

Marcin Byczyński

Polska tradycja honorowa
w filozoficznych kontekstach



Marcin Byczyński

**Polska tradycja honorowa
w filozoficznych kontekstach**

Marcin Byczyński

**Polska tradycja honorowa
w filozoficznych kontekstach**

**Bogucki Wydawnictwo Naukowe
Poznań 2025**

Recenzenci:

prof. dr hab. Barbara Kotowa

dr hab. Maurycy Zajęcki, prof. SWPS

Copyright by © Marcin Byczyński, Poznań 2025



Publikacja jest udostępniana na licencji Creative Commons
Uznanie Autorstwa 4.0 Międzynarodowa (CC BY 4.0)

Ilustracja na okładce:

Francisco Goya, „Saturn pożerający własne dzieci”
(domena publiczna)

ISBN 978-83-7986-581-9

<https://doi.org/10.14746/978-83-7986-581-9>

Wydawca:

Bogucki Wydawnictwo Naukowe
ul. Górna Wilda 90, 61-576 Poznań
biuro@bogucki.com.pl

Współwydawca:

Wydawnictwo Naukowe Wydziału Filozoficznego
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ul. Szamarzewskiego 89C, 60-568 Poznań
filozof@amu.edu.pl

Druk i oprawa: Perfekt

Spis treści

Wstęp	7
Rozdział I.	
Kodeksy honorowe oraz zawarte w nich kryteria uznania honorowości	13
Kodeksy honorowe	13
Charakterystyka kodeksów honorowych	13
Kompetencje honorowe, ujęcie nominalne i realne	21
Postępowania honorowe nie dążą do wymierzenia sprawiedliwości	25
Funkcje kodeksów honorowych	30
Podstawowe podziały kodeksów honorowych	35
Podstawowe kryteria pojawiające się w kodeksach honorowych	40
Kryterium uznania honorowości	40
Bycie osobą honorową a zdolność honorowa – na przykładzie statusu kobiet	47
Kryteria uznania niehonorowości	51
Analiza kryteriów niehonorowości na wybranych przykładach	53
Rozważania etymologiczne dotyczące <i>aidos</i> (wstydu)	53
Obywatel	57
Pijaństwo	64
Kłamstwo	65
Rozdział II.	
Analiza podstawowych pojęć konstytuujących fenomen honoru i dżentelmena (człowieka honorowego)	69
Charakterystyka dżentelmena w kategoriach obyczajowości	69
Taktowność	69
Eutropos	74
Męska empatia – wrażliwość	78
Uprzejmość	81
Osoba niehonorowa a rozum – trzy definicje	83

Edukacja kompetencji honorowych	84
Grecko-rzymskie źródła edukacji obywatelskiej – Szkoła Rycerska i Sebastian Petrycy	84
Honor a przestrzeń intersubiektywna – analiza honoru w kontekście relacji z innymi	97
Żądanie i udzielanie satysfakcji honorowej jako proces obiektywizacji zasad moralnych	107
Rozdział III.	
Analiza wybranych działań honorowych	113
Działania w ramach postępowania honorowego	113
Funkcje zadośćuczynienia honorowego	116
Pojedynek i obraza jako wyzwanie	119
Samobójstwo honorowe	124
Podstawy uznania istnienia samobójstwa honorowego	124
Egzemplifikacja samobójstwa honorowego	128
Filozofia Sartre’a jako poszerzenie kontekstu rozumienia fenomenu samobójstwa honorowego	129
Charakterystyka samobójstwa niehonorowego – próba charakterystyki kompetencji honorowych za pomocą kategorii opozycji	132
Zestawienie kryteriów samobójstwa honorowego – podsumowanie	139
Rozdział IV.	
Teoretyczne ujęcie pojęcia honoru	149
Rekonstrukcja i analiza pojęć honoru <i>sensu stricto</i> oraz honoru <i>sensu largo</i> na podstawie filozofii Eugeniusza Dupréela	149
Pojęcie honoru <i>sensu stricto</i>	149
Rekonstrukcja i interpretacja teorii cnót Dupréela	154
Kompetencyjny aspekt cnót pośrednich	157
Pojęcie honoru <i>sensu largo</i>	162
Zakończenie	169
Bibliografia	171

Wstęp

Honor należy do tych pojęć, które choć powszechnie używane, okazują się zaskakująco niejednoznaczne. Funkcjonuje on jako kategoria moralna, społeczna i kulturowa, a jego sens ujawnia się szczególnie wyraźnie w sytuacjach konfliktu, obrazy i sporu o uznanie. Nieprzypadkowo był i pozostaje jednym z kluczowych pojęć organizujących relacje międzyludzkie, zarówno w tradycyjnych wspólnotach, jak i w nowoczesnych społeczeństwach.

W *Wielkiej ilustrowanej encyklopedii powszechnej* istnieje rozróżnienie na honor w sensie podmiotowym, rozumiany jako „godność moralna pewnej osoby” (cyt. za Tarczyński 1997: 10), oraz honor w sensie przedmiotowym, definiowany jako „odpowiadające tej godności poważanie, jakiego ma prawo wymagać pewna osoba od innych” (Tarczyński 1997: 10). Już to rozróżnienie sygnalizuje napięcie pomiędzy indywidualnym a społecznym wymiarem honoru – między tym, kim jest jednostka lub za kogo się uważa, a tym, w jaki sposób jest postrzegana i oceniana przez innych.

Na wieloznaczność pojęcia honoru zwraca uwagę również Antonina Sebesta, wskazując na jego dwuaspektowość obecną w rozważaniach Józefa Marii Bocheńskiego (Sebesta 2008: 177–178), który pisze o dwóch znaczeniach honoru: 1) honorze w sensie słowności (wąskie znaczenie tego słowa) i 2) honorze w sensie wielkoduszności:

(...) „honor” oznacza sprawność, która skłania do ścisłego dotrzymywania słowa; w tym znaczeniu honorowym jest ten, kto ten obowiązek stale spełnia. Z drugiej strony używa się słowa „honor” także w innym, szerszym i ważniejszym znaczeniu, mając na myśli skłonność do wysokiej czci dla wielkości charakteru, ambicję osiągnięcia pod tym względem jak najwyższego poziomu – i w konsekwencji skłonność do domagania się, aby ta wielka wartość była także szanowana przez innych. W tym sensie pojęcie honoru pokrywa się niemal zupełnie z pojęciem wielkoduszności (Bocheński 1992: 19).

W tym drugim znaczeniu słowa „honor” wskazanym przez Bocheńskiego zawarte jest też napięcie pomiędzy aspektem indywidualistycznym a obiektywnym, społecznym aspektem pojęcia honoru. Z jednej strony

honor odnosi się do indywidualnej ambicji i dążenia do wypracowania w sobie „wielkości charakteru”, cnót czy kompetencji, a tym samym do poważania samego siebie – aspekt subiektywny, indywidualistyczny. Z drugiej zaś strony wiąże się z moralnym zobowiązaniem wobec samego siebie do dążenia do tego, by egzekwować od innych zachowania stosowne do tejże immanentnej wartości i sposobu bycia, który ona narzuca (o ile zachodzi taka konieczność) – aspekt obiektywny, społeczny. Może być przecież i tak, że prezentowana przez jednostkę „wielkość charakteru” już wpisuje się w społecznie uznane wartości i nie wymaga żadnej egzekutywy ze strony ocenianej jednostki.

Sebesta podkreśla jednak, że Bocheński zmienia narrację i pisze o honorze jako „trudnym zagadnieniu (...) uznania przez innych” (Bocheński 1992: 53; Sebesta 2008: 178), co przesuwając znaczenie z honoru jako miłości własnej jednostki na honor jako społeczne uznanie jednostki, przy czym uznanie to ma miejsce ze względu na konkretne działania danej jednostki.

Pojęcie honoru rozumiane jest więc z jednej strony jako subiektywne zobowiązanie do wypracowania w sobie „wielkości charakteru” i w konsekwencji miłości własnej, z drugiej zaś – jako zobowiązanie do poddania się ocenie otoczenia społecznego i działania w imię wartości fundujących to subiektywne zobowiązanie.

W ramach poczucia honoru dochodzi więc do konfrontacji subiektywnie uzasadnionych roszczeń jednostki z tym, w jaki sposób te roszczenia są zaspokajane przez inne indywidua. Za każdym razem jednak działanie honorowe odnosi się do egzekwowania tego, co jest uznawane za subiektywnie słuszne i adekwatne – wobec samego siebie lub wobec zachowań innych.

W obu przypadkach jest to ewaluacja dorobku osobowego danej jednostki – z jednej strony z inicjatywy jej samej, a z drugiej ze strony innych. Honor w znaczeniu potocznym jest syntezą tych dwóch ewaluacji. Pohańbienie albo nieuchronność pohańbienia może stanowić indywidualny motyw samobójstwa honorowego opartego na autoewaluacji. Natomiast w przypadku pohańbienia w oczach innych następuje uznanie za osobę niehonorową, na przykład na podstawie kryteriów niehonorowości w toku postępowania honorowego. Dochodzi tu więc do społecznej ewaluacji dorobku osobowego danej jednostki i – na jej podstawie – do pohańbienia. Obie perspektywy (indywidualna i społeczna) opierają się na ocenie aspektu osobowego jednostki i „syntezy” związanych z tym roszczeń oraz stosownych przywilejów. Ontologicznie honor stanowi zrelatywizowany historycznie i kulturowo

epifenomen ufundowany na napięciu pomiędzy tymi dwoma aspektami oceny wymiaru osobowego jednostki ludzkiej. Honor jest wtórnym, koniecznym efektem współdziałania procesów auto- i heteroewaluacji konstytuującym wspólnotę ludzi moralnych. Ufundowany jest na napięciu między dynamiką autonomicznej refleksji moralnej a zachowawczą obyczajnością wspólnoty. Poszczególne opisy pojęciowe często skupiają się tylko na jednym jego aspekcie, czy to ze względu na zaplecze kulturowe, czy motywacje ich autorów. Fenomeny działań honorowych w różnych czasach i kulturach ujawniają natomiast dwuaspektowy charakter honoru, co starałem się pokazać.

Z powyżej przedstawionej perspektywy wynika, że definicje honoru często są redukcjonistyczne. I tak, na przykład, należy do nich ujęcie Tadeusza Ślipki, zgodnie z którym honor „oznacza ludzką godność oraz wyróżniające się moralno-społeczne atrybuty określonej osoby, o ile są przedmiotem uznania ze strony innych ludzi, wyrażonego za pomocą pewnego zespołu zachowań (formuły słowne, symbole, gesty) usankcjonowanych społecznym zwyczajem” (cyt. za Tarczyński 1997: 10–11). Wydaje się, że honorem jest tutaj wyłącznie uznanie na podstawie ewaluacji społecznej.

Inna definicja, w myśl której „honor człowieka jest szacunkiem dla samego siebie uformowanym w kontekście społecznym” (cyt. za Tarczyński 1997: 11), wskazuje na aspekt autoewaluacji własnej osoby, której kryteria są uformowane społecznie, zapewne w toku interakcji społecznej i związanych z tym pochwał i nagan, zaszczytów i obraz. *In concreto* jest to również ujęcie redukcjonistyczne – jednostka sama siebie ocenia.

Dwuaspektowość pojęcia honoru, jak i tendencje redukcjonistyczne w poszczególnych użyciach słowa „honor” są też widoczne w badaniach słownikowych (zob. Grzeszczak 2013) i leksykograficznych (Wieczorek 2016) cywilizacji zachodniej.

Książka ta, operując na owej dwuaspektowości pojęcia honoru, pokazuje, w jaki sposób w ramach postępowania honorowego – rekonstruowanego na podstawie polskich kodeksów honorowych – dochodzi do sprzężenia pomiędzy moralnością a etycznością. Konsekwencją tego sprzężenia jest immanentny w tradycyjnych, uznanych postępowaniach honorowych (uwzględniających instytucję pojedyńku) mechanizm autodestrukcji tego obyczaju. Pojedynek jako przywracający uznanie pomiędzy dżentelmenami musi prowadzić do akceptacji kwestionowanych w dialektyce obrazy i wyzwania norm, za którymi stoją indywidualne wizje dobrego życia. W tym rozumieniu postępowanie honorowe skutkuje nieuchronnie

pluralizacją akceptowanych wśród dżentelmenów norm, a co za tym idzie – zwiększeniem inkluzyjności ich środowiska.

W tym sensie niniejsza publikacja wpisuje się w interpretację roli honoru jako czynnika napędzającego moralny postęp społeczny (Appiah 2010). Konflikt ujawniony w akcie obrazy zmusza strony do refleksji nad normami konstytuującymi społeczne *status quo* oraz nad sposobami ich uzasadnienia. Postępowanie honorowe staje się w ten sposób przestrzenią deliberacji moralnej, w której – poprzez wyjaśnienia, ubolewanie, przeprosiny, a w ostateczności pojedynków – dochodzi do redefinicji granic akceptowalnych społecznie form życia. Pojedynek potocznie postrzegany jako zachowawczy relikwyt tradycji okazuje się w tym ujęciu mechanizmem pluralizującym spektrum uznawanych norm i wizji dobrego życia.

Polskie tradycje honorowe od dawna stanowią przedmiot zainteresowania badaczy. Dostępne są opracowania obszernie opisujące zagadnienia związane z polskimi kodeksami honorowymi (Adamkiewicz 1999; Tarczyński 1997) i pojedynkami (Golec 2011; Szyndler 1987). Powstały też artykuły naukowe dotyczące polskich tradycji honorowych (Wiszowaty 2009) w kontekście prawnym (Janikowski 2024; Ossowski 2003) i w kontekście tradycji wojskowych (Banaszak i Kulka 2016; Kulka 2013; Ossowski 2004).

Celem tej książki jest jednak umieszczenie tych zagadnień w szerszym kontekście filozoficznym. Praca łączy wątki filozoficzne i socjologiczne (Ossowska, Dupréel) z refleksją antropologiczną i analizą materiałów źródłowych. Ponieważ obszary te są zazwyczaj badane rozdzielnie, przyjęcie szerszej perspektywy na zagadnienia związane z pojęciem i fenomenem honoru pozwala spojrzeć na polskie tradycje honorowe w nowym świetle.

Kolejne rozdziały rozwijają tę perspektywę, rekonstruując pojęcie osoby honorowej, analizując formy obrazy i zadośćuczynienia honorowego, a także badając normatywność wpisana w procedury postępowania honorowego. W ten sposób praca zmierza do pokazania, jak fenomen honoru kształtował społeczną obyczajność (heglowskie *sittlichkeit*), oraz prowokuje do pytania, w jakich praktykach fenomen honoru obiektywizuje się dziś.

Niniejsza książka nie powstałaby, gdyby nie wsparcie merytoryczne prof. Barbary Kotowej i prof. Karoliny Cern. Winien jestem również podziękowania prof. Marianowi Andrzejowi Wesolemu za zainteresowanie filozofią Arystotelesa oraz wspólne rozmowy i tropy w prowadzonych badaniach. Jestem też wdzięczny prof. Ewie Nowak za inspirujące rozmowy o etyczności i kompetencjach moralnych. Dziękuję również prof. Markowi Kwiekowi

za nieustające wsparcie instytucjonalne, motywowanie i inspirowanie do rozwoju naukowego. Ważną rolę podczas tworzenia dużej części tej publikacji odegrała także Aleksandra Mathiesen, której uwagi merytoryczne oraz towarzystwo zachęcały do podejmowanych prac. Wyrazy wdzięczności należą się również Ewie Bielewicz-Polakowskiej, dzięki której byłem w stanie uzyskać dostęp do unikatowych materiałów źródłowych.

Wyjątkowe zasługi dla przemyśleń zawartych w pracy ma Korporacja Akademicka Chrobria, która jako organizacja zapewniła nie tylko dostęp do licznych materiałów, ale również do otoczenia instytucjonalnego sprzyjającego rozwojowi naukowemu i osobowemu. Dziękuję wszystkim jej członkom – bez Waszego zaangażowania ani ta organizacja, ani ta książka nie mogłyby powstać.

Szczególnie wdzięczny jestem prof. Romanowi Kubickiemu – dziekanowi Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (a wcześniej dyrektorowi Instytutu Filozofii UAM) – za stwarzanie warunków do nauki i rozwoju w okresie studiów, za zapewnienie warunków do godnej pracy w okresie późniejszym oraz za niezbędne do wydania tej książki wsparcie instytucjonalne.

Rozdział I.

Kodeksy honorowe oraz zawarte w nich kryteria uznania honorowości

Kodeksy honorowe

Charakterystyka kodeksów honorowych

Czy kodeksy honorowe są zapisem obowiązujących „praw honorowych”? Czy może raczej stanowią różnorakie formalizacje obyczajów honorowych? A może dokonuje się w nich rekonstrukcji aktualnej obyczajności, która podczas tworzenia tych kodeksów podlega namysłowi i jest poddawana reformie, modernizacji lub transformacji? Czy postępowania honorowe i pojedynki były wyrazem bestialstwa, czy też sposobnością do refleksji i rozwoju osądu moralnego? W jakim sensie, w jakim trybie zapisy kodeksów były obowiązujące – i dla kogo? Dobrze urodzonych arystokratów, snobów, a może jednak ludzi wykazujących się szczególnymi ambicjami?

Są to jedynie wybrane pytania, które mógłby postawić sobie czytelnik podczas pierwszego zetknięcia się z kodeksami honorowymi. W niniejszej książce w sposób systematyczny będę udzielał na nie odpowiedzi, wprowadzając stopniowo odbiorcę w kontekst problemowo-historyczny obowiązywania kodeksów honorowych.

Kodeksy będą dobierać, kierując się kryterium merytorycznym, tj. z uwagi na rozpatrywane problemy badawcze, ponieważ nie wszystkie kodeksy obszernie odnosiły się do kwestii, które na gruncie ethosu honorowego stały się z biegiem czasu oczywiste (zostały powszechnie uznane).

Stąd najwcześniejsze polskie kodeksy honorowe, stanowiące fundament polskiej tradycji honorowej, mają największą warstwę niesproceduralizowaną (na przykład kodeks Józefa Naimskiego czy kodeks Zygmunta A. Pomiana) – sprawy oczywiste były w nich domniemane, nie wymagały

proceduralizacji i artykulacji *explicite*. Początek zakresu czasowego obowiązywania polskich kodeksów honorowych (a zarazem zmierzch niepisanych tradycji w tym zakresie) wyznacza rok 1881, w którym powstał pierwszy polski kodeks honorowy. Opublikowanie go inicjuje powszechną dostępność tradycji honorowych dla społeczeństwa polskiego i możliwość kolektywnej refleksji nad obowiązującymi obyczajami. Co za tym idzie – ustanowiona zostaje możliwość powszechnego wykorzystania postępowań honorowych jako alternatywnego (pozasądowego) sposobu rozwiązywania sporów dotyczących szczególnej kategorii spraw. Następne polskie kodeksy honorowe są więc wynikiem refleksji kolejnych autorów i próbami z jednej strony (lepszey) artykulacji obowiązującej tradycji, a z drugiej – próbami reformacji tejże tradycji.

Najstarszy polski kodeks honorowy (Szyndler 1987: 178), napisany przez Józefa Naimskiego, wydany w 1881 roku, zawiera istotny i jakże znamienny zapis:

Pojedynek bierze początek w prawie natury, które popycha człowieka do pomszczenia siebie lub drogich mu osób; głównym powodem wyrządzona zniewaga, zmuszająca do wyzwania; ale jeżeli to prawo tłumaczy postępek wyzywającego, to z drugiej strony żadnego wpływu nie wywiera na wyzwanego (Naimski 1881: 4).

Fragment ten interpretuję całościowo, to znaczy odczytuję go również w kontekście późniejszych kodeksów, w których pojedynek jest tylko jedną z form zadośćuczynienia poczynionej obrazie (w przypadku kodeksów duellanckich (Szyndler 1987: 178)). Całość opisywanych działań, tj. od wyzwania do zadośćuczynienia obrazie podczas pojedynku, traktuję nie tak, jak nazwa przywołanej publikacji mogłaby sugerować, czyli nie jako instruktaż pojedynku ani też nie jako „kodeks pojedynku” (Naimski 1881: 4). Proces czynności honorowych opisywanych przez Naimskiego interpretuję jako formę *okrojonego* kodeksu honorowego – stąd też, prawdopodobnie, w literaturze przedmiotu funkcjonuje on pod „skrótowym” terminem jako kodeks honorowy. Ponadto należy dobitnie podkreślić, że kodeks ten nie tyle dopuszcza, co wręcz nakazuje – o ile to możliwe – pokojowe formy zadośćuczynienia honorowego¹.

¹ Naimski ujmuje to następująco: „Świadkowie następnie zejść się razem powinni i czynić wszelkie starania, ażeby załagodzić sprawę, jeżeli sprawa ta kwalifikuje się

Wracając do przytoczonego wcześniej fragmentu. Otóż wskazuje się w nim na źródło uzasadnienia postępowania honorowego, którym ma być prawo natury, a właściwie prawo natury ma być źródłem uzasadnienia nie tyle postępowania honorowego czy pojedynku, ile raczej prawa do uzyskania satysfakcji za wyrządzone szkody, uzyskania restytucji honoru. Zdaniem Thomasa Hobbesa:

Prawem natury (*lex naturalis*) jest przepis lub reguła odgórna, którą odnajduje rozum (...) i która nakazuje mu dbać o to, co w jego rozumieniu najlepiej może jego życie zachować (1954: 113).

Jeśli treść prawa natury odnajdywana jest przez rozum, w rozumie, to dostęp doń jest *egalitarny* w tym sensie, że każdy, kto myśli, może poznać treść prawa natury. Z drugiej strony potrzeba pewnego wysiłku rozumu, aby z treścią prawa natury się zapoznać, a następnie innego typu wysiłku, który umożliwi konsekwentne rozpoznawanie sytuacji, do których prawo natury można stosować, a także jak je egzekwować.

Dalej czytamy u Naimskiego, co następuje:

Faktem jest, iż miłość własna, próżność, a zwłaszcza poczucie honoru, są najczęściej przyczynami zmuszającymi ludzi do pojedynkowania się; też same pojęcia o honorze zniewalają i wyzwane do przyjęcia pojedynku, mianowicie gdy ktoś dopuścił się zniewag, których żadne tłumaczenie ani przeproszenie zmyć nie jest w stanie. Wyzwany nieprzyjmujący w tym razie pojedynku, mieć będzie przeciw sobie całą opinię. Te właśnie przyczyny dały pojedynkowi miano „sprawy honorowej” (1881: 4–5).

Fragment ten pokazuje, że honor należy interpretować, wyróżniając jego elementy składowe, zarówno te indywidualne, takie jak miłość własna czy

do zgody” (1881: 63). Również: „Świadek jest wszystkim dla tego, co go wybiera, jest zarazem jego obrońcą i sędzią; honor tamtego uważać za swój własny powinien i użyć całego wpływu swego i energii, ażeby nie przepuścić najdrobniejszego nawet szczegółu mogącego przyczynić się do pomyślnego a pokojowego załatwienia sprawy. (...) Za szczęśliwych uważać się będziemy, jeżeli dopniemy celu zamierzonego, gdy przez trafne i przekonujące rady nasze. Wszystkie te sprawy, w których obraza wytwarza się przez zbyt żywą imaginację, będą załatwiane pokojowo bez krwawych następstw; te zaś, w których honor i konieczność nakazują człowiekowi szlachetnemu rozprawić się z orężem w rękę, ażeby odbyły się podług zasad prawa przysługującego ogółowi” (1881: 55–56).

poczucie honoru (tłumaczone przez Daniełę Gromską w *Etyce nikomachejskiej* Arystotelesa jako *aidos* (Arystoteles 2007: 138 1116a) – czyli wstyd przed samym sobą, który jest rozumiany przez Arystotelesa jako cnota), jak i te społeczne, np. „opinijska”, a zatem reputacja, szacunek, sława itp.²

Ponadto w powyższym cytacie Naimski wskazuje na obecność innych, tj. pokojowych form zadośćuczynienia honorowego, mimo że publikacja traktuje o pojedynkach. O tym, jak ważne są pokojowe formy zadośćuczynienia honorowego, można również przeczytać w innych miejscach, na przykład „wyznanie żalu lub tłumaczenia przedstawionego przez świadków upoważnionych do tego, jeżeli tylko takowe zasługują na przyjęcie, winno być zaakceptowane; inaczej zła wola tylko stanąć tu może na przeszkodzie” (Naimski 1881: 108–109).

Pozwala to przypuszczać, że pojedynki, do których dochodziło przed rokiem 1899 (stanowiącym datę wydania (Szyndler 1987: 178) pierwszych kodeksów mówiących *explicite* o pokojowym zadośćuczynieniu honorowym (Bartoszewski 1885; Pomian 1899)), także łączyły się z pertraktacjami pokojowymi odnośnie do (innych) form zadośćuczynienia. Może to zaś być podstawą twierdzenia, że współczesny wizerunek postępowania honorowych, a w związku z tym i pojedynków, jest mocno przerysowany czy wręcz zafalszowany.

Porównawszy oba fragmenty kodeksu Naimskiego, można dojść do konkluzji, że o ile prawo do zadośćuczynienia obrazie³, chroniące życie społeczne jednostki, mogło mieć źródło swego uzasadnienia w prawie natury, to forma dochodzenia tego zadośćuczynienia miała już swoje źródło w określonych praktykach oraz poglądach – nade wszystko aksjonormatywnych – społeczności, w której się żyło. Dialektyka obrazu i zadośćuczynienia, a więc dialektyka honoru, jest zrelatywizowana kulturowo, a co za

² *Aidos* to wstyd przed samym sobą (zob. Cairns 1993: 2–3). Pierre Bourdieu wskazywał, że przeciwieństwem wstydu jest szacunek. W konsekwencji zawstydzenie kogoś jest w stanie dokonać uszczerbku na szacunku, jakim się dana osoba cieszy. Ta zasada działa wobec obydwu typów wstydu: *aidos* – wstyd przed samym sobą, który pozbawia, godności rozumianej jako szacunku do samego siebie, *aischyne* – wstyd przed innymi, zakłada (domniemaną lub nie) utratę szacunku w oczach innych. Szczegółowe omówienie tych pojęć zostało dokonane przez Davida Konstanta (2003).

³ Nie używam terminu „zemsta”, gdyż wszystkie kodeksy honorowe, łącznie z kodeksem Naimskiego, jako przyczynę wyzwania wskazują obrazę i uzyskanie satysfakcji honorowej, a nie chęć zemsty i „odegrania się”.

tym idzie – również czasowo (kultury przecież nie są bytem statycznym, lecz dynamicznym, ulegającym różnorodnym przekształceniom i transformacjom). Za poparciem tej tezy, przynajmniej na gruncie polskim, przemawia zmienność procedur honorowych i form zadośćuczynienia w poszczególnych kodeksach, na przykład dopuszczenie odmówienia pojedynku ze względów ideologicznych (Goray 1930) czy całkowite odrzucenie pojedynku jako formy zadośćuczynienia honorowego (Gumiński 1930; Harcerski Kodeks Honorowy 1925; Konwerski 1925). Jak pisał Władysław Bozewicz: „Poszczególne kodeksy – a jest ich z rozmaitych czasów i epok bardzo wiele (zob. Levi i Gelli 1903) – zależnie od kultury, stanu etycznego i zapatrywań społecznych – poszczególne kwestie ujmowały w sposób różny” (1927: 129). Te historyczne przemiany są też widoczne we wzorcach osób honorowych, dżentelmenów i w związanych z nimi sposobach bycia i życia, które badała Maria Ossowska (2000), czy w opracowaniach bibliograficznych literatury dotyczącej pojedynkowania się (Levi i Gelli 1903; Thimm 1896).

Bozewicz jako autor dwóch kodeksów honorowych (1919, 1927) również zmieniał zapatrywania na to, jak powinny być skodyfikowane postępowania honorowe. Mimo powierzchownego podobieństwa jego kodeksy różnią się w istotnych punktach (na przykład roli sekundantów w postępowaniach honorowych (zob. Byczyński 2024)) i odzwierciedlają postępujące przemiany społeczne w tamtych czasach.

Zmiany w ujmowaniu kodyfikacji tradycji honorowych, jak i powyższa uwaga Bozewicza potwierdzają, że kodeksy honorowe mogą z sukcesem stanowić podstawę badań przemian etycznych, kulturowych i społecznych⁴. Kierując się tym tropem, tj. tezy (z ducha heglowskiej), że kodeksy honorowe są świadectwem świadomości etycznej określonego środowiska społecznego, można dojść do ciekawych wniosków, które będę starał się przedstawić.

⁴ Takie możliwości, jak i ich filozoficzny potencjał wskazuje również fragment z Zedlera: „Es sind viele Schriften vom dem Duelle zum Vorscheine gekommen, darinnen man die Sache bald historisch, bald philosophisch, und juristisch, nach dem teleologischen Grundsätze untersucht... Zedler, *Zweykampf*, s. 1424; Walchius [najprawdopodobniej Walch, Johann Georg, 1693–1775 – MB], *Philosophisches Lexicon*, s. 582” (Pojawiło się wiele pism na temat pojedynku, w których sprawa jest analizowana, czasem historycznie, czasem filozoficznie i prawnie, zgodnie z zasadą teleologiczną... – tłum. MB); cyt. za Levi i Gelli 1903: 7.

Kodeksy sprzed okresu dwudziestolecia międzywojennego (czyli kodeksy Bartoszewski 1899; Naimski 1881; Pomian 1899) dopuszczają zadośćuczynienie orężne nawet za najmniejsze obrazy, zostawiając tym samym największe pole decyzyjne kompetencjom sekundantów. Wiele spraw pozostawia się w nich niedomówionych i wiele samym sekundantom do rozstrzygnięcia, polegając na ich moralności oraz poczuciu honoru, o czym świadczy następujący fragment: „W wyborze świadków⁵ zwracać głównie należy uwagę na moralność człowieka; bo jeżeli odwaga ma pewne znaczenie, a doświadczenie wielką wagę, to bez wątpienia moralność najgłówniejszą tu gra rolę” (Naimski 1881: 107).

Pojęcie honoru należy więc interpretować w kategoriach moralnych, a nie wyłącznie etycznych. W całej książce odróżniam indywidualną moralność jednostki wynikającą z jej kompetencji do rozumowej refleksji, rozumianą w duchu kantowskim (zob. teoretyczne ujęcie Nowak 2016), od etyczności odnoszącej się do społecznej obyczajności nakazów i zakazów,

⁵ W kodeksie tym, Naimskiego, „świadkowie” odgrywają te same role, co sekundanci w późniejszych kodeksach, autor jednak zarysowuje pewną różnicę. „Zbyt częste bywały przykłady, że świadkowie przyjaciół żądali zadośćuczynienia za przelaną ich krew, żądali tego z góry już, ażeby ją więcej przelewać. Rzecz taka ze względów ludzkości bezwarunkowo oddziaływać powinna na chcących się pojedynkować i powstrzymywać ich od pojedynków. Sprawiedliwość w tych razach nakazuje, ażeby podwójnie w ten sposób wyzwany uciekał się do dawnego rodzaju pojedynków i wskrzesił zwyczaj używania sekundantów. Zarówno jest rzeczą słuszną, ażeby obcy ludzie wybierani byli za popleczników tego lub owego, a to, aby się nie bić bez żadnej racy i powodu z tym lub owym, dlatego że miało się do czynienia z jego przyjacielem. Takie niesłuszne wyzwanie prowadziłyby koniecznie do przedłużania do nieskończoności wszelkich nieporozumień. Widocznem też byłoby, iż w pojedynku nie szukano zadośćuczynienia, ale po prostu chciano zabić człowieka, który zachował się odważnie podczas rozprawy” (Naimski 1881: 106). Sekundant ma się zatem różnić od świadka tym, że jest osobą postronną, niezangażowaną emocjonalnie w stosunki ze stroną, co miałyby skutkować zanikiem „patologii” honorowych. Czytamy jednak również, że „świadkowie nie są bynajmniej sekundantami; każdy sekundant albowiem mieć powinien swoich świadków; zaproszeni więc na świadków powinni być uprzedzeni przez swego przyjaciela, że są proszeni nie jako świadkowie, lecz jako sekundanci do pojedynku” (Naimski 1881: 64). Zapis ten czyni rozróżnienie niejasnym, jednak autor na kolejnych stronach (136–139) charakteryzuje rolę „świadka bezstronnego”: „jako świadek bezstronny uczestniczył w walce, przestrzegając praw i zasad zbrojnych spotkań rycerskich, pilnując, aby takowe ściśle były wykonywane i aby żaden z zapaśników nie uciekał się do podstępów i zdrady” (Naimski 1881: 136).

które mogą zostać skodyfikowane na przykład pod postacią dekalogu. Jest to kluczowe rozróżnienie pojęciowe – oddziela ono autonomiczne działanie moralne jednostki ugruntowane w refleksji rozumowej o charakterze uniwersalistycznym od heteronomicznego działania opartego na zastanych w społeczeństwie normach (religijnych, kulturowych czy innych). To właśnie moralność sekundantów stanowiła podstawę pertraktacji honorowych, ustalenia stopnia obrazy, stosownego zadośćuczynienia, to od ich moralności zależało, czy dopuszczają do pojedynku, czy też nie. Obowiązujące w społeczeństwie normy etyczne, na przykład spisane pod postacią kodeksu, stanowiły więc dla nich jedynie „punkt odniesienia”, a nie sproceduralizowaną „instrukcję”. Wczesne kodeksy honorowe dawały olbrzymie pole do działania sekundantom, których ograniczała głównie ich autonomiczna refleksja moralna. Jeżeli zatem moralność sekundantów wykluczała jakąkolwiek formę pojedynku, to mimo dopuszczenia jej przez literę kodeksu nie dochodziło do niego. Zgodnie ze wskazaniem kodeksu Naimskiego potencjalni sekundanci mieli prawo odmówić reprezentowania swojego potencjalnego mandanta, o ile nie uznali słuszności jego roszczeń. Przemawia za tym następujące stwierdzenie:

Pojedynkować się mający może powiedzieć swemu świadkowi: „staraj się tak rzecz poprowadzić, ażeby do zgody nie przyszło, gdyż umyślnie wywołałem nieporozumienie wskutek powodu, który jest moją tajemnicą”. Może również powiedzieć: „staraj się nas pogodzić”, gdy żalować zaczyna tego, co uczynił, lub nie chce się bić; dostatecznym więc będzie stanąć w obronie jego honoru i t. p. Jeżeli uczyniona propozycja komu jako świadkowi nie zgadza się z jego pojęciem o honorze, wówczas po przedyskutowaniu całej sprawy powinien się cofnąć, zachowując święcie tajemnicę człowieka, który mu zawierzył się ze swej słabości lub nienawiści, lub też chęci zemścić się – a to pod karą utraty czci za wydanie tajemnicy (Naimski 1881: 107–108).

