

Avishai Margalit

## Świadek moralny\*

Pamięć zbiorowa 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 rodzaj przedstawicieli, mianowicie świadkowie moralni. W rozdziale tym spróbuję nakreślić koncepcję świadka moralnego, chwilowo odkładając na bok różnicę między moralnością a etyką, do której powrócę na końcu. Moja koncepcja świadka moralnego jest po części objaśnieniem, a po części dyskusją ze znaczeniem wyrażenia „świadek moralny”, lecz w głównej mierze jest fenomenologicznym opisem bycia świadkiem moralnym.

Słynne *Requiem* ze znanym passusem: „Jestem świadkiem nieszczęścia mojego ludu, ocalałą z tego czasu i miejsca”<sup>1</sup>. Anna Achmatowa poprzedziła przedmową, którą opatrzyła tytułem *Zamiast przedmowy*. Czytamy w niej:

W strasznych latach jeżowszczyzny spędziłam siedemnaście miesięcy, stojąc w kolejkach do leningradzkich więzień.

Pewnego razu ktoś mnie rozpoznał. Wtedy kobieta z sinymi wargami, która stała za mną i która, oczywiście, nigdy nie słyszała mojego nazwiska, ocknęła się z właściwego nam wszystkim odrętwienia i zapytała mnie na ucho (w tych kolejkach wszyscy mówili szeptem):

— A czy TO może pani opisać?

Odpowiedziałam:

— Mogę.

Wtedy coś w rodzaju uśmiechu prześlizgnęło się po tym, co kiedyś było jej twarzą<sup>2</sup>.

W moim przekonaniu fragment ten zawiera klucz do rozumienia pewnych ważnych cech świadka moralnego lub potencjalnego świadka moralnego. Po pierwsze, czego powinien być świadkiem, aby być uznanym za świadka moral-

---

\* Przekład przygotowany na podstawie *The Ethics of Memory* by Avishai Margalit, Cambridge, Mas.: Harvard University Press, Copyright © 2002 by the President and Fellows of Harvard College.

<sup>1</sup> Polski przekład tego wersetu opiera się na wersji oryginalnej innej niż angielski przekład S. Kunitza i M. Haywarda przywołany przez Margalita, a brzmiący: „I stand as a witness to the common lot, survivor of that time, that place”, który podaję we własnym tłumaczeniu, aby zachować pojęcie świadka, A. Akhmatowa, *Instead of a Preface*, przeł. S. Kunitz, M. Hayward, [w:] *Against Forgetting*, red. C. Forche, New York 1993, s. 101–102.

<sup>2</sup> A. Achmatowa, *Zamiast przedmowy*, [w:] *eadem, Requiem*, przeł. G. Gieysztor, Siedlce 1987, s. 3.

nego? On lub ona powinni być świadkami — a ściślej mówiąc, powinni doświadczyć — cierpienia, które zadał im absolutnie zły reżim. Stalinowskie rządy terroru sprawowane przez NKWD pod zwierzchnictwem Nikołaja Iwanowicza Jeżowa (1937–1938), zwane jeżowszczyzną, stanowią paradygmatyczny przypadek całkowicie złej władzy powodującej bezgraniczny ból. Aby stać się świadkiem moralnym, należy być świadkiem kombinacji zła i cierpienia, które owo zło powoduje, nie wystarczy być świadkiem wyłącznie zła lub cierpienia.

Przetrawanie katastrofy naturalnej na przekór wszelkim przeciwnościom oraz opowiedzenie o kataklizmie i cierpieniu przezeń spowodowanym nie zmienia jeszcze ocalałego w świadka moralnego. Postrzeganie katastrofy naturalnej jako neutralnej pod względem moralnym jest oczywiście jednoznaczne z przyjęciem odczarowanej perspektywy. Powódź, na przykład, w ramach światopoglądu religijnego może być postrzegana jako kara za moralne zepsucie. W takim świecie Noe, ocalały z biblijnego potopu, może stać się świadkiem moralnym.

Jeśli zatem zgodnie z odczarowanym obrazem świata katastrofy naturalnej można doświadczyć jako cierpienia bez obecności zła, co ze złem bez cierpienia? Przypuśćmy, że sprawca ma nikczemny plan, odważny świadek zaś go ujawnia, aby zapobiec jego realizacji. Czy świadek ten jest świadkiem moralnym? Zgodnie z przyjętą przeze mnie perspektywą może być tak, że ów alarmista jest świadkiem oraz że jest moralny, ale nie jest „świadkiem moralnym”.

Świadek moralny musi być świadkiem realnego cierpienia, a nie tylko zamierzonego. Ma on wiedzę bezpośrednią o cierpieniu. Jednak czy posiadanie wiedzy bezpośredniej oznacza doznanie cierpienia, tak jak doświadcza go ofiara, czy też można zdobyć taką wiedzę, będąc współczującym postronnym, który obserwuje cierpienie, lecz nie pada jego ofiarą? Weźmy pod uwagę przypadek zakonnicy w Stambule, która ze swojego okna patrzyła na masakrę Ormian i, podejmując ogromne ryzyko, zdała światu relację z tego, co zobaczyła. Czy można uznać ją za świadka moralnego?

Myślę, że obserwatorzy, którzy sami nie są cierpiącymi ofiarami zła, mogą być świadkami moralnymi, lecz nie są oni głównymi, niekontrowersyjnymi i standardowymi przykładami bycia świadkami moralnymi. Paradygmatycznym świadkiem moralnym jest ten, kto doświadcza cierpienia nie tylko jako obserwator, lecz także jako poszkodowany.

Świadek moralny powinien ponosić osobiste ryzyko niezależnie od tego, czy to jego samego dotknęło cierpienie wynikające ze zła, czy też je obserwuje. Całkowicie bezpieczny świadek nie jest świadkiem moralnym. Mowa tu o ryzyku dwojakiego rodzaju. Jest to ryzyko przynależności do kategorii ludzi, w których zło zostało wymierzone, lecz jest to również ryzyko wynikające z dokumentowania i rejestrowania tego, co się wydarzyło, po to, by można było tych świadectw użyć w przyszłości. Możemy zatem mówić o ryzyku bycia ofiarą i o ryzyku bycia świadkiem. Ryzyko bycia świadkiem może być pochodne wobec ryzyka bycia ofiarą, które wy-

nika z bycia świadkiem cierpienia ludzi, którzy są ci bliscy i drodzy. W istocie wielu potencjalnych świadków zmuszono do milczenia, nie tyle grożąc im samym, ile ich krewnym i przyjaciółom. Tak czy inaczej świadek moralny ponosi ryzyko.

Czy zagraniczni dziennikarze, którzy zawodowo zajmują się opisywaniem zła wyrządzonego przez złe reżimy, niekiedy narażając się przez to na ogromne ryzyko, mogą być świadkami moralnymi? Nie chodzi o to, czy twarzą „korespondenci wojenni” chcieliby dopisać do swego nazwiska tytuł świadka moralnego. Mogą uznać go za obraźliwy ze względu na sugestię, jakoby stali się miękkimi i sentymentalnymi moralistami. To pytanie ma znaczenie dla nas, nie dla nich. Czy chcemy przypisać zawodowym dziennikarzom tytuł świadków moralnych? Ten tytuł powinien przysługiwać temu, czyje świadectwo miało cel moralny. Relacjonowanie zła, dlatego że jest ono interesujące lub stanowi materiał na dobrą opowieść, nie ma celu moralnego, nawet jeśli niesie ze sobą ryzyko.

