołania do judaizmu, historii Żydów, zwłaszcza Zagłady, kulturowego i politycznego doświadczenia żydowskiego oraz izraelskiego tworzą rezerwuar przykładów i koncepcji, które znajdują filozoficzne rozwinięcie w jego pismach.

Ta złożoność czyni Margalita intrygującym myślicielem. Z pewnością nie ma jednego sposobu na jej odsłonięcie. Sytuowanie filozofa przez pokazanie kontekstu, w jakim rozwija swoje badania (biograficznego, historycznego, kulturowego, intelektualnych aliansów, a może i konfrontacji), a także recepcji owego dzieła (przekładów, komentarzy i aplikacji) z pewnością jest potrzebne, lecz wykracza też poza ramy jednego artykułu. Scharakteryzowanie Margalitowego „słownika pojęć podstawowych”, którego tu się podejmuję, ma za zadanie pokazać choćby fragment z owych gęsto splecionych opowieści oraz być wstępem do lektury. Niektóre z omówionych tu pojęć zawierają się w tytułach prac izraelskiego filozofa, inne zaś stanowią założenia teoretyczne i metodologiczne, istotne dla rozumienia jego myśli. Są to kolejno: obraz, idolatria, przykład, przyzwoite społeczeństwo, upokorzenie, moralność, etyka, etyka pamięci, moralność pamięci, świadek moralny, zgnięty kompromis, zdrada i sentymentalizm. Kluczem takiego doboru pojęć podstawowych jest przede wszystkim założenie o nadrzędnym znaczeniu perspektywy moralnej w analizach Margalita, ramą zaś tej perspektywy jest rozróżnienie na etykę i moralność, co zostanie stopniowo przedstawione w dalszej części tekstu.

Obraz

Jaki obraz kształtuje nasze rozumienie relacji gęstych, kompromisu, idolatrii czy zdrady? Jak zmienia się rozumienie relacji gęstej, gdy przyjmiemy, że obrazem, który ją określa, jest raczej przyjaźń niż rodzina? Jakie konsekwencje dla określenia, czym jest kompromis, ma to, czy znaczenie kompromisu odczytujemy poprzez obraz ekonomii, czy religii? Pytania te są parafrazą nawiązującą do kilku

² Wybór artykułów opublikowanych w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych na łamach prasy znajduje się w publikacji A. Margalit, *Views in Review: Politics and Culture in the State of the Jews*, New York 1998.

różnych prac Margalita. Parafraza ta ma na celu przybliżenie stylu i metody jego myślenia, w którym pojęcie obrazu odgrywa istotną rolę.

We fragmencie *On Betrayal* (2017) zatytułowanym *Picture* Margalit wyjaśnia, że zapożycza pojęcie obrazu z późnej filozofii Ludwiga Wittgensteina, który ujmuje obraz jako metaforę. Odwołując się do jego słynnego passusu *Dociekań filozoficznych* — „Więził nas pewien obraz. Nie mogliśmy wydostać się, bo tkwił w naszym języku, a ten zdawał się go nam nieubłagalnie powtarzać”³ — Margalit rozwija charakterystykę obrazu następująco:

Obraz ma dwie typowe cechy: wydaje się zarazem naturalny i konieczny. Przez „konieczny” rozumiem, że sprawia wrażenie: „Jak inaczej moglibyśmy myśleć lub mówić?”. W rzeczy samej tym, co z pewnością wskazuje, iż jesteśmy więzieni przez pewien obraz [in the grip of the picture], jest pytanie „Jak inaczej?”. Aby wyjść z uścisku obrazu, musimy być w stanie pomyśleć alternatywny obraz. Możemy to osiągnąć, zamieniając jeden obraz na inny⁴.

Obrazy narzucają pewien sposób widzenia i rozumienia, przesłaniając alternatywne ujęcia rzeczywistości. Inaczej niż Wittgenstein Margalit kładzie nacisk nie tyle na to, w jaki sposób obrazy zasilają metafizyczne iluzje, ile na związek między obrazem a ideologią, wyprowadzając szczególne *dictum*: „Filozoficzne ujęcia ideologii społecznych powinny odsłaniać formatywne metafory [*formative metaphors*]⁵, obrazy, którymi karmią się ideologie”⁶. Podkreśla też:

Filozofia krytyczna, która ma demaskować nasze głębokie iluzje, wymaga, byśmy odsłanili metafory, które leżą u podstaw owych iluzji. Tego wymagającego precyzji zadania nie można przeprowadzić hurtowo. Należy analizować przypadek po przypadku⁷.

Odsłanianie metafor tkwiących u podstaw ideologii, koncepcji filozoficznych, a także rozumienia zjawisk życia codziennego — przypadek po przypadku — charakteryzuje krytykę filozoficzną i społeczną Avishaia Margalita.

³ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2005, s. 73, § 115.

⁴ A. Margalit, *On Betrayal*, Cambridge MA-London 2017, s. 153. Wszystkie tłumaczenia — K.L.

⁵ Trudno w tym miejscu ostatecznie usystematyzować teoretyczne rozważania Margalita na temat metafory ze względu na to, że są one rozproszone, a jednocześnie stanowią istotny element jego koncepcji. Margalit nie definiuje znaczenia kategorii „metafora formatywna” i nie wyjaśnia, w jaki sposób różni się ona od metafory jako takiej. Wydaje się, że metafora formatywna jest tu rozumiana w duchu Wittgensteina jako nadająca sens pewnym podstawowym pojęciom, wyobrażeniom i doświadczeniom. U kresu uzasadnienia znaczenia według Wittgensteina nie znajduje się fundament w postaci niepodważalnego twierdzenia, lecz intersubiektywna forma życia, a także wspólne „podstawowe” obrazy, które organizują myślenie i rozumienie specyficzne dla danej formy życia. Skłaniam się ku tezie, że to właśnie takie „podstawowe” obrazy nazywa Margalit metaforami formatywnymi. Na temat roli pojęcia obrazu w drugiej filozofii Wittgensteina por. D. Egan, *Pictures in Wittgenstein's later philosophy*, „Philosophical Investigations” 34, 2011, nr 1, s. 55–76.

⁶ A. Margalit, *On Betrayal*, s. 153.

⁷ *Ibidem*.

Przed wskazaniem przykładów takich krytycznych odsłon metafor należy zwrócić uwagę na książkę zatytułowaną *Idolatriy*⁸ (1992), napisaną wspólnie z Moshem Halbertalem, która w dorobku Margalita zajmuje wyjątkowe miejsce jako refleksja niemal w całości poświęcona judaizmowi. Wkład Halbertala, który w późniejszych latach zyskał sławę wybitnego znawcy Majmonidesa i średniowiecznej filozofii żydowskiej, nie pozostaje tu bez znaczenia.