Analogiczne stwierdzenie odnaleźć można w kodeksie Pomiana:

Objąwszy godność sekundanta, należy u mocodawcy zasięgnąć dokładnych informacji o powodach pojedynku, od nich bowiem zależy oznaczenie stopnia obrazy i rodzaj satysfakcji. Jeżeli klient powodu obrazy nie chce wyjawić, można dopuścić do pojedynku, nie naraziwszy się na zarzut lekkomyślności tylko po otrzymaniu słowa honoru, iż przemilczenie

następuje jedynie ze względu na cześć cudzą lub tajemnicę wymagającą ścisłej dyskrecyi.

§ 48. Sekundant, który ze swoim klientem nie może się zgodzić, od którego klient wymaga rzeczy niezgodnych z kodeksem honorowym, lub którego klient dopuścił się w toku pertraktacji jakiejś nieprawidłowości – ma prawo złożyć mandat (Pomian 1899: 47, 48).

Na tej podstawie można domniemywać, że wynik postępowania honorowego w kodeksach o niskim stopniu sproceduralizowania uzależniony był w dużej mierze od kompetencji oraz „poziomu moralnego” sekundantów. Natomiast przy wyższym stopniu sproceduralizowania, jak to miało miejsce w kodeksach późniejszych (czyli z okresu dwudziestolecia międzywojennego), oraz przy nałożeniu dodatkowych ograniczeń formalnych wynik postępowania uzależniony był bardziej od umiejętności podążania za paragrafami kodeksu.

Kluczowa rola sekundantów, ich autonomii moralnej i kompetencji jako dżentelmenów dla całego postępowania honorowego była szczególnie widoczna, gdy pojedynek okazywał się nieuchronny. To oni w trakcie pertraktacji honorowych ustalali formę zadośćuczynienia honorowego, warunki ewentualnego pojedynku, używaną broń. Jak relacjonuje Franciszek Kusiak, na przykład podczas pojedynków pistoletowych „niektórzy z zastępców starali się tak ustawić pojedynek, aby mieć co najmniej 90 procent pewności, że żadnemu z przeciwników nie stanie się krzywda (słabe ładunki i znaczna odległość między pojedynkującymi się)” (1992: 247). Kompetentni sekundanci byli więc w stanie sprawić, aby pojedynek był okazją dla wykazania przez zwaśnione strony, że normy i wartości stanowiące podstawę sporu są dla nich ważne ponad życie, bez zbędnego eskalowania ryzyka śmierci.

Postępująca demokratyzacja społeczeństwa polskiego (zob. przemiany społeczne opisane przez Żarnowski 1992: 341) – w postępowaniach honorowych przejawiająca się na przykład poprzez emancypację kobiet i pojawienie się kodeksów honorowych zrównujących rolę kobiety i mężczyzny – wiązała się ze zwiększoną formalizacją kodeksów honorowych ograniczającą dyskrecjonalne możliwości działania. Praktyki wcześniej przekazywane przez obyczaj i tradycje honorowe ulegały artykulacji i utrwaleniu w formie coraz bardziej szczegółowych kodeksów honorowych. Kodeksy honorowe sprawiły, że dotąd ekskluzywne praktyki wybranych

grup społecznych stały się dostępne dla wszystkich za pośrednictwem paragrafów kodeksów honorowych.

Kompetencje honorowe, ujęcie nominalne i realne

Przedstawiona powyżej dwójka możliwość konstruowania kodeksów (odwołująca się do kompetencji sekundantów i ich moralności oraz wysoce sformalizowana) pozwala przeanalizować kodeksy honorowe pod kątem ich założeń ontologicznych, czyli zakładanej przez nie z jednej strony realności, a z drugiej nominalności kompetencji honorowych⁶. Kodeksy skłaniające się ku perspektywie realizmu zakładanych kompetencji, ograniczając zapis procedur do minimum, wymagałyby wysokiego poziomu realnych kompetencji od uczestników postępowania, aby nie dochodziło do nadużyć i patologii. Kodeksy skłaniające się ku ujęciu nominalnemu miałyby zaś rozbudowaną strukturę formalno-proceduralną, na przykład określając zdolność honorową (umożliwiającą partycypację w postępowaniu honorowym) poprzez spełnianie założonych wstępnie warunków formalnych.

Jakkolwiek każda forma postępowania honorowego wymagała pewnych kompetencji koniecznych do realizacji procedur kodeksu, to nie można zakładać, że proste spełnienie wymogów formalnych stanowi gwarancję

⁶ Rozróżnienie to jest nawiązaniem do historycznego filozoficznego „sporu o uniwersalia”, którego zarzewie stanowił problem istnienia pojęć ogólnych, na przykład czy „czerwień” istnieje realnie, niezależnie od przedmiotów, które są czerwone, czy też jest tylko nazwą niemającą odpowiednika w rzeczywistości. Podobne pytania możemy postawić wobec pojęcia honoru. Jeżeli honor jest tylko słowem wykorzystywanym do kodyfikacji praktyki społecznej w ramach kodeksu honorowego, a postępowanie honorowe sprowadza się do wykonania procedury, jest to stanowisko nominalistyczne. Jeżeli zaś honor ma być czymś więcej, niż jest słowo, ma mieć charakter uniwersalistyczny i istnieć niezależnie od kodyfikacji w poszczególnych kodeksach honorowych, konieczne jest przyjęcie stanowiska realistycznego. Podobnie sprawa się ma z kompetencjami niezbędnymi do realizacji postępowań honorowych. Mogą one istnieć realnie jako niezbędne do prawidłowej realizacji obyczaju lub zapisów kodeksu (kompetencje realne), a mogą być też jedynie zapisanymi słownie formalnymi wymogami procedury opisywanej przez kodeksy (kompetencje nominalne, nominalnie domniemane). Oczywiście pomiędzy tymi skrajnościami stanowisk nominalizmu i realizmu istnieje wiele stanowisk pośrednich. Wykorzystanie pojęcia kompetencji zamiast cnoty ma na celu przeniesienie refleksji z poziomu subiektywnej, ściśle etycznej, nacechowanej pozytywnie doskonałości charakteru na intersubiektywny poziom działania w pewien określony sposób, który wyjściowo nie jest nacechowany etycznie.

posiadania realnych kompetencji niezbędnych do prawidłowej realizacji zapisów kodeksu honorowego. Te realne kompetencje w znacznej części były takie same nie tylko dla postępowań honorowych jako dawania i żądania satysfakcji honorowej, ale również dla innych działań, które określało się mianem honorowych, jak na przykład samobójstwo honorowe czy samo dżentelmeństwo rozumiane jako praktyka społeczna.

Można przyjąć też i takie założenie, jakie poczynił Jerzy Rawicz w swojej książce *Do pierwszej krwi*, gdzie pisze on następująco:

Nie należy sądzić, by Naimski i Bartoszewski po prostu uważali, że k a ż d y zdolny jest do dawania czy żądania tzw. satysfakcji honorowej, sprawa wygląda inaczej: po prostu wówczas nikomu nie przychodziło na myśl, zgodnie z rzeczywistością, by stawali w szranki ludzie nieszlacheckiego rodu, stąd nie było potrzeby ograniczeń tytułu urodzenia.

Powyższa interpretacja, powołująca się na szlachetne urodzenie lub tytuł jako gwarantujące posiadanie należytych kompetencji, wymaga jednak kontekstualizacji. Otóż wątpliwe wydaje się – w kontekście analiz kodeksów honorowych – by samo dobre urodzenie gwarantowało zdolność honorową rozumianą jako posiadanie realnych kompetencji honorowych, ponieważ już kodeks Naimskiego wzmiankuje o „utracie czci”, czyli hańbie spoczywającej na przykład na kimś, kto zdradził sekrety swojego mandanta (Naimski 1881: 107–108) (a możliwe jest i było, że takiego czynu dopuścił się nawet szlachcic). Utrata czci jako wykluczająca z grona osób honorowych również wskazuje na konieczność intersubiektywnego demonstrowania posiadanych realnie kompetencji, których brak prowadziłby do działania powodującego utratę czci.

Kryterium realnej zdolności honorowej, mimo że nie zostało zapisane *explicite* w paragrafach, było „czule” na etycznie-moralne kompetencje indywidualnych adresatów kodeksów. Szlachetnie urodzeni użytkownicy kodeksów honorowych swymi autonomicznymi decyzjami może nie tyle musieliby pozyskać – z założenia przypisane im na mocy urodzenia – uznanie publiczne, ile raczej musieliby go baczenie strzec przed utratą, wszak kodeksy wymuszają wdrożenie postępowania honorowego w przypadku zaistnienia znaczącej obrazy pod rygorem uznania za osobę niehonorową.

Przykłady utraty uznania publicznego, czyli przykłady zachowań hańbiących, można odnaleźć w kodeksach – do utraty czci może dojść w trakcie postępowania honorowego, co stanowi samorzutne kryterium

wyznaczające realną zdolność honorową będące efektem posiadania wymaganych dla określonych działań kompetencji bądź ich nieposiadania⁷.

Kodeks Pomiana, wydany w 1899 roku, zawiera wprawdzie kryteria posiadania zdolności honorowej, jednak są one w pewnym sensie symboliczne, gdyż są spisane w zaledwie sześciu artykułach. Pierwszy z nich ogranicza się do stwierdzenia, że „zdolnym do udzielenia satysfakcji honorowej jest tylko człowiek nieposzlakowanego honoru, gentleman” (Pomian 1899: 7), a zatem mężczyzna, który się nie pohańbił.

Drugi artykuł określa, kto nie jest gentlemanem, poprzez wskazanie zachowania hańbiącego. Stanowi on jednak, według autora, przedstawienie tego, co znajduje się w „kodeksie przyjętym u nas powszechnie” (czyli w kodeksie kapitana Ristowa), i podaje, „co wylicza kapitan Ristow”⁸. Jest on więc raczej przytoczeniem zwyczajowo utrwalonych działań hańbiących niż ich ustanowieniem.

Artykuł trzeci tegoż kodeksu podważa, w mojej opinii, przytoczone wyżej twierdzenie Rawicza o ekskluzywności kodeksów honorowych sprzed dwudziestolecia międzywojennego (Rawicz 1974: 16), a brzmi on następująco: „Pochodzenie czyjeś nie może absolutnie stanowić

⁷ Nominalne kompetencje są konieczne dla proceduralizacji, gdyż stanowią kryteria intersubiektywnie sprawdzalne, acz niedoskonałe – na przykład świadectwo maturalne (pozwalające uchodzić za osobę honorową) to w końcu papier, który można ze sobą wszędzie zabrać i każdemu pokazać, natomiast dżentelmeństwa czy wrażliwości nikomu w ten sposób się nie pokaże, co najwyżej można się nimi wykazać w praktyce bądź też nie. Dżentelmeństwa, po zmianie miejsca zamieszkania, nie można udowodnić inaczej, jak tylko swoim dżentelmeńskim zachowaniem, dlatego istnieje „pęknięcie” w kryteriach opartych na kompetencjach nominalnych. To samorzutne kryterium stanowi praktyczną weryfikację kompetencji nominalnych – tego, czy za nimi kryją się jakieś kompetencje realistyczne. Kodeksy honorowe, jako że miały służyć do rozwiązywania sporów pomiędzy osobami, kręgami osób, które nie miały wcześniej z sobą żadnego kontaktu, musiały stwarzać okazję dla takiej samorzutnej weryfikacji kompetencji – sprawdzenia, czy za spełnieniem kryteriów pozwalających uchodzić za osobę honorową i zdolnością do podążania za kolejnymi artykułami kodeksów podążają kompetencje realistyczne. Kompetencje honorowe nominalne i realne są więc komplementarne i mają być ze sobą zgodne.

⁸ Gustav Ristow (1860–1916) – autor jednego z zagranicznych kodeksów, które funkcjonowały również w Polsce (Ristow 1909), oficer, instruktor szermierki i pisarz (Österreichisches Biographisches Lexikon, 2025, <https://www.biographien.ac.at/oebl/oeblR/RistowGustav18601916.xml>).

przeszkody w żądaniu lub udzielaniu satysfakcji, jeżeli inne tylko nie stoją na drodze przeszkody” (Pomian 1899: 8). Najistotniejsze były odpowiednie kompetencje – zdolność do zachowywania się jak dżentelmen, choć we wcześniejszych okresach historycznych możliwe było, że kompetencje nie wystarczały w pełni do uznania czyjejs zdolności honorowej.

Artykuł czwarty kodeksu Pomiana nakłada granicę wieku, od której się posiadało „zdolność do satysfakcji honorowej”, a która jest zbieżna z wiekiem „złożenia egzaminu dojrzałości szkoły średniej lub wstąpienia do wojska” (Pomian 1899: 8). Nie chodzi w tym artykule o fakt zdania egzaminu dojrzałości, lecz raczej o osiągnięcie stosownego wieku bądź – w przypadku samego wstąpienia do wojska – o danie w ten sposób świadectwa swojej odwadze i chęci poświęcenia życia dla ojczyzny (z czym wiąże się służba wojskowa).

Interpretację tę potwierdza artykuł piąty. Głosi on, że odbycie pojedynku honorowego (a zatem danie świadectwa pewnym kompetencjom) „czyni człowieka zdolnym do satysfakcji” (Pomian 1899: 9), nawet jeżeli wcześniej (przed pojedynkiem) ciążyły na danej osobie „pewne zarzuty”. Artykuł szósty wskazuje, że „wątpliwości co do zdolności do satysfakcji rozstrzyga sąd honorowy” (Pomian 1899: 9). W praktyce jednak podważanie czyjejs honorowości było dość trudne i musiało mieć solidne podstawy, gdyż samo w sobie stanowiło najcięższą obrazę i wiązało się z dotkliwymi społecznie sankcjami nałożonymi na osobę uznaną za niehonorową⁹. Ponadto decyzja taka musiała zostać orzeczona przez sąd honorowy, którego skład osobowy ustalali między sobą sekundanci obydwu stron.

Z jednej strony ustanawiało się zatem kryterium wieku minimalnego związanego z symbolicznym osiągnięciem dojrzałości, z drugiej strony kryterium to nie było bezwzględne – na przykład wstąpienie do wojska przyspieszało możliwość posiadania zdolności honorowej przez uznanie świadectwa czyjejs dojrzałości (dobrowolnego przyjęcia na siebie odpowiedzialności za losy ojczyzny), kluczowe więc było społeczne uznanie za osobę honorową.

Dychotomia tych kryteriów, nominalnych i realnych, przedkłada wyraźnie wartość takiego świadectwa, które wystawia sobie jednostka swoimi działaniami, ponad czynienie zadość regułom konwencjonalnym (nawet

⁹ Zakaz kontaktów z osobą niehonorową pod rygorem uznania za osobę niehonorową, a co za tym idzie – wykluczenie towarzysko-społeczne.

tym ujętym w formie spisanej), do których zaliczyć należy na przykład cenzus wieku czy stanu. Tę hierarchię można również odnaleźć w innych kodeksach, jak i elementach postępowań honorowych – prym realnych kompetencji nad nominalnymi. Zwrócić tutaj należy uwagę chociażby na kryterium uznania mężczyzny za dzentelmena, tj. za osobę posiadającą zdolność honorową: otóż dzentelmenstwem można się tylko *wykazać* (dowód jest tutaj rozumiany jako publiczne *demonstrowanie* określonych kompetencji, które spotykają się z *aprobatą* danego kręgu społecznego owocującą *uznaniem* danej osoby za dzentelmena), nie jest to nigdy kwestia ogłoszenia się dzentelmenem. Podobnie pojedynek rozumiany był jako sposobność *wykazania się* określonymi przymiotami danej osoby czy też kładzenie wspomnianego nacisku na „wysoki poziom moralny” sekundantów, kiedy to nie chodziło jedynie o deklaracje, tylko o *wykazywane* kompetencje i dzięki temu *uznanie* danej osoby przez krąg zainteresowanych za nadającą się do pełnienia takiej funkcji¹⁰.

Postępowania honorowe nie dążą do wymierzenia sprawiedliwości

Istotę postępowania honorowego można uchwycić, kontrastując przedmowę do kodeksu Goraya napisaną przez Karola Huberta Rostworowskiego¹¹. Kodeks Goraya wprowadzał możliwość „odmówienia pojedynku ze względów ideowych”, a zatem nieudzielenia satysfakcji honorowej ze względów ideowych – w tych sytuacjach to sąd honorowy miałby wkraczać w miejsce instytucji pojedynku.

Rostworowski pisze, że „dotychczas zadaniem sądów honorowych było w przeważnej ilości wypadków dążenie do tego, ażeby wilk był syty i koza cała” (Goray 1930: 8) – postępowania honorowe nie miały prowadzić do kategoriycznych rozstrzygnięć, nie miały służyć do ustalania winy czy wymierzania sprawiedliwości, a jedynie sprawić, aby obydwie strony rozeszły się usatysfakcjonowane.

Autor przedmowy wskazuje na patologie w postępowaniach honorowych, którym miałoby zaradzić uchylenie się od „próby” pojedynku

¹⁰ Kwestię tę sygnalizowałem już w artykule stanowiącym podstawę rozważań zawartych w tej książce (Byczyński 2012).

¹¹ K.H. Rostworowski (1877–1938), dramaturg, poeta, muzyk.

i przeniesienie odpowiedzialności na sąd honorowy – konieczność wykazania się odpowiednimi kompetencjami w tym ujęciu jest zastępowana rozstrzygnięciem sądowym i karą finansową:

Ażeby atoli uniknąć nadużyć i w praktyce nie uczynić z tego paragrafu¹² otwartej furtki dla rzeczywistych uciekinierów i dla pewnych osobistego bezpieczeństwa napastników, należy podkreślić, że względy ideowe powinny pociągać za sobą surowość sądów honorowych, które powinny tak w ryzach trzymać barbarzyńców, awanturników i krzywdzicieli, jak to czyni szabla, szpada lub pistolet. Zamiast kul ołowianych, kule... srebrne, a więc tak ciężkie (przeznaczone na cele publiczne) grzywny, jak ciężka jest chwila płacenia za wyrządzoną obelgę – życiem (Goray 1930: 7).

Rostworowski proponuje więc, by miejsce instytucji pojedynku zajęło rozstrzygnięcie sądu honorowego, który musiałby zdecydować o winie, wydać sprawiedliwy wyrok i udzielałby kar finansowych jak sąd państwowy. Zanim jednak zaczniesz się głosić takie rewolucje, jak Rostworowski, należałoby sobie zadać pytanie, czy „barbarzyńcy, awanturnicy i krzywdziciele” posiadają zdolność honorową, a co za tym idzie – odpowiednie kompetencje, i czy w ogóle powinni być dopuszczeni do postępowania¹³.

Dalej Rostworowski kontynuuje, wskazując zmianę podejścia „nowego kodeksu” do rozstrzygnięć honorowych i odejście od dążenia, by „wilk był syty i owca cała” – paragraf siedemnasty:

„Nowego kodeksu honorowego” niechaj dążenie to¹⁴ zamieni w dogmat sprawiedliwości: „Wilki na łańcuch, a rozbrykane kozy na postronek” (Goray 1930: 8).

Postępowanie honorowe w swojej istocie ma jednak odpowiadać na inny wymiar krzywdy i „ból” niż rekompensata finansowa. Uwidacznia

¹² Mowa o paragrafie siedemnastym, który daje prawo odmówienia pojedynku ze względów ideowych.

¹³ Kryteria niehonorowości zawarte w kodeksach w dużej mierze wykluczały takie grupy ludzi z postępowań honorowych. Oczywiście kwestia dopuszczania do postępowań honorowych spoczywała na barkach osób zaangażowanych w nie, co dodatkowo zwraca uwagę na kwestię kompetencji niezbędnych do działania honorowego.

¹⁴ „Dotychczas zadaniem sądów honorowych było w przeważnej ilości wypadków dążenie do tego, ażeby wilk był syty i koza cała” (Goray 1930: 8).

się tutaj dysonans pomiędzy rolą postępowań honorowych a rolą sądów państwowych. Wprowadzona przez Goraya możliwość uchylecia się od zobowiązania udzielenia satysfakcji honorowej na rzecz sądowego rozstrzygnięcia i odpowiedzialności finansowej umacnia wyrwę w rozumieniu pojęcia honoru (zapoczątkowaną przez pierwsze kodeksy antyduellaniczne – zob. roszczenie do sprawiedliwości w kodeksie Zdzisława Konwerskiego (Konwerski 1925: 5)).

Konieczność zaakceptowania pewnych zachowań (i norm za nimi stojących) stron postępowania wynikająca z uzyskania satysfakcji honorowej nie jest już powiązana z ich absolutną ważnością dla zaangażowanych w spór, którzy są gotowi zaryzykować w ich obronie życie. Normy społeczne, za które uczestnicy postępowania gotowi byli ginąć, stają się mierzalne i używają swoją cenę w postaci finansowej. Bezkonkluzywna satysfakcja stron, mająca katartyczny i liberalizujący wobec sporu charakter, staje się kategorią rozstrzygnięcia sądu z roszczeniem do sprawiedliwości. W konsekwencji pojawiają się figury pokrzywdzonej ofiary i winnego, który ma zapłacić pieniędzmi za szkody, które wyrządził – równość pomiędzy gentlemanami, wzajemna powaga i szacunek wobec prezentowanych poglądów zostają więc bezpowrotnie zaburzone poprzez arbitralne rozstrzygnięcie sądu honorowego.

Kluczową cechą postępowań honorowych opisywanych we wcześniejszych kodeksach honorowych, stanowiących źródło polskiej tradycji honorowej, oddaje przepiękny cytat ze wstępu kodeksu Witolda Bartoszewskiego:

To arka świętego niepokalanego honoru, uratowana z rycerskiej poetyki przeszłości, ostatnia resztką odpowiedzialności przed Bogiem i przed ludźmi, która pozostać musi, aby się świat ostatecznie nie zanurzył w brudzie interesów materyalnych, w tchórzostwie i bezmyślności – wołają znów zwolennicy pojedynku. Inni znów wreszcie, może najumiarkowańsi, pytają o sposób, jak zaradzić złemu; udawać się do sądu, ale bo kiedyż w ten sposób nie osiąga się celu (...). Sąd nie ma odpowiednich kar na to, co jest właściwie podstawą i powodem do pojedynku, to znaczy na p o g a r d l i w o ść i o b r a z ę d e l i k a t n o ś c i u c z u ć! Czyż bo zadowolni się człowiek ze wszech miar zacny, choćby nawet przeciwnik pojedynku, jeżeli za wypoliczkowanie go lub publiczne (...) zakwestyjonowanie jego zacności sąd skaże obrażającego na karę pieniężną; lub czyż

zadowolni się tem, że w razie uwiedzenia mu żony lub córki sąd skaże uwodziciela na w y n a g r o d z e n i e w y r z ą d z o n e j k r z y w d y l u b s z k o d y ? Plama pozostanie plamą i tylko pozyska większy rozgłos, który narazi na szwank dobrą sławę skarżącego (1885: 10–11).

Powyższy fragment poświadcza, że postępowanie honorowe nie miało i nie powinno mieć nic wspólnego z wymierzaniem sprawiedliwości (w sensie wymierzania kary) ani też jakimkolwiek zadośćuczynieniem materialnym, o ile miało być postępowaniem honorowym. Dodatkowo pouczają o tym *implicite* bądź *explicitie* prawie wszystkie polskie kodeksy honorowe. Sam Goray też pisze we wstępie do swojego kodeksu:

W przeciwieństwie do sądów państwowych, których zadaniem jest wymiar sprawiedliwości, gdzie każdą sprawę należy podporządkować odnośnym artykułom ustawy oraz drobiazgowo i stanowczo trzymać się ich przez wszystkie instancje, ciągnące się zazwyczaj niezmiernie długo, w postępowaniu „honorowym” kodeksy mają przeważnie tylko ogólnikowe znaczenie d o r a d c z e, a sam zatarg należy, o ile możności, natychmiast zlikwidować (1930: 12).

Fragment ten wskazuje, po pierwsze, na świadomość autora, że inne są cele postępowania honorowego (zadośćuczynienie poczynionej obrazie), a inne postępowania sądowego (sprawiedliwość). Przemawia to za słusznością krytyki podejścia nominalnego oraz przejmowania przez sądy honorowe funkcji sądów państwowych, a także za postulatem dotyczącym wymogu posiadania przez sekundantów realnych kompetencji honorowych. Ponadto skoro kodeksy same w sobie miały pełnić funkcję doradczą, to sądzę, że tym bardziej uzasadnia to uznanie konkretnych kompetencji za warunek konieczny przystąpienia do postępowania honorowego. Mowa tutaj o tych kompetencjach, w których realizują się trzy elementy – wiedza dotycząca tego, jak „postępować honorowo”, wrażliwość emocjonalna związana z naruszeniem delikatności uczuć oraz umiejętność działania zgodnie z głównymi ideami i zasadami kodeksów.

Kompetencje nominalne to innymi słowy kompetencje wymagane formalnie przez kodeks, jak na przykład posiadanie matury. Kodeks zakłada posiadanie elementarnych kompetencji potrzebnych do uzyskania matury, ale – jak wszyscy wiemy – nawet prostakowi może się zdarzyć, że skończy studia. Takowe spełnienie kompetencji nominalnych ma gwarantować, że

dana osoba będzie na przykład *prawkłdowo* pełnić funkcję sekundanta czy posiadać zdolność honorową dzięki odtwórczemu *podążaniu* za pewną *regułą*, co przecież sprowadza się do sprawnego realizowania działań czyśto konwencjonalnych, które bynajmniej nie wyczerpują omawianej *idei* postępowania honorowego. Wszelako, jak już wskazałem, owe kompetencje wymagane do pełnienia przywołanych funkcji wykraczają poza zakreślone formalnie ramy – wszak nie chodzi tutaj o to, by owe funkcje pełnić li tylko *prawkłdowo*, lecz *wzorcowo*, tzn. by stanowić jednocześnie wzór dla innych i umieć je aplikować do nowych sytuacji. „Pęknięcia” dokonuje, według mnie, kategoria dżentelmeństwa, której nie da się zweryfikować tak jak wieku czy posiadania dyplomu, zatem uzależnia ona posiadanie zdolności honorowej od *wykazywania* się realnymi kompetencjami do posiadania zdolności honorowej – bycia dżentelmenem. Warto tutaj przywołać badania Ossowskiej pokazujące, jak ewoluowały ethosy fundujące pojęcie dżentelmena, a co za tym idzie – jak zmieniały się wymagania stawiane osobom aspirującym do tego miana (Ossowska 1963, zob. 2000). Ossowska na potrzeby społeczeństwa demokratycznego zaprojektowała pojęcie demokracji, które nie jest obarczone takim ciężarem historycznym i nie ogranicza się do kręgu ścisłe męskiego, jednak w zakresie wymogów stawianych względem „demokracji” wyraźnie czerpie z historycznych wzorów dżentelmena, unikając tego pojęcia (zob. Ossowska 1946, 1969).

Paradygmat nominalistyczny, opierając się na warunkach formalnych dopuszczenia do postępowania honorowego, musi niejako przewidywać możliwe braki w kompetencjach realistycznych i je „niwelować” czy „nadrabiać” – chociażby ograniczeniami nakładanymi przez uściślające się procedury oraz poprzez wymóg ścisłego podążania za kolejnymi punktami kodeksu. Narastająca formalizacja i proceduralizacja w tym ujęciu mają kompensować realne braki kompetencyjne adresatów kodyfikacji. Tym samym paradygmat nominalistyczny ogranicza momenty, w których wymagane są realne kompetencje i indywidualna refleksja rozumowa, jak i na przykład wiedza dotycząca tradycji honorowych, kompetencje moralne związane ze wspólnym rozpatrywaniem doniosłości obrazu na drodze autonomicznej refleksji rozumowej – w tym paradygmacie wystarczające jest odniesienie się do punktów kodeksu, które wyznaczają stosowne zadośćuczynienie.

Funkcje kodeksów honorowych

Za kompetencją moralną i refleksją jako elementami wymaganymi do przeprowadzenia postępowania rzeczywiście honorowego przemawiają wyrażenie następujące stwierdzenia:

Jak tam [w postępowaniu sądowym] należy bezwzględnie i ślepo trzymać się artykułów ustawy, tak tutaj w każdym poszczególnym przypadku staje sekundant, sędzia honorowy, rozjemca przed koniecznością możliwie ś p i e s z n e j własnej decyzji, kieruje się swoim honorem i sumieniem, na podstawie utartych zasad postępowania honorowego. Dla ludzi obeznanych z temi zasadami są kodeksy właściwie zbytne (Goray 1930: 12).

Fragment ten daje do zrozumienia, że właściwe dla postępowania honorowego są kompetencje ludzi honorowych, a *nie same* kodeksy czy paragrafy, które miałyby pełnić, można teraz tak to ująć, funkcję wprowadzającą, tj. *edukacyjną*, w zakresie krzewienia stosownego sposobu przeprowadzania spraw honorowych w Polsce. Ponieważ nie chodzi w tym momencie o trywialne zanegowanie znaczenia tychże kodeksów, lecz o istotne ich uzupełnienie, to można powiedzieć, że sednem ich znaczenia jest zakładana w nich koniunkcja pewnej wiedzy oraz opartej na niej praktyki. Nie ma tutaj mowy o „przypadkowej praktyce”, o „przypadkowych czynach dżentelmeńskich” rozumianych analogicznie do „małpiej pisaniny”, która raz na milion prób owocuje czymś, co ludzie mogą nazwać słowami. Podobnie też nie można *uznać* żadnych kompetencji – niczyjego bycia dżentelmenem czy w ogóle osobą honorową – o ile ktoś taki wprzód *wyказаł się* w swych czynach i *poprzez* nie, że jego wiedza rzeczywiście przekłada się na określone sposoby działania i podejmowane decyzje. Moment *wykazania się* wydaje się kluczowy, gdyż okazuje się tym sposobem, w jaki można przekonać innych do własnych kompetencji, czyli pozyskać ich *uznanie*. Można zatem postawić hipotezę, że sposobem argumentowania na rzecz twierdzenia, iż jest się osobą moralną, czyli nieprzypadkowo posiadającą określone kompetencje, było (a nawet jest do dzisiaj) *wykazywanie* owych kompetencji, to znaczy *demonstrowanie* ich w publicznym użyciu.

Podczas lektury wstępów do innych kodeksów mogą pojawić się wątpliwości co do tego, czy powyższa interpretacja ich roli jako podręczników mających wykształcić umiejętność honorowego rozwiązywania sporów

jest słuszna – wydają się one bowiem funkcjonować jako spis aktualnie obowiązujących zasad postępowania honorowego, pełniący niemalże funkcję kodeksu karnego, a z sekundantów robiący prawników. Ten rozdźwięk w postrzeganiu roli kodeksów honorowych obrazuje fragment przedmowy kodeksu Antoniego Małatyńskiego: „Jeśli zaś chodzi o stronę merytoryczną, to kodeks Goraya i w wadach, dziedzicząc cechy kodeksu Pomiana, posiada zbyt honorowe, zbyt mało prawnicze ujęcie przedmiotu” (1932: XXI). Stwierdzenie to staje się kolejnym świadectwem stopniowego zatrażenia istoty znaczenia postępowania honorowego, tym bardziej jeśli ma się na względzie uwagę poczynioną odnośnie do postępowania honorowego samego autora krytykowanego kodeksu:

Rozważywszy uwagi ze słowa wstępnego (...), nie należy sądzić, by zawodowy prawnik był zawsze najodpowiedniejszym zastępcą honorowym [sekundantem – MB]. Bez koniecznej potrzeby jest jego udział w sprawach honorowych mniej wskazany. Ze względu na rodzaj zajęć honorowych jest charakterystyczną cechą dla przeciętnego umysłu prawniczego zbyt przywiązanie do formalistyki paragrafów najrozmaitszych ustaw. Nieraz współzawodnikom zanadto utrudnia prace zbyt nastawienie w kierunku bezwzględnego zastosowania ich (jak w sądach państwowych, przez wszystkie instancje i przez cały szereg posiedzeń możliwie skrupulatnie protokolowanych) – podczas gdy sprawy honorowe należy rozpatrywać z perspektywy w r ę c z o d m i e n n e j, rozpatrywać z możliwie największym pośpiechem, bez uwzględniania „paragrafów” specjalnych (Goray 1930: 24, Uwaga do art. 11).