Jako korespondent wojenny po stronie nazistów austriacko-włoski pisarz Curzio Malaparte był obecny w samym sercu mroku<sup>3</sup>. Możemy przyjąć, że z pewnością naraził się na ryzyko, prowadząc swój dziennik, jego relacja na temat zła i cierpienia w *Kaputt* jest zaś zdumiewająco żywa i mocna. Jednocześnie uderza nas to, że autor zdradza raczej oznaki zadowolenia niż niepokoju. Okrucieństwa, z którymi styka się jako obserwator, są dla niego jedynie dobrą historią. Nie jest on niemoralny, lecz amoralny. Nie jest jednym z sadystycznych nazistów, którzy robią zdjęcia na pamiątkę dobrej zabawy, jaka była ich udziałem. Jednakże jego amoralność wystarczy, by zdyskwalifikować go jako świadka moralnego. Podsumowując: cel moralny jest nieodzownym elementem figury świadka moralnego.

## Nadzieja wbrew nadziei

Czy świadek moralny powinien kierować się nadzieją? Czy jego lub jej świadectwo powinno być wyrazem nadziei? Jeśli tak, to nadziei na co i dla kogo? Czy uśmiech prześlizgujący się po tym, „co kiedyś było twarzą” kobiety, która udręczona stała w kolejce za Achmatową, wyraża nadzieję na znalezienie świadka moralnego zdolnego do opisanja jej niedoli?

Nadzieja — podobnie do teologicznych wartości, takich jak miłość, wiara czy miłosierdzie — jest pojęciem nasyconym znaczeniem religijnym. Nadzieja jest eschatologicznym oczekiwaniem na przyszłe zbawienie. W chrześcijańskim Nowym Testamencie sam Bóg zostaje określony jako „Bóg nadziei” (Rz 15:13). To ważne przypomnienie, ponieważ na ideę świadka moralnego pada podejrzenie, jakoby była świecką wersją świadka religijnego, męczennika, sahida (zarówno grecki, jak i arabski termin oznaczają oryginalnie „świadka”). Świadek religijny poprzez cierpienie i skrajne poświęcenie wyraża w czasach próby wiarę w świat,

<sup>3</sup> C. Malaparte, *Kaputt*, przeł. C. Foligno, New York 1946.

który na przekór wszelkim pozorom jest wciąż rządzony przez władzę moralną i sprawiedliwego sędziego, a zatem przez Boga. Jest to nadzieja na to, że u kresu dni zostanie ustanowione na ziemi wieczne i doskonałe uniwersum moralne. Istnieje wiele pseudoświeckich wersji tej wizji historycznego czasu mesjańskiego, w którym dojdzie do zjednoczenia człowieka z samym sobą, ze swoim bliźnim oraz z naturą. Nadzieja, o której tu mowa, jest więc nadzieją na harmonijny, moralny (etyczny) porządek, do którego, pomimo tymczasowych regresów, dąży historia.

Czy idea świadka moralnego jest zamaskowaną formą nadziei religijnej w czasach próby? Czy świadek moralny jest istotą wypatrującą przyszłości, mimo że jego świadectwo dotyczy przeszłości? Achmatową oczarował raczej inny obraz — żony Lota — istoty w najwyższym stopniu patrzącej wstecz, która zachowując pełną świadomość, że dostała ocalenia ze zniszczenia Sodomy, musiała spojrzeć za siebie na to, co było jej przeszłością i domem.

Podkreśliłem eschatologiczny sens nadziei w analizie relacji między byciem świadkiem moralnym a manifestacją nadziei, ponieważ prowadzi nas to do intrygującej tezy głoszącej, że moralność (etyka) nie jest samodzielna, lecz zakorzeniona w religii. Należy wprowadzić rozróżnienie między dwoma znaczeniami, zgodnie z którymi moralność miałaby być zakorzeniona w religii — genetycznym (historycznym) oraz uzasadniającym. Znaczenie genetyczne znajduje wyraz chociażby w sformułowanej przez Maxa Webera idei wyłonienia się moralności z religii w toku historii. Jednak można również odnaleźć mocniejsze twierdzenie, jak u G.E.M. Anscombe, wedle której spora część nowoczesnej teorii moralnej jest sensowna i może być uzasadniona jedynie w kontekście religijnym, opartym na idei boskiego prawodawcy. Rozumiem to tak, że jedyne uzasadnienie moralności można znaleźć w religii, a zatem moralność nie ma autonomicznego statusu<sup>4</sup>.

Można dostrzec tę samą ambiwalencję w pokrewnych twierdzeniach teologii politycznej — zarówno Michaiła Bakunina, jak i Carla Schmidta. Twierdzą oni, że polityka jest silnie zakorzeniona w jawnej bądź ukrytej teologii. Bakunin, jak sądzę, przypisuje temu twierdzeniu znaczenie uzasadniające, zgodnie z którym państwo można uzasadnić jedynie w kategoriach teologicznych, a skoro z zasady wyjaśnienie to jest oparte jedynie na iluzjach, to zarówno teologię, jak i państwo należy obalić<sup>5</sup>. Schmidt, w moim rozumieniu, opowiada się raczej za twierdzeniem genetycznym, zgodnie z którym pomiędzy religią a zsekularyzowaną teorią państwa, wyłaniającą się z religii, zachodzą duże podobieństwa strukturalne. Nie odczytuję jednak Schmidta jako orędownika twierdzenia uzasadniającego<sup>6</sup>.

W moim przekonaniu obie relacje — między religią i moralnością oraz między religią i polityką — są relacjami genetycznymi, opartymi na silnych analogiach

<sup>4</sup> G.E.M. Anscombe, *Modern moral philosophy*, „Philosophy” 1958, nr 124, s. 1–18.

<sup>5</sup> M. Bakunin, *Bóg i państwo*, przeł. D. Kaczmarek, Poznań 2012.

<sup>6</sup> C. Schmidt, *Teologia i inne pisma*, przeł. M.A. Cichocki, Warszawa 2012.

strukturalnych. Jednakże podstawy moralności i etyki mogą, a nawet powinny, opierać się na autonomicznym uzasadnieniu. Takie uzasadnienie wymaga od nas przede wszystkim mniej wiary.

Świadek moralny, w proponowanym przeze mnie ujęciu, nie jest jedynie substytutem religijnego świadka nadziei. Idea świadka moralnego ma własną niezależną treść. Jednocześnie nie zamierzam przeczyć temu, że idea świadka moralnego jest prawdopodobnie historycznym następcą idei męczennika religijnego jako świadka. Warto zauważyć, że w owym następcy dokonuje się pewne odwrócenie: męczennik świadczy i umiera, podczas gdy świadek moralny żyje, by służyć. Odrzucam jednakże tezę, że świadek moralny nie ma uzasadnienia w kategoriach humanistycznych. Mówiąc bardziej precyzyjnie, odrzucam tezę, że znaczenie, jakie przybiera nadzieja świadka moralnego, jest pokrewne eschatologicznej nadziei na zbawienie w erze mesjańskiej.

Nadzieja, którą przypisuję świadkowi moralnemu, jest raczej wyważona: jest to nadzieja, że w innym miejscu i w innym czasie istnieje lub zaistnieje wspólnota moralna, która wysłucha jego świadectwa. O tym, że jest to nadzieja heroiczna, przesądza okoliczność, że ludzie zniewoleni przez zbrodnicze reżimy, które dążą do unicestwienia moralnej tkanki wspólnoty, zaczynają postrzegać reżim jako niemożliwy do pokonania czy wręcz niezniszczalny, tracąc wiarę w samą możliwość zaistnienia wspólnoty moralnej. Będąc bezsilnym więźniem nazistowskiego obozu koncentracyjnego czy bolszewickiego gułagu, można uwierzyć w to, że tysiącletnia Rzesza i niepowstrzymana niszczycielska siła komunistycznego tryumfu stanowią jedyną możliwą rzeczywistość. Asymetria władzy między ofiarą a oprawcą z każdą chwilą zdaje się potwierdzać niezwyciężalność reżimu. W tak straszliwych warunkach wiara w coś, co w normalnych okolicznościach byłoby raczej rozsądnym przekonaniem — mianowicie w to, że siła zła jest ograniczona i tymczasowa — jest rzeczywiście trudna. W takich okolicznościach przekonanie o możliwości zaistnienia wspólnoty moralnej wymaga prawdziwego aktu wiary. Z tego jednak nie wynika, że świadek moralny musi mieć absolutną pewność lutanika, którą manifestuje świadek religijny.