W *Idolatriy* Margalit i Halbertal rozpatrują znaczenie i rozwój idei bałwochwaltwa w judaizmie. Autorzy argumentują, że zbadanie różnych koncepcji idolatrii pojawiających się w literaturze żydowskiej — Biblii hebrajskiej, literaturze rabinicznej, tradycji mistycznej czy na przykład w *Przewodniku błędzących*⁹ Majmonidesa — pozwala analizować filozoficzną retorykę krytyki idolatrii w jej nowoczesnych odsłonach. To wysoce erudycyjne studium ukazuje wiele przekształceń konceptu idolatrii, jego żywotność oraz zdolność do przenikania do różnych dyskursów. Autorzy argumentują, że nie ma jednej definicji idolatrii, a jej znaczenie wynika z kilku nakładających się na siebie znaczeń, idolatrii rozumianej jako: zdrada relacji między Izraelem a Bogiem; obcy kult (*avoda zara*) polegający na kulcie innych bogów bądź niewłaściwej czci skierowanej ku właściwemu bogu; niewłaściwa reprezentacja boga; błąd — błędne ujmowanie boga w umyśle; niewłaściwy sposób życia; granica oddzielająca tożsamość „własną” od pogańskiego innego.

Margalit i Halbertal podkreślają, że idolatria jest kategorią, która powinna być „najpewniejsza i najbardziej restrykcyjna ze wszystkich kategorii”, a jednocześnie wykazuje „zdumiewającą płynność”¹⁰. Śledząc dynamikę rozwoju tej kategorii, wyróżniają „łańcuch krytyki” oraz przejścia pomiędzy ogniwami tego łańcucha: krytyką idolatrii religii pogańskich sformułowaną przez monoteizm, krytyką religii ludowej sformułowaną przez religijne oświecenie w łonie judaizmu, krytyką religii jako takiej przez świeckie oświecenie, krytyką ideologii, która demaskuje kolektywne iluzje¹¹.

Jest kilka powodów, dla których umieściłam idolatrię w słowniku głównych pojęć Margalita. Po pierwsze, *Idolatriy* inicjuje tematy, do których Margalit powróci w późniejszych pracach o kompromisie, zdradzie czy okcydentalizmie¹². Po drugie, argumentacja przedstawiona w tej pracy ilustruje istotną cechę filozoficznego pisarstwa tego myśliciela, a mianowicie tezę zakładającą, że współ-

⁸ A. Margalit, M. Halbertal, *Idolatriy*, przeł. N. Goldblum, Cambridge MA-London 1992.

⁹ Majmonides, *Przewodnik błędzących*, cz. 1, przeł. U. Krawczyk, H. Halkowski, red. S. Pecaric, Kraków 2008.

¹⁰ A. Margalit, M. Halbertal, *op. cit.*, s. 250.

¹¹ *Ibidem*, s. 112–116.

¹² I. Burama, A. Margalit, *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, przeł. A. Lipszyc, Kraków 2005.

czesna myśl wiele zawdzięcza ideom rozwijanym przez wiele stuleci przez tradycje religijne, przy czym najważniejszą płaszczyzną odniesienia dla Margalita jest judaizm. Po trzecie, owo studium, dotykając zagadnienia związku pomiędzy krytyką idolatrii a filozoficzną krytyką ideologii, stanowi rozwinięcie zagadnienia odsłaniania źródłowych metafor-obrazów, które zasilają ideologie, a tym samym jest częścią Margalitowskiego programu filozoficznej krytyki. Traktat o idolatrii niewątpliwie jest zbiorem cennych teoretycznych tropów dla rozwinięcia pogłębionej analizy roli obrazu w filozofii Margalita.

Przykład

Charakteryzując filozoficzną perspektywę Margalita, nie można pominąć roli, jaką w jego namyśle zajmuje przykład. Te kwestię najszerszej ujmuje izraelski filozof we wstępie do *The Ethics of Memory* (2002). Wyróżnia tam dwa style filozofowania — filozofię przykładu i filozofię wyjaśniającą:

Filozofowie przykładu pokładają zaufanie przede wszystkim w uderzających przykładach, w przeciwieństwie do filozofów wyjaśniających, którzy polegają przede wszystkim na definicjach i zasadach ogólnych. Filozofowie wyjaśniający mogą używać przykładów, lecz ich przykłady są stylizowane i bardziej przypominają to, co następuje po „tzn.”, niż autentyczne przykłady, które następują po „np.”. Z kolei filozofowie przykładu ryzykują tym, że posługują się przykładami jak anegdotami, które nie służą żadnym filozoficznym celom. Zagrożenia towarzyszące obu stylom są jasne i niemal nieuniknione. Jednak jestem przekonany, że styl w filozofii się liczy. Gdy przykłady są trafne, są nie tylko ilustracjami dydaktycznymi, lecz iluminacjami. Gdy definicje są dobre, stają się wyjaśnieniami, a nie jedynie założeniami. Choć dostrzegam zalety obu stylów, to jednak za sprawą mego usposobienia, ale też z przekonania, podpisuję się pod filozofią przykładu¹³.

Filozofia Margalita jest filozofią przykładu. Przykłady, które opisuje, pochodzą z literatury, historii, życia codziennego i jego własnej biografii. Niezależnie od tego, czy tematem jest świadek moralny, upokorzenie czy zdrada, Margalit analizuje wiele przykładów pozwalających na poczynienie pojęciowych dystynkcji, dzięki którym kreśli znaczenie analizowanych pojęć. Nie interesują go jednak wyłącznie pojęcia. Kładzie nacisk na fenomenologiczny opis doświadczenia, który odpowiada na pytanie: Jak to jest doświadczyć zdrady, upokorzenia, bycia świadkiem moralnym? Semantyczne analizy pojęć dotyczą zatem konkretnych przykładów, przykłady zaś pozwalają fenomenologicznie zrekonstruować przeżywane doświadczenie jednostek.

¹³ A. Margalit, *The Ethics of Memory*, Cambridge MA-London 2004, s. IX.

Przyzwoite społeczeństwo
versus upokorzenie

Podstawowe pytanie, z jakimi Margalit mierzy się w pracy *The Decent Society* (1996), brzmi: Jak jest możliwe przyzwoite społeczeństwo? Inaczej mówiąc: Jakie warunki muszą spełnić społeczeństwa, aby mogły być uznane za przyzwoite?

Idea przyzwoitego społeczeństwa jest, jak sądzę, najlepiej znaną koncepcją Margalita, zwłaszcza w kręgu filozofii społeczno-politycznej, po części zapewne za sprawą polemiki z wpływową teorią sprawiedliwości Johna Rawlsa¹⁴. Krótka definicja przyzwoitego społeczeństwa określa je jako społeczeństwo, które nie upokarza¹⁵. Margalit celowo zdefiniował przyzwoite społeczeństwo negatywnie¹⁶, wskazując między innymi na powód moralny — zwalczanie systemowego i instytucjonalnego upokorzenia jest bardziej naglące niż realizowanie sformułowanego pozytywnie celu, jakim jest okazanie szacunku.