Te słowa ewidentnie wskazują na inną rolę i inne cele kodeksów honorowych względem prawa pozytywnego, jak i na zupełnie inne kompetencje, których się wymagało od osób biorących udział w postępowaniu honorowym niż od tych zaangażowanych w postępowanie sądowe. Oba fragmenty akcentują wykształcenie się co najmniej dwóch sposobów postrzegania kodeksów honorowych ze względu na przypisywaną im funkcję: pierwszy to wprzódzie przeze mnie omówiony sposób ich interpretacji jako „podręczników”, a drugi to postrzeganie kodeksów jako formalizacji obowiązującego prawa zwyczajowego na wzór kodeksów prawnych. Podejścia te pozwalały na stopniową reformację i transformację tradycji honorowych poprzez ponowną artykulację (rzekomo) obowiązujących norm przez autorów tychże kodeksów.

Częste nieporozumienie w kwestii statusu kodeksów honorowych wynika, według mnie, z transformacji „kultury oralnej” w kulturę „cyrograficzno-typograficzną”, o której piszą autorzy publikacji dotyczącej Szkoły Rycerskiej, którą założył król Stanisław August Poniatowski w Warszawie w 1765 roku i która niewątpliwie wpłynęła na kształtowanie tradycji i wzorców honorowych w Polsce.

W jej wyniku [transformacji „kultury oralnej” w kulturę „cyrograficzno-typograficzną” – MB] nastąpiła nie tylko zmiana prymatu myślenia opartego na analogiach empirycznych na rzecz myślenia abstrakcyjnego, ale także rozbieżność wielu tradycyjnych więzi i związanych z nimi instrumentalistów kontroli społecznej, które utraciwszy swój wymiar uniwersalny, obecnie traktowane są z coraz większym dystansem [przypis opuszczam – MB]. Dystans ten dotyczy także takich emocji zbiorowych, które jeszcze niedawno sytuowano w kręgu najwyższych wartości. Patriotyzm, altruizm czy bezinteresowność stają się postawami deficytowymi: teoretycznie istnieje na nie zapotrzebowanie, ale nie bardzo wiadomo, jak je kształtować w sytuacji, gdy – z jednej strony – następuje dewaluacja tradycyjnych wartości, z drugiej zaś – żyjemy w epoce „moralności bez kodeksu etycznego”¹⁵, przy czym moralność ta została dość dokładnie pozbawiona akcentów społecznych (Kosowska i Jaworski 2008: 145).

Owa transformacja kulturowa zastąpiła empiryczne doświadczenie – nawiązywanie do niego słowem, któremu towarzyszyły bezpośrednia ekspresja i emocje – tekstem jako nośnikiem kultury. Doprowadziło to do zdystansowania empirii obyczaju, opowieści, intersubiektywności i doświadczenia od sformalizowanej w ramach tekstu kodyfikacji, z konieczności opartej na pojęciach coraz bardziej abstrakcyjnych i sformalizowanych. Z jednej strony otwarcie na nowe nośniki kultury uczyniło ją bardziej dostępną. Z drugiej – dostępności tej niekoniecznie towarzyszyły praktyka i doświadczenie empiryczne pozwalające na odnajdywanie analogii empirycznych do zapisów tekstualnych. W konsekwencji, choć tradycje i obyczaje honorowe mogły stawać się bardziej dostępne, nie zawsze szły za tym ich rzeczywiste zrozumienie i niezbędne kompetencje.

¹⁵ Tu przypis: „Por. Zygmunt Bauman, *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, przekład przejrzał Z. Bauman, Warszawa 1996”.

Powyższa diagnoza odpowiada opisowi ze wstępu do kodeksu Bartoszewskiego odnośnie do społeczeństwa pozbawionego honoru, którą przytoczyłem już w tej książce. Nie jest ona odosobniona. Czytamy również, że:

W kulturach współczesnych wstyd, pruderia, poczucie winy czy niestosowność uznawane są za zespół anachroniczny. Regulatorem społecznych zachowań ma być w zamierzeniu prawo. Lęk przed sankcją prawną, jako jedyną formą kary, często kształtuje postawy cyniczne. Jednocześnie klęska rozmaitych systemów reedukacyjnych polega na niemożliwości zrekonstruowania poczucia wstydu (Kosowska i Jaworski 2008: 50).

„W języku polskim ‘doświadczenie’ to rodzaj przeżycia na tyle pewnego, by nadawało się do ‘po-świadczenia’, które z kolei powinno być implikacją osobistej obecności przy ‘poświadczanym’ wydarzeniu” (Kosowska i Jaworski 2008: 138). Jak wskazują autorzy, samo „doświadczenie” stanowi do-świadczenie (w sensie dodatkowego świadczenia, poświadczenia) swojej osobie (poprzez przydanie jej kolejnych win lub zasług), skoro czytamy, że:

Doświadczenie, *exp'riance*, pochodzi od łacińskiego *experiri* ‘wystawiać się na próbę’. Rdzeń to *periri*, występujący także w *periculum*, ‘zagrożenie’, ‘niebezpieczeństwo’. Indoeuropejski źródłosłów *per*, z którym wiąże się takie znaczenie jak *traverse* ‘e’, ‘przeprawa’, ‘przejście’, wtórnie *epreuve*, ‘próba’, ‘doświadczenie’. W grece występują liczne wyrazy pochodne, oznaczające ‘przejście’, ‘przeprawę’; *peiro* ‘przeprawiać się’, *pera* ‘poza’; *pearo* ‘iść na przelaj’; *peraino* ‘docierać do celu’; *peraz* ‘kres, granica’ [jeżeli więc nie ma potrzeby do-świadczenia człowieczeństwa, nie ma też jego ram, granic ani celu – MB]. Jeśli chodzi o języki germańskie, w staroniemieckim mamy *fahren* ‘przewozić’ i *fuhren* ‘prowadzić’. Czy powinniśmy z tym źródłem kojarzyć także *Ehrfahrung* ‘doświadczenie’, czy też raczej należałoby połączyć to słowo z drugim znaczeniem *per* ‘próba’, w staroniemieckim *fara* ‘niebezpieczeństwo’ i *gefahrden* ‘narażać na niebezpieczeństwo’? (cyt. za Kosowska i Jaworski 2008: 138)

Mając powyższe na względzie, postępowanie honorowe było właśnie formą obustronnego do-świadczenia zwaśnionych stron swojej honorowości – tego, że cenią swoje poczucie słuszności, moralności ponad życie czy korzyść materialną albo sankcję prawną. Pojedynek, jak i całość postępowania honorowego testowały opanowanie (starogreckie *sofrosyne*) i odwagę.

Sama „odwaga” jest pojęciem komplementarnym etymologicznie z „doświadczeniem”:

„Odwaga” (męstwo, śmiałość, nieustrasżoność, siła moralna) to rzeczownik pochodzący od czasownika „odważyć się” (zdobyć się na odwagę, poważyć się, zaryzykować). Źródłem wcale licznej rodziny czasowników przedrostkowych „od-ważyć”, „pod-ważyć”, „po-ważyć”, „prze-ważyć”, „roz-ważyć”, „u-ważać”, „wy-ważyć”, „za-ważyć”, „z-ważyć” jest czasownik „wazać”. W dawnych czasach słowo to miało m.in. znaczenie ‘wystawiać na szwank, narażać, ryzykować’, ‘rozmyślać, zastanawiać się, rozważać, oceniać’ i ‘wazać argumenty za i przeciw’. Wyraz „odwaga” etymologicznie oznacza zdolność człowieka do wystawienia się na niebezpieczeństwo, ryzyko, po uprzednim przemyśleniu zaistniałej sytuacji (Poradnia Online 2012).

Nieprzypadkowe wydaje się więc łączenie wzajemnego „doświadczenia się” obywateli i osób honorowych, wymaganie „odwagi” – tak w relacjach towarzyskich, jak i deliberacji demokratycznej – patriotyzmu i opanowania płytkich instynktów i emocji.

Na podstawie podanych przykładów można przyjąć, że honor był w nich właśnie podstawą obywatelskości – wymagał aktywnego zaangażowania na rzecz obowiązujących wartości i praktyk społecznych. Już w antycznej Grecji prezentowanie postawy niehonorowej było podstawą wykluczenia z grona obywateli.

Jest więc jasne, jakie intencje towarzyszyły twórcom na przykład *Akademickiego Kodeksu Honorowego*, otwarcie nawiązującego do tradycji cywilizacji łacińskiej oraz innych kodeksów honorowych (Sas-Wisłocki 1934) – wykształcenie warstwy prawdziwych obywateli (również Eugénus Dupréel wskazywał „pojedynek” jako „technikę kształtowania honoru”). Temu samemu celowi służyły *savoir-vivre’y* – kształtowały one w ludziach taktowność, która pozwalała na ograniczenie konfliktów towarzyskich do spraw ważnych. Ich rola nie sprowadzała się więc jedynie, jak to niektórzy myślą, do ustanowienia sztywnych ram „etykiety towarzyskiej”. Podręczniki dobrego wychowania uczące, jak być dżentelmenem na co dzień, wraz z kodeksami honorowymi opisującymi, jak być dżentelmenem w sytuacjach konfliktowych, stanowiły w dwudziestoleciu międzywojennym komplementarną całość. Podręcznik dobrego wychowania Marji Vauban i Michała Kurcewicza zawiera całą sekcję poświęconą postępowaniom honorowym (Vauban i Kurcewicz 1928: 133–136), w której odsyła wprost

do kodeksów z tamtych lat (Boziewicz 1919; Zamoyski i Krzemieniewski 1924). Podobnie Konstancja Hojnacka w swoim *savoir-vivre* wskazuje, że postępowanie honorowe, które opisywały kodeksy honorowe, jest częścią dobrego wychowania (1939: 153–155).

Podstawowe podziały kodeksów honorowych

Kodeksy honorowe można podzielić na te, które rekonstruują przyjęte dotąd obyczaje honorowe, oraz na te, które zmierzają do ich reformy. Kodeksami ewidentnie rekonstrukcyjnymi są w większości kodeksy duellanckie, gdyż wszystkie one twierdzą, że oddają obowiązujące obyczaje związane z postępowaniami honorowymi. Reformatorskimi są kodeksy antyduellanckie, które nie zyskały uznania w społeczeństwie polskim. Małatyński pisze o nich następująco:

Jak „Harcerski kod. Hon.” jest i „Powszechny kod. Hon.” wyrazem zbiorowej opinii i oficjalnym kodeksem organizacji społecznej, w danym wypadku „Ligi Reformy Postępowania Honorowego”. Inicjatywa do stworzenia „Ligi Reformy Postępowania Honorowego” i wydania „Powszechnego kod. Hon.” należała bodajże do b. członków Związku Harcerstwa Polskiego. (...) Mam mocne przekonanie, iż inicjatorem „Ligi Reformy Postępowania Honorowego” szło właśnie o to, by zasady postępowania honorowego sformułowane i przyjęte przez Harcerstwo stały się powszechnymi. Przyznam się – zdziwiła mnie nawet okoliczność, iż przedmowa w „Powszechnym Kodeksie Honorowym” zawiera gorącą i bezwzględną krytykę dotychczas obowiązujących „absurdalnych” kodeksów oraz uzasadniającą powstanie „Ligi Reformy Postępowania Honorowego” i wydanie „Powszechnego kodeksu honorowego” koniecznością przede wszystkim odrzucenia pojedynków i równouprawnienia honorowego kobiet, iż ta przedmowa nie wspomniała ani jednym słowem o istnieniu „Harcerskiego Kodeksu Honorowego”. Wymaga tego wszak kurtuazja wśród prawdziwych pionierów nowej idei i choćby wskazanie na szerszy charakter ruchu reformatorskiego w postępowaniu honorowym (1932: XVII).

Należy wspomnieć czy też uczynić zadość sprawiedliwości historycznej wskazując, że pierwszym polskim kodeksem antyduellanckim (Tarczyński 1997: 47) jest kodeks Zdzisława Konwerskiego¹⁶, o czym również

¹⁶ Zdzisław Konwerski – Andrzej Tarczyński, autor książki *Kodeks i pistolet*, podaje,

nie wspomina ani *Harcerski Kodeks Honorowy*, ani kodeks Gumińskiego, co można wytłumaczyć tym, że kodeks Konwerskiego „przeszedł właściwie niezauważony” (Tarczyński 1997: 47).

Żaden z antyduellanckich kodeksów honorowych nie osiągnął popularności, która pozwalałaby mówić, że proponowane przezeń zmiany uzyskiwały aprobatę czy choćby akceptację społeczeństwa. O kodeksie Konwerskiego prawie nikt nie słyszał, *Harcerski Kodeks Honorowy* obowiązywał mocą uchwały (rozkaz) w ZHP (Wiszowaty 2009: 18), był więc wewnętrznym kodeksem ZHP. Natomiast sam kodeks Gumińskiego (Gumiński 1930), wedle wstępu Malatyńskiego, również nie obowiązywał poza ligą reformatorów.

Potwierdza to tezę, że instytucja pojedynku była elementem istotnym dla postępowań honorowych. Kodeksy antyduellanckie, o ile funkcjonowały, to było to wewnątrz organizacji, stanowiąc co najwyżej ich wewnętrzny kodeks etyczny i manifestację dezaprobaty dla pojedynku, nigdy zaś nie uchodziły powszechnie za „autentyczne” kodeksy honorowe. Jak możemy się dowiedzieć ze słynnego wstępu do *Akademickiego Kodeksu Honorowego*: „Pojawienie się kodeksu Gumińskiego, będącego słabo opracowaną próbą upowszechnienia zasad przyjętych już przez *Harcerski Kodeks Honorowy*, jest wyrazem pewnych dążeń politycznych. Jest to kodeks honorowy polskiej inteligencji lewicowej oraz inteligencji żydowskiej” (Sas-Wisłocki

że Konwerski był ekszcłonkiem korporacji Korpus Zawisza Czarny (Tarczyński 1997: 42). Jak można się dowiedzieć z publikacji Marcina M. Wiszowatego, Konwerski stał się filistrem korporacji, którą założył, a spisanie kodeksu spowodowane było „oburzeniem po śmierci w pojedynku comilitona Łebskiego z poznańskiej korporacji Baltia” (Wiszowaty 2009: 18). Ta informacja wymaga jednak sprostowania: Korpus Zawisza Czarny odcinał się od tradycji korporacji akademickich, dlatego stowarzyszenie celowo używało nazwy Korpus, a nie korporacja – jako organizacja, programowo, Korpus odrzucał między innymi instytucję pojedynku; kładł nacisk na równouprawnienie wszystkich członków stowarzyszenia; odrzucał rolę korporacyjnego „fuksa” (adepta, niepełnoprawnego członka stowarzyszenia) jako podległą i służalczą wobec członków pełnoprawnych; stowarzyszenie, choć o charakterze „narodowym”, było otwarte na różne sposoby rozumienia tego słowa przez swoich członków i w tym sensie było również inkluzyjne – w tym pluralizmie poglądów i ich konfrontacji dostrzegało możliwość „rozszerzania horyzontu myślowego” swoich członków; w instytucji uniwersytetu dopatrywało się czynnika jednoczącego, odrzucając podziały wynikające z zaangażowania politycznego (Konwerski, Zdzisław 1927).

1934: 6). Nie ulega jednak wątpliwości, że również sam *Akademicki Kodeks Honorowy* był zdecydowanie wyrazem pewnych dążeń politycznych, co staje się oczywistością po zaznajomieniu się z samym oryginalnym wstępem do tegoż kodeksu.

Na rzecz uznania pojedynku jako istotnego elementu postępowania honorowego przemawia wiele argumentów. Wskazuje się, że postępowanie honorowe ma swoje źródła głównie w pojedynku sądowym jako jednym z ordaliów (Budziński 1866: 4–12; Naimski 1881: 7) i w pojedynkach czy turniejach rycerskich (Budziński 1866: 12–13; Ossowska 2000: 163). Uważam jednak, że ordalia jako źródło postępowań honorowych należałoby odrzucić. Choć jedno z ordaliów – mianowicie pojedynek sądowy – wydaje się podobne do pojedynku, który może mieć miejsce w trakcie postępowania honorowego, to jednak pojedynek sądowy opiera się na innej zasadzie niż postępowanie honorowe i zabawy rycerskie, a nadto inny cel w każdym przypadku należy wskazać. Ordalia opierają się na wierze we wskazanie lub naznaczenie winnego przez jakiegoś bóstwo w sytuacji, gdy brak jest ewidentnych dowodów winy.

Jeżeli nikt nie był obecny zbrodni, natura, ten świadek niemy, lecz wiecznie żyjący, znajdzie głos, przez który sprawcę wykryje. Ztąd próba ognia i wody. Te żywioły nieskażone osłaniają potężne bóstwa, które wskażą zbrodniarza, nie zniosą jego obecności, odepchną go. Ztąd, w sądzie bożym, przez ogień, żelazo rozpalone, paląc w dłoń winowajcy, zmusza go, aby się usunął; a w próbie wody winnym jest ten, którego ona nie chce przyjąć. Gdy przyniosą trupa przed sędziów, rany jego za zbliżeniem się zabójcy poczną krwawić i drżeć, kolor jego twarzy się zmieni. Tak bogowie natury przewracają porządek natury dla osiągnięcia zbrodniarza! (Budziński 1866: 5)

Ordalia, których jedną z form był pojedynek sądowy, mają zatem na celu wymierzenie *sprawiedliwości*, a jak wcześniej pisałem, nie jest to celem postępowania honorowego. Ponadto postępowania honorowe nie mają na celu wskazania winnego, a pojedynek w postępowaniu honorowym nie rozstrzyga niczyjej winy. Dodatkowo nie doszukuje się w pojedynku honorowym działania jakiegoś bóstwa, nie ono rozstrzyga w sporze, lecz szczególnie rolę odgrywają walory osobiste, których świadectwo daje osoba, partycypując w pojedynku honorowym, przestrzegając jego reguł.

Jednym z ordaliów jest pojedynek sądowy, co do istoty nieróżniący się od reszty ordaliów. Pozornie więc ordalia, w tym pojedynek sądowy przykładowo, wśród ludów germańskich, wydają się podobne do pojedynku honorowego, na przykład: „pierwiastkowo, gdy te [germańskie – MB] ludy wojownicze męstwo i wartość moralną brały za jedno, myśl, że bóstwo kieruje walką, mniej była wydatną” (Budziński 1866: 5). Podobieństwa te nie wynikają z założeń co do tego, czym miałyby być ordalia i pojedynek sądowy, lecz z faktu historyczno-kulturowego, że Germanie preferowali tę formę ordaliów (pojedynek sądowy) ponad próbę ognia i wody¹⁷ jako bardziej zgodną z ich uwarunkowaniami kulturowymi (ludu wojowniczego).

Pojedynek sądowy funkcjonował i w wiekach późniejszych (chodzi o Germanów po okresie upadku Cesarstwa Rzymskiego i czasach chrystianizacji Europy, czyli w „czasach późniejszych” niż okres pogańskiej Germanii), a w czasach chrześcijaństwa z jeszcze większym naciskiem na wyrok boży: „[„Myśl, że bóstwo kieruje walką” – MB]. Występuje ona na jaw bardziej później, zwłaszcza w epoce chrześcijańskiej, pod wpływem religijnego poglądu, że Bóg, będący prawdą i sprawiedliwością, nawet słabszemu, gdy ten walczy za prawdę i prawo, zwycięstwo zapewni i nie dozwoli tryumfu bezprawiu” (Budziński 1866: 6). Ponownie widać różnicę w istocie pojedynku sądowego i honorowego – ten pierwszy miał służyć wymierzeniu sprawiedliwości, drugi zaś – udzieleniu satysfakcji obu stronom i potwierdzeniu ich statusu jako osób honorowych.

Kolejnym powodem odrzucenia ordaliów wraz z pojedykiem sądowym jako źródła postępowań honorowych jest to, że był on formą „irracjonalnego postępowania procesowego” (Weber 2002: 983–984) (zdawanie się na los, wyrocznię, bóstwo, siły przyrody itp.), które, jak pisze Max Weber, przekształcało się w „racjonalne postępowanie procesowe” przez odwołanie od „magicznych środków dowodowych”, jak „pojedynek, sąd boży, przysięgi rodu” (Weber 2002: 984). Ordalia, w tym pojedynek sądowy, są więc raczej etapem ewolucji postępowania sądowego i procesowego niż

¹⁷ „Ztąd, w sądzie bożym przez ogień, żelazo rozpalone, paląc dłoń winowajcy, zmusza go, aby się usunął; a w próbie wody winnym jest ten, którego ona nie chce przyjąć. Gdy przyniosą trupa przed sędziów, rany jego za zbliżeniem się zabójcy poczną krwawić i drzeć, kolor jego twarzy się zmieni” (Budziński 1866: 5). Próby te więc zakładały bierność próbowanych – nieprzywodzącej na myśl aktywnego wojownika, a ponadto, w przypadku próby ognia, mogły prowadzić do kalectwa, „bezużyteczności” w kulturze wojowników.

postępowania honorowego. Etap ten minął w toku ewolucji postępowania sądowego kodyfikowanego na w ramach *prawa pozytywnego*. Pojedynki honorowy i postępowania honorowe opisywane przez polskie kodeksy honorowe funkcjonowały na gruncie *prawa zwyczajowego* – pojawiły się niezależnie i zupełnie obok rozwiniętego już systemu sądownictwa i prawa pozytywnego w Polsce.

Można by pomyśleć, że w tym kontekście pojedynki sądowy stanowi jednak źródło pojedynku honorowego na podstawie innej jeszcze przesłanki, mianowicie dlatego, że w obu przypadkach się czegoś dowodzi. Wydaje mi się jednak, że taka interpretacja jest myląca, gdyż istotą pojedynku sądowego (poza wymienionymi różnicami co do celów postępowania honorowego i sądowego) był wynik orzekający o racji jednej ze stron (na przykład w kontekście ordaliów: śmierć jednego z duellantów jako pokaranego przez Boga, bóstwo czy siły przyrody), natomiast pojedynki honorowy *nie ma rozstrzygnięcia* – osoby pojedynkujące się wystawiają jedynie świadectwo swoim walorom osobowym, a samo odbycie się pojedynku i jego prawidłowy przebieg są dowodem honorowości obu stron (Budziński 1866: 12–13). Kluczowe zatem jest tutaj zrozumienie sensu i funkcji obydwu pojedynków: sądowego i honorowego. W tym pierwszym skuteczność działań, tj. pokonanie przeciwnika, interpretowana jest jako definitywny dowód wykazujący rację jednej ze stron. Natomiast w tym drugim przypadku – kodeksów honorowych – nie o skuteczność działań chodziło, lecz o *wykazanie się* określonymi *kompetencjami*, wykazanie się tym, *jak* na gruncie posiadanej wiedzy w określonych sytuacjach spornych będzie się wobec adwersarza postępować (na przykład nieustępliwie, odważnie lub też z uznaniem wobec jego walorów, pokojowo i koncyliacyjnie etc.).

Inaczej jednak sprawa się ma z tropem rycerskim, który jak najbardziej nawiązuje do tradycji honorowych. Stanowisko to można uzasadnić faktem, że potykanie się rycerstwa nosiło właśnie znamiona działalności, którą nazywa się honorową – opierało się na dawaniu świadectwa swoim przymiotom osobistym, gdyż „zetknięcie się wielu rycerzy, najczęściej sobie obcych, popychało ich do składania dowodów swej biegłości i męstwa w turniejowych gonitwach i walkach. Ztąd następnie żądza poważnego okazania przymiotów, dla których igrzyska były tylko ćwiczeniem” (Budziński 1866: 12–13).

Podstawowe kryteria pojawiające się w kodeksach honorowych

Kryterium uznania honorowości

Kwintesencję honoru i postępowania honorowego udało się uchwycić Weberowi w następujących słowach:

Obdarzony nadludzką siłą wojownik, ze swymi maniackimi napadami szału, i rycerz, ze swym dążeniem do bezpośredniego zmierzenia się z opromienionym honorem bohatera przeciwnikiem, by zyskać osobisty honor, są w równej mierze obce dyscyplinie, pierwszy z racji irracjonalności swego działania, drugi – z racji nierzeczowości swego wewnętrznego nastawienia (2002: 849).

Należy tu zwrócić uwagę na dwie kluczowe dla honoru osobistego sprawy: 1) powód konfliktu osób honorowych i 2) motywy działania osób honorowych.

Pierwsza kwestia, czyli przyczyna rywalizacji honorowej, może być przedstawiona w kategoriach „miłości własnej”. Rycerz opisywany przez Webera dąży do podniesienia swojego honoru poprzez zmierzenie się z kimś o honorze wyższym, co znakomicie pasuje do charakterystyki „miłości własnej” (której ugodzenie jest obrazą pierwszego stopnia w polskich kodeksach honorowych), którą tłumaczy się jako „amour propre”¹⁸. Podążając tropem tego tłumaczenia, można natrafić na rozważania dotyczące tego pojęcia w kontekście filozofii Jeana-Jacques’a Rousseau. Niko Kolodny w *The explanation of Amour-Propre* (2010) przytacza potoczne rousseowskie rozumienie tego pojęcia:

Komentatorzy generalnie zgadzają się, że ludzie stają się wypaczeni (*wicked*) zasadniczo przez pewną relację między aktualnymi warunkami a miłością własną (*amour-propre*): przez specjalny rodzaj przejęcia się własną osobą (*self-concern*), dokładniej, przejęcia się tym, jak samemu wypada się w porównaniu z innymi. W popularnym ujęciu aktualne warunki wywołują miłość własną, a miłość własna wypacza ludzi. Dlatego ludzie byłiby dobrzy tylko w warunkach, które wcale nie wywołują miłości własnej. Ale to się wydaje nieosiągalne. Po pierwsze, Rousseau sugeruje, że

¹⁸ Przyjmuję tak za tłumaczeniem Marii Ossowskiej (Ossowska 1985: 305).

społeczeństwo czyni miłość własną nieuniknioną. Więc jeżeli miłość własna sama w sobie czyni ludzi spaczonymi, wtedy wydawałoby się, że ludzie mogą być dobrzy tylko przez wycofanie się albo nieprzystępowanie nigdy do społeczeństwa. Ale Rousseau zaprzecza temu, że wycofanie ze społeczeństwa jest możliwe albo jest pożądane (2010: 168).

Według Rousseau miłość własna jest zatem nieunikniona. Kolodny wskazuje, że „Rousseau mówi dokładnie, że człowiek może być dobry w społeczeństwie, i, odpowiednio, że miłość własna może przybierać tak dobrą, jak i złą formę” (2010: 168). Dla obu form formułuje on skrótove charakterystyki:

- [1] Zdrowa miłość własna: Pragnienie, by mieć i być postrzeganym przez wszystkich innych jako posiadający określoną wartość w porównaniu z wszystkimi innymi, uwzględniając przynajmniej równość moralną.
- [2] Chora (*inflamed*) miłość własna: Pragnienie, by mieć i być postrzeganym przez wszystkich innych jako posiadający określoną wartość, uwzględniając przynajmniej znaczącą moralną przewagę [nad innymi] (Kolodny 2010: 170).

Ten drugi typ miłości własnej idealnie pasuje do zarysowanego przez Webera dążenia rycerza do coraz wyższego honoru, dążenia „napędzającego” rywalizację. W tym przypadku nieustannie stara się przewyższać rywali w honorze, cnocie, odwadze, zręczności rycerskiej.

W przypadku polskich kodeksów honorowych mówi się o miłości własnej w pierwszym z sensów wskazanych przez Kolodny’ego, to znaczy o zdrowej miłości własnej. Miłość własna funkcjonuje w nich jako dobro, którego *naruszenie* prowadzi do wszczęcia postępowania honorowego. Uzasadnieniem dla wszczęcia honorowego postępowania nie jest zatem poczucie jakiegokolwiek wyższości nad innymi, a poczucie naruszenia pewnego dobra, które przysługuje wszystkim gentlemanom. Działanie obrażające zawiera w sobie *implicite* próbę świadomego bądź nieświadomego ustanowienia bądź odebrania pewnych prerogatyw. W swoim działaniu osoby honorowe (na przykład osoby o „szlachetnej duszy” w sensie Dupréela¹⁹) są w stanie modyfikować bądź ustanawiać to, co przynależy do etyczności, ethosu, co w wypadku dżentelmena wynika z jego kompetencji (kompetencji kulturowych, kompetencji

¹⁹ Bliżej o tych terminach i interpretacji Dupréela piszę w rozdziale IV.

moralnych, wrażliwości etc.). Wszczęcie postępowania honorowego przez osobę, która czuje się nimi obrażona, jest zaś aktem braku zgody na owe *implicite* ustanawiane w działaniu, a ufundowane na normach społecznych prerogatywy. Ten brak zgody wyrażający się we wszczęciu toku postępowania, gdy udzielana jest już satysfakcja honorowa, prowadzi do:

- uznania zasadności roszczenia bądź uznania braku roszczenia dzięki wyjaśnieniu (w wypadku satysfakcji w postaci wyjaśnienia, zaprzeczenia obrazy),
- wycofania się z roszczenia (w wypadku satysfakcji w postaci odwołania obrazy, przeprosin),
- podtrzymania roszczenia i konieczności akceptacji tego stanu (w wypadku orężnej satysfakcji honorowej).

Owo działanie, które godzi w miłość własną, tak samo godziłoby w miłość własną każdego innego (ponieważ jest roszczeniem uniwersalnym – ma być ogólnie obowiązujące, wynika z prawa natury, którym się kieruje dżentelmen), zatem czynnikiem wywołującym to poczucie obrazy jest (subiektywne) stwierdzenie, że zostało się nierówno potraktowanym, to znaczy, że komuś odmówiono uznania go za równego (potraktowało się go nieuczciwie, nie *fair*). Udzielenie satysfakcji honorowej jest więc „wyciągnięciem ręki” do osoby, która czuje się pokrzywdzona, i przywróceniem stanu uczciwego (*fair*) traktowania jej przez innych. Dżentelmen, który z jakichś nieprawdopodobnych względów ukradłby coś, nie mógłby mieć przecież pretensji, że ktoś go nazwie złodziejem – to byłoby uczciwe. Konstatacja tego faktu, przez sąd honorowy, o ile czyn dokonany byłby z chęci zysku, prowadziłaby przecież do uczciwego pozbawienia prerogatyw należnych osobie dżentelmena – dżentelmen godził się już na takie traktowanie w chwili, kiedy zdecydował się na kradzież. Pojedynek natomiast jest wyrazem uznania i szacunku dla drugiej strony, ponieważ opiera się na świeżo zawartej umowie, której obie strony muszą przestrzegać, a zatem jest on wykazaniem obustronnego uznania umów, które zawierają, i szacunku składającego do zaryzykowania życia w imię ich przestrzegania, dzięki czemu możliwa jest przyszła koegzystencja w poszanowaniu wzajemnej autonomii – pojedynek jest wyrazem suwerenności jednostki względem roszczeń drugiej strony. Postępowanie honorowe zmierza więc do uznania równości i deklaracji wzajemnego poszanowania.

Takie rozumienie honoru prowadzi również do postępującej pluralizacji systemów norm społecznych. Z jednej strony wynika ona z aspiracji

związanych z awansem społecznym, z drugiej zaś – z zawłaszczania dostępnych poprzez kodeksy honorowe tradycji i ich kolejnych przekształceń (na przykład pojawiania się kodeksów antyduellanckich, emancypacyjnych czy charakterystycznych dla określonych organizacji, jak *Harcerski Kodeks Honorowy*).

Honor dżentelmena teoretycznie nie daje się pogodzić z tzw. honorem złodzieja, ponieważ kryminalista nie jest osobą honorową. Nie może więc dżentelmena obrazić ani domagać się od niego satysfakcji honorowej. Pojedynek między nimi nie powinien być możliwy, ponieważ prowadziłby do nieuprawnionego zrównania systemów norm i wartości wyznawanych przez dżentelmena i osobę niehonorową.

Jednak pojedynki pomiędzy samymi dżentelmenami – wymagające wzajemnej akceptacji norm stanowiących przedmiot sporu – stopniowo prowadziły do pluralizacji wartości obowiązujących w ich środowisku. Proces ten pogłębiały aspiracje kolejnych grup społecznych, które przyswajały pojęcie dżentelmena i dostosowywały je do własnych potrzeb. Równolegle zmieniała się treść samych kodeksów – ich formalizacja umożliwiła uczestnictwo w postępowaniach honorowych osobom, które nie dysponowały już realnymi, praktycznymi kompetencjami honorowymi ani znajomością tradycji, lecz jedynie kompetencjami nominalnymi i wiedzą „podręcznikową”.

W konsekwencji za „dżentelmenów” uznawano stopniowo coraz szersze kręgi społeczne, co istotnie pluralizowało akceptowane normy honorowe. Za taką interpretacją przemawia też wprost wyartykułowane stwierdzenie, że „wszyscy ludzie honorowi są sobie bezwzględnie równi” (Bożewicz 1919: 8, art. 7). Analogiczne zapisy znajdują się w innych polskich kodeksach honorowych. Sama istota postępowania honorowego opisanego przez polskie kodeksy, którego podstawą musi być zawsze jakaś forma obrazy, sprowadza się do „zrównywania” sobie ludzi – to znaczy do *uznawania* ich równości – niż do napędzania ich rywalizacji honorowej. Wskazuje na to również samo określenie „zniewagi” będącej jedną z form obrazy, jaką przedstawił Seneka, dla którego „zniewaga (*contumelia*) wywodzi się z pogardy (*contempus*)” (Seneka 1963: 455), a pogarda wynika z uznania (ustanowienia) czyjejs niższości, a więc odebrania prerogatyw. Postępowanie honorowe prowadzić miało do likwidacji tejsze pogardy wyrażonej poczynioną zniewagą, a więc zrównania sobie stron sporu poprzez doprowadzenie do wzajemnego uznania ich prawa do etycznej samorealizacji oraz moralnego samookreślenia się (zob. koniecznie Habermas 2005: 111–120).