Abraham, człowiek wielkiej wiary, jest wychwalany jako ten, który „wbrew nadziei uwierzył nadziei” (Rz 4:18). Pomimo podeszłego wieku Sary Abraham ciągle żywił nadzieję na spełnienie obietnicy, że zostanie ojcem wielu narodów. W moim ujęciu świadek moralny nie musi mieć nadziei *wbrew nadziei*.

*Hope against Hope* (Nadzieja *wbrew nadziei*) to angielski tytuł wybitnego świadectwa moralnego jeżowszczyzny autorstwa Nadzieży Mandelsztam. Nie jest to tytuł, jaki nadała swojemu dziełu, lecz było to jej ulubione wyrażenie i z tego względu tłumacz zdecydował, że pasuje na tytuł jej książki. Lecz Nadieżda — której imię w języku rosyjskim znaczy nadzieja — sama zatytułowała drugi tom

*Hope Abandoned* (Porzucona nadzieja) stanowiący świadectwo moralne w tej samej mierze co *Hope against Hope*<sup>7</sup>.

Świadkowie moralni mogą działać, i czasami działają, jak rozbitkowie ocalali z katastrofy statku, którzy znaleźli się na bezludnej wyspie i czując, że nie mają nic do stracenia, lecz jedynie coś do zyskania, wrzucają butelkę z wiadomością do oceanu. (Anthony Kenney uważa, że tę samą ideę można odnieść nawet do modlitw kierowanych do Boga). Nie ma nic irracjonalnego w wysłaniu pisemnej wiadomości, gdy niewiele się oczekuje, lecz ma się ogromną nadzieję, że dotrze do pomocnych oczu. Podobną nadzieję może, jak sądzę, żywić świadek moralny. Istnieje jednak poważna różnica między tym, kto wysłał wiadomość w butelce, a świadkiem moralnym. Ten, który wysłał wiadomość w butelce, nie podejmuje żadnego ryzyka, ponieważ nie ma nic do stracenia, lecz jedynie coś do zyskania, choćby szanse na to były nikłe. Bycie świadkiem moralnym łączy się nierozdzielnie z ryzykiem.

A co wtedy, gdy ktoś codziennie dokumentuje zło, które go spotyka, absolutnie bez nadziei na to, że jego relacja zostanie kiedykolwiek przeczytana przez wspólnotę moralną? Być może Victor Klemperer pisał swe wybitne dzienniki w takim stanie umysłu<sup>8</sup>. Uważam, że Adam Czerniaków, prezes Judenratu w getcie warszawskim, pisał swój dziennik — niewątpliwie najbardziej przekonujący dziennik mrocznych czasów — właśnie w takim stanie umysłu<sup>9</sup>. Jednakże samobójstwo Czerniakowa zbyt zaważa na argumente, który chciałbym tu przedstawić, więc pozostanę przy Klempererze.

Być może Klemperer pisał z osobistej potrzeby wyrównania rachunków ze złem, lecz bez nadziei na spojrzenie moralne z zewnątrz. Wierzę jednak, że dokumentowanie życia codziennego przez Klemperera miało cel moralny. Można go wyrazić w języku sentencji pojawiającej się w Misznie: „Tam, gdzie nie ma ludzi, staraj się być człowiekiem”. Być może Klemperer pisał dziennik dla swojej przyszłej jaźni, która mogłaby okazać się ostatnią ocalałą, przyzwoitą istotą ludzką<sup>10</sup>. Klemperer jest z pewnością świadkiem oraz jest moralny, ale czy jest świadkiem moralnym?

Można wątpić, czy z psychologicznego punktu widzenia jest możliwe stworzenie prawdziwie prywatnego dziennika, który nie miałby nigdy zostać przeczytany przez nikogo innego niż ty sam. Oczywiście możemy sobie bez trudu wyobrazić szemranego handlarza sztuki, jak lord Duveen, który zatrzymuje no-

<sup>7</sup> N. Mandelstam, *Hope against Hope*, przeł. M. Hayward, London 1971; *eadem*, *Hope Abandoned*, przeł. M. Hayward, London 1971; *eadem*, *Nadzieja w beznadziei*, przeł. A. Drawicz, Warszawa 1997.

<sup>8</sup> V. Klemperer, *Chcę dawać świadectwo aż do końca*, t. 1–3, przeł. A. i A. Klubowie, Kraków 2000.

<sup>9</sup> *Adama Czerniakowa dziennik getta warszawskiego 6 IX 1939–23 VII 1924*, red. M. Fuks, Warszawa 1983.

<sup>10</sup> V. Klemperer, *op. cit.*

atnik dokumentujący „uwierzytelnione” obrazy tylko dla siebie. Lecz nie taki rodzaj prywatnego dziennika mam na myśli. Powszechną nadzieją każdego, kto pisze dziennik, jest to, że zostanie on przeczytany — być może po śmierci autora — przez życzliwego czytelnika. Twierdzę, że psychologicznie każdy autor prywatnego pamiętnika ma sekretne życzenie, niekoniecznie nieświadome, że jego pamiętnik zostanie pewnego dnia przeczytany przez inną osobę.

Wittgenstein czyni projekt stworzenia całkowicie prywatnego dziennika — w takim znaczeniu, że jedynie sam autor może go zrozumieć — czymś nie do pomyślenia. Niezdolność do stworzenia prywatnego dziennika w Wittgensteinowskim, mocnym znaczeniu tego, co prywatne, nie oznacza niezdolności do stworzenia dziennika na własny, prywatny użytek. Bycie jedynym użytkownikiem biblioteki publicznej nie uniemożliwia z zasady innym korzystania z biblioteki, jednakże faktem jest, że biblioteka może mieć tylko jednego użytkownika.

Prywatność w praktyce jest zarówno konceptualną, jak i psychologiczną możliwością. Klemperer mógł pisać swój dziennik, mając na myśli prywatność w praktyce, a jednocześnie mieć nadzieję na moralną więź między Klempererem piszącym między 1933 i 1945 rokiem oraz przyszłym Klempererem, jeśli taki miał być. Minimalna wspólnota moralna, zgodnie z moim ujęciem, zachodzi między samym sobą a przyszłą jaźnią, która, jak ma nadzieję terażniejsza jaźń, zachowa moralny wgląd. Minimalna nadzieja świadka dotyczy, jak sądzę, wiary w przyszłą jaźń. Być może taka wiara jest zbyt wiotka, by wiele zdziałać, lecz jest to zarazem minimalna wspólnota etyczna, jaką mogę pomyśleć.

## Ambiwalencja moralna świadka moralnego

Pozwólcie mi postawić arcyciekawe pytanie: Czy zdrajca może zostać świadkiem moralnym? W tym pytaniu chodzi o to, jak niemoralny może by ten, kto aspiruje do bycia świadkiem moralnym. Przypadek Józefa Flawiusza pozwala rzucić światło na tę kwestię. Józef Flawiusz jest bez wątpienia najważniejszym świadkiem burzliwych lat, które wiodły do powstania Żydów przeciwko Rzymianom w I wieku naszej ery, oraz świadkiem samego powstania. Pozostaje też jedynym źródłem wiedzy o własnych zdradzieckich czynach.

Józef urodził się w żydowskiej rodzinie kapłańskiej w Jerozolimie. Po wybuchu wojny żydowskiej w roku 66 n.e. został powołany do Rady Mędrców w Jerozolimie, aby dowodzić frontem północnym w Galilei. Najważniejsza bitwa przeciw Rzymianom miała miejsce w pobliżu miasta Jotopata. Gdy miasto upadło, Józef uciekł przez zbiornik na wodę do ukrytej jaskini, w której czterdziestu innych bojowników również znalazło schronienie. Ich kryjówka została odkryta, a Józef, któremu darowano życie w zamian za układ z Rzymianami, próbował przekonać towarzyszy do poddania się. Gdy poniósł porażkę, zachowywał się tak,

jakby chciał dołączyć do swoich rodaków planujących popełnienie zbiorowego samobójstwa.