Izraelski filozof identyfikuje upokorzenie jako jedno z najbardziej dojmujących — bolesnych, traumatycznych, obciążających — doświadczeń indywidualnych i zbiorowych. W centrum namysłu stawia szczególny rodzaj upokorzenia, upokorzenie instytucjonalne, czyli takie, które wynika z działania instytucji, w odróżnieniu od upokorzenia, które mogą zadawać sobie jednostki, nie działając z ramienia instytucji.

Margalit charakteryzuje upokorzenie w odniesieniu do kilku pojęć, takich jak szacunek, honor, godność. Przeciwnością upokorzenia jest szacunek. Jak podkreśla: „Upokorzeniem jest każde zachowanie lub stan, które dają uzasadniony powód, by osoba, która ich doznała, mogła uznać, że jej szacunek do samej siebie został zraniony”¹⁷. Szacunek nie jest pojęciem stopniowalnym, wynika z człowieczeństwa, a dokładniej z cechy definiującej człowieczeństwo polegającej na zdolności do dokonania zmiany własnego życia. Taką zdolność Margalit nazywa radykalną wolnością. Szacunek do istot ludzkich nie może być oparty na ich osiągnięciach, bo nie byłby wówczas uniwersalny i niektórzy z nas, którzy mają szczególne „zasługi” w czynieniu zła, by na niego (zasadnie) nie zasługiwali:

¹⁴ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panafiuk, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994. *The Decent Society* został poświęcony między innymi specjalny numer czasopisma „Social Research” (64, 1997, nr 1), w którym swoje komentarze zamieścili między innymi Anthony Quinton, Axel Honneth czy Frederic Schick. Ponadto Margalit został włączony w poczet „wiodących myślicieli” w pracy *Conversations on Justice from National, International, and Global Perspectives. Dialogues with Leading Thinkers*, red. J.-M. Coicaud, L.E. Sieger, Cambridge MA-New York 2019, s. 146–166.

¹⁵ A. Margalit, *The Decent Society*, s. X.

¹⁶ *Ibidem*, s. 4.

¹⁷ *Ibidem*, s. 10.

Źródłem szacunku jest fakt, że przyszłość pozostaje otwarta. Szacunek dla innych opiera się na idei, że ich przyszłość pozostaje otwarta, że mogą zmienić swoje życie na lepsze poprzez działanie i ponowną ocenę przeszłości¹⁸.

Nietrudno w tym opisie dostrzec nawiązania do idei, którą judaizm nazywa *teszuwa*, choć w tym fragmencie Margalit nie przywołuje jej bezpośrednio¹⁹.

Upokorzenie oznacza „traktowanie ludzi, jakby ludźmi nie byli”²⁰ lub — innymi słowy — wykluczenie z ludzkości. Autor *The Decent Society* zadaje pytanie, co to znaczy widzieć człowieka w człowieku, jednocześnie wskazując na odpowiedzialność jednostek za to, czy widzą w drugim człowieka. Optyka staje się tu kluczowa. Przyzwoite społeczeństwo jest dla Margalita pewnym obrazem, na podstawie którego testuje on instytucje mogące upokarzać jednostki na różne sposoby. Oprócz obrazów będących punktem wyjścia krytyki Margalit kreśli zatem również inne — obrazy-utopie, dzięki którym możliwa staje się krytyka rzeczywistości. O tej kwestii wspomina tylko raz (niemniej jest to ważna uwaga) w następującym fragmencie *The Decent Society*:

Nie oferuję teorii, raczej opowieść o przyzwoitym społeczeństwie, opowieść, której bohaterami są pojęcia. To nie jest alegoria w stylu średniowiecznym, gdzie Honor i Poniżenie stanowią personifikacje, ale opowieść, w której pojęcia pozostają pojęciami, a uzyskany obraz to utopia, z której perspektywy możliwa jest krytyka rzeczywistości²¹.

Wśród przykładów upokorzenia instytucjonalnego, które analizuje, znajdujemy między innymi: wykluczenie osób lub grup ze społeczeństwa, obywatelstwo drugiej kategorii, ekonomiczny wyzysk (nie)członków społeczeństwa, kulturowe upokorzenie przez dehumanizujące reprezentacje. Ponadto porusza kwestię podatności relacji między upokorzeniem a: prywatnością, biurokracją, państwem opiekuńczym, bezrobociem i więzieniem.

Etyka versus moralność

Rozróżnienie na moralność i etykę tworzy ramę filozoficznej refleksji Margalita. Rozróżnienie to zasadza się, jak twierdzi filozof, na różnicy między dwoma rodzajami relacji — gęstymi i rozmytymi:

Relacje gęste są zakorzenione w takich atrybutach jak rodzic, przyjaciel, kochanek, rodak. Relacje gęste są zakotwiczone we wspólnej przeszłości i umocowane we wspólnej pamięci. Relacje rozmyte, z drugiej strony, opierają się na atrybucie bycia istotą ludzką. Relacje rozmyte polega-

¹⁸ *Ibidem*, s. 72.

¹⁹ Do żydowskiej idei *teszuwa*, oznaczającej skrucbę oraz powrót na ścieżkę Tory, Margalit nawiązuje w rozdziale poświęconym wybaczeniu w *The Ethics of Memory* (*idem*, *Przebaczenie i zapomnianie*, przeł. Z. Rosińska, „Kronos” 2009, nr 4, s. 150–160).

²⁰ A. Margalit, *The Decent Society*, s. 218.

²¹ *Ibidem*, s. 289.

ją również na pewnych aspektach bycia człowiekiem, takich jak bycie kobietą czy bycie chorym. Relacje gęste są na ogół naszymi relacjami z tymi, którzy są nam bliscy i drodzy. Relacje rozmyte są na ogół relacjami z tymi, którzy są obcy i dalecy²².

Parokrotnie w swoim dziele podkreśla, że rozróżnienie na etykę i moralność zapożycza z tradycji żydowskiej:

Projekt żydowski zachowuje dwa poziomy — etykę i moralność — przynajmniej w czasie historycznym i odracza ideę uniwersalnej wspólnoty etycznej do ery mesjańskiej. Żydzi są zobowiązani do stworzenia etycznej wspólnoty troski. Siłą tego zobowiązania jest wdzięczność Bogu za uratowanie ich przodków z egipskiego „domu niewoli”. Kluczowa rola pamięci we wspólnocie żydowskiej polega na stałym przypominaniu o owym długu wdzięczności. Z perspektywy myśli żydowskiej moralność, w odróżnieniu od etyki, czerpie swą podstawę z innego źródła — z długu wdzięczności całej ludzkości za to, że Bóg stworzył człowieka na swoje podobieństwo²³.

W *The Ethics of Memory* pokazuje, na czym w teorii może polegać zatarcie różnicy między etyką a moralnością przez sprowadzenie moralności do etyki (moralność chrześcijańska, ideał uniwersalnej gęstej wspólnoty opartej na miłości bliźniego) bądź przez sprowadzenie etyki do moralności (kantowski szacunek jako odniesienie do bliskich i dalekich)²⁴, jednak odrzuca obie możliwości.