Wątpliwości interpretacyjne budzić może to, że niektórzy wszczynali postępowanie honorowe za błaźnotki, a inni dopiero za ewidentne obrazy – tłumaczy się to w kodeksach różną wrażliwością poszczególnych osób.

Ale od czego zawisło to uczucie? Zapewne od wrażliwości tego, do którego obrazę skierowano; od wykształcenia, od wychowania i towarzystwa, w którym się obraca, a zatem od tego, co nie u wszystkich jest jednakowe. Dla jednego gburowatość nie będzie obrazą, podczas gdy dla drugiego najmniejsze uchybienie formom dobrego towarzystwa będzie obrazą jawną! (Bartoszewski 1899: 33)

Oczywiście, „patologiczne” zachowania zawsze się zdarzały, wszak pisze o tym na przykład Naimski już na samym początku swojej publikacji: „Ileż to razy dla błażych, bezpodstawnych powodów, po prostu dla uzyskania rozgłosu ‘człowieka odważnego’, ten i ów pędzi po śmierć lub też ciężko rani najniewinniejszego człowieka” (1881: 2), jednak podpadałyby one pod przytoczoną przeze mnie definicję „chorej miłości własnej”, a były i są piętnowane przez wszystkie kodeksy i pisma związane z honorem. Takie przypadki były raczej świadectwem braku realnych kompetencji honorowych.

Właśnie z tego powodu w kodeksach starszych (wcześniejszych), które miały węższe, bardziej elitarne grono odbiorców, ogromny nacisk położony był na wysoki poziom moralny sekundantów, od których ostatecznie zależała forma satysfakcji honorowej (na przykład Bartoszewski 1899; Naimski 1881; Pomian 1899). Późniejsze kodeksy natomiast, mające większe, a przez to mniej elitarne grono odbiorców, w postępującej demokratyzacji Polski rozwiązywały ten problem przez podanie konkretnych kryteriów odnośnie do tego, jakiej formie obrazę forma zadośćuczynienia powinna towarzyszyć, nie dając tym samym dużego pola manewru sekundantom podążającym za literą paragrafów kodeksu.

Problem ograniczonej autonomii sekundantów zauważył Boziewicz, analizując sposób, w jaki aplikowany był jego pierwszy kodeks honorowy – *Polski Kodeks Honorowy* (1919). W konsekwencji w swoim drugim kodeksie honorowym *Ogólne zasady postępowania honorowego (kodeks honorowy)* (1927) subtelnie zredefiniował rolę sekundantów – znaczącym punktem odniesienia w ich działaniu stały się osąd własny i sumienie (zob. Byczyński 2024).

Drugim istotnym spostrzeżeniem Webera, istotnym w mojej opinii dla postępowania honorowego, jest owa „nierzeczowość” „wewnętrznego

nastawienia rycerza”. Właśnie ta „nierzeczowość”, rozumiana jako kierowanie się w życiu *wartościami niematerialnymi*, wydaje mi się elementem konstytutywnym dla określenia pojęcia osób prawdziwie honorowych. Na takie rozumienie „nierzeczowości”, z perspektywy polskich kodeksów honorowych, wskazują kryteria uznania za osobę niehonorową, jak i fragment wstępu do *Akademickiego Kodeksu Honorowego* (podobnie zob. Bartoszewski 1899: 15–22).

Cywilizacja Narodu Polskiego, jak i cywilizacja wszystkich innych narodów aryjskich jest cywilizacją rzymską. Jednym z najbardziej istotnych pierwiastków cywilizacji starożytnego Rzymu i antycznej cywilizacji aryjskiej w ogóle było pojęcie honoru. (...) W starożytnym Rzymie miarą wartości jednostki był jej charakter, jej poziom etyczny, jej zdolność do poświęcenia siebie i swoich dóbr gospodarczych dla pewnych ideałów pozagospodarczych, jednym słowem jej honor (Sas-Wisłocki 1934: 3–4).

Fragment ten wskazuje również na wyższość wartości niematerialnych nad materialnymi u osoby honorowej, umacniając moją interpretację słów Webera. Dodatkowo fragment ten przywołuje kolejny możliwy kontekst interpretacyjny – cywilizację rzymską, a co za tym idzie – i kulturę grecką, które stanowiły kulturową kolebkę omawianych kwestii.

Sięgając jednak też do innej kultury, o której mówimy, że jest kulturą honoru, do kultury japońskiej i jej „rycerstwa”, dochodzimy do tych samych wniosków. Nieprzywiązywanie zasadniczej wagi do dóbr materialnych, a w niektórych kontekstach nawet pogarda dla nich, zaś z drugiej strony umiowanie dóbr niematerialnych było fundamentem egzystencji samurajów.

Wychowano dzieci w zupełnej pogardzie spraw materialnych. Mówienie o nich uchodziło za dowód [świadcstwo? – MB] złego wychowania, natomiast nieznamość wartości rozmaitych monet była znakiem dobrego wychowania. (...) Każdy myślący bushi wiedział dokładnie, że pieniądze są istotnym nerwem wojny, ale ani myślał, żeby cenić wartości pieniędzy podnieść do rzędu cnót. Prawdą jest, że bushi miał upodobanie w oszczędności, lecz nie pochodziło to wcale ze względów gospodarczych, lecz z zasady umiarkowania (Nitobe 2008: 75–76).

Spoglądając więc wstępnie na tradycje japońskie z perspektywy pojęcia honoru osadzonego w tradycji europejskiej, widoczne są podobieństwa – niematerialne motywy leżały również u podstaw działania honorowego

w Japonii (albo raczej oryginalnej, niepozbawionej kontrowersji interpretacji Inazo Nitobe).

Zagadnienie honoru jako fenomenu uniwersalnego obowiązującego we wszystkich kulturach wymaga oczywiście pogłębionych badań, zaś te wstępne podobieństwa wyznaczają jedynie potencjalne kierunki badań. Ciekawe podejście do honoru jako fenomenu uniwersalnego przedstawił już Anthony Kwame Appiah (Appiah 2010). W jego interpretacji honor nie jest wyłącznie społecznym mechanizmem sankcji ani zbiorem konwencji. Stanowi formę moralnej motywacji zakorzenionej w samorozumieniu jednostki oraz w uznaniu innych jako równych względem siebie podmiotów. Appiah wskazuje, że to właśnie ta relacyjna struktura honoru – obejmująca zobowiązania wynikające z wzajemnego uznania – nadaje mu potencjał wspierania działań zgodnych z moralnymi normami sprawiedliwościowymi²⁰.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, działanie honorowe jako działanie kształtujące obowiązujące normy społeczne opiera się na: 1) zdrowej *miłości własnej* jako zasadzie normotwórczej i uniwersalizującej wzajemne oczekiwania, 2) niematerialnych motywach działania.

Miłość własna determinuje sposób działania osoby honorowej i wyznacza oczekiwania, jakie ma osoba honorowa wobec innych, co do szacunku, jakim powinna być darzona. Owa miłość własna jako charakterystyczna dla wszystkich osób honorowych stanowi zasadę uniwersalizacji tych wzajemnych oczekiwań co do należnego szacunku. Dżentelmen może zakładać, że inni dżentelmeni będą kształtować swoje normy działania na podstawie reguł, które umożliwiają zarówno szacunek do samego siebie, jak i tworzą warunki dla poszanowania innych. Dżentelmen szanuje siebie, oczekuje szacunku od innych i właśnie dlatego sam również jest zobowiązany do szacunku wobec innych dżentelmenów. Miłość własna rozwija zasadę

²⁰ W interpretacji Appiaha, choć sam honor nie gwarantuje moralności działania i bywa podatny na wypaczenia, to w sytuacji właściwej orientacji normatywnej pełni funkcję katalizatora moralności – przekształca abstrakcyjne zasady w motywację praktyczną, a tym samym przyczynia się do ich realizacji w działaniu. Innymi słowy, honor w ujęciu Appiaha stanowi most między normatywną sferą powinności a psychologiczną sferą motywacji. W tym ujęciu honor sprawia, że rozumowe normy moralne są faktycznie realizowane i nie pozostają tylko normatywnymi deklaracyjnymi postulatami rozumu. Honor jest więc siłą napędową postępu moralnego i gwarancją słusznego działania jednostki w warunkach autonomii, co tłumaczy wysoką wartość honoru dla wojskowości (zob. Appiah 2010: 173–204).

działania „nie czynić drugiemu, co tobie niemiłe” do postaci wzajemnego, a nie tylko jednostronnego zobowiązania.

Działanie dżentelmena jako osoby honorowej opiera się na motywach (wartościach) niematerialnych, wewnętrznych, takich jak na przykład uczciwość, piękno, lojalność, poczucie obowiązku czy słuszności. Te wewnętrzne, niematerialne motywy pozwalają mu działać jako jednostce wolnej od zewnętrznych wpływów, nagród czy przekupstwa, opierając swój osąd i działanie na własnych przekonaniach i rozumie. Bez tego zastrzeżenia co do motywacji niematerialnych działanie miłości własnej jako zasady uniwersalizującej prowadziłoby do wykształcenia społeczeństwa chytrych cwaniaczków, egoistów, a nie dżentelmenów.

Bycie osobą honorową a zdolność honorowa – na przykładzie statusu kobiet

Zdolność honorowa w polskich kodeksach honorowych była określana jako zdolność do partycypacji w postępowaniu honorowym opisywanym przez dany kodeks. Brak zdolności honorowej sprowadzał się więc jedynie do braku możliwości partycypacji w postępowaniu honorowym i nie oznaczał, że dana osoba jest niehonorowa. Na przykład fakt, że kodeks Bożewicza nie przyznawał kobiecie zdolności honorowej, nie świadczył o tym, że kobieta jest osobą niehonorową, że nie można jej obrazić albo że ona nie może obrazić innej osoby honorowej.

Osoby honorowe, nieposiadające zdolności honorowej, były zatem w pewnym sensie uprzywilejowane, gdyż często konsekwencje ich działań bądź zobowiązania wynikające z doznania przez nie obrazy ponosić musiały inne osoby. W ten właśnie sposób wyglądała sytuacja kobiet, jak pisze inicjatorka ligi praw honorowych kobiet i reformy kodeksu honorowego – dr Julia Świtalska-Fularska:

Obecnie, gdy kobieta nowoczesna wyszła z zacisza domowego i na równi z mężczyzną bierze udział w życiu, w sprawach społecznych, politycznych i zarobkowych – nie może zgodzić się na to, by za jej czyny brał odpowiedzialność chociażby najukochańszy jej mąż, brat lub ojciec.
(...) kobieta, nie mając możliwości ponoszenia osobiście konsekwencji swoich czynów, wyrabia w sobie coś w rodzaju braku poczucia

odpowiedzialności. Przyznanie prawa honorowej odpowiedzialności kobiecie uczyni ją tem samem bardziej uważającą na swe słowa i uczynki (1928).

Kobiety były więc osobami honorowymi, nieposiadającymi zdolności do bycia stroną w postępowaniu honorowym: gdy były obrażane, w ich obronie zobowiązany był stanąć ktoś inny, tak samo, gdy obrażały – za ich działania w ramach postępowania honorowego odpowiadali często najbliżsi. Na skutek tego stanu rzeczy na kobietach w okresie dwudziestolecia międzywojennego ciążyła wielka odpowiedzialność, którą obrazuje poniższa relacja:

Znany był przypadek, że żona jednego z rotmistrzów, która orientowała się w pojedynkowych regułach, poklepana w pośladki przez oficera, kolegę jej męża, uderzyła go w twarz. Nie dlatego, że poczuła się obrażona czy też zabolalo ją, lecz dla „wyrównania” rachunku. Gdyby tego nie zrobiła, jej mąż musiałby zgodnie z artykułem 24 pkt 2 kodeksu Boziewicza zareagować czynnie w obronie jej czci i wyzwąć swojego kolegę na pojedynek! (Golec 2011: 202)²¹

Nie wnikając w analizy zawilości kodeksów honorowych pozwalających rozpatrywać ten przypadek na różne sposoby, relacja ta pokazuje, jak silną władzę nad relacjami społecznymi dawały kobiecie jako osobie honorowej nieposiadającej zdolności honorowej polskie tradycje honorowe. W opisywanej sytuacji to od kobiety jako osoby honorowej zaznajomionej z obowiązującymi normami społecznymi zależało, czy sytuacja zostanie załagodzona poprzez natychmiastowe wymierzenie policzka, czy też sytuacja eskaluje i potencjalnie dojdzie do rozlewu krwi.

Ciekawy głos w dyskusji znajduje się we wstępie do kodeksu Malatyńskiego, w którym twierdzi on wprost, że ani kobiety faktycznie nie chcą wyzbywać się swoich „średniowiecznych” przywilejów, ani mężczyźni nie

²¹ Podobnie: „W sumie jednak zrobiono bardzo niewiele, aby nie dopuszczać do pojedynków bądź w ogóle wyeliminować je z życia korpusu oficerskiego. Może z wyjątkiem mojej respondentki, która klepnięta w tyłek przez majora, natychmiast go uderzyła w twarz. Uczyniła to – jak powiedziała – nie dlatego, że ją zabolalo bądź poczuła się obrażona, ale ze względu na potrzebę wyrównania rachunku. Gdyby tego nie zrobiła, jej mąż – porucznik – musiałby wyzwąć majora na pojedynek i mogłoby dojść do tragedii” (Kusiak 1992: 249).

są skłonni im tych przywilejów odbierać – tym samym poniekąd potwierdza to przywołaną wyżej diagnozę Świtalskiej-Fularskiej. Malatyński wskazuje, że gdyby kobiety rzeczywiście zabiegały o równouprawnienie w postępowaniach honorowych, on jako osoba honorowa byłby zobligowany to równouprawnienie przyznać (zob. Malatyński 1932: XXIV–XXVI):

W zasadniczej a bardzo spornej sprawie równouprawnienia honorowego kobiet zająłem stanowisko zdecydowanie antyfeministyczne. (...) olbrzymia większość kobiet, ba, niemal wszystkie, nie pragną wcale – przynajmniej dzisiaj – równouprawnienia w zakresie postępowania honorowego. Trzeba wszak pamiętać, że równouprawnienie to pociąga za sobą zrzeczenie się przez kobiety szeregu przywilejów, m. i. przywileju nieliczenia się ze słowami i t.d. Kobiety wolą zachować przywileje kosztem utraty zdolności honorowej. I nie widzę jakichkolwiek powodów, abyśmy my, mężczyźni, dawali kobietom to, czego one wcale nie chcą. Nie byłoby po prostu rzeczą honorową odbierać przywileje, które nasi przodkowie nadali kobietom w średniowieczu.

Skoro kobiety same zażądają równouprawnienia honorowego, skoro uznają posiadane przywileje za rzecz niegodną współczesnych warunków życia, to wtedy, znów jako ludzie prawdziwie honorowi, nie odmówimy kobietom. (...) Powtarzam, pierwszy krok do równouprawnienia honorowego kobiet należy do kobiet samych. I nie jest ten krok wcale rzeczą niesłychaną ani wymagającą pomocy mężczyźni. Mianowicie ten pierwszy krok to wprowadzenie postępowania honorowego do środowiska wewnątrzno-kobiecego. Zobaczmy postępowanie honorowe między kobietami, na podstawie choćby antyduellanckich kodeksów męskich, a dopiero wtedy stanie się aktualną sprawą równouprawnienia honorowego obu płci. Obecnie jednak sprawa ta jest niedojrzała nawet do dyskusji.

I dlatego zamiast dalszych dowodów rzucam tylko ewent. przeciwnikom mego „męskiego” kodeksu następujące pytania. Czy Pani nigdy nie była obrażona przez inną kobietę? Czy Pani chciała otrzymać zadośćuczynienie na drodze honorowej? Czy Pani znalazła wśród swych licznych przyjaciółek sekundantki? Czy antagonistka Pani przyjęła wreszcie wyzwanie?

Malatyński wskazuje tutaj, że według niego kobieta jest jak najbardziej osobą honorową. Odmawia on jednak uznania zdolności honorowej kobiet z uwagi na to, że nie dostrzega takiego dążenia w działaniach samych kobiet.

Choć pewne kobiece środowiska postulują honorowe „równouprawnienie” kobiet, to nie idą za tym realne działania, a w konsekwencji kompetencje, które mógłby skodyfikować. Innymi słowy, w swoim kodeksie chce on się opierać na realnych kompetencjach honorowych. Dodatkowo wskazuje na szkody, jakie wyrządzają zanadto postępowe kodeksy honorowe:

Jeżeli więc np. odbywają się pojedynki albo kobiety nie mają dotychczas równouprawnienia honorowego, to nie jest to wina któregośkolwiek z autorów kodeksów, np. Pomiana. Jest to wina, jeśli tu o winie można mówić, tej całej grupy ludzi, która zwyczajom postępowania honorowego stale ulega i te zwyczaje zarazem wytwarza. (...) Jakiegokolwiek jednak przedwczesne i pochopne reformy przyniosą w niezawodnym wyniku, to iż taki „rewolucyjny” kodeks nie zyska jakiegokolwiek praktycznego stosowania, natomiast anachronistyczna praca p. Bozewicza ukaże się raz jeszcze, w nowym mniej lub więcej odświeżonym wydaniu.

Niewątpliwie, że autor kodeksu, o ile poważnie bierze swoje obowiązki wobec społeczeństwa, powinien pójść nieco naprzód, wyprzedzić o jeden krok otoczenie, z natury zachowawcze, file tylko o jeden krok, a nie o dwa, a cóż dopiero o trzy! Taki jest wedle mnie zasadniczy charakter roli autora kodeksu (Malatyński 1932: XXII–XXIII).

Malatyński stawia więc argument i ostrzega, że konsekwencją kodyfikacji oderwanych od społecznego ethosu, obyczajności, a więc praktyki społecznej jest odrzucenie nowych norm, zahamowanie postępu społecznego i powrót do już uznanych tradycji²². Tworzy to moralny obowiązek wobec

²² Spostrzeżenie to mogłoby być znakomitym uzupełnieniem krytyki Axela Honnetha względem normatywnej krytyki społecznej formułowanej ze stanowisk transcendentnych, oderwanych od społecznej obyczajności: „Jakokolwiek normatywna krytyka porządku instytucjonalnego albo poszczególnej społecznej praktyki, wedle przesłanek obydwu stron, zawsze wcześniej zakłada pewną afirmację wiodącej kultury moralnej w rozważanym społeczeństwie. Bez takiego utożsamiania się z takim istniejącym wcześniej horyzontem wartości krytyka nie byłaby w stanie zająć stanowiska, które identyfikuje taki społeczny defekt, coś, co może również potencjalnie być postrzegane jako błędne przez innych członków społeczeństwa. Alternatywnie forma społecznej krytyki, która próbuje ująć albo transcendować zwyczajowy lokalny horyzont wartości przez odwoływanie się do zewnętrznych, uniwersalistycznych pryncypiów moralnych, z konieczności przyjmuje zbyt zdystansowaną perspektywę, by być zrozumiałą dla swoich adresatów. Dlatego zawsze popada w ryzyko zakładania elitystycznej specjalistycznej wiedzy, która może być

prawodawców jako osób odpowiedzialnych za postęp moralny społeczeństwa. Honor może więc funkcjonować jako mechanizm moralnego postępu tylko wtedy, gdy jego normy pozostają zakorzenione w rzeczywistych kompetencjach i praktykach, a nie jedynie w abstrakcyjnych deklaracjach równości.

Podsumowując, brak „zdolności honorowej”, prawa do partycypacji w postępowaniach honorowych był więc czymś zupełnie innym niż bycie osobą niehonorową i nie oznaczał braku honoru. Brak zdolności honorowej przy jednoczesnym uznawaniu kobiet za osoby honorowe stanowił nie tylko ograniczenie, lecz również przywilej, który konstytuował architekturę relacji społecznych tamtych czasów.

Kryteria uznania niehonorowości

Istotne dla ustalenia statusu kodeksów honorowych jest stwierdzenie, czym w istocie rzeczy są wymienione w nich kryteria niehonorowości. Czy zostały one utworzone jako „po prostu” kryteria wykluczenia z danej społeczności, oparte na obowiązującej aktualnie obyczajności? Czy też wynikają one z samego fenomenu honoru, wskazując na pewne zachowania kolidujące z jego zasadą? A jeżeli tak, to jaka miałyby to być zasada?

Odpowiedzi na powyższe pytania dostarczy analiza kryteriów niehonorowości dokonana przez pryzmat rozważań nad antyczną Grecją i Rzymem. Wprzód przytoczę poniżej wybór kryteriów wykluczenia, kryteriów pokrywających się w większości kodeksów, a zestawiony przez Andrzeja Tarczyńskiego w książce *Kodeks i pistolet*:

- 1) zdrada ojczyzny,
- 2) dezercja z armii ojczystej,
- 3) tchórzostwo na polu bitwy lub w pojedynku,
- 4) przestępstwo ścigane przez Kodeks karny, o ile zostało popełnione z chęci zysku (jak na przykład kradzież, paserstwo, rozbój, fałsz, oszustwo, lichwa),

nadużywana w manipulacyjnych celach. Konkluzja, jaką należy wyprowadzić z tej linii myślenia, odpowiednio jest taka, że tylko »słaba« związana z kontekstem forma społecznego krytycyzmu reprezentuje politycznie i filozoficznie legitymizowalne przedsięwzięcie, podczas gdy wszelka »silna«, transcendująca kontekst forma społecznego krytycyzmu z konieczności pociąga za sobą ryzyko paternalizmu albo despotyzmu” (Reconstructive Social Criticism with a General Proviso 2009: 44).

- 5) krzywoprzysięstwo,
- 6) złamanie słowa honoru,
- 7) notoryczne kłamstwo,
- 8) niezapłacenie w terminie długu honorowego,
- 9) niezapłacenie długów w terminie pomimo możliwości,
- 10) bardzo ciężka obraza wierzyciela za upomnienie się o należność,
- 11) nieuczciwość w grze pieniężnej,
- 12) utrzymywanie się z gier,
- 13) prowokacja,
- 14) denuncjacja,
- 15) oszczerstwo,
- 16) szantaż,
- 17) bardzo ciężka obraza anonimowa,
- 18) publiczne zgorszenie,
- 19) notoryczne prowadzenie życia niemoralnego i rozwiązłego,
- 20) notoryczne pijaństwo,
- 21) nieprawne używanie tytułów i odznaczeń,
- 22) pozostawianie na utrzymaniu kobiety niebędącej bliską krewną lub powinowatą,
- 23) kompromitacja kobiety przez niedyskrecję,
- 24) niewystąpienie naturalnego opiekuna kobiety w obronie jej czci,
- 25) skrzywdzenie: kobiety, dziecka, rodziców, wychowawcy, bezbron-
nego,
- 26) pozostawienie bez obrony napadniętej osoby, której się towarzyszyło,
- 27) bardzo ciężka obraza gościa,
- 28) bardzo ciężka obraza gospodarza,
- 29) utrzymywanie stałych stosunków towarzyskich z niehonorowymi,
- 30) złamanie zasad postępowania honorowego (zasad kodeksu postępo-
wania honorowego) (Tarczyński 1997: 57–58).

Analiza kryteriów niehonorowości na wybranych przykładach

Rozważania etymologiczne dotyczące *aidos* (wstydu)

Spojrzenie na kryteria niehonorowości z perspektywy antycznej Grecji wydaje się ciekawe i trafne nie tylko z powodu wskazania cywilizacyjnego zawartego we wstępie do *Akademickiego Kodeksu Honorowego*, ale także z uwagi na starogreckie pojęcie *atimii*, co dosłownie znaczy „pozbawienie czci” (Osborne 2010: 73). Sprawdzając jednak znaczenie greckiego słowa *time* (τιμή), okazuje się, że łączy się ono znaczeniowo między innymi z pojęciami: „cześć, poważanie, honor”, a w liczbie mnogiej z: „honory, takie, jakie są przyznawane bogom lub przełożonym lub nadawane (czy to przez bogów, czy ludzi) w nagrodę za usługi, wypłacane im przez młodych; honor im należny, z honorem, honorowo; honor, godność, panowanie lordowska [mość]), jako atrybut bogów lub królów, ogólnie, jak γέρας, prerogatywa lub specjalny atrybut króla, a w lm. jego prerogatywy, βασιλικαί τ. prerogatywy cesarskie; godność, urząd, magistratura, a w lm. obywatelskie honory, urząd; osoba sprawująca władzę, autorytet; prezent honorowy, komplement, ofiara (w sensie kontrybucji), np. bogom, nagroda, prezent, rzeczy, wartość, wartość, cena, wycena, oszacowanie, szacunek, w celu oceny, rekompensata, zadośćuczynienie, kara” (Liddell i Scott 1940).

Time wiąże się zatem z honorem, godnością, okazywaniem szacunku, nagrodą, wartością, oceną, kompensacją, satysfakcją i karą.

Warto tutaj nadmienić, że φιλοτιμία (*filotimia*) była jedną z cnót Arystotelejskich i jest tłumaczona na język polski jako „ambicja” (Budzyńska-Daca 2008: 120). Jednak po analizie etymologicznej terminu *time* trafniejsze wydaje mi się oddawanie znaczenia terminu *filotimia* przez zwroty: uwielbienie czy też umiłowanie honoru – na wzór etymologicznego odczytywania znaczenia terminu filozofia (φιλοσοφία), jako uwielbienie lub umiłowanie mądrości. Takie rozumienie tego terminu dodatkowo uwydatniałoby i wpisywało się w rozróżnienie postulowane przez Hannah Arendt w *Kondycji ludzkiej* na *vita contemplativa* (związane z filozofią) i *vita activa* (Arendt 2000: 11–26), z tej perspektywy związane z *filotimią*, co najmniej w zakresie działania.

Wątek ten wskazuje na trafność spostrzeżeń Eugeniusza Dupréela co do *Etyki honoru*: „Etyka honoru polegać będzie na traktowaniu innych oraz samego siebie jako osoby, co z kolei równa się stwierdzeniu, że jednostki ludzkie posiadają nie tyle cechy i własności, które pozwoliłaby nam w nich odkryć ścisła obserwacja, ile raczej pewne prerogatywy o charakterze umownym” (1969: 294). Honor i jego poczucie w takim ujęciu obligują do aktywnego zabiegania, troski o wspólne prerogatywy, które powinny cechować ludzi honorowych.

Nie zagłębiając się w tym miejscu w wątek dupréelowski (który grecka terminologia zdaje się w tym miejscu potwierdzać), powróćmy do kwestii *atimii*. Znaczenie *atimii* można na podstawie powyższych tłumaczeń zsyntezować poprzez wskazanie, że prefiks „a-” oznacza „brak”. Jednakże, aby uściślić znaczenie tego pojęcia, przytoczę znaczenia terminów *atimia* i *atimos* (ατιμία): „dys honor, hańba (*disgrace*), pozbawienie przywilejów, zwłaszcza praw obywatelskich” (Liddell i Scott 1940). Opis formy przymiotnikowej ατιμος jest bogatszy: „niehonorowany, pohańbiony; bez honoru; pozbawiony praw obywatelskich; pozbawiony przywilejów lub rzeczy; niehonorowy; bez ceny lub wartości; niepowetowany; bezkarny” (Liddell i Scott 1940). Można z tego wywnioskować, że honor opiera się na uznaniu czyichś prerogatyw ze względu na wartość, którą ta osoba sobą prezentuje, wartość wynikającą z zasług skumulowanych w jej aspekcie osobowym. Zasługi te są świadectwem tej immanentnej wartości.

Ciekawym objaśnieniem tego wątku mogłoby być przeanalizowanie działania pewnego Ateńczyka: „W IV wieku w Atenach Aichines próbował pozbawić swego przeciwnika, znanego polityka Timarchosa, pełni praw obywatelskich, oskarżając go o uprawianie prostytucji, sugerując, że człowiek taki mógł robić różne rzeczy za pieniądze” (Osborne 2010: 75–76). Odnosząc ten cytat do przytoczonych wyżej kryteriów niehonorowości, można uznać, że rozumowanie w nim przedstawione jest bezpośrednim wytłumaczeniem dla kryteriów 4), 9), 11) i 16), zaś pośrednio może się odnosić również do wielu innych.

Ogólną zasadą wykluczenia w tym kontekście jest zatem wskazanie, że osobami niehonorowymi są osoby kierujące się w życiu motywacjami materialnymi – takie, które będą robić wszystko za pieniądze, a co za tym idzie – nieobliczalne, nieprzewidywalne, gdyż nigdy nie wiadomo, kto, za ile je pod-/o-płaci – i dlatego są to osoby niegodne zaufania.

Istotny z perspektywy zrozumienia kryteriów niehonorowości jest fakt, że „militarna rola wszystkich obywateli jako niemal stałej armii broniącej miasta przed wrogiem łączyła się z ich politycznym statusem i utożsamiała honor jednostki z honorem miasta-państwa. Stąd polityczna siła ogółu obywateli jako tych, którzy głosują na zgromadzeniu” (Osborne 2010: 73). Fragment ten jest przykładem „magicznego myślenia” (relacja między częścią a całością i przyczyną a skutkami). Osoba hańbiąca się w walce, na przykład tchórzostwem (część), hańbiłaby sobą miasto-państwo (całość). Zła przyczyna (tchórz) wiąże się ze złymi działaniami, a zatem działałaby na szkodę miasta-państwa. Odnosząc to rozumowanie do kryteriów wykluczenia, wydaje się ono stosowne do kryteriów 1), 2), 26) i 30) (złamanie zasad postępowania honorowego, na przykład przez stchórze przed pojedynkiem). Motyw poświęcenia się dla państwa czy przekonań i ideałów (a przynajmniej skłonności do zaryzykowania życia) w walce wskazuje też na „nierzeczowość” jako kierowanie się motywacjami *niematerialnymi* osoby honorowej.

Ze względu na kontekst kulturowy interpretację *time* jako narzędzia społecznego przymusu należy zaś według mnie odrzucić – wspomniane przypadki *atimii* były wyraźnie przykładami *ἀκολασία* (*akolasia*), którą tłumaczy się poprzez rozwiązłość i nieumiarkowanie, przeciwieństwo *Σωφροσύνη* (*sofrosyne*) (Liddell i Scott 1940).

Samokontrola (*eukrateia*, *sophrosyne*) od dawna uważana była za fundamentalną zasadę greckiej moralności, rządzącą wszystkimi obszarami zachowań, stosunków z innymi ludźmi i samym sobą. Nie była to kwestia określania granic i trzymania się nich, ale odwrotnie, nieustannego wysiłku, aby uniknąć upadku w otchłań niekontrolowanych pragnień, ruiny finansowej i utraty autonomii (Osborne 2010: 189).

Nie chodziło więc o sprawowanie społecznej kontroli nad jednostkami, a o wykluczanie tych, którzy dawali podstawy, by wątpić w ich umiejętność kontrolowania swojej zwierzęcej natury.

Z tego względu można przyjąć, że *sofrosyne* rozumiana jako samokontrola należy do kompetencji wymaganych również wobec osób posiadających zdolność honorową – choćby podczas pojedynku. W trakcie pojedynku nie wolno wszak przekroczyć ustalonych wcześniej reguł i trzeba działać stosownie do wydawanych komend – nie można więc wtedy wpaść w „szał bojowy”, byłoby to wykluczające z grona osób honorowych.

Ponadto wszystkie kodeksy honorowe wskazują, że dżentelmen nie powinien reagować obrażą na obrażę, czyli nie powinien dawać się ponieść emocjom. Konsekwentnie kodeksy stawiają osobę, która da się ponieść emocjom, w gorszej sytuacji w toku postępowania honorowego²³. *Sofrosyne* wydaje się także związana z dżentelmeństwem, które to pojęcie według Boziewicza jest synonimem honorowości.

Termin „poczucie honoru” występuje również w *Etyce nikomachejskiej* w przekładzie Daniela Gromskiej, stanowiąc tam odpowiednik greckiego pojęcia *αἰδώς* (*aidos*), które ma się równać też wstydlivosti (Arystoteles 2007: 138). Grecy wyróżniali jednak co najmniej dwa rodzaje wstydu. Oprócz wspomnianego *aidos* występował także *αἰσχύνη* (*aischyne*). Te dwa typy wstydu oddają różnicę pomiędzy, odpowiednio, wstydem przed czymś, popełnieniem czegoś (*ante factum*) a wstydem za coś, za popełnienie czegoś (*post factum*), mającym swoje odpowiedniki również w innych językach:

- wstyd przed czymś: łacina – *pudor, verecundia*; greka – *entropē, aidos*; francuski – *pudeur*; niemiecki – *sham*;
- wstyd za coś: łacina – *foedus, macula*; greka – *aischyne*; francuski – *honte*; niemiecki – *schande* (Bradshaw 2005: 6).