Umiejętnie zaaranżował rzucenie losów w taki sposób, że na samym końcu pozostał tylko on oraz jeden z towarzyszy. Mieli nawzajem odebrać sobie życie. W tym momencie Józef przekonał towarzysza, by razem poddali się Rzymianom. Józef dołączył do oblężenia Jerozolimy po stronie Rzymian i próbował im pomóc w nakłonieniu powstańców do złożenia broni, a tym samym do uratowania miasta od zniszczenia. Jednak Żydzi w Jerozolimie widzieli w nim godnego pogardy zdrajcę i nawet udało im się raz go zranić.

Józef uważał się za człowieka z misją. Przebywając w jaskini, był przekonany, że „byłoby to zdradą nakazów Boga, gdyby zmarł, zanim spełni swe posłannictwo”<sup>11</sup>. Traktował swą misję jako podobną do misji Jeremiasza w czasach Pierwszej Świątyni, polegającej na przekazaniu Żydom, że lud żydowski przetrwa zburzenie świątyni. W przeciwieństwie do tego zelota Eleazar ben Jair zawarł samobójczy pakt ze swoimi ludźmi w twierdzy Masada, ponieważ stracił nadzieję na to, że lud żydowski ma przed sobą jakąkolwiek przyszłość.

Załóżmy zatem, że Józefa Flawiusza motywowało poczucie misji polegającej na przekazaniu pełnej i adekwatnej relacji z wojny Żydów przeciwko Rzymianom, a także że owa misja była przyczyną, dla której zdradził swoich towarzyszy w jaskini, zachowując w swoich oczach lojalność wobec ludu żydowskiego. Wychodząc od takiego łagodnego osądu, możemy pójść dalej i zapytać, czy Józef Flawiusz może zostać uznany za kandydata na świadka moralnego.

Zanim w ogóle sięgniemy do koncepcji „użytecznej zdrady”, musimy zdyskwalifikować historycznego Józefa jako świadka moralnego. Zmiana, którą przeszedł od Józefa ben Matitjahu do Józefa Flawiusza, klienta cesarza Flawiusza, oznacza, że stworzył swe olbrzymie świadectwo, mając na celu uniewinnienie okrutnych Rzymian i scedowanie winy moralnej na konkretną grupę Żydów — zelotów. Nie spełniwszy jednego kryterium określającego świadka moralnego, jakim jest ujawnienie sprawcy zła, udało mu się jednakże spełnić inne — opisać cierpienie ofiar z perspektywy naocznego świadka. Dlatego przypadek Józefa Flawiusza jest zagmatwany.

Wspomniałem już po krótko, że można być moralnym i być świadkiem, lecz wciąż nie być świadkiem moralnym. Świadek moralny jest niepodzielnym wyrażeniem, podobnie jak *wet nurse* (niańka): ktoś może być *nurse* (pielęgniarką) i *wet* (mokry) od deszczu, lecz wciąż nie będzie *wet nurse*. Omawiając przypadek Józefa, staram się zapytać, czy można nie być moralnym, a zarazem być świadkiem moralnym. Powinniśmy pamiętać, że świadek moralny podlega niezwykle okrutnej rzeczywistości. W takich warunkach może zdarzyć się tak, że czyjeś szanse przeżycia są tak nikłe, że jedynym sposobem ich zwiększenia oraz opowiedzenia własnej historii może być zdrada innych ofiar w taki czy inny sposób.

<sup>11</sup> J. Flawiusz, *Wojna żydowska*, przeł. J. Radożycki, Warszawa 2007, ks. III, rozdz. VIII, s. 242.



Paradygmatycznym przykładem świadka moralnego powinien być ktoś o nieposzlakowanej moralności. Jednakże świadkiem moralnym może być też ktoś, kto zawiera pewien kompromis moralny, aby przetrwać, zwłaszcza gdy celem jest przetrwanie w roli świadka. Nie czuję się w pełni zadowolony z przyjęcia takiego stanowiska, ale jest to konieczne ze względu na straszliwe okoliczności, w jakich niektórzy ludzie muszą walczyć o przetrwanie — okoliczności, wobec których w pierwszym rzędzie potrzebujemy świadka moralnego.

## Prawda i autentyczność

Stary mnich Pimen w *Borysie Godunowie* Aleksandra Puszkina — sztuce, którą Modest Musorgski przemienił w słynną operę — jest bogobojnym kronikarzem<sup>12</sup>. Pimen uważa za świętą misję zapisywanie wydarzeń historycznych w Rosji bez wyjaśniania ich oraz bez interpretowania, misję, którą należy wypełnić bezinteresownie i anonimowo. Rozumie doskonale rozmiar i znaczenie zbrodni dokonanej przez Borysa, który zamordował prawowitego dziedzica cara. Pimen żywi pobożne przekonanie, że niebiosa wyrównają rachunki za zbrodnię, podczas gdy on sam powinien się skupić na tym, co się wydarzyło — rzeczowo, obiektywnie i we właściwej kolejności. Rolą nadwornego kronikarza jest dokumentowanie sukcesji. Jednakże sukcesja po Iwanie jest zagrożona, a zbrodnia Borysa pozostaje w cieniu samozwańca Grigorija, który miał zostać kronikarzem, lecz kierując się pychą, aspiruje do bycia carem i w ten sposób zadaje cios idei legitymizacji władzy.

Byłoby błędem stwierdzenie, że troską kronikarza jest praworządność, a świadka moralnego — moralność. W hierarchii bytu Pimena pycha Grigorija i zbrodnia Borysa są straszliwymi grzechami. Jednakże sąd jest zadaniem niebios, zadaniem Pimena zaś zapisanie tego. Prawdomówny kronikarz jest doskonałym sejsmografem historii, który adekwatnie odnotowuje jej wstrząsy. Sejsmograf nie powie nam jednak, jak to jest doświadczyć trzęsienia ziemi. Do tego potrzebujemy świadka moralnego.

Naoczny świadek jest jednym z typów świadka moralnego. Powinien on powiedzieć nam o tym, co zobaczyły jego lub jej oczy, nie powinien opierać świadectwa na zasłyszanych wiadomościach. Standardy oceny prawdomówności świadka moralnego powinny odpowiadać standardom oceny, jakiej podlega wiarygodność naocznego świadka. Przymiotnik „moralny” dotyczy treści świadectwa, nie statusu empirycznego tego, czemu świadek daje świadectwo. Wysoce osobliwe byłoby umieszczenie wierszy Achmatowej w krzyżowym ogniu pytań bądź nakazanie Primo Leviemu złożenia zeznań pod przysięgą. Nie dlatego, że

<sup>12</sup> A. Puszkina, *Borys Godunow*, przeł. S. Pollak, [w:] *idem, Dzieła wybrane*, t. 4. *Utwory dramatyczne*, Warszawa 1956.

przepytywanie ich byłoby czymś poniżej ich godności, ale dlatego, że byłoby to czymś bezużytecznym. Czy aby na pewno?

Hebrajski i jidyszowy pisarz Ka-tzetnik (znamienny pseudonim Jehiela Dinura) był jednym z nielicznych ocalałych z wojny, którzy pochodzili z polskiego Zagłębia. Nie było chyba nikogo, kto miałby tak palące poczucie misji bycia świadkiem moralnym jak Ka-tzetnik, który rozpaczliwie pragnął ocalenia w jednym celu — opowiedzenia straszliwej historii Zagłady. W pewnym momencie poprzez swoje książki rzeczywiście zyskał uznanie jako autorytatywny świadek moralny i jako taki został wezwany do złożenia zeznań w czasie procesu Eichmanna w 1961 roku.