Margalit zachowuje te dwa wymiary relacji z drugim człowiekiem i rozwija ich charakterystykę: „Jesteśmy sobie winni coś innego etycznie niż moralnie: w moralności — szacunek, w etyce — troskę i lojalność”²⁵. Moralność wiąże się zatem z szacunkiem, ale też z upokorzeniem, etyka zaś przede wszystkim z wzajemną troską, ale też ze zdradą relacji gęstych. To założenie organizuje myśl Margalita, która koncentruje się na zagadnieniach etyki, moralności oraz różnego rodzaju napięciach pojawiających się na styku relacji z bliskimi i dalekimi.

Patrząc z tej perspektywy na dzieło izraelskiego filozofa, można zatem pokusić się o następującą charakterystykę: w *The Decent Society* Margalit skupia się na instytucjonalnym upokorzeniu, kładąc nacisk na kwestie moralne; w *On Betrayal* zajmuje się fenomenem *par excellence* etycznym — zdradą, która, niszcząc relację gęstą, jednocześnie potwierdza, że dana relacja była gęsta; w *On Compromise and Rotten Compromises* koncepcja moralności pozwala mu wyjaśnić ideę zła radykalnego i wyprowadzić moralny, bezwzględny zakaz zawierania zgniłego kompromisu. W *The Ethics of Memory* izraelski filozof objaśnia i rozwija rozróżnienie na etykę i moralność ze względu na ich związek z pamięcią.

²² A. Margalit, *The Ethics of Memory*, s. 7.

²³ *Ibidem*, s. 72.

²⁴ *Ibidem*, s. 40–47. Zagadnienie relacji między etyką, moralnością i pamięcią wyłaniające się z pism Margalita sytuuję w kontekście myśli żydowskiej w mojej książce *Etyka i pamięć o Zagładzie*, Warszawa 2016, s. 25–38.

²⁵ A. Margalit, *The Ethics of Memory*, s. 73.

Etyka pamięci

Jak są z sobą związane pamięć i etyka? Czymże jest, jeśli w ogóle istnieje, etyka pamięci? Są to pytania, które inicjują namysł Margalita nad pamięcią w *The Ethics of Memory* (2002). Na te pytania izraelski filozof odpowiada następująco: istnieje etyka pamięci, która opiera się na swoistym obowiązku pamiętania. Źródłem tego obowiązku jest, co wydaje się w pierwszej chwili paradoksalne, nasza decyzja²⁶. Jeśli chcemy być w relacjach gęstych, dotyczy nas powinność pamiętania, która wiąże się z troską o relację i o drugą osobę. Podobnie gdy społeczeństwo „decyduje się” o czymś pamiętać ze względu na to, że jest to ważne dla jego członków, owo wydarzenie staje się przedmiotem podziału pracy pamięci, dzięki któremu podtrzymywana jest wspólna pamięć o danym wydarzeniu. Wspólnota pamięci opiera się zdaniem Margalita na podziale pracy pamięci, w którym powinność pamiętania jest rozdzielona pomiędzy podmioty i instytucje. W konsekwencji etycznego podziału pracy pamięci „odpowiedzialność za dopatrzenie, by pamięć została utrzymana przy życiu, może wymagać pewnej minimalnej dozy pamięci po stronie każdego członka wspólnoty, ale nic ponadto”²⁷.

Istotne *novum*, które wprowadza Margalit do moralnej refleksji o pamięci, tworzą: zróżnicowanie powinności pamiętania na etykę pamięci i moralność pamięci oraz idea świadka moralnego.

Moralność pamięci

Na tle rozwijających się przynajmniej od lat dziewięćdziesiątych badań nad pamięcią zbiorową wykraczającą poza ramy narodowe i etniczne, a zatem pamięcią określaną mianem transnarodowej, wielokierunkowej²⁸, kosmopolitycznej²⁹, współpamięci³⁰, dla których punktem wyjścia jest pamięć o Zagładzie, *The Ethics of Memory* jest ważnym teoretycznym głosem. Sytuuje on zagadnienie pamięci wykraczającej poza pamięć narodową czy etniczną w perspektywie namysłu moralnego, wskazując na pewne ryzyko wpisane w *modus* pamięci „w imieniu ludzkości”.

Według Margalita pytanie, czy istnieje obowiązek pamięci wobec tych, z którymi nie łączą nas relacje gęste, lecz jedynie przynależność do rodzaju ludzkiego, jest

²⁶ *Ibidem*, s. 104–105.

²⁷ *Ibidem*, s. 58.

²⁸ M. Rothberg, *Pamięć wielokierunkowa: pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*, przeł. K. Bojarska, Warszawa 2015.

²⁹ N. Sznajder, *The Holocaust and Memory in the Global Age*, przeł. A. Oksiloff, Philadelphia 2006.

³⁰ D. Głowacka, *Po tamtej stronie: świadectwo, afekt, wyobraźnia*, Warszawa 2016.

pytaniem o to, czy istnieje moralność pamięci. Pozytywne rozstrzygnięcie tej kwestii implikuje kolejne pytania: Dlaczego i jak należy pamiętać o tych, z którymi łączą nas jedynie więzi człowieczeństwa? Jak podkreśla izraelski filozof, „moralność, obejmując sobą całą ludzkość, ma szeroki zasięg geograficzny, lecz niewiele pamięci. Z kolei etyka ma zazwyczaj niewielki zasięg geograficzny, lecz sporo pamięci”³¹. Obowiązek pamięci wobec innych, obcych, dotyczy zatem wydarzeń wyjątkowych, „uderzających przypadków zła radykalnego i zbrodni przeciwko ludzkości, takich jak niewolnictwo, deportacje ludności cywilnej i masowa eksterminacja”³². W innym miejscu dodaje: „Źródłem obowiązku pamięci jest, jak sądzę, to, że radykalne zło dąży do zniwelowania samej moralności między innymi przez zmienianie przeszłości i kontrolowanie pamięci zbiorowej”³³.

Margalit uważa, że ludzkość powinna zachować pewną minimalną dozę wspólnej pamięci, która dotyczy przypadków zła radykalnego oraz ludobójstwa i masowych zbrodni. Ale w jaki sposób ludzkość pamięta?

Ludzkość nie jest wspólnotą pamięci. Pewnego dnia może w nią się przekształcić, ale obecnie — co znaczące — nią nie jest. Kto więc powinien podtrzymywać „pamięć moralną” w imieniu ludzkości?³⁴

Na styku moralności i etyki pamięci pojawia się świadek moralny, któremu Margalit powierza wyjątkową rolę: bez świadka moralnego wspólna pamięć nie zawierałaby najbardziej bolesnych wspomnień danej wspólnoty pamięci, moralność pamięci zaś byłaby w ogóle niemożliwa.

Świadek moralny

Pamięć kolektywna ma swych przedstawicieli i przedstawicielstwa, którym powierzono jej zachowanie i szerzenie. Dla zainteresowanych kwestiami etyki pamięci — a więc tego, co powinniśmy pamiętać, a co, jeśli w ogóle, zapomnieć — szczególne znaczenie powinien mieć pewien szczególny rodzaj przedstawicieli, a mianowicie świadkowie moralni³⁵.