W dostępnych tezaurusach *aischyne* jest łączone z angielskimi odpowiednikami: *shame* (wstyd) i *dishonour* (dyshonor, czyli dokonana ujma na honorze), natomiast *aidos* łączy z: *reverence* (cześć), *awe* (trwoga), *self-respect* (szanowanie się), *dignity* (godność), *majesty* (dostojeństwo), *shame* (wstyd), *sense of honour* (poczucie honoru), *moderation* (umiarkowanie), *sobriety* (trzeźwość), *compassion* (współczucie) (Liddell i Scott 1940). Językowe konotacje wskazują zatem, że *aidos* łączyłoby się z motywacją wewnętrzną (*self-respect, dignity, majesty*) co do zachowania stanu niepohańbienia, natomiast *aischyne* opierałoby się na motywacji zewnętrznej, tj. odpowiadania

²³ Na przykład osoba reagująca obrażą wyższego stopnia na obrażę niższego stopnia, mimo że to ta pierwsza została obrażona, to jednak to ona ma status obrażającego; osoba reagująca obrażą na obrażę wyższą traci możliwość wyboru broni czy formy pojedynku (o ile do niego dojdzie). Obrażający czynnie (naruszenie nietykalności), chociażby przez zamiar, zawsze jest stawiany w niekorzystnej sytuacji. Obraza czwartego stopnia (obraza rodziny) w drugim kodeksie Boziewicza „jest tak ciężka, że rozpatrzyć by należało wszystkie okoliczności jej towarzyszące, by móc stwierdzić, czy osobnik dopuszczający się obrazy nie przekroczył rażąco granic znamionujących człowieka honoru” (Boziewicz 1927: 17, uwaga do art. 15), zatem samo dopuszczenie się tej obrazy rzutuje na osobę, która jej dokonuje.

przed kimś za popełniony uczynek (*dishonour*). *Aidos* powoduje więc zaniechanie działania poprzez wstyd przed samym sobą, zaś *aischyne* prowadzi do zaniechania ze wstydu przed opinią innych, ujawnieniem czegoś przed innymi.

Powyższe rozróżnienie terminologiczne narzuca dwie (możliwe) interpretacje poczucia honoru: jedna odnosiłaby się do pojęcia *aidos*, a druga do pojęcia *aischyne*. Rozpatrując dalsze kwestie, należy mieć na uwadze te dwa bliskoznaczne pojęcia i rozumienie honoru, jakie narzucają, oraz to, że Gromska jako autorka tłumaczenia *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa obracała się w kręgach akademickich w złotych latach postępowania honorowych i korporacji akademickich.

Obywatel

Dodatkowym kontekstem dla rozumienia kwestii honorowości może być zagadnienie obywatelstwa honorowego przyznawanego za zasługi w antycznej Grecji. Atenom zdarzało się przyznać obywatelstwo bogatym cudzoziemcom, swoim dobroczyńcom czy też w dowód uznania za wyjątkową lojalność i wielki szacunek (na przykład mieszkańcom wyspy Samos) (Osborne 2010: 73). Opozycją wobec tych zasług byłoby działanie na szkodę społeczności, do którego można zaliczyć niełojalność. Do kryteriów określania działalności „szkodniczej” można zakwalifikować wszystkie kryteria wykluczania z kręgu obywateli, a co za tym idzie – z ich kultury (z kręgu osób ją współtworzących), gdyż relacje interpersonalne pomiędzy obywatelami stawałyby się zagrożone przez wymienione działania niehonorowe.

W istocie przy rozważaniu działania na szkodę wspólnoty obywatelskiej nie chodzi o uwzględnienie wyłącznie poszczególnych czynów czy łamania konkretnych zasad, lecz ogólnie o dawanie świadectwa posiadania lub właśnie nieposiadania pewnych stałych dyspozycji do bycia obywatelem. Jeżeli ktoś nie miał określonych kompetencji do podejmowania bezinteresownego (nieumotywowanego partykularną korzyścią) działania na rzecz dobra swej wspólnoty, to nie powinien brać udziału w kierowaniu nią. Tchórzostwo na polu bitwy, sprzedawanie swojego ciała czy uszkodzenie ogółowi były świadectwami braku kompetencji do posiadania obywatelstwa danego państwa-miasta. Bitwa, działalność ekonomiczna i inne obszary działalności człowieka stanowiły tylko obszar próby, okazję do sprawdzenia, czy dana osoba miała konkretne dyspozycje i aplikowała je skutecznie w słusznym

celu. Praktyczny (a nie li tylko pragmatyczny) dorobek osobisty człowieka stanowił najrzetelniejszy test posiadanych kompetencji.

Moment *wykazania* czy *dawania świadectwa* swoim walorom osobowym wydaje mi się powtarzającym, a często niezauważonym i pozostawionym bez głębszej refleksji istotnym elementem tak kultury greckiej, jak i cywilizacji łańskiejskiej – stanowiącym podstawę fenomenu honoru. Podobnie *atimia* opierała się na dawaniu świadectwa braku pewnych zdolności.

Utrata praw obywatelskich nosiła nazwę *atimia*, co dosłownie znaczy „pozbawienie czci”. Podobnie określenie *achrestos*, dosłownie „bezużyteczny”, pojawia się w okresie archaicznym w prawie kretańskim na oznaczenie człowieka, który ukarany odebraniem praw obywatelskich jest niezdolny do pełnienia urzędu lub korzystania z praw obywatelskich (Osborne 2010: 73–74).

Można domniemywać, że „kara” pozbawienia praw obywatelskich była po prostu stwierdzeniem czyjejs „bezużyteczności” w sensie braku dyspozycji, braku zdolności do bycia obywatelem, na podstawie świadectw, które *achrestos* dawał swoim zachowaniem. Aby spełniać systematycznie obowiązujące reguły, potrzeba do tego odpowiednich dyspozycji, aby kolejno w sposób kompetentny je aplikować w praktyce – kompetencje gwarantują systematyczność przez to, że spełnianie danej reguły nie jest efektem przypadku. Aspekt osobowy człowieka, jako kumulujący w sobie zarówno zasługi, jak i winy (Byczyński 2014; Dupréel 1969: 298–299)²⁴, stanowiąc społeczny dorobek danej jednostki, jest przedmiotem oceny ze strony innych (i siebie), w efekcie czego nadawane są przez innych bądź odbierane konkretne prerogatywy.

Ocena dorobku osobowego jednostki i świadectw jej walorów była również ważnym elementem procesów sądowych i opinii społecznej.

Istniały kary za roztrwonienie majątku i za „bezczyność”, a każdy, kto wdawał się w sądowy spór o majątek, mógł zostać zapytany o to, jak żyje; strony sporu nie wstydziły się oskarżać przeciwnika o to, w jaki sposób chodzi lub mówi, że krzywo patrzy, a nawet, że nosi łaskę. Spojrzenie

²⁴ „Nasze zasługi podążają za nami podobnie jak nasze winy. Przyjmują one postać pewnej wartości duchowej (negatywnej w wypadku winy), która odłącza się od czynu mającego przejść do przeszłości, ażeby trwać w teraźniejszości jako właściwość danej osoby” (Dupréel 1969: 298–299).

sędziów było jak spojrzenie ogółu na jednostkę poza salą sądową, gdy spacerowała po Agorze lub ulicy. Autorzy komedii drwią z mężczyzn otyłych i chudych, pijących zbyt dużo lub sprawiających wrażenie zniewieściałych, tych, których widywano na zbyt wielu uroczystościach składania ofiar, czy nałogowych graczy w kości (Osborne 2010: 191).

Przy wydawaniu wyroku istotne były zatem walory osobowe jednostki – w nomenklaturze Dupréela podpadające pod cnoty pośrednie²⁵ (cnoty honoru, wzniosłość duszy). Nie były natomiast pożądane postawy dekadentckie, oparte na samozadowalaniu, bierności, wskazujące na niezdolność aktywnego pełnienia swojej funkcji społecznej – jako obywatela czy obrońcy ojczyzny.

Nietrudno dostrzec, że przyczyną wysokiej ceny tego rodzaju walorów moralnych jest fakt poczytywania ich za doskonałość przysługującą temu, kto się nimi odznacza. Są one uważane za zaletę sprawcy. Wartość ich nie bywa mierzona korzyścią wynikającą bezpośrednio z ich uprawiania, lecz ocenia się ją jako wysoką zaletę danej osoby i doprawdy warto byłoby zbadać, dlaczego tak jest. Odwaga, nieustrasżoność, umiarkowanie, wstrzemięźliwość, skromność, powściągliwość, wierność, prawdomówność to cnoty pośrednie. Polegają one na ogół na wysiłku, podejmowanym przez jednostkę w celu złagodzenia własnych pierwotnych popędów zgodnie z pewnym wzorem, który nauczyła się cenić, a także by nauczyć się szanować odpowiednie zalety również i u osób postronnych (Dupréel 1969: 233–234).

Widać wyraźnie konflikt pomiędzy wymienionymi cnotami mającymi stanowić „wysiłek podejmowany przez jednostkę w celu złagodzenia pierwotnych popędów” a swawoleniem sobie poprzez nałogi (na przykład jedzenie, picie, hazard).

W różnych kontekstach historyczno-kulturowych ocenie moralnej podlegały nawet „drobnostki” związane z zachowaniem człowieka. Zwracanie uwagi z perspektywy ocenno-moralnej na sposób chodzenia, ruchy, jak i niedoskonałości czy „słabostki” pewnych osób może śmieszyć bądź budzić zgorszenie, jednak nie stanowiło to wyjątku w czasach antycznej Grecji.

²⁵ Dupréelowska klasyfikacja cnót opiera się na ich źródle wartości społecznej (Dupréel 1969: 232).

Ocena tego typu postaw osobowych ma również miejsce w innych „społeczeństwach honoru”. Pierre Bourdieu opisuje w sposób następujący związki sposobu chodzenia (jak i innych świadectw osobowych) z walorami osobowymi w społeczeństwie algierskich Kabylów:

Chód człowieka honoru jest zdecydowany i pewny, inaczej niż pełen wahania krok (*sikli samahmahs*) zdradzający niezdecydowanie, niedotrzymywanie obietnic (*awal amahmah*), lęk przed zaangażowaniem i niesłowność. Jest on także miarowy: przeciwstawia się zarówno pośpiechowi kogoś, kto „wyrzuca nogi ponad głowę”, „stawia wielkie kroki”, „tańczy” (bieg uważany jest za zachowanie płochę i frywolne), jak również nadmiernej powolności kogoś, kto „wlecze się” (tylko kobiety mogą mieć „tren”, mężczyźni w żadnym wypadku nie mogą „sami zrzucić swojego trenu”). Jego chód świadczy o tym, że wie on, dokąd idzie, i wie, że dotrze tam na czas, bez względu na przeszkody – wyraża siłę, zdecydowanie, determinację. Człowiek męski stawia czoło i patrzy prosto w twarz, okazując szacunek temu, kogo chce przyjąć, lub do kogo podchodzi; jest zawsze zagrożony i zawsze w pogotowiu, nie umknie mu nic, co dzieje się dookoła niego, podczas gdy wzrok utkwiony w niebo lub wbity w ziemię oznacza człowieka nieodpowiedzialnego, który nie musi się niczego obawiać, bo grupa nie obarcza go żadną odpowiedzialnością (Bourdieu 2007: 219).

Odpowiednie ruchy są zatem wysiłkiem, jaki jednostka podejmuje, aby się dostosować do pewnego cenionego społecznie wzorca, a zarazem sposobem manifestacji czy wręcz obiektywizacji posiadanych cnót osobowych.

Powyższy fragment nie tylko wskazuje na związki pomiędzy świadectwami, które daje jednostka, a jej społeczną oceną, ale też wyznacza pewien ideał osobowy (osoba silna, zdecydowana, zdeterminowana, odpowiedzialna, pewna siebie, posiadająca cel). Całość dopełnia stwierdzenie, że „wzrok utkwiony w niebo lub wbity w ziemię oznacza człowieka nieodpowiedzialnego, który nie musi się niczego obawiać, bo grupa nie obarcza go żadną odpowiedzialnością”, które wskazuje, że już na podstawie sposobu patrzenia rozpoznaje się, że dana jednostka musi w jakimś kręgu być „kimś” i ponosić odpowiedzialność za swój sposób bycia.

Powtarzającym się motywem w kontekście badań fenomenu honoru wydaje się „szacunek” do innych obecny także w powyższym fragmencie, jak i szacunek ze strony innych ze względu na prezentowane zachowanie.

Świadczy to o trafności spostrzeżeń Dupréela w jego filozofii, który wskazuje, że obustronne poszanowanie pewnych prerogatyw, wynikające z docenienia drugiego, jest równe z ich ustanowieniem: „Osoby istnieją jedynie na terenie tych społeczeństw, których członkowie uznają się wzajemnie za osoby dlatego, iż okazują się tego godne” (Dupréel 1969: 315). Uznawanie siebie za osobę w społeczeństwie, a tym bardziej osobę honorową, jest więc kwestią wzajemnego szacunku; „(...) uprawianie cnót osobowych polega na ustanawianiu we własnym wnętrzu i poszanowaniu u innych jednostek prerogatyw przysługujących osobie. Szanowanie tych prerogatyw nie różni się niczym od ich ustanawiania” (Dupréel 1969: 320).

Kolejnym przykładem dawania świadectwa swoim walorom osobowym, który można rozpatrywać z perspektywy honoru rozumianego jako greckie *time*, jest anegdotka z życia Demostenesa przytoczona przez Hannę Arendt:

Pewnego razu przyszedł do niego jakiś człowiek i, prosząc o obronę w sądzie, opowiadał, jak go tam ktoś obić. – To nieprawda, ciebie wcale nie pobito. – Wtedy tamten podniósł głos i wykrzyknął: – Co, ja, Demostenesie, nie zostałem pobity? – Na boga! – rzekł Demostenes – teraz słyszę głos człowieka, który cierpiał i doznał krzywdy (Arendt 2000: 31).

Powyższe może być przykładem powiązania mowy i działania, a zarazem jest świadectwem obecności właśnie honoru – *time* – w ówczesnych relacjach interpersonalnych. Demostenes, zaprzeczając pobiciu, jednocześnie podaje w wątpliwość prawdziwość petenta, na co ten się odruchowo oburza, co właśnie jest świadectwem tego, że mówi prawdę, albowiem okazuje w ten sposób afekt honorowy. Dalsza wypowiedź Demostenesa jest dwuznaczna, ponieważ z jednej strony, uznając prawdziwość zeznań interesanta, uznaje, że cierpiał i doznał krzywdy, a z drugiej strony przecież słyszy głos człowieka honoru, którego skrzywdził swoim podejrzeniem o kłamstwo, a którego oburzenie jest wyrazem cierpienia jego godności.

Analogiczny przykład można przytoczyć z innego kręgu kulturowego – Japonii. Wśród samurajów średniowiecznej Japonii „poszanowanie prawdziwości było tak wielkie, że najlepsi samurajowie nawet przysięgę uważali za ubliżającą ich godności” (Nitobe 2008: 54). W książce *Bushido*, autorstwa Inazo Nitobe, odnajdujemy również analogię do europejskiego rycerstwa, która stanowi argument na rzecz międzykulturowego charakteru fenomenu honoru.

Bushi wierzył, że jego wysokie stanowisko społeczne wymaga wyższego stopnia prawdomówności aniżeli stanowisko kupca lub włościanina. Bushi-no ichi-gon – słowo samuraja, mające w języku niemieckim dokładny odpowiednik w postaci Ritterwort – wystarczyło, aby poręczyć prawdziwość jakiegoś twierdzenia. Słowo to miało tak wielką wagę, że umowy zawierano zwykle i dopełniano bez pisemnego zobowiązania (Nitobe 2008: 53–54).

Słowo rycerza było słowem człowieka honoru, stąd wiadomo, dlaczego łamanie tego słowa dyskwalifikowało kogoś jako człowieka honorowego; w przeciwnym przypadku stawiałoby ono pod znakiem zapytania słowo wszystkich rycerzy (któregokolwiek z nich), więc w ich interesie było usunięcie ze swego grona „czarnej owcy” (po raz kolejny narzuca się magiczna relacja między częścią a całością, jednak nie wydaje się ona już taka „magiczna”). „Słowo to miało tak wielką wagę, że umowy zawierano zwykle i dopełniano bez pisemnego zobowiązania. Zawarcie pisemnej umowy samuraj uważał za niezgodne ze swoją godnością” (Nitobe 2008: 54). Samo zasugerowanie spisania umowy podważało zatem słowność samuraja, jego honorowość, a więc stanowiło dlań obrazę.

Wracając do wątku greckiego, trzeba zauważyć, że sam Arystoteles pisał o męstwie obywateli i o hańbie (a zatem o sprawach istotnie związanych z pojęciem honoru):

Żołnierze jednak zawodowi stają się tchórzliwi, gdy niebezpieczeństwo zbyt wzniesie i gdy ustępują [nieprzyjacielowi] liczebnie i pod względem rynsztunku; pierwsi bowiem rzucają się wówczas do ucieczki, gdy natomiast oddziały wojskowe złożone z obywateli państwa giną na posterunku, jak się to istotnie wydarzyło pod świątynią Hermesa. Bo dla nich ucieczka jest czymś haniebnym i wolą śmierć aniżeli tego rodzaju ocalenie, tamci zaś stawiają zrazu czoło niebezpieczeństwu, ufni w swoją przewagę, przekonawszy się jednak o istotnym stanie rzeczy i bojąc się śmierci bardziej aniżeli hańby, rzucają się do ucieczki; człowiek natomiast mężny jest inny (Arystoteles 2007: 139 1116b).

Ta charakterystyka żołnierza zawodowego i obywatela znakomicie uzasadnia wymagania od oficera żądania zadośćuczynienia honorowego za poczynioną obrazę pod groźbą usunięcia z korpusu oficerskiego. Od oficerów w dwudziestolecu międzywojennym wymagało się, żeby byli

arystotelejskimi obywatelami, czyli właśnie ludźmi honoru. W tym kontekście przytoczony fragment wstępu jednego z kodeksów nie wydaje się już taki „archaiczny”:

[Pojedynek] to arka świętego niepokalanego honoru, uratowana z rycerskiej poetyckiej przeszłości, ostatnia resztką odpowiedzialności przed Bogiem i przed ludźmi, która pozostać musi, aby się świat ostatecznie nie zanurzył w brudzie interesów materyalnych, w tchórzostwie i bezmyślności (...) (Bartoszewski 1899: 15).

Zagadnienie honoru i jego wpływ na postawy prezentowane przez obywateli oraz osoby pełniące różnego rodzaju służbę są zawsze aktualne. W Urugwaju pojedynki zostały zdelegalizowane dopiero w 1992 roku. Przez długi czas uważano, że wywierają one pozytywny wpływ na jakość dyskursu publicznego. Wprowadzając dodatkowy wymiar osobistej odpowiedzialności za publiczną działalność, wytwarzały psychologiczną barierę powstrzymującą przed zamachem na dobre imię uczestników życia politycznego (Parker 2022: 16). We współczesnych gazetach można przeczytać informacje następujące: „Żołnierze odmówili wyjazdu na patrol. Dwóch polskich żołnierzy w Afganistanie odmówiło wyjazdu na patrol, twierdząc, że armia ma za słabo opancerzone pojazdy. Do buntu namówili kilku kolegów” (Rzeczpospolita 2007). Albo też takie:

Ostatnio sytuacja zaczęła się zmieniać. [Wcześniej na „spokojne” misje ONZ „ustawiały się kolejki” – MB] – Chodzi przede wszystkim o saperów – mówi nasz rozmówca. – Policzyli sobie, że na 15 zabitych w Afganistanie zginęło aż siedmiu saperów, bo to oni jadą na czele każdego patrolu. Przekonali się, że misja zagraniczna to nie tylko możliwość zarobienia niezłych pieniędzy [starszy szeregowy, który jeździ w patrolach, może zarobić dodatkowo nawet 7 tys. zł miesięcznie], ale także coraz większe ryzyko (Gazeta Wyborcza 2009).

Takie postawy i wynikające z nich zachowania są świadectwem odejścia od kształcenia do autonomii moralnej i samostanowienia opartego na kompetencjach na rzecz nakazowo-zakazowego formalizmu przepisów prawa pozytywnego i regulaminów służbowych. Obywatelska służba wojskowa uległa transformacji w wojskową służbę zawodową – rozumność motywacji obywateli podejmujących się służby wojskowej została zastąpiona skalkulowaną racjonalnością. Współcześnie ludzkie zachowania nie

są już dyktowane poczuciem własnej godności i szacunku, które wymagają aktywnego zaangażowania, aby stały się rzeczywistością wszystkich obywateli, ponieważ współcześnie rozumiana godność i związany z nią szacunek są przyrodzonymi i niezbywalnymi prawami człowieka. Nikt więc nie musi wykształcać w sobie poczucia, że konieczne jest o nie zabiegać i podejmować aktywne działania, aby pojęcia takie jak „godność” czy „honor” stały się rzeczywistością. Redukowanie sfery normatywnej do sfery prawa pozytywnego i interpretowanie wszystkiego w jej obrębie nie tyle w kategoriach norm czy wartości, lecz korzyści jako ich współczesnego ekwiwalentu może być przykładem nastawienia osoby niehonorowej. Jest to postawa kalkulacyjna, która może też prowadzić do „przekalkulowywania” posłuszeństwa wobec autorytetu prawa na korzyści płynące z jego ignorowania czy wręcz łamanie – taka wyrachowana racjonalność obywatelska sama w sobie nie jest więc dobrym gwarantem instytucjonalnej trwałości państwa.

Charakterystyka osoby posiadającej zdolność honorową jako osoby mającej kompetencje do odważnego działania jest znakomicie uzupełniana przez pojęcie męstwa. W ujęciu Arystotelesa charakterystyka męstwa jest komplementarna z warunkami nakładanymi na śmierć bohaterską, a co za tym idzie – śmierć honorową. Filozof wszak wymaga, aby towarzyszyło temu „postanowienie i świadomość celu” (Arystoteles 2007: 139 1117a). Męstwo stanowi jedną z fundamentalnych kompetencji człowieka posiadającego zdolność honorową. Przemawia za tym cytat: „Cechą zaś człowieka męznego było narażać się na to, co istotnie jest dla człowieka straszne i co nim się wydaje, ponieważ takie postępowanie jest moralnie piękne, a jego przeciwieństwo jest haniebne” (Arystoteles 2007: 140 1117a). Fragment ten nie dość, że znakomicie oddaje przedstawioną charakterystykę człowieka honorowego, to dodatkowo tłumaczy postępowanie osoby kompetentnej honorowo w obliczu obrazy. Reaguje ona bądź nie zgodnie ze swoim poczuciem moralnej słuszności, żądając satysfakcji takiej, jaką narzuca jej to właśnie poczucie.

Pijaństwo

Pijaństwo, wymienione jako jedno z kryteriów niehonorowości, również jest przedmiotem rozważań Dupréla badającego zagadnienia związane z fenomenem honoru. Socjolog ten wskazuje na proces eskalacji braku wstrzemięźliwości w kwestii spożywania alkoholu. Istotne jednakże z perspektywy rozpatrywania czynów hańbiących są dwa ostatnie etapy:

(...) kiedy większość ludzi nie stroni od picia, zachowanie abstynencji świadczy o dystynkcji, a zgubne skutki braku wstrzeźliwości są tu doskonałym argumentem; (...) od tego momentu pijaństwo staje się obyczajem haniebnym, świadczącym o upodleniu i niższości i stopniowo wygasa. Honor i rozum są tu ze sobą zgodne. (...) Praktyka występna wtedy tylko ogranicza się do minimum, gdy najlepsze odłamy społeczeństwa potępiają ją samorzutnie, z pełnym poczuciem swobody i spontaniczności odwracając się od niej jak od rzeczy podłej i hańbiącej (Dupréel 1969: 327).

Powyższe stwierdzenia wzmacniają tezę o traktowaniu kryteriów niehonorowości jako kryteriów działań stanowiących świadectwo posiadanych walorów osobowych jednostki – upodlenie i niższość są tutaj wynikiem braku opanowania zwierzęcej natury, której z sukcesem mają opierać się jednostki posiadające cnoty honoru, czyli owe „najlepsze odłamy społeczeństwa”. „Poczucie swobody i spontaniczności”, z którym to czynią, wynikałoby z tego, że realizacja człowieczeństwa jest dla nich już „naturalną” dyspozycją.

Wskazanie pijaństwa jako kryterium niehonorowości może mieć też inną przyczynę. Jak wskazuje Franciszek Kusiak, aż 80% pojedynków w latach dwudziestych znajdowało swoje powody podczas lub po spożyciu alkoholu (Kusiak 1992: 246). Nie powinno więc dziwić, że autorzy kodeksów, dążąc do minimalizacji sytuacji konfliktogennych, stygmatyzowali pijaństwo.

Kłamstwo

Kłamstwo było uznawane (w różnej formie) przez Immanuela Kanta za dyskwalifikujące, wręcz za obmowę (Kant 2005b: 352–353) podpadająca pod rozpowszechnianie nieprawdziwych informacji o kimś, anonimowo czy otwarcie. Kantowskie szyderstwo (Kant 2005b: 353–354) podpada zaś pod wymienione już przeze mnie kryteria niehonorowości (pamiętać należy, że aby można było uznać kogoś za osobę niehonorową, wpierv musi dojść do postępowania honorowego albo przynajmniej próby jego rozpoczęcia, a zatem trzeba uznać tę osobę za posiadającą zdolność honorową).

Wytykanie komuś rzeczywiście albo tylko zmyślonych wad, mające na celu podważenie autorytetu tej osoby przez to, że uczyni się ją

pośmiewiskiem, wraz z kąśliwym obyczajem szydzenia z innych (*spiritus causticus*), ma w sobie posmak czegoś szatańskiego, przez co cześć [a zatem i honor – MB], którą winni jesteście innym ludziom, cierpi jeszcze bardziej (Kant 2005b: 353–354).

Rozwińmy ten temat dogłębniej w kontekście polskiej tradycji honorowej.

U Skarbka-Michałowskiego wszelkie formy kłamstwa, a w szczególności krzywoprzysięstwo, mogą być powodem dyskwalifikacji honorowej, u innych autorów (Malatyński, Wisłocki) pozostaje już tylko krzywoprzysięstwo (a więc kłamstwo o charakterze „instytucjonalnym”), a u Bozewicza mamy zaledwie składanie fałszywych zeznań wobec sądu honorowego. Bliska prawdomówności jest kwestia „słowa honoru”. Jego notoryczne łamanie pozbawia człowieka zdolności honorowej według Bozewicza, Zamoyskiego i Krzemieniewskiego, Wisłockiego oraz *Harcerskiego Kodeksu Honorowego*. Jedynym usprawiedliwieniem wszelkich form nieprawdomówności (a zatem i złamania słowa honoru) jest konieczność obrony czci kobiety czy też niedopuszczenie do jej kompromitacji. W takich sytuacjach obowiązuje bezwzględna dyskrekcja, a i kłamstwo czy złamanie słowa honoru nie jest wówczas postępkami niehonorowym (Bozewicz, Malatyński) (Tarczyński 1997: 59–60).

Powyższe zestawienie wydaje się niezwykle trafne, niemniej jednak jego autor nie bierze pod uwagę, że można też wskazać inne kryteria niehonorowości związane z kłamstwem: oszczerstwo, nieuczciwość w grze pieniężnej, oszustwo, zdradę ojczyzny, dezercję, które co najmniej wiążą się bądź są wynikiem kłamstwa. Na przykład oszczerca kłamie na temat osoby, którą obraża, nieuczciwy gracz okłamuje współgraczy; oszustwo oznacza, że okłamuje się oszukanego, zdrada ojczyzny zazwyczaj wiąże się z kłamaniem o dochowaniu jej wierności podczas różnego rodzaju przysięg dokonywanych w toku normalnego procesu wychowywania się jednostki w społeczeństwie (przysięga szkolna, wojskowa etc.), jak i okłamywanie przełożonych, których się oszukuje; dezercja – kłamanie podczas przysięgi wojskowej, okłamywanie towarzyszy broni itp.

Zatem zamiast absolutyzować potępienie kłamstwa (co byłoby absurdem, bo każdemu zdarza się kłamać w sytuacjach codziennych, banalnych) – oprócz „dziwnego” kodeksu Skarbka-Michałowskiego – kodeksy za kryteria główne przyjmują zasadniczo szkody społeczne wywoływane

przez kłamstwo. Ma to podstawę w tym, że poważna ich konsekwencja (niehonorowość) musi być *dowodzona* przed sądem honorowym, a to, że na przykład ktoś kłamał odnośnie do tego, co jadł wczoraj na śniadanie, raczej trudno udowodnić, a co najważniejsze – nie ma to żadnego znaczenia dla nikogo poza jedzącym i być może jego rodziną. Natomiast dopuszczenie kłamstwa, krzywoprzysięstwa czy łamania słowa honoru uzasadniane ochroną kobiety wiąże się również z tym, że w gruncie rzeczy nie można w toku postępowania poruszać kwestii intymnych, bo przecież wiązałyby się to z niedyskrecją w stosunku do kobiety.

Kluczowym czynnikiem w tym kryterium, jak i w pozostałych kryteriach niehonorowości są więc w istocie szkody społeczne wyrządzane przez osobę niehonorową poprzez jej zachowanie. Punktem odniesienia dla demarkacji osób honorowych i niehonorowych są zatem wspólnota i społeczne skutki działań indywiduum w ramach tejże wspólnoty osób honorowych.

Spory pomiędzy osobami honorowymi dotyczą już zawartego *implicite* normatywnego konsensusu co do funkcjonowania tej wspólnoty w praktyce. Osoby wykazujące się kompetencjami honorowymi kształtują normy obowiązujące w ramach wspólnoty, nieuchronnie czyniąc ją coraz bardziej spluralizowaną i inkluzyjną. Osoby niehonorowe są zaś z tej wspólnoty wykluczane, ponieważ ich zachowania godzą w same warunki możliwości istnienia wspólnoty.

Rozdział II.

Analiza podstawowych pojęć konstituujących fenomen honoru i dżentelmena (człowieka honorowego)

Charakterystyka dżentelmena w kategoriach obyczajowości

Taktowność

Zdefiniowanie osoby honorowej jako *dżentelmena* w najpopularniejszym polskim kodeksie honorowym dwudziestolecia międzywojennego, tj. w *Polskim Kodeksie Honorowym* Bozewicza (Tarczyński 1996: 125; Wiszowaty 2009: 15, 17, 19), sprawia, że ta kategoria staje się istotna dla analiz fenomenu honoru. Pojęcie dżentelmena jest kluczowe nie tylko z uwagi na swoje arystokratyczne ukształtowanie i funkcjonowanie kulturowe, ale również ze względu na wyraźne wskazanie go jako głównego kryterium realnej możliwości dopuszczenia kogoś do postępowania honorowego.

Spróbuję poniżej rozwikłać znaczenie kategorii dżentelmeństwa, uchwycić jej dynamikę znaczeniową w czasach obowiązywania kodeksów (głównie w dwudziestoleciu międzywojennym) oraz określić, w jaki sposób kategoria ta rzutowała na całość toku postępowania honorowego – innymi słowy, czy „kompetencje” dżentelmeńskie były rzeczywiście istotne dla postępowania honorowego.

Wydaje mi się, że omówione przeze mnie w rozdziale I związki znaczeniowe pomiędzy starogreckim *time* a honorem w ujęciu nowożytnym czy nawet „współczesnym” przekładają się na związki między ówczesnymi ideałami osobowymi, które – jak przypuszczam – wyrażane były w pojęciach

takich jak *kalos kagathos* oraz, odpowiednio, džentelmen. Na występowanie takiej korelacji wskazuje już choćby słownik wyrazów obcych Władysława Kopalińskiego. Znajdująca się w nim definicja *kalos kagathos* oraz terminów mu pokrewnych jest następująca:

Kalokagathia, kalokagathos a. kalos kagathos – ideał arystokratycznego wychowania w staroż. Grecji, człowiek odznaczający się harmonijną pełnią zalet duszy i ciała (zob. džentelmen), „cnotą” (por. arete) i umiarkowaniem (por. sophrosyne), stawiający bezinteresownie swe siły do dyspozycji krajowi i społeczeństwu.

Kalotechnika *przest.* sztuka zachowania urody za pomocą zabiegów kosmetycznych. Etym. – gr. *kalós* „piękny”; *k(ai) i*; *agathós* „dobry”; zob. technika (Kopaliński 2014: 277).

Powyższe pozwala domniemywać, że *kalos kagathos* był ówczesnym (antycznym) odpowiednikiem džentelmena. Uwagę zwraca zestawienie elementów: wewnętrznego i zewnętrznego, indywidualnego i społecznego – doskonałość duszy i ciała, dobro i piękno.

W celu dopełnienia etymologicznych badań wprowadzających w rozpatrywaną tematykę przytoczę również definicję džentelmena:

Dżentelmen – człowiek nienaganny zarówno pod względem etycznym, jak i form towarzyskich, taktowny, honorowy, godny zaufania, uprzejmy. Etym. – ang. *gentleman* ‘szlachcic; człowiek żyjący z własnych funduszy; pan (grzecznościowe); jw.; *gentle* ‘szlachetny’ z łac. *gentilis* ‘należący do tej samej rodziny’ od gens, zob. gentry; ang. *man* ‘człowiek’ (Kopaliński 2014: 149).

Taka definicja staje się wyjątkowo istotna w trakcie analiz postępowania honorowego, przy szczególnym uwzględnieniu jej elementu wskazującego na „taktowność”.

W *Podstawach nauki o moralności* Ossowskiej można znaleźć między innymi następujące definicje taktowności:

- Ernst Weigelin: „Zachowaniem ‘taktownym’ (...) jest takie zachowanie, które zależnie od okoliczności liczy się należycie z uczuciami innych” (Ossowska 1963: 325),
- a także autorski opis samej Ossowskiej, który według autorki jest zbyt szeroki, aby być definicją, jednak w tym punkcie jest wystarczający: „Takt byłby dyspozycją do nierobienia ludziom przykrości n i e z a m i e -

r z o n y c h. Jeżeli c h c e m y kogoś dotknąć, mielibyśmy sprawę podlegającą ocenie moralnej. Jeżeli zrobiliśmy to p r z e z g a p i o s t w o, mielibyśmy do czynienia z nietaktem” (Ossowska 1963: 326–327).