Załamiał się na sali sądowej, lecz jego świadectwo pozostało:

To jest prawdziwa historia planety Auschwitz, kronika Auschwitz. Spędziłem w obozie Auschwitz dwa lata. Czas tam nie biegnie tak, jak czas tu, na naszej planecie. Każdy ułamek sekundy, który tam upłynął, znajdował się na innej linii czasu. Mieszkańcy tamtej planety nie mieli imion. Oddychali i żyli według odmiennych praw Natury. Nie żyli ani nie umierali według praw naszego świata<sup>13</sup>.

Chciał w ten sposób przekazać, że ponieważ Auschwitz było „inną planetą”, nie ma adekwatnych kategorii, aby opisać, co tam przeżył, a przynajmniej nie takich, które zaakceptowałyby sala sądowa. Jego odpowiedź na pytanie postawione Achmatowej brzmiałaby w pewnym sensie: nie. Lecz czym jest wtedy „to”, co świadek moralny powinien prawdziwie opisać?

## Ujawnienie zła

Świadek moralny odgrywa szczególną rolę w ujawnieniu zła, z którym on lub ona ma kontakt. Złe reżimy dążą z całych sił do ukrycia i zatuszowania ogromu zbrodni, których się dopuściły, świadek moralny zaś stara się je odsłonić.

Gdy stawało się jasne dla dowództwa SS, że Niemcy przegrają wojnę, rozpoczęli operację, którą możemy nazwać operacją „Czarna dziura”. Miała ona zagwarantować, że żaden promień prawdy na temat tego, co miało miejsce w obozach, nie wymknie się na zewnątrz. Żadnych świadków ani dokumentów, a wszelkie pozostałości „pieców” należało zlikwidować, żeby nie pozostawić żadnego materialnego śladu, który mógłby świadczyć o dokonanym złu.

Bez względu na zapewnienia, jakie oficerowie SS otrzymali od Heinricha Himmlera, że to, co robili, było „przyzwoite”, oni sami doskonale wiedzieli, że byli wykonawcami tego, co w oczach świata zostanie uznane za kolosalną zbrodnię. Wyjaśnia to ich pospieszny wysiłek pozbycia się potencjalnych świadków przez tak zwane marsze śmierci kierowane z dala od posuwających się naprzód armii wyzwolńczych. Zbrodnia nazistowska była zbrodnią tak ogromnych roz-

<sup>13</sup> *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem 1971, t. 3, s. 857.

miarów i włączała tak dużo osób w wielu miejscach, że wiara sprawców w to, że uda im się z niej wywinąć dzięki operacji w stylu „Czarna dziura”, musiała być czymś zgoła irracjonalnym. Ofiary z kolei były przerażone wizją, że ta próba zatuszowania zbrodni — racjonalna czy nie — może się powieść. Sprawców i ofiary łączyła zatem diabelska gra zakrywania i odkrywania.

Primo Levi jest mądrym wergiliuszowym przewodnikiem po tej piekielnej grze zakrywania i odkrywania<sup>14</sup>. Przekonuje on, że najsolidniejszymi materiałami, które mogą posłużyć odkryciu dokonanych zbrodni, są wspomnienia ocalałych. Rozwijając tę myśl, dodaje, że najbardziej przydatne relacje pochodzą od więźniów względnie uprzywilejowanych. Ci, którzy byli potrzebni ze względu na zdolności techniczne, jak na przykład elektrycy, mieli mniej ograniczony zakaz swobodnego poruszania się, a zatem widzieli szerszy obraz życia w obozach.

Zwykli więźniowie byli zbyt ograniczani i zbyt wyniszczeni, by móc dostrzec ów szerszy obraz. Wielu z nich nie miało nawet pojęcia, w której części Europy się znajdują. Jak pokazuje Levi, w kręgu więźniów względnie uprzywilejowanych więźniowie polityczni byli najbardziej świadomi swej roli świadków, postrzegając ją jako akt polityczny. „Najlepsze” obozowe relacje pochodzą od nich. Mieli oni korzystniejsze warunki w porównaniu do Żydów, lepszy widok, od czasu do czasu mieli nawet dostęp do papieru i ołówka oraz, choć rzadziej, do dokumentów. Oprócz Żydów i kryminalistów więźniowie polityczni mieli również status „stałych więźniów”, którzy byli osadzeni w obozie długoterminowo. A zatem najlepsi historycy obozu, jak twierdzi Levi, wyłonili się spośród więźniów politycznych. Lecz czy byli oni najlepszymi świadkami moralnymi?

Bez wątpienia antyfaszystowscy świadkowie polityczni mieli silną motywację moralną. Odebranie im tytułu świadka moralnego tylko dlatego, że byli również aktywni politycznie, byłoby głupotą. Lecz wówczas świadek polityczny, choć on lub ona może być świadkiem moralnym, nie stanowi paradygmatycznego przykładu świadka moralnego. Typem idealnym świadka politycznego jest ten, który wierzy, że zgromadzone przezeń dowody winy są jednym z instrumentów prowadzenia wojny. Świadcowie polityczni nie tylko wierzą, że gdzieś kiedyś znowu zaistnieje wspólnota moralna, która zwróci uwagę na ich historię, lecz także żywią nadzieję na odegranie aktywnej roli w samym ujawnieniu owej historii.

Z kolei paradygmatyczny świadek moralny przypisuje wartość własnemu świadectwu bez względu na to, w jaki sposób owo świadectwo może zostać wykorzystane. Świadek polityczny, ze względu na temperament i przygotowanie, może być znacznie lepszym świadkiem całej struktury zła, a nie jedynie jego pojedynczych epizodów, niż świadek moralny. Przez to może być cenniejszym świadkiem w odkrywaniu prawdy faktograficznej. Świadek polityczny może odegrać znaczącą rolę w zwalczaniu zła wbrew wszelkim przeciwnościom. A jednak pomimo łączących ich cech świadek polityczny jako typ idealny różni się od świadka moralnego

<sup>14</sup> P. Levi, *Pogrążeni i ocaleni*, przeł. S. Kasprzyński, Kraków 2007.

go i nie powinien być z nim mylony. Obaj zaangażowani są w odkrywanie tego, co zło stara się zakryć. Świadek polityczny może być skuteczniejszy w ujawnianiu prawdy faktograficznej, w opowiedzeniu, jak było. Świadek moralny potrafi opowiedzieć, jak to odczuwał, a mianowicie jak to jest być narażonym na zło tej miary. Pierwszoosobowa perspektywa w relacjach świadków moralnych ma kluczowe znaczenie dla tego, o czym zaświadcza, podczas gdy świadkowie polityczni mogą, niewiele tracąc, złożyć świadectwo z perspektywy osoby trzeciej.

Autorytet świadka moralnego polega między innymi na tym, czy jest on zdolny, by „to opisać”. Zdolność do opisanego tego nie wyklucza idei, że świadek wyraża to, jak niewyraźne jest doświadczenie zła radykalnego. Jeden ze sposobów opisanego tego, co niewyraźne, polega na odwołaniu się do momentu „przed” i momentu „po”, pomijając sam moment Zagłady. Polsko-żydowska pisarka Ida Fink, która posługuje się właśnie taką strategią, jest wybitnym świadkiem moralnym.

## Intrygujące przypadki

W swych nadzwyczajnych *Uwagach o „Złotej gałęzi” Frazera Wittgenstein* pyta:

Skąd bierze się głębia i mroczność składania ofiar z ludzi? Czy to jedynie cierpienia ofiary są tym, co wywiera na nas takie wrażenie? [...] Nie, to, co głębokie i mroczne nie jest czymś zrozumiałym samo przez się, gdy poznajemy po prostu historię zewnętrznego działania, lecz to my wnosimy je tam, czerpiąc z doświadczenia we własnym wnętrzu<sup>15</sup>.

Wittgenstein stara się wprowadzić rozróżnienie między dwoma typami wyjaśniania — historycznym (genetycznym, przyczynowym) oraz wyjaśnieniem znaczenia zachowania symbolicznego.