Jak podkreśla Aleida Assmann, Margalit podjął wyzwanie nakreślenia nowej figury — świadka moralnego. Figura ta wyłania się jako konsekwencja Zagłady, procesów jej upamiętnienia oraz refleksji towarzyszącej owemu upamiętnieniu i nie daje się sprowadzić do innych form składania świadectwa³⁶. Autor *The Ethics of Memory* szczegółowo omawia to, co różni świadka moralnego od świad-

³¹ A. Margalit, *The Ethics of Memory*, s. 8.

³² *Ibidem*, s. 78.

³³ *Ibidem*, s. 83.

³⁴ *Ibidem*, s. 9.

³⁵ *Ibidem*, s. 147.

³⁶ A. Assmann, *Cztery podstawowe typy czynności składania świadectwa*, „Wrocławski Rocznik Historii Mówionej”, wyd. specjalne 2018, s. 175–191.

ka w procesie sądowym, świadka religijnego (męczennika), naocznego świadka, świadka politycznego.

Charakterystyka figury świadka moralnego opiera się na następujących elementach: doświadczeniu zła, doświadczeniu cierpienia i możliwości zaświadczenia o nich. Margalit ma również nadzieję na zaistnienie w przyszłości wspólnoty moralnej, która wysłucha świadectwa. Ponieważ okrutne reżimy i sprawcy okrucieństw dążą do ukrycia, szczególna siła świadka moralnego polega na tym, że własnym istnieniem i własnymi słowami zaświadcza o złu, które bez niego mogłoby rozmyć się w niepamięci lub w relacjach trzecioosobowych. Paradigmatycznym świadkiem moralnym jest ten, kto w pierwszej osobie może zaświadczyć o złu i doświadczonym cierpieniu.

Margalit określa figurę świadka moralnego na podstawie przykładów, które pozwalają na wyprowadzenie teoretycznych dystynkcji. Nie jest świadkiem moralnym Franz Werfel, autor *Czterdziestu dni Musa Dah*, powieści traktującej o ludobójstwie Ormian, gdyż to nie w niego było wymierzone owe okrucieństwo, ani Benjamin Wilkomirski, gdyż jego świadectwo w ogóle nie jest świadectwem. Nie ma jednak wątpliwości, że za świadków moralnych można uznać Viktora Klemperera, Adama Czerniakowa, Annę Achmatową, Primo Leviego.

W konkluzji izraelski filozof podkreśla, że figura świadka moralnego łączy w sobie dwa wymiary — etyczny i moralny. Moralny, gdyż świadectwo dotyczy zbrodni wynikającej ze zła radykalnego a wymierzonej w istotę moralności — ideę ludzkości. Etyczny zaś w tym znaczeniu, że świadek przemawia w imieniu swojego ludu i jego cierpienia. Bycie pomiędzy etyką i moralnością, bycie zarazem etycznym i moralnym świadkiem nadaje świadkowi szczególny status.

Moralność pamięci zależy w istocie od świadków moralnych i polega na świadectwach moralnych. Nie oznacza to, że inne świadectwa — na przykład świadectwa postronnych, którzy nie doświadczyli zła i cierpienia, w których nie okrucieństwo nie było wymierzone lub świadectwa w rozprawach sądowych, świadectwa reporterów wojennych — nie zasilają moralności pamięci. Jednak moralności pamięci bez świadectwa moralnego i świadka moralnego brakować będzie odpowiedzi na najważniejsze pytanie: Jak to jest doświadczyć zła i cierpienia? Moralność pamięci (rozumiana jako obowiązek pamięci w imieniu ludzkości, która wspólnoty pamięci nie stanowi) jest podatna na konflikty pamięciowe i instrumentalizację przez rozmaite polityki pamięci. Nakreślona przez Margalita koncepcja świadka moralnego stanowi swoiste antidotum na ryzyko instrumentalizacji pamiętania w imieniu ludzkości.

Zgniły kompromis

Krótką charakterystyką *On Compromise and Rotten Compromises* (2010) brzmiałaby następująco: Margalit proponuje wprowadzenie i uzasadnienie nowe-

go, negatywnego rygoru deontycznego: „bez względu na wszystko nie będziesz zawierał zgniłego kompromisu”.

Badając polityczny kompromis oraz jego wyjątkowy, graniczny przypadek — zgniły kompromis, Margalit odsłania inny niż dotąd omawiane aspekt relacji między etyką a moralnością, a mianowicie moment ich zderzenia generujący konieczność wyboru pomiędzy etyką a moralnością, udzielenia pierwszeństwa relacjom z bliskimi lub obcymi, a także podejmuje pytanie o to, jakie moralne zasady powinny służyć ocenie politycznych decyzji zarówno w obrębie polityki krajowej, jak i międzynarodowej, w czasach pokoju i w czasach wojny.

Margalit odróżnia zgniły kompromis, którego nie wolno zawierać pod żadnym warunkiem, od bogatego spektrum kompromisów w życiu politycznym, będących dopuszczalne, więcej — potrzebnych, a nawet niezbędnych. Proponuje fenomenologiczny opis kompromisu politycznego, którego postrzeganie jest często ujęte w ramy dwóch obrazów polityki jako religii (wartości religijne są wyjątkowe, niepodzielnie i nie podlegają kompromisowi, w tym kontekście kompromis jest zdradą) i ekonomii (wartości są przedmiotem negocjacji, wymiany, targu). Definicja kompromisu, jaką proponuje Margalit, akcentuje rolę uznania:

Czystym przykładem kompromisu jest porozumienie (współlobietnica), które wiąże się z bolesnym uznaniem drugiej strony, rezygnacją z marzeń, obopólnymi ustępstwami wyrażającymi uznanie cudzego punktu widzenia, a które nie opiera się na przymusie stosowanym przez jedną stronę wobec drugiej³⁷.

Opisując trójkąt, jaki tworzą pokój — sprawiedliwość — kompromis, Margalit podkreśla znaczenie rozstrzygnięć, które (za cenę tymczasowej zgody na niesprawiedliwość) prowadzą do osiągnięcia pokoju. Jednak cena pokoju nie może być zbyt wysoka. Istnieje nieprzekraczalna granica, której naruszenie czyni kompromis zgniłym.

Skutkiem kompromisu nigdy nie powinno być przyzwolenie na istnienie lub podtrzymanie istnienia reżimu, opartego na systematycznym okrucieństwie i upokorzeniu, dlatego definicję zgniłego kompromisu formułuje Margalit następująco:

Rozumiem polityczny zgniły kompromis jako porozumienie powołujące do istnienia lub podtrzymujące istnienie nieludzkiego reżimu, reżimu okrucieństwa i upokorzenia, a zatem reżimu który nie traktuje ludzi jak ludzi³⁸

i doprecyzowuje:

Zgniły kompromis, który ustanawia lub podtrzymuje nieludzki reżim okrucieństwa i upokorzenia, stanowi atak na samą moralność, co czyni go radykalnie złym³⁹.