Taktowność zdaje się jedną z głównych dyspozycji dżentelmena także w dzisiejszych czasach. W wywiadzie na temat dżentelmeństwa z prof. Jackiem Rostowskim możemy znaleźć stwierdzenie: „Gdy byłem starszy [ojciec – MB] uświadomił mi, że dżentelmen to ktoś, kto nigdy nie jest nieuprzejmy nieświadomie” (Rozmarynowska 2010). Wypowiedź ta wydaje się po prostu ujęciem taktowności, jak i potwierdzeniem jej kluczowej funkcji dla osoby dżentelmena. Taktowność wymaga znajomości form towarzyskich, ale i wyczucia sytuacji, a jej konsekwencją jest uprzejmość; honorowość zaś, jako aspekt bycia dżentelmenem, jest rękojmnią działań moralnych i etycznych, które czynią dżentelmena godnym zaufania.

Na takt wskazuje się w jednym z najstarszych polskich kodeksów honorowych, w kodeksie Pomiana, jako kompetencję niezbędną do pomyślnego zakończenia sprawy honorowej: „A ileż to razy stawają na placu ludzie mający obowiązki, którzy chętnie odrzuciliby broń śmiercionośną, gdyby sekundanci potrafili taktownie sprawą pokierować!” (Pomian 1899: 4). Fragment ten pośrednio akcentuje również empatię jako jedną z głównych kompetencji honorowych oraz wiedzę na temat obowiązujących form towarzyskich, które są przecież potrzebne do pokojowego czy nawet harmonijnego kształtowania relacji międzyludzkich, ponieważ uchybienie im może w niezamierzony sposób sprawić komuś przykrość (na przykład niepodanie komuś ręki na powitanie lub pożegnanie). Empatia, określana także przez Immanuela Kanta oraz ks. Adama Czartoryskiego mianem delikatności, wskazuje na wrażliwość niezbędną do zrozumienia i uwzględnienia w działaniu odczuć drugiej osoby.

W filozofii praktycznej temat ten od wieków wzbudzał zainteresowanie. Arystoteles w swojej *Etyce nikomachejskiej* określił taktowność „stosownym sposobem obcowania z ludźmi, który przepisuje, co i jak trzeba mówić, a podobnie – czego i jak słuchać” (Arystoteles 2007: 165 1127b). Dookreślenie taktowności, co znamienne, następuje przy okazji charakteryzowania tej skrajności, którą jest nadmiar w czerpaniu przyjemności z życia: „Ci więc, co pod tym względem przesadzają, to kpiarze i prostytutki, którzy szukają za każdą cenę tego, co śmieszne, i bardziej pragną wywołać śmiech, niżeli słowa swe utrzymać w granicach przyzwoitości i nie dotknąć tego, kto jest celem ich szyderstwa” (Arystoteles 2007: 165 1128a).

Chociaż Arystoteles pisze o taktowności w kontekście rozrywek towarzyskich, to jednak jego rozważania przekładają się również na relacje interpersonalne każdego innego typu, o czym świadczą dalsze części jego wywodu. Filozof rozszerza bowiem taktowność poza ramy dowcipu w pytaniu, które sobie stawia:

Czy więc należy tego, co szydzi w sposób właściwy, określić jako mówiącego rzeczy, które nie są niestosowne dla człowieka wolnego, czy też jako kogoś, kto nie sprawia przykrości słuchaczowi, a nawet sprawia mu przyjemność? (Arystoteles 2007: 165 1128a)

Na to pytanie odpowiada:

Nie na każdy więc żart pozwoli sobie, bo szyderstwo jest pewnego rodzaju obelgą, prawodawcy zaś zabraniają lżenia pewnych rzeczy, powinni więc byli zabronić szydzenia z pewnych rzeczy. Człowiek tedy kulturalny i wolny tak będzie się zachowywał, jak gdyby sam dla siebie był prawodawcą (Arystoteles 2007: 165 1128a).

W celu przeanalizowania powyższego cytatu odwołajmy się do uwag dwóch myślicieli – Dupréela oraz Bourdieu. Otóż, jak pisze Dupréel, obelga (czyli obraza) jest jednym z przejawów dezaprobaty, a dezaprobatą stanowi jedną z form uzewnętrzniania się reguł moralnych (Dupréel 1969: 230). Natomiast Bourdieu przytacza bardzo ciekawe zestawienie z kultury Kabyłów:

Honor, czyli to, poprzez co grupa się wystawia, stoi w opozycji do poczucia honoru, czyli tego, przez co odpowiada na obrazę. Rozróżnia się wyraźnie *nif*, poczucie honoru, i *hurma*, honor, całość tego, co jest *haram*, czyli zakazane, mówiąc krótko: świętość. Tak więc tym, co stanowi wrażliwe miejsce grupy, jest to, co ma ona najświętszego. O ile wyzwanie dotyka jedynie poczucia honoru, o tyle obraza jest pogwałceniem zakazów, świętokradztwem. Dla tego też zamach na *hurma* wyklucza układy i uniki (Bourdieu 2007: 44).

Biorąc poprawkę na to, że Kabyłowie podpadają pod tzw. cywilizację gromadnościową (jako muzułmanie aprobujący wielożeństwo wspierające powstawanie struktur rodowych), natomiast polskie kodeksy honorowe są owocem tzw. cywilizacji łacińskiej (która jest cywilizacją personalistyczną), należałoby rozumieć honor jako *sacrum* osobowe, a nie grupowe. Dalsze stwierdzenia wspierają tę o kumulatywności obrazy (obraza wyższego

stopnia zawiera w sobie również obrazę niższego stopnia), a znajdują rozwinięcie w przedstawionym, dalej w tym rozdziale, zestawieniu stopni obrazy z formami zadośćuczynienia – obrazie niższego stopnia (wynikającej z błędu przypadku etc.) opartej na podrażnieniu miłości własnej odpowiada zadośćuczynienie pokojowe, a obrazie wyższego stopnia (intencjonalnej, przypisującej komuś hańbiące właściwości, godzącej w honor i miłość własną), o ile te obraźliwe stwierdzenia są podtrzymywane, nie może w zasadzie zostać przyporządkowana pokojowa forma zadośćuczynienia. Podrażnienie miłości własnej stanowi dla dżentelmena subiektywne wyzwanie. Natomiast podważanie jego społecznie ustanowionej tożsamości, przez przypisywanie mu cech wskazywanych przez kryteria niehonorowości, właściwości obiektywnie uznawanych za hańbiące, narusza jego osobowe *sacrum* i miłość własną, obligując tym samym do zdecydowanej reakcji wobec obiektywnego zaistnienia obrazy (w kontekście społeczno-kulturowym).

W efekcie, jeżeli przyjmiemy, że dla dżentelmena *sacrum* wyznaczone jest przez honor, jednocześnie utrzymując, że jedną z kompetencji, jakie musi posiadać dżentelmen, jest taktowność (uwzględnianie uczuć innych wraz z tym, co jest dla nich *sacrum*), to przyjęcie założenia o kumulatywności obrazy (obrazą wyższego stopnia zawiera w sobie też obrazę niższego stopnia) prowadzi do konieczności poszanowania innych, ich autonomii, co staje się dla dżentelmena częścią jego *sacrum*, jego „punktem honoru”. Jeżeli taktowność wymaga dążenia do nienaruszania cudzej miłości własnej, to ta właśnie miłość własna drugiej osoby staje się przedmiotem troski dżentelmena. W konsekwencji, na przykład aby nie narażać na szwank poczucia miłości własnej drugiej osoby (możliwość obrazy pierwszego stopnia), dżentelmen stara się nie naruszać także jej dobrego imienia (możliwość obrazy drugiego stopnia) czy honorowości lub dobrego imienia jej rodziny (możliwość obrazy trzeciego stopnia).

Zatem, do intencjonalnej obrazy dżentelmena dochodzić może jedynie wtedy, gdy jego indywidualne *sacrum* (fundamentalne wartości) będzie w realnym konflikcie (zaistniałym rzeczywiście, „w życiu”, w przestrzeni intersubiektywnej) z autonomią drugiej osoby. W tym przypadku na drodze do pojedynku będą stali jedynie sekundanci i sąd honorowy (będący odwołaniem się do gremiumu autorytetów), który może orzec o niehonorowości jednej ze stron (odwołując się jednak do uznanej obyczajowości, czyli do etyczności). Obrazy niższego stopnia w gronie dżentelmenów, ludzi

taktownych, co do zasady wynikać powinny jedynie z nieporozumienia lub przypadku.

Eutropos

Intrygujący i zastanawiający w kontekście rozważanego tematu jest również źródłosłów terminów używanych w przywołanej części *Etyki niko-machejskiej* zatytułowanej *O człowieku dowcipnym, czyli taktownym: charakterystyka dotychczasowych ἀρεταί*. Tłumaczenie Gromskiej, kluczowego dla niniejszych rozważań fragmentu, jest następujące:

(...) tych wreszcie, którzy umieją żartować w sposób odpowiedni, nazywa się dowcipnymi (εὐτράπελοι) – wyrazem, który [w języku greckim] przypomina wyraz „giętki” (εὐτροπος). Te bowiem cechy dowodzą pewnej giętkości w charakterze (ἦθος), a tak jak ciała osądza się wedle ich giętkości, tak też i charaktery (Arystoteles 2007: 165 1128a).

Uważna refleksja nad najważniejszymi użytymi tutaj terminami sprawia, że możliwa jest, jak sądzę, inna, bardziej adekwatna ich interpretacja – albo przynajmniej poszerzenie rozumienia powyższej.

Słowo εὐτράπελοι, będące odmianą εὐτράπελος, można tłumaczyć również jako „zwrotny” (*easily turning*), „zmienny” (*changing*), „zręczny” (*dextrous*), a w przypadku zastosowania tych pojęć do osób: „zawsze gotowy do odpowiedzi albo riposty” (*ready with an answer or repartee*), „dowcipny” (*witty*). Słowo to ma jednak znaczenia o negatywnych konotacjach: „żartowniś” (*jesting*), „sprośny, ordynarny” (*ribald*), „podstępny” (*tricky*), „nie-szczery” (*dishonest*), „pochlebca” (*flattering*) (Liddell i Scott 1940)²⁶. Tłumaczenie terminu εὐτράπελοι jako „dowcipny” w sposób jednoznacznie pozytywny wydaje się zatem lekkim nadużyciem, przynajmniej z filozoficznej perspektywy, gdyż słowo to ma znaczenia tak pozytywne, jak i negatywne, a „dowcipność” nie oddaje tej intuicji. W tym kontekście wskazanie przez samego Arystotelesa na fałszywą (Arystoteles 2007: 166 1128a) etymologię (od εὐτροπος) tego słowa nie wydaje się bezcelowe i nabiera znaczenia hermeneutycznego.

Termin εὐτροπος tłumaczony jest przez Gromską jako „giętki”. Tymczasem leksykon (Liddell i Scott 1940) wskazuje, że słowo to należy jednak do

²⁶ Tłumaczenia moje na podstawie znaczeń podanych w leksykonie Lidella i Scotta (1940).

etymologii słowa εὐτράπελος (bez zaznaczenia jest to, że jest fałszywa). Termin ten (εὐτροπος) znaczy w *Etyce nikomachejskiej* „wszechstronny” (*versatile*), natomiast drugim podanym znaczeniem jest „moralnie dobry” (*morally good*) (Liddell i Scott 1940). Termin εὐτροπος być może jest więc wskazaniem przez Arystotelesa nie wprost na właściwe znaczenie εὐτράπελοι.

Analizując jednak εὐτροπος dalej, po usunięciu przedrostka εὐ- stanowiącego o pozytywnych konotacjach wyrażenia, do którego się go dołącza – na przykład „dobry” (*well*), „kompetentnie” (*competently*), „szczęśliwie” (*fortunately, happily*), „całkowicie” (*thoroughly*), „właściwie” (*right*), „doskonały” (*perfect, ideal*) – pozostaje sam rdzeń τροπος.

Samo zaś słowo τροπος ma następujące znaczenia: „zakręt” (*turn*), „kierunek” (*direction*), „droga” (*way*), „zwyczaj / obyczaj” (*manner*), „sposób / moda” (*fashion*), „strój / przebranie / pozór” (*guise*). Jednak *Websters dictionary of English* wskazuje w pierwszym rzędzie na znaczenia: „zwyczajowy sposób mówienia, działania” (*customary way of speaking or acting*), „odpowiednio” (*fitly*), „należycie” (*duly*), a użyte w odniesieniu do ludzi τροπος może oznaczać „sposób życia” (*a man's way of life*), „nawyk” (*habit*), „zwyczaj” (*custom*), „charakter” (*character*), „temperament” (*temper*).

Widać więc, że przetłumaczenie przez Gromską terminu εὐτροπος jako „giętki” nie jest do końca trafne, gdyż prawidłowe tłumaczenie musiałoby wskazywać również na pozytywny aspekt etyczny i „moralny” tego terminu.

Przechodząc do trzeciego terminu, ἦθος tłumaczonego jako „charakter”, chciałbym podkreślić także jeszcze inne jego znaczenia pojawiające się w odniesieniu do ludzi: „mankier” (*manners*), „zwyczaje” (*customs*), „dyspozycje” (*dispositions*), szczególnie „moralny charakter” (*moral character*), który ma być opozycją („*opp.*”) wobec διάνοια, czyli myślenia zapośredniczonego (*dia-*), „cechy” (*traits*) – w rzeczach – „natura” (*nature*), „rodzaj” (*kind*). Wskazywany jest też zwrot ἐν ἦθει, który ma znaczyć „taktownie” (*tactfully*) (Liddell i Scott 1940).

Jednocześnie należy zwrócić uwagę i nie mylić ἦθος z ἔθος. Termin ἔθος ma zdecydowanie mniej znaczeń: „obyczaj” (*custom*), „nawyk” (*habit*) – ze wskazaniem na opozycję („*opp.*”) względem φύσει. Zatem ἦθος jest bliższy współczesnemu pojęciu moralności, natomiast ἔθος – współcześnie rozumianej etyczności. Słowo ἦθος jest bliższe „zwyczajowi”, ale danej jednostki, jej taktowości właśnie²⁷, zaś ἔθος – obyczajowi zbiorowości. Za taką

²⁷ W *Retoryce* Arystotelesa, ἦθος występuje w znaczeniu „szkicowania / zarysowywania czegoś” (*delineation*), Arist. Rh. 1395b13 (Liddell i Scott 1940).

interpretacją przemawia również cytowanie przytaczane przez Ossowską: „Zwyczaj (*the habit*) jedzenia kurcząt pieczonych jest obyczajem (*custom*) – pisze E. Sapir²⁸ – lecz biologicznie wyznaczony zwyczaj jedzenia nim nie jest” (Ossowska 1963: 303). Odnajdujemy tutaj odwołanie do natury (której elementem jest biologiczność), a zatem do φύσις, którego ἔθος, jako obyczaj zbiorowości, jest przeciwieństwem. W moim mniemaniu podkreśla to rozróżnienie między ἔθος a ἦθος, gdzie to ostatnie słowo nawiązuje bardziej do przejawów tego, co wrodzone, i dlatego też wspólne wszystkim ludziom posiadającym rozsądek, który powoduje, że te pierwotne dyspozycje stają się cnotami (Arystoteles 1992: 524 588a–588b, 2007: 208–210 1144b–1145a) – wskazując na aspekt indywidualny. Pierwotne dyspozycje dzięki rozsądkowi stają się „plastyczne”, tzn. można je kontrolować i kształtować. Arystoteles, opisując je, działał na płaszczyźnie ogólnej, mówiąc na przykład o męstwie w ogóle.

Podobnie jak kodeksy honorowe teoria cnót wskazuje, że cnotliwe jest zachowanie *stosowne*, a nie jakieś jednoznacznie określone zachowanie. To dzięki rozsądkowi jesteśmy w stanie we właściwy sposób wymoderować pierwotne dyspozycje adekwatnie do wymogów sytuacji, właściwie korzystać z wrodzonych dyspozycji (a nie dawać im szaleć samopas). Ethos (ἔθος) jako etyczność wyznaczał ramy dla słuszności przez to, że współtworzyli go ludzie posiadający *time*; w końcu arystotelejska osoba słusznie dumna liczy się z hańbą i jest „istotą polityczną” (ζῶον πολιτικόν), a więc musiała ona liczyć się z opinią innych szlachetnych duchem. Arystoteles w miejscu, w którym odróżnia (w przekładzie Gromskiej) cnoty etyczne od dianoetycznych (Arystoteles 2007: 139 1139a), posługuje się już terminem ἦθος, a nie ἔθος²⁹. Jednocześnie Stagiryta pisze tak:

A zatem jak w tej części [duszy], która jest zdolnością do wytwarzania mniemań, są dwie jej formy: spryt i rozsądek, tak też w części etycznej [τὸ ἠθικόν] dwie są formy: dzielność etyczna wrodzona [ἀρετὴ φυσικὴ – MB] i także dzielność we właściwym tego słowa znaczeniu, przy czym druga z nich nie istnieje bez rozsądku. (...) Dzielnością etyczną jest bowiem nie tylko ta trwała dyspozycja, która pozostaje w zgodzie ze słuszną oceną, lecz także ta, która ją implikuje. Słuszną zaś oceną w odniesieniu do tych rzeczy jest

²⁸ Tu przypis: „Artykuł pt. *Custom* zamieszczony w *Encyclopedia of the Social Sciences*”.

²⁹ Posługuję się tekstem oryginalnym dostępnym pod adresem <http://perseus.uchicago.edu/> (dostęp: kwiecień 2011).

rozsądek. Sokrates więc sądził, że zalety etyczne są czymś rozumowym [λόγος εἶναι] (skoro uważał je wszystkie za różne rodzaje wiedzy), my zaś sądzimy, że one implikują rozum [czyli Arystoteles twierdzi, że jeżeli się wykazuje kompletem tych cnót, to świadczy to o posiadanym rozumie – MB]. Z powyższych wywodów wynika, że nie podobna być we właściwym tego słowa znaczeniu dzielnym etycznie, nie będąc rozsądnym – ani też rozsądnym bez dzielności etycznej (Arystoteles 2007: 209 1144b).

Sądzę zatem, że we wskazaniu na φύσις chodzi wyraźnie o należące do stałego repertuaru charakteru „cnoty”, które z kolei stanowią warunek możliwości myślenia *rozumnego*, a ponadto bez niego nie są cnotami³⁰.

Warto tutaj nadmienić, że również Ossowska w swoim wzorze obywatela demokracji charakteryzowała go między innymi jako osobę o otwartym umyśle i poczuciu humoru, obok innych cech zaczerpniętych z historycznych wzorów dżentelmenów (zob. Ossowska 1946, 1969).

Wracając do taktowności w ujęciu Arystotelesa, wydaje mi się, że należałoby ją rozumieć jako giętkość i elastyczność w dopasowywaniu się do sytuacji i osób, panującej w danym środowisku obyczajności, a także jako umiejętność znajdowania rozwiązań w sytuacjach, co do których nie posiadamy wiedzy („instruktażu”), jak trzeba postępować. Uwaga Arystotelesa, że osoba taktowna potrafi improwizować i jest dowcipna, to – moim zdaniem – istotna wskazówka interpretacyjna dla takiego odczytania taktowności.

Z drugiej jednak strony należy podkreślić, że taktowność również zakłada pewną stałość w poglądach oraz działaniu moralnym, co znowu potwierdza przeprowadzona przeze mnie analiza etymologiczna terminu εὐτροπος łącząca go z terminem ἦθος, który odnosi się do arystoteleskich cnót gwarantujących „kręgosłup moralny” danej osoby. Interpretację tę wzmacnia fakt, że przedrostek eu- występujący przed τροπος wskazuje

³⁰ Podążając za stwierdzeniem z *Zoologii*: „W rzeczy samej u przeważnej ilości zwierząt znajdujemy ślady stanów psychicznych, które dopiero u człowieka jaśniej występują. Uległość i krnąbrność, łagodność i szorstkość, dzielność i tchórzostwo, ostrożność i zuchwalstwo, gwałtowność i podstęp, rysy inteligencji zdradzające rozumowanie – to wszystko dowodzi podobieństwa zwierząt z człowiekiem. (...) Temu, co u człowieka nazywamy sztuką, mądrością i wiedzą, odpowiada u niektórych zwierząt specjalna zdolność naturalna tego samego rzędu” (*Zoologia* w: Arystoteles 1992: 524 588a). Zatem i u zwierząt występują te cechy charakteru, które jednak dopiero u człowieka, dzięki posiadanemu rozsądkowi, stają się cnotami.

między innymi na „całkowitość” czegoś, „doskonałość” w sensie „zupełności” tego czegoś, pewnej kompletności, a zatem na doskonałość, zupełność i całkowitość spektrum posiadanych manier, walorów charakteru czy sposobu życia.

Męska empatia – wrażliwość

Aby dżentelmen mógł antycypować w swoim działaniu miłość własną innych ludzi, a więc aby mógł być taktowny, konieczna jest empatia. Kwestię męskiej empatii poruszał Kant:

Jest ona [wrażliwość – MB] bowiem władzą i siłą dopuszczenia bądź niedopuszczenia do umysłu zarówno stanu przyjemności, jak i przykrości, zakłada więc wybór. Czulostkowość jest natomiast słabością sprawiającą, że współodczuwając z innymi i wchodząc w ich sytuację, pozwalamy im wedle upodobania grać na nas niczym na organach i tym samym pobudzać nas, również wbrew naszej woli. Wrażliwość jest męska – męczyzna bowiem, który chce swojej niewieście i dziecku oszczędzić troski i cierpienia, musi być zdolny do uczuć delikatnych na tyle, na ile to konieczne, aby ocenić uczucia innych nie podług swej siły, lecz ich słabości, a do wielkoduszności konieczna jest delikatność uczucia. Jednakowoż bezczynne współodczuwanie sprawiające, że jego uczucie współbrzmi z ich uczuciami, jedynie pobudza do cierpienia, jest czymś naiwnym i dziecinnym (Kant 2005a: 168).

Według Kanta „męska empatia” – w opozycji do „kobiecej czulostkowości”, kiedy to oceniamy uczucia innych ze *swojej* perspektywy – charakteryzuje się tym, że nie tyle dajemy się ponieść własnym emocjom w reakcji na czyjeś cierpienie, lecz raczej potrafimy przyjąć perspektywę *drugiej* osoby („ocenić uczucia innych podług ich słabości”). Do tej charakterystyki pojęcia wrażliwości dochodzi jeszcze konieczny element samokontroli czy też nakładania pewnej miary, w efekcie czego dana osoba kontroluje swoje uczucia, nie ulega więc ślepo afektom. Opozycją wobec „męskiej empatii” (wrażliwości czy też „delikatności uczucia”) jest brak kontroli nad uczuciami, który cechuje właśnie „czulostkowość”.

Kantowska charakterystyka wrażliwości odpowiada tej, której chciano nauczyć również w Szkole Rycerskiej Czartoryskiego³¹, o czym świadczy

³¹ Na temat tej szkoły piszę obszerniej w podrozdziale „Grecko-rzymskie źródła edukacji obywatelskiej – Szkoła Rycerska i Sebastian Petrycy”.

następujący fragment, w którym dochodzi do rozdzielenia i doprecyzowania pojęć poczciwości i delikatności:

Poczciwość do granic cnót i powinności nieodbitych doprowadza, one przestępować surowo zabrania, delikatność zaś posuwa się dalej i tkliwość duszy każe mieć na baczeniu.

P. Tę różnicę objaśnić mi proszę przykładem.

O. Owóż człek poczciwy może dać w obecności wielu, bez myśli, bez chęci obrażenia, bez naruszania poczciwości, proszącemu wspomóżenie albo posłać je przez służącego otwarcie osobie takiej, która z potrzebą opatrzenia taić się słusznie ma przyczyny. Człek zaś delikatny w takowem zdarzeniu, stawiając się na takowej osoby miejscu, zgadywa jej zarumienienie i z ostrożnością czyni (Czartoryski 1916: 32).

Właśnie ta delikatność może być tym, co według Boziewicza „wznosi ponad zwyczajny poziom uczciwego człowieka” o poczciwym usposobieniu i charakteryzuje osoby spełniające określone przez niego kryteria formalne dla posiadania zdolności honorowej.

Delikatność jest i była, w moim przekonaniu, kluczowa dla określania i tym samym wskazywania osób posiadających zdolność honorową. Bez, po kantowsku rozumianej, empatii niemożliwe wydaje się zrozumienie roszczeń drugiej strony występującej w postępowaniu honorowym, a to znowu znacząco utrudniałoby dojście do (pokojowego) porozumienia. W obliczu braku „męskiej empatii” u jednej ze stron postępowania honorowego pozostawało jedynie orężne zadośćuczynienie honorowe stanowiące porażkę dla pojedynczych działań sekundantów (czyli wykazanie w pojedynku, że obie strony całego zajścia są warte wzajemnego poszanowania) lub sąd honorowy (polegający na odwołaniu się przez każdą ze stron do uznawanych przez siebie autorytetów) i dobrowolne poddanie się jego rozstrzygnięciu.

Analizowana delikatność uczuć stanowi również o samej „honorowości postępowania honorowych”. Właściwie zauważa to sam Kant, nie ujmując tego jednak *explicitie*. Oto ten szczególny fragment:

Albowiem poczucie własnej bezsilności wobec zła wywołuje silny afekt (czy to gniewu, czy smutku), przyzywa na pomoc zewnętrzne oznaki naturalne [płacz – MB], które (zgodnie z prawem słabszego) wówczas przynajmniej rozbrajają męską duszę. Ów wyraz delikatności świadczący

o słabości płci nie powinien jednak tak wzruszyć współczującego mężczyzny, by sam zapłakał, choć może spowodować, że łza zakręci mu się w oku. W pierwszym wypadku [gdyby mężczyzna płakał – MB] pomyliłby się co do własnej płci i ze swoją zniewieściałością nie mógłby służyć jako ochrona płci słabszej. Jeśli jednak pozostałby nieporuszony, to nie okazałby kobiecie współczucia, który to obowiązek nakłada nań jego męskość – mianowicie obowiązek, by ją chronić. I tak wpisane jest to w jego charakter, którym w opowieściach rycerskich odznacza się człowiek mężny, obarczony tymże obowiązkiem (Kant 2005a: 210–211).

„Zakręcenie się łezki w oku” jest więc reakcją prawidłową u mężczyzny widzącego cierpienie kobiety. Gdyby mężczyzna wszczął postępowanie honorowe w obronie kobiety, „pozostając nieporuszonym”, to przecież nie czyniłby wtedy tak z powodu rzeczywistego poruszenia wywołanego jej cierpieniem (nie można byłoby powiedzieć, że się za nią „ujął”, bo dlań jej sytuacja nie byłaby właśnie ujmująca, nie powodując wewnętrznego poruszenia). Bez tego wewnętrznego słusznego poruszenia działałby jedynie, by nie uchybić formalnemu obowiązkowi, który nakłada na niego kodeks honorowy³² pod groźbą niehonorowości. Trzeba byłoby zatem dopuścić taką interpretację jego zachowania, zgodnie z którą postąpił on (stając w obronie kobiety nieporuszony) z wyrachowania, to znaczy w obronie własnej pozycji osoby honorowej, czyli kierując się egoistycznymi pobudkami, a nie tak, jak być powinno – w obronie kobiety. Jest to więc przykład patologii wynikającej z trzymania się tylko formalnych kryteriów posiadania zdolności honorowej, bez uwzględnienia kryteriów realistycznych – wykazywanych w działaniu kompetencji wymaganych od osoby honorowej.

Jednakowoż zarazem nieprawidłowe jest uleganie „kobiecemu płaczowi”, który pograża w „bezczyнным współodczuwaniu”. W efekcie tej uległości jest się nie tylko zniewolonym przez afekty, a zatem nie posiada się nad sobą kontroli („inni mogą grać na naszych uczuciach jak na organach”), lecz – co najgorsze w tej sytuacji – pozostaje się biernym wobec istotnych nieprawidłowości. Mężczyzna, płacząc, czyniłby to samo, co kobieta, a tym samym stawałby się w analogicznej do jej sytuacji, a przecież winien on jej bronić, nie mogąc pozostawać biernym wobec jej cierpienia i innych.

³² Na przykład kodeks Władysława Boziewicza wyklucza na podstawie art. 8 „(...) 14. Te[go], kto nie broni czci kobiet pod jego opieką pozostających” (Boziewicz 1919: 9, art. 8).

Uprzejmość

Każde postępowanie honorowe dotyczy obrazy (różnego stopnia). Obrazy lekkie dotyczą naruszenia czyjejs miłości własnej i mogą powodować wstyd zarówno u obrażonego, na przykład przed samym sobą (*aidos*), jak i u obrażającego, gdy sobie uświadomi, że się ich dopuścił, ale były nieintencjonalne, wyniknęły z nieporozumienia, przypadku i można je zaliczyć do uchybień towarzyskich (X-ński nie podał ręki Y-kowskiemu, bo go nie zauważył, a Y-kowski czuje się tym obrażony). Wymaga się, aby osoba posiadająca zdolność honorową była dżentelmenem, a co za tym idzie – była taktowna, więc i grzeczna, uprzejma, kulturalna (*polite*).

Hobbes w *Lewiatanie* stawia uprzejmość jako piąte prawo natury – „każdy człowiek powinien się starać, by się przystosować do reszty” (Hobbes 1954: 134). Tłumaczy je poprzez metaforę kamieni zgromadzonych na budowie:

Kamień przez swoją chropowatość i nieprawidłowość kształtu zabiera innym kamieniom więcej miejsca, niż go sam zajmuje; a przez to, że jest twardy, nie można go łatwo wygładzić; tym przeszkadza w budowaniu, zostaje więc odrzucony przez budowniczych, bo nie ma z niego pożytku i sprawia kłopot. Podobnie również człowiek, który przez chropowatość swej natury usiłuje zatrzymać dla siebie te rzeczy, jakie są zbędne dla niego, a nieodzowne dla innych, i który przez uporczywość swych uczuć nie może się poprawić – taki człowiek powinien być pozostawiony poza społeczeństwem albo z niego usunięty, jako dlań uciążliwy (Hobbes 1954: 134).

Posiadanie zdolności honorowej zakłada nie tylko prawo do interpretowania i decydowania o tym, co jest obrażą, a co nią nie jest, i żądania za nią satysfakcji, ale również zobowiązuje do udzielenia satysfakcji honorowej każdej osobie posiadającej zdolność honorową, która się o nią upomni – obowiązek udzielania satysfakcji³³ – pod rygorem uznania za osobę niehonorową³⁴. W stosunku do takiej lekkiej obrazy stosowną satysfakcją

³³ „(...) obrażający ma obowiązek dać satysfakcję honorową obrażonemu, o ile pragnie uchodzić za człowieka honorowego” (Boziewicz 1919: 32, art. 101).

³⁴ To, kto jest zwolniony z dawania satysfakcji honorowej, w kodeksie Boziewicza regulują art. 35–37 i art. 44–51 (Boziewicz 1919: 16 i 19–20). Przedstawiając meritum, trzeba stwierdzić, że zwolnionymi z dawania satysfakcji honorowej są: „osoby, w których wypadku obraza wynikła z wykonywania czynności zawodowych”,

jest wyjaśnienie lub zaprzeczenie dopuszczenia się obrazy, co byłoby właśnie wykazaniem owej „gładkości” cechującej džentelmena i szacunku dla drugiej osoby (już samo uznanie wyzwania jest wyrazem szacunku džentelmena wobec osoby wyzywającej).

O ile opisywana już taktowność dotyczyła spontanicznego wycucia pozwalającego odnaleźć się stosownie w spontanicznych sytuacjach, o tyle uprzejmość dotyczy uznanych norm i zwyczajów dotyczących „codziennych” zdarzeń. Kodyfikacjami takich codziennych obyczajów były podręczniki dobrego wychowania – *savoir-vivre’y* (na przykład Hojnacka 1939; Vauban i Kurcewicz 1928). Podręczniki te dostarczały informacji co do akceptowanych form towarzyskich stanowiących „opakowanie” dla interakcji i komunikacji osób o różnych światopoglądach i różnym pochodzeniu.

Wzajemna uprzejmość stanowi więc czynnik emancypujący uczestników komunikacji, a tym samym wyraz szacunku dla partnera interakcji. Uprzejmość jest „formą” dla komunikowanych treści. Jednak wspomniane „podręczniki dobrego wychowania” w sytuacji konfliktowej odsyłały bezpośrednio do treści kodeksów honorowych (Hojnacka 1939: 153–155; Vauban i Kurcewicz 1928: 133–136). W tym sensie kodeksy honorowe i ich zapisy opisywały jedynie szczególnie przypadek uprzejmego zachowania w sytuacji towarzyskiej związanej z konfliktem.