Do rozumienia rytuału składania ofiar z ludzi prowadzi nas nie tyle wiedza historyczna na temat ewolucji samego rytuału, ile raczej zdanie sobie sprawy z głębokiego i złowieszczonego wrażenia, które on na nas wywiera. Takiego rozumienia nie osiąga się poprzez mechaniczne wyliczenie zmarłych lub poważnie rannych, lecz przez wyjaśniający opis tego, co się wydarzyło, żebyśmy mogli połączyć doświadczenie ofiar z naszym własnym skromnym doświadczeniem.

Wierzę, że rozróżnienie poczynione przez Wittgensteina można odnieść bezpośrednio do próby nakreślenia roli świadka moralnego w naszym życiu, nawet jeśli jego rozważania dotyczą głównie zachowania symbolicznego, a doświadczenie zła, o którym tu mowa, nie jest symboliczne. Oczekujemy przede wszystkim, że świadek moralny wyjaśni nam mroczny i złowieszczy charakter składania ofiar z ludzi, a także tortur i upokorzenia, których dopuszczają się złe reżimy. Lecz

<sup>15</sup> L. Wittgenstein, *Uwagi o „Złotej gałęzi” Frazera*, przeł. A. Orzechowski, Warszawa 1998, s. 37.

niekoniecznie świadek moralny potrafi najlepiej wyjaśnić przyczynowo i funkcjonalnie mechanizm zła. W tej roli lepszy może się okazać świadek polityczny.

Sądzę, że Komisja Prawdy i Pojednania w Afryce Południowej słusznie uznała, że doświadczenie apartheidu zawiera coś więcej, niż może to wyrazić jedynie język faktów. Odczuwano potrzebę wyjaśnienia prawdy, lecz użyto niewłaściwych kategorii, by ją nazwać, takich jak „społeczna prawda”, „prawda narracyjna”, „uzdrawiająca prawda”. To uczyniło prawdę, prawdę po prostu, niezwykle słabym pojęciem.

Autorytet świadka moralnego łączy się ze szczerością rozumianą jako zgodność emocji świadka moralnego z jego wyznaniem, a także jako niepobłażaniem samemu sobie. Szczerść jest tylko jedną składową, drugą zaś autentyczność. Autentyczna osoba pozbywa się wszystkich person (masek), dając wyraz swej „prawdziwej jaźni”, zwłaszcza w ekstremalnych warunkach braku ochrony ze strony cywilizowanego środowiska moralnego.

Niektórzy filozofowie autentyczności przyjmują, że dramatycznie ciężkie warunki są pouczającym doświadczeniem. Upatrywanie w obozie koncentracyjnym sposobności zdobycia rozwijających doświadczeń razi swą obscenicznością. Nie neguję tym samym, że wśród ocalałych są tacy, którzy wyszli z obozu w zgodzie z samymi sobą, zadali fundamentalne pytania oraz odrzucili samobójstwo, nie tyle kierując się atawistycznym popędem, ile w akcie oporu. Pośród tych, którzy odrzucili samobójstwo, część podjęła decyzję, aby stać się świadkami. Decyzja ta nadała sens ich życiu. Nie jest słuszne postrzeganie jej jako egzystencjalnej fantazji, która polega na zabawie w Boga przez stanie się pewnego rodzaju *causa sui*. Raczej należy na nią spojrzeć jak na przemyślaną próbę uczynienia własnego życia życiem, które polega na możliwości określenia samego siebie wbrew najbardziej niesprzyjającym okolicznościom.

Samookreślenie obejmuje powinność opowiedzenia własnej historii, świadomość, że jest się świadkiem. Z pewnością jest też tak, że życie w poczuciu bycia świadkiem może być formą samooszukiwania się: chcesz żyć, nie możesz znaleźć żadnego uzasadnienia, by żyć dalej, wmawiasz sobie, że zrobisz to dla wyższego celu bycia świadkiem. Ten rodzaj użytecznej złej wiary — użytecznej, bo pomagającej przetrwać — jest formą nieautentyczności. Jednak samo pojawienie się złej wiary nie czyni niemożliwym bycia świadkiem w dobrej wierze.

## Świadek przez pośrednika

W 1929 roku Franz Werfel, będąc w podróży do Damaszku, spotkał armeńskich uchodźców, którzy zdołali zbiec przed wielką turecką masakrą, by osiąść w opłakanych warunkach w Syrii. Ich historia poruszyła go do głębi i podjął się jej opowiedzenia. Jego książka *Czterdzieści dni Musa Dah*, choć tematycznie

zawężona do ormiańskiego osadnictwa wokół Góry Mojżesza, opisuje los Ormian w sposób niespotykany nigdy wcześniej, a może też nigdy potem<sup>16</sup>. Swą zdolność do opisanania niedoli Ormian zawdzięczał Werfel po części dostępności oryginalnych dokumentów tego czasu, a po części swej żywej wyobraźni. Bohaterem powieści jest ormiański obserwator, Gabriel Baradian, który po spędzeniu dwudziestu lat w Paryżu odwiedza rodzinę, by znaleźć się w poważnym kryzysie. Obserwator zmienia się w działającego.

Czy Gabriel „jest pośrednikiem” Werfela, dzięki któremu autor zmienia się w świadka moralnego? Bez względu na to, jak bardzo Werfel identyfikuje się z Ormianami i jak szczegółowo udało mu się opisać zło im wyrządzone, nie jest świadkiem. Świadek musi mieć — przynajmniej w jakiejś części — wiedzę bezpośrednią, a wiedza Werfela w całości była wiedzą opisową. To jest, jak sądzę, warunek konieczny, który musi spełnić świadek moralny. *Czterdzieści dni Musa Dah* ukazało się w 1933 roku, gdy sam Franz Werfel stał się celem prześladowań ze strony nazistów. Przypuśćmy, wbrew faktom, że opisał historię Ormian po tym, jak sam doświadczył analogicznej wiktymizacji jako Żyd pod władzą nazistów. Czy takie doświadczenie mogłoby go uczynić świadkiem moralnym? Moja odpowiedź wciąż brzmi: nie. To doświadczenie mogło wzmocnić jego i tak niesamowitą empatię, jednak autorytet świadka moralnego wynika z bycia naocznym świadkiem.

Czy świadek moralny może być fałszywy? Odpowiedź powinna być jednoznaczna: nie. Jeżeli szczerzej, fikcyjnej relacji Werfela nie można zaliczyć do świadectw świadka moralnego, to co z fałszywą relacją, która udaje, że nie jest fikcją?

Przypadek Benjamina Wilkomirskiego dowodzi, jak ważne dla naszej teoretycznej analizy są przykłady prosto życia. Bruna Grosjeana urodziła samotna matka w szwajcarskim mieście Biel. Został adoptowany przez Kurta i Marthę Dössekkerów i przyjął ich nazwisko. W pewnym momencie swojego życia zaczął spisywać „wspomnienia” straszliwych lat wojny z perspektywy żydowskiego dziecka, twierdząc, że jego najwcześniejsza pamięć sięga czasu, gdy jako trzylatek był na Majdanku, następnie w Auschwitz-Birkenau, a na końcu, tuż po wojnie, w sierocińcu w Krakowie. Jego wspomnienia z dzieciństwa z lat 1939–1948, opublikowane w 1995 roku pod tytułem *Fragmenty* pod nazwiskiem Benjamina Wilkomirskiego, wywarły ogromne wrażenie, a krytycy orzekli, że są „moralnie przenikliwe” i „głęboko poruszające”. Niewielu z nich daje dziś wiarę jego historii. Gdy jednak zapytasz o opinię badacza Zagłady Izraela Gutmana, jak uczyniła to eseistka Elena Lappin, możesz się bardzo zdziwić<sup>17</sup>.