W tych passusach Margalit wiąże z sobą kilka kwestii: fuzja okrucieństwa i upokorzenia, które stosuje dany reżim, czyni go radykalnie złym. A zło staje się

³⁷ A. Margalit, *On Compromise and Rotten Compromises*, Princeton-Oxford 2010, s. 54.

³⁸ *Ibidem*, s. 2.

³⁹ *Ibidem*, s. 54.

radykałne, gdy wynika z takiej fuzji i gdy traktując ludzi w sposób nieludzki, dany reżim niszczy ideę uniwersalnego człowieczeństwa, ideę przynależności do rodzaju ludzkiego, która jest jądrem moralności. Do tej charakterystyki filozof dodaje jeszcze jeden element — żadne porozumienie nie powinno poświęcać życia jednego pokolenia dla osiągnięcia nawet najwznioślejszych celów w przyszłości. Życie pokolenia to swego rodzaju miara pozwalająca ocenić, czy z punktu widzenia moralności kompromis może zostać zawarty⁴⁰.

Bezwzględny, negatywny rygor deontyczny zakazujący zgniłego kompromisu, który postuluje Margalit, jest zatem rygiem moralnym, dotyczy moralności w znaczeniu, jakie nadaje jej Margalit, a więc dotyczy relacji z innym ludźmi jedynie ze względu na człowieczeństwo. Takie rozumienie zgniłego kompromisu ogranicza jego zakres znaczeniowy, czyniąc go niezwykle istotnym pojęciem, które pozwala opisać moment styku polityki i moralności.

W tej perspektywie koncepcja zgniłego kompromisu jest punktem wyjścia do pytania o to, który kompromis jest (lub może się okazać) zgniły, odpowiedź zaś na to pytanie będzie zależała przede wszystkim od tego, czy reżim, będący aktywną stroną kompromisu, spełnia kryterium bycia nieludzkim reżimem, reżimem radykalnego zła, opartym na fuzji upokorzenia i okrucieństwa. Przyznanie tej kwalifikacji w praktyce okazuje się trudne, gdyż jak podkreśla Margalit, okrucieństwo i upokorzenie są pewnym continuum:

Okrucieństwo i upokorzenie są stopniowalne, taka jest również ich fuzja. Łagodne formy instytucjonalnego upokorzenia fundują społeczeństwo nieprzyzwoite. Rozumiem okrucieństwo i upokorzenie jako pojęcia znacznie mocniejsze niż pojęcie upokorzenia, które podtrzymuje nieprzyzwoite społeczeństwo⁴¹.

Wróćmy do kwestii zderzenia między moralnością a etyką, które prowadzi do sytuacji tragicznego (ze względu na niemożność pogodzenia obu zobowiązań) wyboru między opowiedzeniem się po stronie bliskich a opowiedzeniem się po stronie obcych. Margalit pokazuje, że zgniły kompromis to taki, w którym zobowiązania moralne powinny przeważać nad etycznymi:

Etyka [...] kieruje do nas natychmiastowe i konkretne wezwanie, z wyraźnymi, lecz ograniczonymi, konsekwencjami, podczas gdy wezwanie moralności (tak jak używam tego terminu) jest szersze, trochę abstrakcyjne, a jego konsekwencje są najczęściej nieokreślone⁴².

Margalit porusza następujące kwestie: Czy Stany Zjednoczone powstały na fundamencie zgniłego kompromisu dotyczącego niewolnictwa (kompromis Missouri)? Czy jeśli uznamy, że układ monachijski pomiędzy Włochami, Niemcami, Francją i Wielką Brytanią był zgniłym kompromisem, to czy decyzja Winstona Churchilla o przymierzu ze Stalinem w celu pokonania Hitlera też nosi piętno

⁴⁰ *Ibidem*, s. 59–60.

⁴¹ *Ibidem*, s. 62.

⁴² *Ibidem*, s. 142.

no zgniętego kompromisu? Przy czym to właśnie porównanie między nazizmem a stalinizmem stanowi konkluzję *On Compromise and Rotten Compromises*. Jest to konkluzja tyleż odważna, co kontrowersyjna — odważna, gdyż konsekwentnie rozwijająca porównanie tych dwu reżimów i tkwiących u ich podstaw idei w kontekście moralnym. Kontrowersyjna, gdyż przypisując zło radykalne hitleryzmowi, zło zaś „po prostu” stalinizmowi, zabiera głos w toczonej przez badaczy totalitaryzmów dyskusji, której temperatura nie opada nawet w pierwszej dekadzie XXI wieku⁴³.

Zdrada

W najnowszej książce *On Betrayal* opublikowanej w 2017 roku Margalit, nawiązując do rozwijanych wcześniej koncepcji, kreśli barwną opowieść o miejscu, jakie zajmowała i wciąż zajmuje zdrada w życiu jednostek i społeczeństw.

Izraelski filozof wychodzi od tego, że zdrada wydaje się problemem anachronicznym w związku z osłabieniem sankcji związanych z głównymi rodzajami zrad w polityce, religii czy małżeństwie, które to osłabienie obserwujemy w zsekularyzowanych demokracjach liberalnych⁴⁴. Z drugiej strony zwraca uwagę na wielowiekowość motywu zdrady oraz że nadal rozumiemy, czym jest zdrada, rozpoznając jej obecność od opowieści o bałwochwalstwie jako zdradzie zawartych Biblii hebrajskiej po współczesność. Oryginalność refleksji Margalita na temat zdrady zasadza się na pokazaniu, że należy ją współcześnie odczytywać jako pewnego rodzaju symptom:

Rzecz w tym, że napięcie między wszechobecnością zdrady i rozluźnieniem blokad dotyczących zdrady są wskazówką — symptomem — napięcia między relacjami gęstymi a rozmytymi, między etyką a moralnością. Owo napięcie wyraźnie zaznacza swą obecność w społeczeństwach liberalnych. Społeczeństwa te są bowiem bardziej zajęte tym, jak relacje z obcymi (moralność) powinny ograniczać relacje z bliskimi (etyka)⁴⁵.

Spróbujmy zatem prześledzić opowieść Margalita o zdradzie w taki sposób, żeby przybliżyć rozumienie powyższej diagnozy, zgodnie z którą zdrada zostaje rozpoznana jako symptom napięcia między etyką a moralnością.

Według autora *On Betrayal* zdrada jest fenomenem etycznym *par excellence*, a zatem dotyczy relacji gęstych:

Krótką odpowiedź na pytanie „Dlaczego zdrada?” brzmi: „Ponieważ zdrada rzuca światło na naturę relacji gęstych i na to, jakie one być powinny”⁴⁶.

⁴³ T. Snyder, *Skrwawione ziemie. Europa między Hitlerem a Stalinem*, przeł. B. Pietrzyk, Warszawa 2015.

⁴⁴ A. Margalit, *On Betrayal*, s. 5.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 13.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 1314.

Zajmowanie się zdradą pozwala opisać relacje gęste, różne rodzaje solidarności międzyludzkiej lub inaczej braterstwa, najbardziej zaniedbanego członku rewolucyjnej triady⁴⁷.