Żądanie i dawanie satysfakcji honorowej z tej perspektywy jest zatem formą wzajemnej uprzejmości – formą towarzyską, w której rozwiązywane są spory i konflikty. Same zaś kodeksy honorowe mają status podobny do wspomnianych „podręczników dobrego wychowania”. O ile oddają

„wydawca lub właściciel pisma, w którym zamieszczono obraźliwy artykuł – chyba że został napisany z jego polecenia”, „krytyki osób i urzędów dla dobra publicznego, o ile nie wyciągają faktów z życia prywatnego”, „merytoryczne krytyki pracy (naukowej itp.) bądź działań – o ile są wolne od zniewag osobistych”, „sekundanci poniesieni emocjami, którzy użyli nieostrożnych zwrotów lub porównań”, „mąż znieważający uwodziciela żony”, „głowa rodziny wyzwana z powodu odmówienia ręki podopiecznej”, „osoba młodsza niż 18 lat i starsza niż 60 lat (chyba że zatarg spowodowała)”, „osoba, która już raz udzieliła satysfakcji [kodeks w tym punkcie jest wieloznaczny – czy za daną zniewagę, czy za zniewagę w ogóle w stosunku do danej osoby – MB]”, „napadnięty z tyłu”, „chory, który z powodu choroby nie może stanąć z bronią w rękę – choroba powszechnie znana i udowodniona”, „w każdym wypadku, gdy obrażający nie jest džentelmenem – należy oddać sprawę do sądu państwowego”.

adekwatnie uznaną obyczajność lub podejmują refleksję i próbę reformy ugruntowaną w społecznym horyzoncie uznawanych norm i wartości, spełniają swoją paideutyczną rolę, kształtując zachowania społeczne. O ile zapisy kodeksów honorowych są oderwane od obowiązujących obyczajów i przekonań wspólnoty, ich zapisy pozostają martwymi postulatami normatywnymi.

Z tej perspektywy obowiązek dżentelmenów do żądania satysfakcji honorowej w sytuacji obrazy, konieczność jej udzielania oraz wynikający z tego wzajemnego zobowiązania szacunek zobowiązują również do wzajemnej uprzejmości i form towarzyskich ją wyrażających. Brak tej uprzejmości i szacunku pomiędzy dżentelmenami oraz zachowania związanych z nimi form towarzyskich uniemożliwiłaby realizowanie norm postępowania honorowego, a więc rozwiązywanie sporów bez odwoływania się do prawa pozytywnego. Z tego powodu postępowanie honorowe jest probiezzem dla kompetencji wymaganych od dżentelmena, czyli osoby honorowej.

Właśnie dlatego realna uprzejmość, czyli sposób i forma rozwiązywania sytuacji konfliktowych, determinuje, czy społeczna obyczajność, a więc wspólnota etyczna jest czymś trwałym, wyrażającym realną więź i relację uznania oraz szacunku pomiędzy członkami wspólnoty, czy też owa obyczajność, a więc i osadzona w niej wspólnota są jedynie czymś akcyjidentalnym. Tylko w pierwszym przypadku możliwe jest wypracowanie wzajemnego uznania względem indywidualnych, a więc zróżnicowanych i z konieczności konfliktujących się tożsamości.

Osoba niehonorowa a rozum – trzy definicje

Z dotychczasowych rozważań wynika, że osoba niehonorowa to taka, która (1) nie ma rozumu, zatem to, co prezentuje się u niej jako cnoty, faktycznie nimi nie jest, podobnie jak u zwierząt. To zaś wskazuje na pewien związek osoby niehonorowej z „bestialstwem” i stanowi argument za pozbawieniem jej honoru *sensu largo* – posiada ona prawa ludzkie na mocy prawa pozytywnego, tak jak zwierzęta dzięki niemu posiadają prawa zwierząt. Brak rozumu implikuje wszak brak miary w sposobie działania, zatem właściwe działanie i ewentualne spełnianie wymogów formalnych kodeksów honorowych nie wiązałoby się ze zrozumieniem ich sensu i istoty postępowania honorowego.

Kolejnym (2) sposobem rozumienia pojęcia osoby niehonorowej byłoby określenie jej jako tej, która nie panuje nad sobą na tyle dostatecznie, aby działać, jak jej rozum nakazuje. W tej sytuacji mógłbym ją nazwać „osobą

po prostu uczciwą”, podlegającą sferze etycznej, unikającą ewentualnych sankcji, jednak zarazem nieopanowaną w swoich pragnieniach i roszczeniach.

Trzecią (3) możliwością interpretacyjną pojęcia osoby niehonorowej byłoby ujęcie jej jako po prostu nikczemnej – mimo posiadania pełni kompetencji honorowych działającej źle z premedytacją.

Edukacja kompetencji honorowych

Grecko-rzymskie źródła edukacji obywatelskiej – Szkoła Rycerska i Sebastian Petrycy

Idea edukacji obywatelskiej, która w dzisiejszych czasach jest podkreślana jako niezbędna dla trwania i rozwoju ustroju, wskazuje, że bycie obywatelem wymaga intencjonalnego zaangażowania w kształcenie członków społeczeństwa, aby byli zdolni aktywnie działać w ramach ustanowionych struktur społecznych, a zatem je współtworzyć. Zaangażowane obywatelstwo wymaga nie tylko wiedzy, ale i umiejętności, które mogą być zaaplikowane do praktycznego działania:

Jego [demokratycznego ładu – MB] *trwanie i rozwój* zależą nie tylko od sprzyjających warunków zewnętrznych, lecz i stopnia umiejętności (tj. *kultury, edukacji, wykształcenia*) ludzi, którzy – cokolwiek w swym życiu robią – powinni to robić w taki sposób, aby nie podważać zasad i wartości, które sami *demokratycznie* uznali za moralno-prawne ramy wspólnego bytowania. Żyć w ładzie demokratycznym, a jednocześnie tworzyć go i doskonalić: takich umiejętności nie ma się po prostu „we krwi” i nie zdobywa się byle gdzie (Nowak-Juchacz i Cern 2008: 372).

Jakikolwiek ustrój mający trwać na solidnych podstawach kompetentnych, honorowych ludzi, zaangażowanych osobiście w jego tworzenie, trwanie i doskonalenie wymaga edukacji obywatelskiej. Tak rozumiana edukacja obywatelska odgrywała istotną rolę z uwagi na burzliwe kształtowanie się idei narodowych w Polsce w okresie oświecenia, w którym klasyczne teksty pełniły kluczową funkcję w edukacji elit społecznych.

Mając w perspektywie fakt, że jedynym dostępnym w czasach Szkoły Rycerskiej (założonej w 1765 roku) przekładem pism Arystotelesa był

przekład „pierwszych pięciu ksiąg *Etyki nikomachejskiej* Sebastiana Petrycego z Pilzna (1618)” (Arystoteles 2007: 40), należałoby rozpatrywać dynamikę narodowego rozwoju ethosu honoru przez pryzmat przekładu Petrycego. Być może to właśnie on i jego działalność stanowią ogniwo łączące antyczną Grecję z Polską – taki stawiał on sam sobie cel, by „z Grecyjey i z Lacjum do Polski przenieść i uczynić filozofię pospolitą” (Budzyńska-Daca 2008: 122).

Petrycy poczynił jednak w etyce Arystotelesa zmiany, o których traktuje cała publikacja *Wstyd – uczucie czy cnota? Dylematy etyki arystotelesowskiej w komentarzach Sebastiana Petrycego z Pilzna* autorstwa Agnieszki Budzyńskiej-Dacy. Autorka wskazuje zmiany w tablicy cnót, jakie poczynił Petrycy w stosunku do Arystotelesa:

Petrycy rozszerzył zbiór [cnót – MB] Arystotelesa nie tylko o cnotę wstydu, ale także bezinteresowność (...), zamiast sprawiedliwości podał w tym miejscu *nemesis*, czyli słuszny gniew, tzw. sprawiedliwość karzącą. Zmiany te mają istotne znaczenie, odróżniające koncepcję polskiego arystotelika od pierwowzoru (Budzyńska-Daca 2008: 123).

Powyższe postulaty wskazują na zespolenie spostrzeżeń dotyczących obecności zjawiska honoru w Grecji (reprezentującej kulturę oralną) i kompetencji wymaganych od osoby honorowej w tradycji polskiej (bezinteresowności, poczucia wstydu czy słusznego gniewu – będącego reakcją osoby honorowej na napotkaną niesprawiedliwość). Samo wskazanie na charakter źródłowej dla kodeksów dwudziestolecia międzywojennego kultury o charakterze oralnym (opierającej się na słowie i słowności, które dominowały w kulturze, zanim wynaleziono druk i rozszerzyło się piśmiennictwo, co umożliwiło zawieranie umów pisemnych, a nie opartych na słowie i prawdomówności) może być wytłumaczeniem dla wagi prawdomówności i słowa honoru dżentelmenów.

Jeżeli przyjąć, że Szkoła Rycerska, którą założył król Stanisław Ponia-towski w 1765 roku (Kosowska i Jaworski 2008: 131), stanowi istotne źródło polskich tradycji honorowych, to uzyskuje się nie tylko znakomity kontekst interpretacyjny dla polskich kodeksów honorowych, ale i wyraźne wskazanie na wymóg określonych kompetencji.

Szkoła dążyła do tego, by nie tylko wyposażać młodych ludzi w wiedzę odpowiednią do ich stanu i aspiracji, ale także by wychować ich na

racjonalnie myślących obywateli, kształtując jednocześnie zaangażowany, emocjonalny stosunek do obowiązków wobec państwa i narodu oraz systemu wartości, w którym duma, godność i honor były gwarantami patriotyzmu, profesjonalizmu i odpowiedzialności. Petrycy, adaptując Arystotelesowską etykę, dokonał znaczącej zmiany – zastąpił przykre uczucie wstydu wstydlivością, pojmowaną jako umiejętność (cnota) właściwego reagowania w każdej sytuacji, i cnotcie tej przypisał przeciwstawne biegunowo wady nadmiaru i niedostatku (Budzyńska-Daca 2008: 124).

Przy czym w „tabeli cnót i poboków występnych” Petrycego (Budzyńska-Daca 2008: 122–123; Petrycy z Pilzna 1618: 112) opisuje się „wstyd, wstydlivość” jako „żałość z jakiej nieprzystojności”, co łączy się, według mnie, w sposób istotny z kluczową dla postępowania kwestią obrazy – pozwala sądzić, że obraza przy ideale osobowym wyznaczanym przez te cnoty (cnoty w konfrontacji z konkretnymi sytuacjami wyznaczają wszak uniwersum kompetencji wymaganych do ich realizacji) może albo być nieumyślna i wynikać z pomyłki, gafy (wtedy mamy do czynienia ze wstydem), albo być umyślna i wynikać z chęci napiętnowania³⁵ kogoś lub czegoś (dzia-

³⁵ Rozumując na sposób Dupréela: „Reguły [moralne – MB] te napotykamy nie tylko w formie takich prawideł, jak ‘nie zabijaj’ lub ‘nie przywłaszczaj dóbr bliźniego swego’; kryją się one również w różnego rodzaju reakcjach, darzących siłą sugestywną aprobatę lub dezaprobatę, na przykład obelgę” (Dupréel 1969: 230). W toku postępowania honorowego dochodzi więc do: 1) artykulacji reguł moralnych – przez uzasadnienie, dlaczego ktoś czuje się obrażonym z jednej strony, a z drugiej przez ustosunkowanie się do czyjegoś zarzutu obrazy, jak i podanie podstaw swojego działania; 2) rozstrzygnięcia, czy konflikt wynika z nieporozumienia, błędnych informacji czy z konfliktu reguł moralnych obu stron; 3) ustalenia przez sekundantów prawidłowej w tych okolicznościach reguły moralnej i formy zadośćuczynienia – w wypadku braku zgody; 4) obustronnego dania świadectwa „czystości” swoich intencji i swojej honorowości poprzez pojedynek stanowiący satysfakcję dla obu stron – mimo fundamentalnych różnic co do reguł moralnych dzięki pojedynkowi nadal są oni sobie równi. Jak czytamy w *Szkicu teorii praktyki* Bourdieu: „Z zasady wzajemnego uznania równości w sprawach honoru [w polskich kodeksach honorowych wszystkie osoby honorowe są sobie równe – MB] wypływa pierwsza konsekwencja: wyzwać kogoś to uczynić mu honor. ‘Człowiek, który nie ma wrogów – mawiają Kabyłowie – jest osłem [wskazanie na zwierzęcość – MB]’, przy czym akcent położony jest tu nie na głupotę osła, tylko na jego bierność. Najgorzej jest być niezauważonym: niepozdrowienie kogoś jest równoznaczne z traktowaniem go jako rzeczy [brak wymiaru osobowego – MB], zwierzęcia [zezwie-

łania), na przykład kradzieży (nazwanie kogoś złodziejem). Dochodzi tu zatem do kształtowania bądź modyfikowania obowiązujących reguł moralnych poprzez instytucję obrazu.

Na bezpośrednie nawiązywanie Petrycego i tego, co uznałem za składowe fenomenu honoru, wskazuje fragment następujący: „W etyce Petrycego cnota nie może istnieć bez swojej nagrody, jaką jest cześć, sława czy chwała, jak bowiem powiada autor: ‘Cześć chodzi za cnotą jak cień za ciałem’. Pragnienie wiecznej sławy staje się siłą napędową w dążeniu do cnot” (Budzyńska-Daca 2008: 127). Stanowi to kolejne wskazanie na *vita activa* jako konieczny wymóg dla honoru – nie można bowiem w pewnych okolicznościach pozostawać biernym (w przypadku czynnej obrazu czy ataku na towarzysza), jeżeli chce się uchodzić za osobę honorową. Innymi słowy, osoby honorowe nie mogą być dotknięte indyferentyzmem moralnym. Jak do tej pory wykazywałem na przykładach zaczerpniętych z historii antycznej Grecji czy z dzieł Arystotelesa, złoty środek nie ma nic wspólnego z działaniem niezdecydowanym czy wątpiącym, lecz wyważonym, co czasami może oznaczać właśnie: zdecydowanym, piętnującym, biorącym w obronę etc. – albo konsekwentnie dyskursywnym wobec principiów, które muszą być jasno sformułowane i powszechnie zaaprobowane. Brak szeroko zakrojonej edukacji w zakresie etyki czy edukacji obywatelskiej może więc owocować „kalkulacyjnym” nastawieniem do imponderabiliów albo małostkowym upieraniem się przy błahostkach, bo nie ma się odwagi podjąć dyskusji nad tym, co ważne, i dlatego „trudne do dyskusji”, co świadczy o moralnym tchórzostwie.

Dookreśleniem przez Budzyńską-Dacę funkcji wstydu u Petrycego w stosunku do innych systemów jest fragment:

Wstyd, nazywany „lękiem przed niesławą”, odgrywa w tym kodeksie rolę w pewnym sensie nadzorczą. Jeżeli bowiem cześć i sława są celem praktykowania cnot, to wstyd jako obawa przed zniesławieniem, jako trwała dyspozycja towarzyszyć musi każdej wartości. W systemach, które cnotę traktują jako wartość autoteliczną, np. u stoików, nie ma miejsca dla

rzęcenie – MB] albo kobiety” (Bourdieu 2007: 27–28). Stwierdzenia te dotyczące honoru Kabyłów wydają się zadziwiająco trafnie obrazować i polskie ujęcie honoru. Pozwala to domniemywać, że to właśnie honor i związane z nim zwyczaje mogą być wspólną płaszczyzną komunikacji między kulturami, czyli transkulturowym medium.

wstydu, gdyż jest on oznaką słabości i należałoby się go paradoksalnie wstydzić (Budżyńska-Daca 2008: 127).

Na tej podstawie wydaje mi się słuszne przyjąć, że takie ujęcie wstydu przez Petrycego jest konieczne, jeżeli jego system nie ma być w pewnym sensie systemem metafizycznym (opierającym się na założeniu możliwości absolutnej doskonałości), jak na przykład u Arystotelesa, gdzie stwierdza się:

Nie jest rzeczą człowieka prawego wstydzić się, ponieważ przecież wstydzi się człowiek tego, co złe (a takich właśnie rzeczy człowiek prawy nie powinien czynić; obojętne przy tym, czy jedne rzeczy są haniebne naprawdę, inne zaś tylko zgodnie z powszechnym mniemaniem; nie należy czynić ani jednych, ani drugich, tak by nie musieć się wstydzić) (Arystoteles 2007: 167 1128b).

W koncepcji Arystotelesa człowiek prawy nie wstydzi się nigdy, natomiast u Petrycego przyjmuje się wstyd za istotowy element ideału człowieka honorowego – każdemu może zdarzyć się „nieprzystojność”, ale tylko u osoby cnotliwej towarzyszyć jej będzie żal.

Na gruncie zasad postępowania honorowego przedstawionego przez polskie kodeksy honorowe wstyd, poczucie wstydu są konieczne jako kompetencja osoby posiadającej zdolność honorową. Wstyd pełni rolę wskaźnika niesłuszności zachowania, które spowodowało obrazę u drugiej osoby – stanowi więc warunek możliwości dojścia do zgody na udzielenie pokojowego zadośćuczynienia obrazie. „Stwierdzenie niesłusznie wyrządzonej komuś krzywdy i złożenie odnośnego oświadczenia nie tylko nikomu nie ubliża, lecz jest nawet bezwzględny obowiązek honorowego człowieka” (Goray 1930: 39, §18) – podobnie w innych kodeksach. Części kodeksów przyporządkowuje obrazie formę stosownego zadośćuczynienia, o ile takie przyporządkowania występują, wskazują, że pokojowe zadośćuczynienie ma miejsce, o ile nie doszło do realnej obrazę.

Dwie pierwsze, poniżej przedstawione, formy zadośćuczynienia mają miejsce, gdy obrazę „obiektywnie” nie zaszła:

1) obrazę wynika z nieporozumienia – wyjaśnienie³⁶;

³⁶ Goray 1930: 17–18 i 39, § 18, § 4; Harcerski Kodeks Honorowy 1925: 68, art. 137: „Wyjaśnienie jest dostatecznym zadośćuczynieniem honorowym w tych wypadkach,

- 2) obraza przy braku zamiaru zniewagi – zaprzeczenie obrazy³⁷;
dalsze formy stanowią już formy usprawiedliwienia „obiektywnej” obrazy³⁸;
- 3) obrażający został wprowadzony w błąd, a działał w dobrej wierze – odwołanie obrazy³⁹;

kiedy obraza polega na słowach lub czynności, które można uważać za zniewagę, ale które dzięki swej dwuznaczności lub dla innych względów budzą wątpliwość, czy rzeczywiście dokonano obrazy”; Sas-Wisłocki 1934: 63, art. 171A: „Wyjaśnienie obrazy składa obrażający wówczas, gdy nie poczuwa się do wyrządzenia obrazy obrażonemu, gdy zatem zachowanie się wzgl. oświadczenie, o które obrażonemu chodzi, dotyczyło innej osoby”; Bozewicz 1919: 33, art. 104: „Każde słowo i każda czynność, które wprawdzie mogą być uważane za zniewagę – jednakowoż przez swój niejasny charakter lub tkwiącą w nich dwuznaczność nie dają pewności, czy zniewaga istotnie miała miejsce – mogą być przez zwykłe wyjaśnienie oświetlone. Tego rodzaju wyjaśnienie, iż zniewaga miejsca nie miała, jest zupełną satysfakcją. Uwaga: Ponieważ gentleman w pożyciu towarzyskim winien bronić nie tylko własnego honoru i w drodze honorowej reagować na każdą zniewagę honoru lub zniewagę czynną – ale również dbać o to, aby przez pewne niedomówienia lub niejasne określenia spokój domowy, honor żony i cześć rodziny nie zostały naruszone – przeto ten rodzaj satysfakcji należy zastosować zawsze w powyższych wypadkach, o ile samo powiedzenie, względnie czynność obrażającego mieści w sobie dwuznaczność lub wątpliwość co do tegoż intencji”.

³⁷ Goray 1930: 39–43, § 18; Harcerski Kodeks Honorowy 1925: 79–70, art. 139: „(...) b) pisemne – przy cięższej obrazie nie krzywdzącej jednak moralnie (...)”; Sas-Wisłocki 1934: 63, art. 170A: „Zaprzeczenie obrazy składa obrażający wówczas, gdy w ogóle nie poczuwa się do popełnienia czynu lub złożenia oświadczenia, o które obrażonemu chodzi, gdy zatem po stronie obrażonego zachodzi błąd co do osoby obrażającego lub co do zaistnienia faktu obrazy”; Bozewicz 1919: 33, art. 105: „Zaprzeczenie obrazy jest wystarczającym zadośćuczynieniem w tych wszystkich wypadkach, w których obraza faktycznie nastąpiła, jednakowoż ogranicza się do poniżenia miłości własnej obrażonego, ale sama w sobie jest niegrzecznością towarzyską. Inaczej określając: zaprzeczenie obrazy wystarcza we wszystkich wypadkach lżejszej zniewagi, a oczywiście o ile nie jest zniewagą czynną”; art. 107: „O ile obraza przypadkowa nie zadrasnęła zbyt mocno godności osobistej obrażonego – natenczas wystarcza, jeżeli wyzwany przy wyzywaniu zaprzeczy obrazie, zaś wyzywający go sekundanci owo zaprzeczenie jako wystarczające wciągną w list wystosowany do swego klienta – w którym muszą oświadczyć, iż wobec zaprzeczenia obrazy i uprawdopodobnienia przez wyzwanego braku zamiaru obrażenia uważają sprawę za załatwioną honorowo”.

³⁸ Można przeczytać w: Bozewicz 1919: 35, art. 110; Goray 1930: 39–43, § 18; Sas-Wisłocki 1934: art. 172A.

³⁹ Goray 1930: 39–43, § 18; Harcerski Kodeks Honorowy 1925: 70, art. 140: „Odwołanie obrazy winno być zadośćuczynieniem honorowym w tych wypadkach, kie-

- 4) obrażający działał przy niepełnej świadomości – „zaburzenie umysłowe, upojenie alkoholowe” – przeprosiny⁴⁰;
i ewenementy;
- 5) obrażający „nie posiadał uprawnień do poczynienia obrazy” – cofnięcie obrazy⁴¹;

dy obrażający był wprowadzony w błąd przez osobę trzecią albo nic nie wiedział o pewnych faktach, jednak postępował w dobrej wierze”; Sas-Wisłocki 1934: 64, art. 174A: „Odwołanie obrazy winno zawierać zwrot, że obrażający odwołuje wszelkie zarzuty poczynione obrażonemu jako nieprawdziwe”; Bozewicz 1919: 35, art. 111: „Trzeci rodzaj satysfakcji: odwołane obrazy i oświadczenie honorowe, stosować należy w tych wszystkich wypadkach, w których obrażający naruszył wprawdzie honor wyzywającego, został jednakowoż w błąd wprowadzony przez osobę trzecią lub działał w nieznanym pewnych faktów, zaś na wszelki sposób działalność jego nosiła cechy dobrej wiary. Uwaga: Należą tutaj wypadki tego rodzaju, jak np. osoba A, mylnie poinformowana przez osobę B, odmówi podania ręki osobie C albo osoba W, na zasadzie zapewnienia osoby Ł, wyrazi się przy świadkach, że X nie jest człowiekiem honoru”; art. 112: „W wypadkach art. 111 określonych, winni zastępcy obrażonego zadowolić się oświadczeniem, które złoży wyzwany osobiście do protokołu albo za pośrednictwem swoich sekretantów, o ile treścią takiego oświadczenia jest: a) usprawiedliwienie się wyzwanego, iż został wprowadzony w błąd; b) ubolewanie nad wyrządzoną mimo woli krzywdą obrażonemu; c) oświadczenie honorowe, stwierdzające cofnięcie zarzutu względem honorowości wyzywającego”.

⁴⁰ Goray 1930: 39–43, § 18; Harcerski Kodeks Honorowy 1925: 71, art. 143: „Przeproszenie jest formą zadośćuczynienia honorowego we wszystkich wypadkach, w których sprawa nie może być załatwiona przez wyjaśnienie, zaprzeczenie bądź odwołanie obrazy”; art. 144: „Przeproszenie polega na złożeniu przez obrażającego oświadczenia, że: 1) przeprosza obrażonego za wyrządzoną zniewagę, 2) cofa zarzuty przeciwko honorowi obrażonego”; Sas-Wisłocki 1934: 64, art. 173: „Odwołanie obrazy łącznie z przeproszeniem obrażonego jest najdalej idącym zadośćuczynieniem honorowym”; Bozewicz 1919: 36–37, art. 118: „Przeproszenie jako forma satysfakcji honorowej jest dopuszczalna w zasadzie tylko w tym jednym wypadku, jeśli zachodzi czynna zniewaga spowodowana błędem co do osoby”; art. 119: „Wyjątkowo dopuszczalne jest przeproszenie we wszystkich cięższych zniewagach honoru – co do których samo usprawiedliwienie i oświadczenie honorowe byłoby niewystarczającym”.

⁴¹ Być może chodzi o sytuację, w której mówi się, że druga osoba „nie ma moralnego prawa” wydawać sądów w danej kwestii, na przykład osoba niepłacąca składek w jakimś stowarzyszeniu piętnująca innych za ich niepłacenie; cały art. 176 *Akademickiego Kodeksu Honorowego* Sasa-Wisłockiego brzmi: „Cofnięcie obrazy winno zawierać zwrot, że obrażający cofa wszelkie zarzuty poczynione obrażonemu, gdyż nie był uprawniony do ich poczynienia” (Sas-Wisłocki 1934: 64, art. 176A).

6) usprawiedliwienie obrazy – jest problematyczne z uwagi na to, że jak mi się wydaje, raz stanowi ono samo w sobie oddzielną formę zadośćuczynienia, a innym razem – kwalifikację form satysfakcji jako usprawiedliwiających ewidentną obrazę (Boziewicz 1919: 35, art. 110; Goray 1930: 39–43, § 18; Sas-Wisłocki 1934: 64, art. 172A).

Po samym charakterze pokojowych form zadośćuczynienia widać, że nie stanowiłyby one żadnego zadośćuczynienia, satysfakcji z ust osoby o postawie arywistycznej⁴². Skoro osoba taka jest w stanie powiedzieć (na przykład skłamać, przeprosić, zaprzeczyć obrazie itd.) wszystko dla uzyskania pozycji społecznej czy majątności, bez jakiegokolwiek wstydu czy poczucia słuszności, to nie może więc być zdolna do dawania satysfakcji honorowej, gdy nie ma podstaw sądzić, że jej słowa mają jakąś wagę. Na tej samej podstawie osoba prezentująca postawy arywistyczne nie może posiadać w ogóle zdolności honorowej, gdyż obraźliwe słowa, które wypowiada w stosunku do innych, nie mają ugruntowania moralnego – stanowią wyłącznie instrument realizacji jej materialnych interesów. Argumenty te przemawiają za tym, że to postawa arywistyczna jest w istocie ukrytą przesłanką dla wykluczenia z grona osób posiadających zdolność honorową. Jedyną drogą w stosunku do takich jednostek jest zatem oddanie sprawy do sądu państwowego, który wymierzy sprawiedliwość.

Postępowanie honorowe ma w tym kontekście za zadanie, oprócz zadośćuczynienia obrażonemu (który również musi czuć wstyd, że osoba honorowa go tak potraktowała⁴³), zlikwidować poczucie wstydu u obrażającego (na przykład wstydu, że jest gentlemanem takim jak osoba, którą skrytykował, obraził) poprzez honorowe udzielenie satysfakcji drugiej osobie – postępowanie honorowe ma charakter katartryczny.

⁴² *Słownik PWN*: arywizm to „chęć dojścia za wszelką cenę do stanowiska, władzy lub pieniędzy”.

⁴³ Można to zobrazować na przykładach: gdyby Jan Paweł II powiedział, że Jan Kowalski (zasłużony oficer policji) jest dobrym człowiekiem, Jan Kowalski zapewne czułby dumę. Gdyby Jan Paweł II powiedział, że Jan Kowalski jest złym człowiekiem, Jan Kowalski zapewne czułby wstyd, również przed innymi. Natomiast nazywanie Jana Kowalskiego przez pedofila z przekonania głupim kmiotem zapewne nie wywarłoby na nim żadnego wrażenia ani nie wpłynęło negatywnie na jego dobre imię, natomiast kwalifikowałoby się do wymierzenia dodatkowej sprawiedliwości przez sąd.

Wracając do Szkoły Rycerskiej. Jej celem było nie tylko przekazanie wiedzy, ale i umiejętności niezbędnych do jej wykorzystania, jak i wykształcenie odpowiednich cech osobowych i wrażliwości stanowiących podstawę wszelkich kompetencji – w tym wypadku obywatelskich i honorowych. Kompetencyjne podstawy charakterystyki polskiego honoru wskazują na jego indywidualistyczny charakter.

Katechizm Kadeta może być źródłem kryteriów niehonorowości, które nie stanowiłyby tylko konglomeratu przykładów zachowań niehonorowych. Cytując wspomnianą publikację: „Miarą żołnierskiej i oficerskiej godności była umiejętność bezkompromisowego interweniowania w słusznej sprawie i lekceważenia postaw arywistycznych, albowiem tylko pozornie przynoszą one takie same efekty, jak postawy arystokratyczne z ducha”⁴⁴. Z przytoczonych kryteriów niehonorowości kryteria od 1 do 9, 11, od 13 do 17, 21, 23, 25, 29 mogą wiązać się z postawami arywistycznymi. Arywizm, sam w sobie, jest też egzemplifikacją potępianej przez honor zwierzęcości i bestialstwa będących, w swojej istocie, efektem nieuznawania przedstawionego przez Dupréla aspektu osobowego człowieka. Interesującym elementem jest również wskazanie na „szlachetność ducha”, która w kontekście profilu kształcenia młodej szlachty w Szkole Rycerskiej zdaje się uzasadniać i stanowić źródło dla nadania bezwarunkowej zdolności honorowej szlachticom przez Boziewicza, nie wykluczając jednak osób, które posiadają preferowane przez autora tegoż kodeksu cechy mogące o takiej szlachetności ducha świadczyć.

O wysokim docelowym poziomie moralnym uczniów Szkoły Rycerskiej może świadczyć następujący fragment:

P[ytanie]: Jaką o sobie daję opinię ten, co na pisanie paszkwilów pozwala sobie? O[dpowiedź]: Opinię o sobie daję najgorszą; nikczemną bowiem duszę odkrywa, podłą, lękliwą i nieczułą; nie masz nic mniej szlachetnego jak milczkiem kąsać. Ten, co pozwala sobie paszkwile pisać, podobnym się staje we wszystkim temu, co zza krzaku do przechodzącego strzela. Jeżeli kto męzczyzny reputację szarpie w takowem piśmie, to przynajmniej ten, co jest skrzywdzonym, może (za wynalezieniem autora) na nim poszukiwać satysfakcji tej niegodziwości, którą dotknięty został. (...) Wstydem

⁴⁴ Tu przypis: „Por. E. Kosowska, *Ekrany czasu. O arystokratycznych i arywistycznych doświadczeniach temporalnych*. W: *Wiek ekranów. Przestrzenie kultury widzenia*, red. A. Gwóźdź, P. Zawojski, Kraków 2002, s. 153–162”.

byłoby dla Korpusu Kadetów, gdyby mogło wyjść kiedykolwiek z tego zgromadzenia subjectum dość nikczemne, żeby mogło pod jakim bądź pretekstem pozwolić sobie piórem podciągnąć na napisanie paszkwilu (Czartoryski 1916: 44–45).

Powyższy fragment z *Katechizmu rycerskiego* wyraźnie dowodzi, że paszkwilantstwo oceniano tak samo jak atakowanie zza pleców, tj. jako czyn niegodny, świadectwo podłości, lęklivości i nieczułości, a zatem cytat ów wskazuje na postrzeganie życia jako ciągłego wystawiania świadectwa swojej osobie za pomocą czynów, których się dokonuje. Z fragmentu tego na zasadzie opozycji (do nieczułości) można także wywnioskować wymóg empatii od osoby honorowej, który zdaje się znajdować pokrycie w wymaganiach stawianych też przez kodeksy honorowe dwudziestolecia międzywojennego. Dżentelmen, aby zachowywać się w stosunku do innych nieobraźliwie (bo skoro szanuje innych, to nie będzie ich obrażał nieintencjonalnie, tj. *bez* poczucia, że dali stosowne świadectwo, a co za tym idzie – podstawę do określonego zachowania wobec nich (obraźliwego)), musi być w stosunku do swojego otoczenia empatyczny, chociażby dlatego, aby nie ogodzić czyjejs „miłości własnej” czy „delikatności uczuć”.

Wątpliwości może jednak budzić stwierdzenie, że na takim paszkwilancie uczeń miałby szukać satysfakcji; w obliczu stwierdzeń dotyczących niegodziwości paszkwilantów wątpliwe wydaje się, żeby chodziło o jakąś formę postępowania honorowego. Aby rozstrzygnąć tę kwestię definitywnie, należałoby przeprowadzić szczegółowe badania historyczne. Niezależnie od ich wyniku fragment ten dostarcza informacji o tym, jak postrzegano paszkwilantów, a co za tym idzie – wskazówkę odnośnie do tego, na jakiej podstawie wykluczano ich później z grona osób honorowych. Przytoczone fragmenty potwierdzają też trwałość nabytych dyspozycji, gdyż absolwenci mieliby działać w duchu Szkoły Rycerskiej na podstawie norm mogących aspirować do miana prawa powszechnego:

Lansowany w Szkole Rycerskiej model wychowania zdecydowanie wyprzedzał sformułowaną przez Kanta w *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) i rozwiniętą w *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) koncepcję imperatywu kategorycznego: kształceni tu kadeci nie tylko mieli obowiązek zachowywania się na co dzień w sposób, który mógł być „prawem

powszechnym”, ale dodatkowo wierzyli w wartość patriotyzmu i obywatelskiego obowiązku (Kosowska i Jaworski 2008: 135–136).