Gutman sam przeszedł przez Majdanek i Auschwitz. Mówi o Wilkomirskim: „On nie jest fałszywy. On przeżył tę historię bardzo głęboko w swojej duszy. Ból jest autentyczny”. Bez wątplenia Gutman nie sądzi, że opowieść Wilkomirskiego

<sup>16</sup> F. Werfel, *Czterdzieści dni Musa Dah*, przeł. J. Frühling, Poznań 2013.

<sup>17</sup> E. Lappin, *The man with two heads*, „Granta” 1999, nr 66, s. 9–65.

jest prawdziwa, chociaż zostawia otwartą pewną furtkę, twierdząc, że niesamowite rzeczy wydarzyły się w czasie Holokaustu. A następnie dodaje: „Nie sądzę, żeby to było aż tak istotne. Wilkomirski napisał historię, którą z pewnością głęboko przeżył. Więc nawet jeśli nie jest on Żydem, fakt, że Holokaust tak mocno na niego wpłynął, ma ogromne znaczenie”<sup>18</sup>.

Nie podzielałam intuicji Gutmana. Używam kategorii „doświadczenie”, „autentyczny” i „fałszywy” jako kategorii obiektywnych. To, że ktoś identyfikuje się z dziećmi Zagłady, nie czyni go jeszcze jednym z nich. Doświadczenie oznacza albo osobisty kontakt, albo poddanie się czemuś „wewnętrzny”. Czasami zdarza nam się te dwa aspekty z sobą łączyć. Zwłaszcza w przypadku doświadczenia religijnego, gdy z tego, że przechodzimy duchową przemianę, wnioskujemy o tym, że musiało dojść do spotkania z Bogiem. Przyjmując wielkoduszną interpretację, powiedzielibyśmy, że Wilkomirski dokonał duchowego aktu identyfikacji, ale osobiście nie doświadczył owego kontaktu, który stanowi warunek konieczny dla bycia świadkiem, a już z pewnością świadkiem moralnym.

Czy autobiograficzne wyznanie — na przykład św. Augustyna czy Rousseau — jest świadectwem świadka moralnego? W owych wyznaniach autorzy nie opowiadają nam o złu na zewnątrz, lecz o złu w ich duszy. Święty Augustyn wyznaje, że ukradł gruszki. Choć owa kradzież wydaje się błaha, on jednak dostrzega w niej zło, ponieważ ani nie potrzebował gruszek, ani w całości ich nie zjadł, jedynym powodem kradzieży była sama kradzież.

Rousseau miał o wiele więcej do wyznania. Ceniony autor *Emila* jest jednocześnie tym samym człowiekiem, który oddał pięcioro swoich dzieci, urodzonych przez prostą kobietę, Teresę, do sierocińca, by ostatecznie je tam porzucić. Jan Jakub Rousseau na wszelkie sposoby pobbłażał sobie, a jego wyznania przypominały bardziej apologię niż prawdziwy żal. Lecz nawet jako akt skruchy jego wyznania wymagały sporo odwagi. Nie zamierzam oceniać jego prawdomówności. Choć szczerłość nie jest bez znaczenia dla oceny świadka moralnego, zależy mi przede wszystkim na rozwinięciu kwestii, czy wyznanie, zakładając jego prawdziwość, jest świadectwem świadka moralnego.

Uważam, że relacja bycia świadkiem, tak jak relacja kochania, jest relacją niezwrotną (*nonreflexive*), a nie przeciwwzrotną (*irreflexive*), jak bycie wyższym od samego siebie. Niektórzy ludzie kochają samych siebie, a inni nie, ale nikt nie jest wyższy od samego siebie. Podobnie możliwe jest, choć niekonieczne, by być świadkiem dla samego siebie. To wymaga pierwszoosobowej wiedzy o własnych stanach psychicznych, które obejmują również zło. Nie widzę zatem teoretycznej przyczyny, aby zdyskwalifikować wyznania jako świadectwa moralne. Jednakże nie konstytuują one paradygmatycznego przypadku tego, co czyni daną osobę świadkiem moralnym. Paradygmatyczny przypadek wymaga, przypomnijmy, kontaktu ze złem zewnętrznym.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 46.

## Świadek i zeznanie

W wielu społeczeństwach tradycyjnych bycie świadkiem w sądzie wymaga posiadania szczególnego statusu. Nie każdy może być świadkiem, nawet jeśli posiadał on (a zwłaszcza ona) istotne dla sprawy wiadomości. Józef Flawiusz podkreśla, że w okresie biblijnym kobiety nie były uprawnione do roli świadków w sądach, tak samo było w przypadku kobiet rzymskich. Jednym z uzasadnień takiego stanu rzeczy mogło być to, że istnieją pewne kategorie ludzi, jak na przykład hazardziści, którym brakuje minimum wiarygodności, czym mogą zszargać dobre imię sądu.

Jestem przekonany, że praktyki zakazywania wybranym kategoriom ludzi pełnienia funkcji formalnych świadków w sądzie nie tłumaczy w pełni kwestia poważania sądu. Praktyce tej towarzyszy pewien obraz prawdy. W owym obrazie prawda jest czymś głębokim, czymś, co niełatwo zaobserwować na powierzchni. Prawda nie jest dostępna wszystkim, a istotna prawda jest ezoteryczna i możliwa do odsłonięcia przez szczególne autorytety. Przekazywanie prawdy wymaga autorytetu. Można by pokusić się o stwierdzenie, że głównym celem Oświecenia i nowej nauki było podważenie obrazu prawdy jako ukrytej głębi.

W „oświeconym” obrazie prawda jest dana z zasady wszystkim, znajduje się na powierzchni. Nawet specjalistyczna wiedza naukowa nie jest wiedzą ezoteryczną, lecz z zasady ogólnodostępną. Autorytet „nowej wiedzy” zasadza się w istocie na obserwacji. Zgodnie z owym obrazem wiarygodność zasłyszanego świadectwa sprawdzana jest przez odniesienie twierdzeń świadków do naszych obserwacji.

W nauce funkcjonuje ostry podział na teorię i obserwację. Teorię potwierdza obserwacja. Ponadto teoria poszerza zasięg naszej wiedzy poza to, co możemy bezpośrednio zaobserwować. Dla wiarygodności teorii, w ostatecznym rachunku, nie ma innego arbitra niż nasze obserwacje, jakkolwiek skromne byłyby one w porównaniu do teorii. Paradoks polega tu na tym, że z jednej strony podział pracy i zaawansowanie wiedzy eksperckiej, które charakteryzują nowoczesną wiedzę, występują na skalę dotąd nieznaną, z drugiej zaś twierdzimy jednak, że wiedza jest dostępna wszystkim.

Podział na teorię i obserwację ma za zadanie między innymi wyjaśnić ten paradoks. Nowoczesne teorie są sprawdzane przy użyciu wysoce zaawansowanych metod oraz przez obserwacje, które same zależą od teorii. Sprawdzanie nie różni się tak bardzo, biorąc pod uwagę wymagany stopień umiejętności, od konstruowania teorii. Wówczas z zasady uważa się, że złożoność testu można zredukować do pewnych surowych poziomów nieskomplikowanych obserwacji. W tym obrazie należy przede wszystkim wyjaśnić relację między hipotezą teoretyczną a jej obserwowalnym dowodem.

Próba scharakteryzowania świadka moralnego wydaje się zatem podążać pod prąd zaznaczającej się w naukach ścisłych tendencji do przeniesienia akcentu



z osobistego autorytetu świadka na sam dowód. Choć nie wyposażyłem świadka moralnego w tradycyjny autorytet, obdarzyłem go charyzmą szczególnego rodzaju. Owa charyzma pochodzi ze szczególnego doświadczenia wyniesionego na poziom wyższej duchowości, która nadaje świadkowi siłę moralną.