Rozróżnienie na relacje gęste, bezpośrednie, takie jak rodzina i przyjaźń, oraz na relacje gęste niebezpośrednie, takie jak relacje między członkami wspólnot wyobrażonych⁴⁸ — narodu, grupy etnicznej, religii (a także wskazanie różnic i podobieństw między nimi) — pozwala Margalitowi zbudować spójną narrację o zdradzie jako zdradzie relacji gęstych oraz zanalizować przenikanie się różnych obrazów ramujących zdradę w jej trzech podstawowych formach: zdrady małżeńskiej, politycznej i religijnej. Analizując poszczególne przykłady, opisuje cechy relacji gęstej, które zostały nadwyrażone lub przekreślone przez zdradę.

W relację gęstą zdrada jest wpisana jako negatywna potencjalność i ma odwrotny wektor do troski, która taką relację podtrzymuje. Relacje gęste mają następujące komponenty: przynależność (bycie w relacji gęstej nie zależy od osiągnięć, opiera się na przynależności), wspólną pamięć (pamięć konkretnej relacji, jej dziejów, oparta na podziale pracy pamięci), znaczenie (opowieści, które nadają znaczenie pojedynczym wydarzeniom, są tworzone, negocjowane i podzielane ze znaczącymi innymi), „wybraństwo” (miejsce „ja” w takiej relacji jest szczególne, niezastępowalne)⁴⁹. Aby opisać zdradę, izraelski filozof posługuje się metaforą:

Metaforą zdrady jest usunięcie kleju z relacji gęstej. [...] Usunięcie kleju oznacza, że zdrada to czyn lub czyny, które podkopują szczególne znaczenie relacji gęstej. Podkopanie znaczenia relacji gęstej oznacza osłabienie samej relacji lub raczej jej gęstości⁵⁰.

Zdrada podkopuje wszystkie te komponenty: niszczy przynależność; odbiera przyszłość oraz, inaczej niż w wypadku rozstania czy rozluźnienia więzów, odbiera przeszłość, zmuszając osobę zdradzoną do radykalnej ponownej oceny wspólnej przeszłości; podważa wiarygodność narracji nadających znaczenie życiu i wspólnie negocjowanych; unicestwia poczucie bycia wybranym: „W zdradzie jesteś zastąpiony: zastąpiony przez kochankę, wrogie państwo, innego boga. Zastąpienie stanowi *nemesis* przynależności⁵¹.”

Umieszczając zagadnienie zdrady w kontekście rozważań nad napięciami w etycznym podziale pracy, Margalit wskazuje, że podważenie znaczenia gęstej relacji jest „sposobem na znalezienie się pomiędzy relacjami gęstymi a rozmyty-

⁴⁷ *Ibidem*, s. 1–3.

⁴⁸ Podstawową różnicę między relacjami gęstymi bezpośrednimi a niebezpośrednimi ujmuje Margalit następująco: „W bezpośrednich relacjach gęstych z poszczególnymi ludźmi nie musimy ich idealizować, ponieważ troszczymy się o nich, takimi jakimi są. Inaczej jest w przypadku, gdy zbiorowości wymagają od nas podtrzymywania relacji gęstych. Zbiorowości te werbują ideologie, takie jak nacjonalizm, socjalizm i religia, by pobudziły wyobraźnię w celu stworzenia lub podtrzymanie relacji gęstych” (*ibidem*, s. 79).

⁴⁹ *Ibidem*, s. 47–82.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 83.

⁵¹ *Ibidem*, s. 103

mi, pomiędzy etyką a moralnością”⁵². Zdradzający bliskich lub członków własnej grupy narodowej, etnicznej czy religijnej osłabia relacje gęste. Nadzarpnięcie lub zniszczenie relacji gęstej sytuuje zdradzającego (ale też zdradzonego, choć w inny sposób) w strefie pomiędzy relacjami gęstymi a relacjami rozmytymi. To bycie w „strefie pomiędzy” może przyjąć różne formy. Czasami ocena autora aktu, który może okazać się zdradą, oscyluje pomiędzy skrajnościami — od zdrajcy do bohatera.

Jeden z wniosków, jaki nasuwa się po lekturze *On Betrayal*, brzmi następująco: zdrada wskazuje, że dana relacja była relacją gęstą, zatem świat bez zdrady byłby światem bez relacji gęstych.

Sentymentalizm

Margalit w wielu miejscach podkreśla, że refleksja moralna jest stale narażona na ryzyko popadnięcia w moralizatorstwo, co gorsza — sentymentalne, oraz że jest to postawa, której on sam chce uniknąć. Sentymentalne moralizowanie najczęściej nie wykracza poza czezą gadaninę o wzniosłych ideałach, która niewiele ma wspólnego z rzeczywistością. Margalit twierdzi, że rzeczowa moralna dyskusja jest możliwa, jeśli wykluczy się z niej sentymentalizm, a bynajmniej nie chodzi tu o wykluczenie emocji czy wrażliwości (*sensibility*)⁵³.

Zdaniem izraelskiego filozofa sentymentalizm prowadzi do zniekształcenia rzeczywistości, które ma poważne moralne konsekwencje. Idealizując przedmiot darzony sentymentem, jesteśmy skłonni przypisać mu absolutną niewinność, nieskalaną cieniem, rysą, ambiwalencją. Krytyka takiego obiektu, będącego na przykład źródłem nostalgii, o czym przekonuje Margalit, jest jak atak na „paradygmatyczny kicz obiektów, takich jak płaczące dzieci, uśmiechający się żebracy, ponurzy klauni, śpiące niemowlęta czy smutno- i brązowookie psy”⁵⁴. Dlatego sentymentalizm czy nostalgia tak łatwo zmieniają się w brutalność.

Jednym z przykładów sentymentalnego kiczu w refleksji moralnej jest według Margalita wizja „uśmiechniętej” wspólnoty ludzkiej, jaką ilustruje między innymi Edward Steichen w monumentalnej wystawie fotografii *The Family of Man*⁵⁵. Zdaniem Margalita idea ludzkości jest ideą trudną, podobnie jak powiązana z nią idea moralności narzucającej powinność szacunku i ochrony przed upokorzeniem oraz okrucieństwem wymierzonymi w tych, z którymi łączy nas jedynie człowieczeństwo. Z tej perspektywy, jak konkluduje Margalit w *On Betrayal*, „uczynienie Innego (przez wielkie I) bratem jest kiczem. Oddanie się »braterskiej miłości«

⁵² *Ibidem*, s. 13–14.

⁵³ A. Margalit, *The Decent Society*, s. 289–290.

⁵⁴ A. Margalit, *The Ethics of Memory*, s. 62.

⁵⁵ A. Margalit, *On Nostalgia*, „Psychoanalytic Dialogues” 2011, nr 21, s. 274.

nie oznacza, że jesteśmy zakochani w obcym, ale że jesteśmy zakochani w naszej fałszywej miłości do obcych”⁵⁶.