Doświadczenie, o którym tu mowa, znacznie różni się od spokojnej, metodologicznej obserwacji. Dlatego wydaje się, że świadkowi moralnemu bliżej jest do tego, który otrzymuje prawdę objawioną, niż do naocznego świadka, obserwującego, powiedzmy, przestępstwo. Obraz świadka moralnego przywołuje raczej arystokrację cierpienia niż demokrację składania zeznań. Nasz krytyk mógłby dodać, że bycie w obozie koncentracyjnym nie powinno być postrzegane jako ciężka próba stąpania po rozżarzonej żelazce, przeprowadzana w celu przekonania się, kto wyszedł z tego doświadczenia nietknięty. Tyle jeśli chodzi o krytyka.

## W obronie idei świadka moralnego

Dwie wielkie siły w nowoczesnej filozofii kładą nacisk na równy dostęp do prawdy dla wszystkich, a są to obserwacja i rozum. Obserwacja, jak podkreślają empiryści, jest dostępna wszystkim z wyjątkiem tych, których rozpraszają czynniki motywacyjne („wola”). Rozum, poprzez który możemy umocnić naszą wiedzę wynikającą z obserwacji, jest zdolnością podążania za wiarygodną metodą zdobywania wiedzy. Nasza wrodzona zdolność do rozumowania wystarczy, abyśmy mogli powiększyć naszą ograniczoną wiedzę.

Obraz ten zdaje się potwierdzać nowoczesna nauka obwieszczająca zwycięstwo zgromadzonej wiedzy w opozycji do tradycyjnego obrazu, w którym specjalny świadek poprzez autorytet Pisma przekazuje wiedzę. Jeżeli przyjmiemy, że wiedza empiryczna zdobyta poprzez bezpośrednią obserwację jest najmniej problematyczną wiedzą, musimy przyznać, że wiedza pochodząca z obserwacji, wiedza z pierwszej ręki, którą każdy z nas ma, jest jednocześnie najbardziej ograniczona. Polegając na obserwacji dokonanej przez innych ludzi, tak naprawdę nie polegamy już na samej obserwacji, lecz na zasłyszanej relacji na jej temat.

Wyrażenie „nasza obserwacja” kryje w sobie istotny fakt. Mogę poszerzyć moją skromną bazę obserwacji nie tyle poprzez „indukcję”, „wnioskowanie” czy „dowód”, ile najczęściej przez świadectwo innych, które najczęściej nie opiera się na tym, co oni bezpośrednio zaobserwowali, lecz na tym, co sami zaczerpnęli od innych, kierując się zaufaniem. Dotyczy to nawet takiej sytuacji jak oglądanie telewizji. Polegamy na innych, którzy mówią nam, że pokaz sztucznych ogni, który widzimy na ekranie na przełomie tysiącleci, miał miejsce w Australii. Świadectwo, a nie bezpośrednia obserwacja, jest naszym podstawowym źródłem informacji oraz materiałem dowodowym, dlatego nie da się obronić tezy, że można je zredukować do obserwacji z dodatkiem indukcji i dedukcji.

Nie ma sposobu, bym mógł sprawdzić świadectwa innych, korzystając jedynie z moich ograniczonych zasobów wiedzy z obserwacji. Muszę w tej kwestii polegać na innych ludziach, a to oznacza, że jestem zależny od ich świadectw. Pomysł, że mogę je sprawdzić na różnych etapach i niejako w sposób powtarzalny, brzmi dla mnie jak fantazja.

Jeśli to rozumowanie jest słuszne, a sędzę, że jest, ma ważne konsekwencje dla naszego życia<sup>19</sup>. Zależymy od świadectw w bardzo istotny sposób. Stosuje się to do wszystkich dziedzin życia: nauki, religii, historii, sali sądowej, a także do pamięci zbiorowej. Obraz, który przedstawiam, nie polega na tym, że jestem schwytywany w sieć przekonań, a te, które znajdują się na peryferiach sieci, opierają się na obserwacji i muszą łączyć się z relacjami na bazie obserwacji. W obrazie, który kreślę, znajduję się raczej w sieci złożonej ze świadków. Niektórym ufam, ponieważ jestem z nimi w relacjach gęstych, jak na przykład z moimi rodzicami. To, że im ufam, nie zawsze działa na moją korzyść. Mogą, mając najlepsze intencje, zaszczerpić mi uprzedzenia, przesady, błędy, indoktrynować mnie ku niewłaściwym ideologiom i wartościom. Czynią tak nie po to, aby mnie zwieść, ale najczęściej dlatego że sami pozostają pod wpływem złudzeń. Z tej perspektywy moja postawa wobec potencjalnego świadka poprzedza moje nastawienie do jego lub jej świadectwa. Moja wiara w (świadka) jest uprzednia wobec mojej wiary, że (to, co ona powiedziała, jest prawdziwe) i nie można jej zredukować do tej drugiej. Z czasem mogę zmienić nastawienie do moich świadków, jednych zaprosić, innych porzucić. Jest to zazwyczaj bolesny i długotrwały proces zarówno ze względu na więzy lojalności, jak i ze względu na epistemologię.

Moi świadkowie zwracają się do mnie na piśmie i w mowie. Piszą książki, publikują w gazetach. Większości z nich nie znam bezpośrednio, a polegam na nich nieustannie. Jestem całkiem pewien, że to, co opisałem w odniesieniu do siebie, odnosi się również do Ciebie. Mówiąc krótko, świadkowie i świadectwa stanowią najważniejszy sposób, w jaki zdobywamy wiedzę. Świadkowie odgrywają istotną rolę nie tylko w poszerzaniu zasięgu wiedzy opartej na obserwacji, lecz przede wszystkim w objaśnieniu znaczenia ludzkich działań, aktów symbolicznych i samego języka. Moja główna teza głosi, że nasza wiedza zmusza nas do zbudowania hierarchii świadków, a ujmując to precyzyjniej — do zbudowania wielu rozmaitych hierarchii: złożonych z wielu ludzi, którym ufamy i którym nie ufamy w odniesieniu do różnych zagadnień. Nie powinno to urazić naszych demokratycznych instynktów. Demokratyczne remedium na hierarchię świadków nie polega na jej zanegowaniu, lecz na zerwaniu z tradycyjnym monopolem jednej elity świadków. Jednak w tym miejscu nie jest moim celem zajmowanie się demokracją.

W jaki sposób to wszystko odnosi się do świadka moralnego? Mimo że wszyscy, których doświadczyło zło, są równi pod względem możliwości zaświadcze-

<sup>19</sup> C.A.J. Coady, *Testimony. Philosophical Study*, Oxford 1992.

nia o swoim cierpieniu, nie są jednak równi pod względem zdolności objaśnienia doświadczenia zła tym, których tam nie było. Takie świadectwo jest ogromnym osiągnięciem, którego nie wolno lekceważyć, by nie obrazić demokratycznego instynktu dotyczącego świadków.

## Świadek moralny czy świadek etyczny

Odwołując się do proponowanego przeze mnie rozróżnienia między etyką a moralnością pamięci, które z kolei opiera się na podziale na relacje gęste i rozrzedzone (etyka kształtuje relacje gęste, moralność — rozrzedzone), chciałbym postawić następujące pytanie: Czy ten, którego nazwałem świadkiem moralnym, jest w istocie świadkiem moralnym czy może świadkiem etycznym? Moja odpowiedź brzmi: jest zarazem jednym i drugim. Zagadnienie zła jako ataku na sam system moralny jest zagadnieniem moralnym *par excellence*. Jednocześnie świadek moralny jako „świadek nieszczęścia” swojego ludu jest najbardziej skuteczny i autentyczny, gdy przemawia w imieniu „nieszczęścia” ofiar mających gęstą tożsamość opartą na relacjach gęstych między nimi. Świadek moralny może również oddać głos wspólnocie etycznej zagrożonej przez siłę zła. To prowadzi mnie do następującej konkluzji: w wyrażeniu „świadek moralny” przymiotnik „moralny” powinniśmy rozumieć jako zasadniczo dwuznaczny — odnoszący się zarówno do etyki, jak i do moralności.

*Z języka angielskiego przełożyła  
Katarzyna Liszka*