W *The Ethics of Memory* stwierdza: „Wierzę, że moje rozróżnienie na etykę i moralność pomaga blokować ekspansjonistyczną tendencję moralizmu we właściwy sposób”⁵⁷, przenosząc ową tendencję w dziedzinę etyki. Z kolei w dziedzinie etyki tendencję do moralizowania równoważy zadanie nakreślenia złożonego i niewyidealizowanego obrazu życia w relacjach gęstych, które nie zubaża spektrum ludzkich postaw rozciągających się od troski do zdrady.

Inne słowa-klucze

Próbując nakreślić słownik pojęć podstawowych lub inaczej słów-kluczy w dziełach Avishai Margalita, podjęłam zadanie wyboru, rekonstrukcji, przekładu, ale też interpretacji, w której zaproponowałam rozkład akcentów, kładąc nacisk na nadrzędne znaczenie rozróżnienia na etykę i moralność w pismach tego wybitnego myśliciela. W moim przekonaniu rozróżnienie to jest istotną ramą refleksji moralnej, krytyki społecznej, politycznej i kulturowej izraelskiego filozofa. Wynikają z niego: dalsze rozróżnienie na etykę pamięci i moralność pamięci, a także związana z nimi idea świadka moralnego; idea przyzwoitego społeczeństwa jest pojęciem z dziedziny moralności, podobnie jak pojęcie szacunku oraz upokorzenia; rozumienie zgniłego kompromisu jako kompromisu, którego nie wolno zawierać pod żadnym względem, ponieważ uderza w samą ideę moralności, a także ujęcie zdrady jako szczególnego aktu, który podkopuje relacje gęste. Analiza roli obrazu i przykładu poszerzona o rozumienie idolatrii miała na celu przybliżenie sposobu podejmowania namysłu przez Margalita. W niniejszym artykule nie proponuję polemiki z Margalitem. Przeciwnie, starałam się pozostać jak najbliżej tekstu, zaproponować przekład wybranych fragmentów i pojęć, wskazać chronologię tekstów oraz relacje między nimi.

Niniejszy przegląd trzynastu pojęć identyfikuje punkty węzłowe perspektywy Margalita, lecz nie wyczerpuje ich rozumienia ani możliwości poszerzenia katalogu o kolejne pojęcia, funkcjonujące zarówno w języku potocznym, jak i w różnych nurtach filozoficznych oraz powiązanych z różnymi ideologiami, które Margalit zaopatruje w szczególne sensy. Gdybym miała je wskazać, wybrałabym: okcydentalizm, syjonizm, politykę negatywną, mit, nostalgię, kicz, emocje moral-

⁵⁶ A. Margalit, *On Betrayal*, s. 259.

⁵⁷ A. Margalit, *The Ethics of Memory*, s. 14.

ne, wrażliwość (*sensibility*), ikoniczność (*iconicity*), etykę humanistyczną, pokój, wybaczenie, troskę, sekciarstwo.

Avishai Margalit: Glossary of key notions

Abstract

The aim of this article is to present the key notions developed by Avishai Margalit, a seminal Israeli thinker. There is a very clear need for a propaedeutic characterisation as Margalit's works have to date been treated only selectively and fragmentarily in a variety of disciplines, including political thought, law, ethics, memory studies, and Shoah studies. There is as of yet not a single monograph on Margalit's thought that provides a systematic interpretation of his entire body of work. The thesis of this article is that the most important assumption framing Margalit's moral and socio-political thought is his distinction between ethics and morality. The article develops this argument by demonstrating how such notions as the decent society, humiliation, the ethics and morality of memory, moral witnesses, rotten compromises, and betrayal are in fact interconnected. Apart from the content of Margalit's *oeuvre*, the article deals with questions of methodology, referring to Wittgenstein's notion of the picture, the philosophy of example, and the critique of idolatry/ideology. The set of central notions described in the article reveals the coherence and complexity of Margalit's philosophical thinking across his works.

Keywords: Avishai Margalit, ethics, morality, memory, humiliation, decent society, picture

Bibliografia

- Assman A., *Cztery podstawowe typy czynności składania świadectwa*, „Wrocławski Rocznik Historii Mówionej”, wyd. specjalne 2018, s. 175–191.
- Conversations on Justice from National, International, and Global Perspectives. Dialogues with Leading Thinkers*, red. J.-M. Coicaud, L.E. Sieger, Cambridge-New York 2019.
- Egan D., *Pictures in Wittgenstein's later philosophy*, „Philosophical Investigations” 34, 2011, nr 1, s. 55–76.
- Głowacka D., *Po tamtej stronie: świadectwo, afekt, wyobraźnia*, Warszawa 2016.
- Liszka K., *Etyka i pamięć o Zagładzie*, Warszawa 2016.
- Levy N., Sznajder N., *The Holocaust and Memory in the Global Age*, przeł. A. Oksiloff, Philadelphia 2006.
- Majmonides, *Przewodnik błędzących*, cz. 1, przeł. U. Krawczyk, H. Halkowski, red. S. Pecaric, Kraków 2008.
- Margalit A., *The Decent Society*, przeł. N. Goldblum, Cambridge MA-London 1996.
- Margalit A., *The Ethics of Memory*, Cambridge MA-London 2004.
- Margalit A., *On Betrayal*, Cambridge MA-London 2017.
- Margalit A., *On Compromise and Rotten Compromises*, Princeton-Oxford 2010.
- Margalit A., *On Nostalgia*, „Psychoanalytic Dialogues” 2011, nr 21, s. 271–280.
- Margalit A., *Przebaczenie i zapomnianie*, przeł. Z. Rosińska, „Kronos” 2009, nr 4, s. 150–160.
- Margalit A., *Views in Review: Politics and Culture in the State of the Jews*, New York 1998.
- Margalit A., Halbertal M., *Idolatry*, przeł. N. Goldblum, Cambridge MA-London 1992.

- Margalit A., Burama I., *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, przeł. A. Lipszyc, Kraków 2005.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panafiuk, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994.
- Rothberg M., *Pamięć wielokierunkowa: pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*, przeł. K. Bojarska, Warszawa 2015.
- Snyder T., *Skrwawione ziemie. Europa między Hitlerem a Stalinem*, przeł. B. Pietrzyk, Warszawa 2015.
- „Social Research. The Decent Society” 64, 1997, nr 1.
- Sznaider N., *The Holocaust and Memory in the Global Age*, przeł. A. Oksiloff, Philadelphia 2006.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2005.

* * *

Katarzyna Liszka — doktor, kulturoznawczyni. Adiunkt w Katedrze Judaistyki im. T. Taubego Uniwersytetu Wrocławskiego. Zajmuje się problematyką Zagłady, współczesną filozofią, etyką, w tym myślą żydowską. Przełożyła z języka angielskiego na język polski kilka monografii i kilkanaście artykułów. Opublikowała między innymi monografię pt. *Pamięć i etyka po Zagładzie*, obecnie przygotowuje monografię poświęconą filozofii Avishaia Margalita.

katarzyna.liszka@uwr.edu.pl