Empatia jako element kompetencji honorowych znajduje również inne umocowanie w opisie tradycji Szkoły Rycerskiej. Poniższy fragment rozróżnia uczciwość i delikatność:

Poczciwość do granic cnót i powinności nieodbitych doprowadza, one przestępować surowo zabrania, delikatność zaś posuwa się dalej i tkliwość duszy każe mieć na baczeniu.

P. Tę różnicę objaśnić mi proszę przykładem.

O. Owóz człek poczciwy może dać w obecności wielu, bez myśli, bez chęci obrażenia, bez naruszania poczciwości, proszącemu wspomóżenie albo posłać je przez służącego otwarcie osobie takiej, która z potrzebą opatrzenia tać się słusznie ma przyczyny. Człek zaś delikatny w takowem zdarzeniu, stawiając się na takowej osoby miejscu, zgadywa jej zarumienienie i z ostrożnością czyni (Czartoryski 1916: 32).

Fragmentów w publikacji wskazujących na istotność empatii w tworzonym przez Szkołę Rycerską *ethosie* jest więcej. Silny akcent położony nie tylko na dobre wychowanie, rozumienie sytuacji społecznych, ale i na empatyczną wrażliwość na krzywdę innych daje podstawy do definiowania osoby uprawnionej do partycypacji w postępowaniach honorowych przez termin dżentelmeństwa, a co za tym idzie – „reguł dobrego wychowania” opisywanych przez tzw. *savoir-vivre’y*.

Temat reguł dobrego wychowania omawia Ossowska w *Podstawach nauki o moralności*, gdzie czytamy, co następuje:

Nie trzeba wczytywać się głęboko w tę książkę⁴⁵, by zauważyć, że reguły, które w niej znajdujemy, montowane są ze względu na pewien ideał współżycia i pewien wzór człowieka. Współżycie ma być pozbawione tarć, ma układać się harmonijnie, człowiek ma wypracować z siebie pewien

⁴⁵ Maria Vauban i Michał Kurcewicz, *Zasady i nakazy dobrego wychowania*, Wydawnictwo V, Warszawa, M. Arct (bez daty wydania), wydanie II jest z roku 1928, wydanie IV z 1930, więc wyd. V z uwagi na częstotliwość wydań zapewne nie jest wiele późniejsze. Ossowska wybór ten uzasadnia następująco: „mimo wariantów, które mogą zachodzić w różnych kodeksach tego rodzaju, typ zawartych w nich reguł będzie ze znacznym prawdopodobieństwem ten sam” (1963: 314).

typ o własnościach jednających mu i sympatię, i szacunek (Ossowska 1963: 314).

Jako „główny cel” reguł dobrego wychowania identyfikuje ona: „wytworzenie harmonijnego współzycia, większość reguł dobrego wychowania, (...) chroni ludzi od robienia sobie wzajem przykrości i, co jest już na drugim planie, rządzi się troską o to, by im było przyjemnie” (Ossowska 1963: 314). Powyższa diagnoza zupełnie nie dziwi w kontekście przytoczonych fragmentów *Katechizmu Kadeta* oraz postępowań honorowych i jest całkowicie uzasadniona godnością, szacunkiem, jak i resztą spektrum pojęć stanowiących podstawę fenomenu honoru.

Jednakże jak możemy podejrzewać, a nawet przekonać się na przykładzie Ossowskiej, zasady dobrego wychowania, rozpatrywane w oderwaniu od tradycji bądź z pominięciem tego, że są właśnie podręcznikami, stają się pustą skorupą. Badaczka wnioskuje:

Reguły dobrego wychowania okazały się zlepkiem różnego typu reguł, sklejonych raczej przez tradycję niż przez jakieś swoiście wspólne własności, reguł, pośród których reguły moralne zajmują także swoje miejsce. Reguły dobrego wychowania nakazują pewne typy zachowań, nie wglądając na ogół w stan psychiczny tego, komu te zachowania są polecane (Ossowska 1963: 323).

Ciężko by było jakimkolwiek podręcznikowi oceniać „stan psychiczny” czytelnika. Zgodnie z przedstawionym materiałem ów „stan psychiczny” jest konfrontowany z rzeczywistością społeczną i w tych okolicznościach podlega ocenie – dokonuje tej oceny towarzystwo ludzi honorowych w toku postępowania honorowego. Sama Ossowska zwraca uwagę, rekonstruuje poglądy E. Goblot, że „każe nam się unikać zatargów, które trącą karczmą, polecając w razie ostatecznym uregulowanie sprawy przez pojedynek” (Ossowska 1963: 318), a zatem postępowanie honorowe.

Jak już pisałem, momentem wszczynającym postępowanie honorowe jest poczynienie obrazy, która jest naruszeniem owej „harmonii”, którą reguły dobrego wychowania mają zapewniać. Obraza jednak (o ile nie wynika z przypadku) stanowi, mówiąc za Dupréelem, dezaprobatę. Kodeksy honorowe są zatem komplementarne z zasadami dobrego wychowania zawartymi w *savoir-vivre*’ach – opisują reguły postępowania osób „dobrze wychowanych” w sytuacjach zatargu towarzyskiego z innymi

„dobrze wychowanymi” osobami. Kodeksy honorowe, jak i podręczniki dobrego wychowania są podręcznikami mającymi wykształcić konkretne kompetencje składające się na realny sens terminu technicznego kodeksów honorowych – „zdolność honorowa”.

Konkluzje te są zgodne z tezą (bądź uzupełniające tezę): „Katechizm moralny dla uczniów Korpusu Kadetów nie nawiązuje do tradycji ludycznych, raczej budując w Polsce tradycję, która zrodziła później kodeksy honorowe, poradniki i podręczniki *savoir-vivre’u*” (Kosowska i Jaworski 2008: 144). Innymi słowy, wzór osobowy dżentelmena zawarty w podręcznikach dobrego wychowania, jak i kodeksach honorowych jest edukacyjnym konstruktem zakorzenionym w ideałach obywatelskich sięgających czasów antycznych. Podręczniki dobrego zachowania i rozwiązywania konfliktów interpersonalnych są więc narzędziami edukacyjnymi mającymi na celu wykształcenie pożądaných w danym czasie przez danych autorów kompetencji obywatelskich – transformację pewnego *status quo*.

Jak wskazuje Jadwiga Szymczak-Hoff, „XIX-wieczne [polskie – MB] kodeksy honorowe wyplęły na fali antypojedynkowej. Każdy z ich autorów deklaruje się jako zdecydowany przeciwnik pojedynku” (1982: 18). Kodeksy te nie tylko formalizowały w postaci podręcznika procedurę postępowania honorowego poprzez iluzoryczną „rekonstrukcję” niejednolitych tradycji honorowych, ale i pozwalały na zagospodarowanie popytu na instrukcję rozwiązywania zatargów honorowych. W konsekwencji kodeksy honorowe pozwalały na stopniową transformację tradycji honorowych i wykształcenie kompetencji umożliwiających rozwiązywanie konfliktów interpersonalnych w sposób satysfakcjonujący obie strony sporu.

Petrycego i jego tłumaczenia oraz interpretację *Etyki nikomachejskiej* przytacza się jako zbieżne z modelem wychowania propagowanym przez Czartoryskiego. „Odrzucał zatem lub przynajmniej uchylał Czartoryski Arystotelesowską ideę »człowieka słusznie dumnego« albo może raczej zakładał, że taka postawa nie tyle ma charakter wrodzony, ile nabywany w procesie edukacji” (Kosowska i Jaworski 2008: 144). Kontekst powyższych uwag nie jest przypadkowy, gdyż analizy pojęcia wstydu w naukach Szkoły Rycerskiej poprzedzają w przywołanej publikacji analizy dotyczące Petrycego, w których czytamy, że:

Intencją polskiego arystotelika, mimo iż przejął elitarny model Arystotelesowa wraz z koncepcją człowieka słusznie dumnego, było stworzenie etyki

bardziej dostępnej, systemu naprawczego z rozbudowanymi systemami kontrolnymi. Stąd jakże częsta perswazja zawstydzająca w dyskursie o cnotach, stąd wreszcie przewartościowanie samego wstydu (Budzyńska-Daca 2008: 129).

Arystoteles określa cały szereg warunków, które winien spełniać kandydat do tego miana [osoby słusznie dumnej – MB] (...). To arystokrata duchowy, posiadający doskonałość etyczną (καλοκάγαθία)⁴⁶. Obraz człowieka słusznie dumnego przeciwstawia Arystoteles plebejuszowi, prostakowi. Arystotelik polski nie poświęca większej uwagi tej cnotcie [uzasadniona duma – MB]. Jego człowiek „wspaniały” ogołocony został z wielu przymiotów, które wypełniały wizerunek Arystotelesowego arystokraty. Zrezygnował z adaptacji wzorca Stagiryty na grunt polski (Budzyńska-Daca 2008: 125).

Program nauczania Szkoły Rycerskiej jest pokłosiem pedagogicznej interpretacji Petrycego.

Delikatność będąca elementem kształcenia w szkole Czartoryskiego – „człowiek zaś prawdziwie delikatny, surowo i pilnie strzegąc siebie samego, każdego wyrozumiewać stara się i siebie na cudzem stawia miejscu. Na tem się najbardziej delikatność prawa gruntuje, a dobroć serca i trafny rozsądek najpewniej delikatnością kierują i opisują jej granice” (Czartoryski 1916: 34) – znajduje swoje odbicie w polskich kodeksach honorowych i jest znakomitym kontekstem interpretacyjnym fenomenu honoru, wszak już „obrazę pierwszego stopnia, czyli lekką, stanowi każde uchybienie godności lub delikatności uczuć obrażonego, bez naruszania jego czci” (Goray 1930: 19).

Honor a przestrzeń intersubiektywna – analiza honoru w kontekście relacji z innymi

Warunkiem koniecznym do praktykowania dżentelmeństwa jest towarzysztwo innych ludzi. Trudno byłoby (o ile w ogóle byłoby to możliwe) realizować postulatory uprzejmości czy taktu, postulatory moralne czy ideał honorowości na przykład względem drzew, krzewów i wiewiórek, choć

⁴⁶ Tu przypis: „Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1123b–1124b”.

sama kompetencyjna charakterystyka dżentelmena jako osoby wrażliwej, empatycznej i szanującej przekonania innych może narzucać pewien sposób zachowania. Arystoteles wskazuje, że człowiek jest istotą polityczną. Jako taka właśnie istota funkcjonować może tylko w społeczeństwie ludzkim. Z tego względu w tym rozdziale rozpatrywane będzie pojęcie dżentelmena jako osoby honorowej w przestrzeni międzyludzkiej.

W celu należytego oddania treści pojęcia dżentelmena trzeba sobie zadać pytanie: czy można być osobą honorową w oderwaniu od społeczeństwa? Odpowiedź na nie wcale nie wydaje się jednoznaczna. Z jednej strony można przecież powiedzieć, że honorowość jest efektem uznania kompetencji i zasług ze strony innych, czyli właśnie swoistego uhonorowania z ich strony – i jest to rozsądny argument. Same kodeksy w kwestiach kluczowych odwołują się do innych (na przykład do sądu honorowego, sekundantów, mandantów etc.). Dla postępowania honorowego niezbędne jest wzajemne uznanie przez uczestników prawidłowości poszczególnych etapów procesu postępowania honorowego, w trakcie którego mają oni za zadanie wykazać się określonymi kompetencjami honorowymi. Można powiedzieć, że kwestia dżentelmeństwa i odpowiednio obrazy nie jest fenomenem „zaczyna domowego”, lecz fenomenem pojawiającym się w przestrzeni *pomiędzy* (określonymi) osobami, tj. w przestrzeni publicznej, a jeśli nawet li tylko towarzyskiej, to jednak takiej, której członkowie w jakiś sposób uczestniczą w przestrzeni publicznej (z uwagi na zajmowane stanowiska, prestiż, pozycję społeczną etc.).

Z drugiej natomiast strony można również powiedzieć, że właśnie honor jest efektem wewnętrznej „jakości osoby”, jej poczucia wewnętrznej szlachetności. Poczucie honoru jest efektem pewnej korelacji pomiędzy tym, kim chce ona świadomie być, jakie przymioty posiadać, a na ile jej się to (w jej mniemaniu) już udało. Ten argument ma wszak na względzie poczucie własnej godności jako podstawę wszelkich działań honorowych (na przykład samobójstwa honorowego dokonanego w tym celu, aby nie utracić godności we własnych oczach).

Stajemy zatem w obliczu pewnego dylematu badawczego z zakresu filozofii praktycznej: na ile honor jest pojęciem funkcjonującym w przestrzeni intersubiektywnej, ale w tym sensie, że przez tę przestrzeń jest on konstytuowany, a na ile pojęciem odnoszącym się do kształtowania własnej tożsamości („ja – człowiek honorowy”), która, rzecz jasna, wymaga potwierdzenia ze strony otoczenia. W terminach habermasowskich pytanie to można

sformułować tak: czy honor jest kwestią „moralnego samookreślenia”, czy raczej „etycznej samorealizacji” jednostki? (Habermas 2005: 114–115)

Zwróćmy się ku słowom Michela de Montaigne’a, który pisze w swoich *Próbach* w duchu przedstawianych postulatów: „(...) nie masz bowiem powściągliwości ni cnoty, jeśli nie masz pokusy i walki. Mam żądze (trzeba powiedzieć), tak, owszem, ale nie poddaję się im; tak mówili nawet sami święci” (de Montaigne 2004: 655). Z drugiej strony patrząc, nawet dżentelmen stroniący od uznawanego przez siebie za niehonorowe towarzystwa czy uchodzący w nim za odludka, pustelnika z perspektywy czasu może być na podstawie świadectw, jakie dał swoim życiem, uznany za dżentelmena (ponieważ na przykład wyizolował się, aby nie przebywać w towarzystwie zbrodniarzy, zaborców). Kwestia towarzyskości dżentelmena sprowadza się więc do praktykowania cnót, co wymaga kompetencji i uznawania ich przez innych, które to dwa czynniki czynią z kogoś dżentelmena. Pojęcie honoru jest zatem usytuowane w sferze etycznej, w sferze kształtowania ideałów określających tożsamość jednostki – to ta sfera ustanawia warunki możliwości moralnego samookreślenia jednostki. To jednak nie koniec odpowiedzi.

Można bowiem do powyższej konstatacji odnieść słowa Kanta:

Jakkolwiek uszlachetnionej ludzkości zasady [towarzyskie – MB] te mogą wydawać się nieznaczące, szczególnie, jeśli się je porówna z czysto moralnymi, to jednak wszystko, co służy towarzyskości, choćby opierało się tylko na maksymach czy zachowaniach, które się podobają, jest szatą zdobiącą cnotę, godną polecenia tej ostatniej również w poważniejszym względzie. Purytaniez cynika i umartwianie ciała pustelnika, pozbawione korzyści płynących z życia towarzyskiego, to zniekształcone postacie cnoty, niezachęcające do niej. Opuszczone przez Grację, nie mogą rościć sobie pretensji do człowieczeństwa (Kant 2005a: 238)⁴⁷.

⁴⁷ W podobnym tonie pisał Henry Peacham w 1622 roku: „Ponieważ wszelka cnota polega na działaniu, a żaden człowiek nie rodzi się dla siebie, dodajemy »pożyteczny i użyteczny dla swego kraju«; trudno uznać za szlachetnych tych, którzy, choć nigdy nie mają tak doskonałych części, zużywają swoje światło jak w ciemnej latarni w kontemplacji i stoickiej powściągliwości” (Peacham 1962: 12). Jak wskazuje Ossowska, Peacham „kwestionuje możliwość uznania za gentlemanów (używa tu słowa noble traktowanego w całej rozprawie jako równoznacznik słowa gentleman) ludzi, którzy spędzają życie w stoickim odosobnieniu” (2000: 121). Stanowisko Kanta nie było więc odosobnione i wpisywało się w szerszą refleksję na przestrzeni wieków.

Kant powyższą wypowiedzią wspiera przedstawianą w tej książce koncepcję honorowości, która jako koncepcja kultywowania cnót, praktycznego działania, choć przynależy z jednej strony do sfery etyczności, to z drugiej strony, z racji sposobu *uzasadnienia sensu* kultywowania cnót, wpisuje się także w sferę działań moralnych (opartych na refleksji nad zasadami działania, argumentowania na ich rzecz – poprzez *wykazywanie* racji etc.). Kant zwraca więc uwagę na „odczłowieczony charakter” ekstremistów, którymi można nazwać wszelkiej maści „odludków” jakoby praktykujących cnotę w samotności, a tak naprawdę to siejących zniechęcenie do działania, bez którego (w koniunkcji z refleksją i uzasadnieniem) nie ma mowy o postępowaniu moralnym. Z drugiej strony, nie wprost, zgadza się Kant z dupréelowską argumentacją na rzecz kształtowania moralności właśnie przez dawanie przykładu, chwalenie i ganieenie.

Przedstawiony fragment *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* może być również komentowany w następujący sposób:

Kant nie mówi tu wprost o uczuciach, choć stawia sprawę jasno we fragmencie będącym paralełą do zacytowanego z *Metafizycznych podstaw nauki o cnocie*. „(...) Przyjemność w towarzystwie innych, zgodność, wzajemna miłość i szacunek” są sposobami na to, „aby towarzyszkami cnoty stały się Gracje. Doprowadzenie do tego jest samo obowiązkiem cnoty”⁴⁸. Uczucia tego rodzaju wzmacniają i uwydatniają treść zasady moralnej, przedstawiając cnotę w bardziej namacalny i przyjemny sposób. Czynią bardziej atrakcyjną moralność, która w swojej czystej postaci może zyskać niewielu zwolenników. Edukacyjny wymiar tej estetyki jest niewątpliwy (Sherman 2007: 26).

Spostrzeżenia Nancy Sherman są zatem spójne z postulatami Dupréela odnośnie do cnót honoru czy cnót zdobiących osobę. Ossowska, aby poszerzyć ich rozumienie, które może być początkowo mylące, pisała o tych cnotach tak:

Mówienie o cnotach zdobiących bagatelizuje sprawę, nasuwając przypuszczenie, że idzie tu o jakieś cnoty dodatkowe, jak naszyjnik na szyi kobiety. Cynceron rozróżniał *honestum* i *decorum*, przy czym słowo *decorum* polski tłumacz oddawał przez „ogładę”. Tymczasem idzie tu o coś głębszego niż zewnętrzny polerunek. Z kolei nazywanie tych cnót cnotami honoru

⁴⁸ Tu przypis: „MdS 153/VI: 473”.

nasuwa nazbyt mocno skojarzenia z repertuarem cnót ideologii rycerskiej, podczas gdy akcent na te cnoty napotyka się także i poza nią (1970: 216)⁴⁹.

Punkt krytyki Ossowskiej – skojarzenie cnót honoru z ideologią rycerską – może właśnie być tym, co czyni takie ujęcie atrakcyjnym dla odbiorców. Osadzenie kompetencji do bycia osobą moralną w tradycji honoru nie tylko dostarcza kontekstu interpretacyjnego dla wykorzystywanych pojęć, ale i motywuje do podejmowania wysiłków w trosce o aktywne zabieganie o człowieczeństwo w interakcjach z innymi ludźmi.

Sposób myślenia, pozwalający na połączenie życia w dobrobycie i cnoty w obejściu z innymi to człowieczeństwo [*Humanität*]. Nie chodzi tu o stopień tego pierwszego – jednemu bowiem wydaje się, że potrzebuje dużo, drugiemu, że mało – lecz o rodzaj stosunku, w jakim skłonność do życia w dobrobycie winna zostać ograniczona przez prawo cnoty (Kant 2005a: 232).

Kant ponownie podkreśla tutaj społeczną naturę cnoty i człowieczeństwa. Ponadto oba jego cytaty wskazują na probierczy charakter towarzystwa innych i *wolności* w odniesieniu do życia, jednostki i jej kształtowania się. Społeczeństwo i wolność dają człowiekowi możliwość dania świadectwa tak bycia ordynarnym chamem nieliczącym się z uczuciami innych, jak i bycia wrażliwym, pełnym szacunku wobec innych dżentelmenem. Uprzejmość, ogłada, grzeczność, szacunek nawet w stosunku do największego wroga są oznakami człowieczeństwa, a okazje do ich okazywania stanowią próby, na które społeczność ludzka wystawia dżentelmena w każdych czasach. Innymi słowy, to realia społeczne wystawiają dżentelmena i jego honor na próbę, w której musi on wykazać się kompetencjami niezbędnymi dla utrzymania swojego statusu.

⁴⁹ Ossowska zwraca również uwagę na związek „reguł dobrego wychowania” z „ogładą” – „polerunkiem”. „Te to właśnie reguły mają czynić człowieka gładkim (poli) – kwalifikacją, jeżeli idzie o jej etymologię, iście powierzchowna” (Ossowska 1963: 312). Rozszerzenie znaczenia „poli” jest następujące – „polio, ire, ivi, ii, itum vt 1. gładzić, wygładzić, polerować, szlifować, 2. wygładzić (ostatecznie), poprawiać, wydoskonalić, starannie wykańczać, nadawać ostateczną formę <ogładę; polor>” (Korpanty 2007: 475) – taka też jest etymologia angielskiego słowa *polite* – grzeczny, uprzejmy i *politeness*.

Cechą znamioną dla dżentelmeństwa niemal w każdej epoce jest niezależność od finansów. W antycznej Grecji obywatel, egzystując w sferze publicznej, nie parał się pracą zarobkową, była ona dziedziną należną do gospodarstwa domowego. Oznaki zabiegania o pieniądze były źle widziane (zob. próba pozbawienia obywatelstwa Demostenesa). Tak samo rycerz wspomniany przez Webera w kontekście jego teorii niematerialnych motywacji.

Zespolecie czasów antycznych z ideałami bardziej współczesnymi w zakresie postulowanego pojęcia dżentelmeństwa potwierdza przytaczany przez Ossowską Thomas Elyot, o którego idei dżentelmena autorka pisze:

Obraz gentlemana, który nam Elyot zarysował, pouczał mało o jego cnotach, ale można by sobie ten brak uzupełnić przez przesłedzenie, które cechy różnych bohaterów starożytnych Autor darzył uznaniem. Zostaje wyraźnie podkreślone, że szlachectwo zawdzięcza się szlachetności, a nie dawności rodu, rozległym posiadłościom czy wielkim dochodom, a Nobility to inna nazwa dla cnoty. Im dłużej utrzymuje się w jakiejś rodzinie, tym bardziej godna jest podziwu (Ossowska 2000: 119)⁵⁰.

Stosunek cnotliwości i szlachectwa duchowego do majątności – przedstawiony powyżej – pokrywa się z wynikami badań Bourdieu dotyczącymi Kabyłów:

Bieda bynajmniej nie stoi w sprzeczności z poszanowaniem i nie uniemożliwia go, a przeciwnie, podwaja zasługę tego, komu, choć ma on szczególnie dużo miejsc słabych, mimo wszystko udaje się wymóc szacunek (Bourdieu 2007: 46).

⁵⁰ Ossowska odwołuje się tutaj do Thomasa Elyota, *The Book*, s. 106. Wskazuje: „Zalecając naśladowanie różnych mężów starożytności, autor ostrzega przed małpowaniem, co zdarza się pochlebcom. Na śmieszność narażali się wielbiciele Platona, którzy wypychali sobie ramiona, by upodobnić się do jego barczystej postaci, albo wielbiciele Aleksandra Macedońskiego, którzy przekrzywiali głowy tak, jak on zwykł czynić”. O małpowaniu wspomina również Dupréel w swoim *Traktacie o moralności*: „poczucie honoru (sensu stricto) i związane z nim cnoty, zrazu ograniczone do szczupłej grupy, stopniowo zyskują powszechne uznanie. Niemniej w tak zwanych niższych warstwach proces ten zawsze zachodzi z pewnym opóźnieniem oraz z mniejszym nakładem inicjatywy. Naśladowując, usiłują one jedynie dorównywać, nie zaś prześcigać” (1969: 290).

Oba ujęcia wskazują na znaczenie przede wszystkim duchowego szlachectwa, jakkolwiek szlachectwo „z urodzenia” pełniło funkcję motywującą, aby co najmniej dorównać poprzednikom (obliguje do tego honor). Również łatwiejszy dostęp do wykształcenia i obcowanie z osobami honorowymi nie są tu bez znaczenia. Zatem tak jak u Kabyłów zdobycie honoru przez osoby gorzej usytuowane wydaje się trudniejsze.

Rozważając kwestie rodowe z perspektywy wyidealizowanego w teźże książce honoru, trafne wydają się słowa Bourdieu:

Nif jest więc wiernością honorowi szlacheckiemu, wiernością *hurma* w znaczeniu szacunku i poważania, imieniu przodków i związanemu z nim dobremu imieniu, linii, która musi pozostać wolna od skazy i którą trzeba chronić przed mezaliansem. Jako cnota kardynalna i podstawowa całego systemu patrylinearnego *nif* oznacza zasadniczo szacunek dla lineażu, którego chce się być godnym. Im dzielniejsi i cnotliwsi byli przodkowie, tym słuszniejsza duma i tym bardziej jest się zobowiązanym do drobiazgowego dbania o honor, aby dorównać im dzielnością i cnotą. Toteż urodzenie, choć bardzo ważne, niekoniecznie oznacza szlachectwo, bo można je nabyć również dzięki cnotcie i zasługom. Honor i czystość rodu nakładają raczej obowiązki, niż są źródłem przywilejów. Dla tych, którzy mają dobre imię, dla dobrze urodzonych (*as la raz*), nie ma wymówek (Bourdieu 2007: 47–48)⁵¹.

Uwagi odnośnie do rodziny pozwalają też domniemywać, dlaczego obraza rodziny, w wielu kontekstach kulturowych, była obrazą najwyższego stopnia i godziła w całe dziedzictwo osoby – taka obraza podważała podstawę do aspiracji i tożsamości jednostki.

Ossowska przywołuje także poglądy Thomasa Smitha⁵² dotyczące dżentelmeństwa⁵³, które przydają kontekstu dla przedstawionej tutaj charakterystyki dżentelmena jako figury zorientowanej na innych ludzi i ich dobrostan.

[Gentleman – MB] musi utrzymywać beczynną służbę, dla wyłącznego obsługiwanie jęgo osoby. Podkreślam ten ostatni szczegół, bo potwierdza

⁵¹ *Nif* – poczucie honoru, *hurma* – honor (zob. Bourdieu 2007: 44).

⁵² Najprawdopodobniej Thomas Smith 1513–1577 (dyplomata, uczoney angielski) – Ossowska wskazuje, że „pół wieku po nim” zajmował się tym tematem Henry Peacham (1576–1643, poeta, pisarz).

⁵³ Powołując się na Barker 2011: 5.

Veblenowską charakterystykę uprzywilejowanych. Trzymanie zastępu służących nie zwalnia wszakże od pracy, gentleman bowiem ma obowiązek pełnienia bezinteresownie służby społecznej na jakimś stanowisku kierowniczym (Ossowska 2000: 120; por. Veblen 1971).

Widać tutaj wyraźną zbieżność z ideałem greckiego obywatela, który zamiast zajmować się pracą, mógł poświęcać się polityce uprawianej dla dobra *polis* – suwerena. Ideał rycerza również opierał się na poświęcaniu swojej osoby suwerenowi – w tym przypadku królowi. Dżentelmen jako ich odpowiednik w społeczeństwie demokratycznym poświęca swoją osobę suwerenowi w postaci wspólnoty demokratycznej innym ludziom.

Opisując różne społeczne aktywności dżentelmenów, Ossowska referowała też najważniejsze dla nich sporty: „Z ćwiczeń fizycznych poleca Henry Peacham szczególnie jazdę konną, pływanie, biegi, a zwłaszcza polowanie do dziś uprawiane przez możnych” (2000: 121) – są to „sporty szlachetne”. Nie wyjaśniała jednak, w jakim sensie i dlaczego są to „sporty szlachetne” – takie wyjaśnienie można odnaleźć we wspomnieniach z epoki, gdy w Polsce honor był wartością naczelną:

Ojciec [Leon Chwistek – MB], bardzo to młodopolskie, cenił tylko sporty szlachetne, czyli takie, gdzie człowiek jakoś się naraża. Nie uznawał więc tenisa, siatkówki, piłki nożnej, jazdy na łyżwach, palanta. Cieszyło go wędrowanie po górach, zdobywanie gór, błędzenie wśród nich czasem po zapadającym zmroku, a czasem na nartach. Lubił jazdę konną. Skakał na koniu. (...) Mój ojciec uznawał pływanie (Dawidowiczowa 1989: 42).

Można więc powiedzieć, że owe sporty szlachetne miały kształtować dżentelmena jako osobę, dla której życie w zgodzie z samym sobą, a nie samo przeżycie i poklask innych jest wartością naczelną⁵⁴. Ossowska,

⁵⁴ Ten sposób wychowania poprzez sport zdaje się rzutować na rozumienie pojęcia honoru i samej istoty pojedynku – jest to szczególnie widoczne w następujących relacjach historycznych: „Na londyńskiej zaś emigracji pewien Andrzej Corvin-Romański, syn przedwojennego dyrektora Banku Gospodarstwa Krajowego w Katowicach, wspominając rzewnie w londyńskich ‘Wiadomościach’ z 19 IX 71 r. swą młodość, gdy »od 16 roku życia miał dochód zł 2500 miesięcznie«, luksusowe mieszkanie, samochód, łódź motorową etc. – stwierdza: »gnębiła mnie tylko jeszcze jedna troska... miałem już 19 lat – i jeszcze nie stoczyłem pojedynku«” (Rawicz 1974: 27–28). Opisywana osoba, mimo spełniania formalnych warunków

przedstawiając dalsze charakterystyki dżentelmeństwa, zdaje się potwierdzać postulat wymagania kompetencji honorowych od greckich obywateli, rycerzy, oficerów i samurajów – w tym sensie te modele osobowe opierają się na pojęciu honoru.

Gentlemana charakteryzuje spokój i pewność siebie człowieka niezależnego (*divine assurance*)⁵⁵, żeby się posłużyć słowami Veblena w jego charakterystyce uprzywilejowanych. Jest opanowany, co przydaje się w rządzeniu⁵⁶. Jest prawdomówny, ale nie mówi prawdy bez potrzeby⁵⁷. Jest ufny i wzbudza ufność⁵⁸. Ze względu na ewentualną rolę kierowniczą prawo nie może go karać w sposób upokarzający⁵⁹. W sądzie nie musi składać przysięgi⁶⁰. Gentleman jest uparty w pokonywaniu przeciwnostw⁶¹.

zdolności honorowej, wydaje się nie posiadać kompetencji honorowych, co prowadzi do patologizacji postępowania honorowego, o której pisali niemalże wszyscy autorzy kodeksów. Zgoła inna jest perspektywa Leona Chwistka: „Chwistek był zwolennikiem pojedynków. Ten racjonalista, za jakiego się uważał, tutaj okazał zadziwiający brak konsekwencji. Wierzył, że pojedynek wyzwala kompleksy, że oczyszcza z goryczy i krzywdy, że jest jedyną godną prawdziwego mężczyzny walką o własne prawa. Sądzę także, że pewien wpływ na poglądy Chwistka wywarł pobyt w Getyndze i Burszowskie życie, które tam było głośne” (Estreicher 1971: 100–101).

- ⁵⁵ Potwierdza to konieczność posiadania *sofrosyne* przez gentlemana, jak i uzasadnia wykluczenie z grona osób honorowych jednostki utrzymujące się z hazardu (są zależne od losu).
- ⁵⁶ Ta umiejętność nawiązuje do pełnienia funkcji społecznych przez dżentelmena.
- ⁵⁷ Obraża tylko wtedy, kiedy jest potrzeba – obraza ciężka dokonana, aby napiętnować na przykład złodzieja, oszusta. Obrazy lekkie wynikają, jak wskazywałem, z przypadku bądź nieporozumienia.
- ⁵⁸ Jest godny zaufania, ponieważ ręczy za siebie całą swoją osobą, a ufa, ponieważ zadaje się tylko z osobami honorowymi, ew. osoby, którym nie powinien zaufać, odpowiadają przed nim swoim życiem – pod rygorem wykluczenia ze społeczeństwa.
- ⁵⁹ Pisał o tym Kant w kontekście samobójstwa honorowego (wybór samobójstwa zamiast niesłusznej kary). Boziewicz w swoim kodeksie pisze: „Uwaga: Raz na zawsze należy zaniechać nakłaniania obrażającego, by osobiście zaprzeczył zniewadze w obecności świadków. Tego rodzaju żądania, będące upokorzeniem zbytecznym obrażającego, nie powinny mieć nigdy miejsca, a w praktyce kończą się zwykle starciem z bronią w ręku w sprawach drobnych” (Boziewicz 1919: 34, art. 109).
- ⁶⁰ Żądanie przysięgi rzuca cień na prawdomówność przysięgającego – stanowi obrazę.
- ⁶¹ Pomaga w tym niewątpliwie niestawianie własnego życia na pierwszym miejscu, jak i stanowi element „duszy szlachetnej”, która się przeciwstawia i modyfikuje

Unika wszelkiej afektacji⁶². Cechuje go rezerwa w słowach⁶³ i nieufność w stosunku do jaskrawych wartościowań. „Nieźle” – to jego najwyższa pochwała. Dyskrecja⁶⁴, dotrzymywanie zobowiązań⁶⁵, traktowanie każdego poważnie⁶⁶, gotowość niesienia pomocy⁶⁷ – oto inne jego rysy. W swoim syntetycznym ujęciu tego wzoru przywoływany Livingston podkreśla element współzawodnictwa, dbałość o wyróżnienie – przeciwieństwo pokory⁶⁸. Ideałem gentelmana jest nie cnota, tylko honor⁶⁹ – pisał w swoim czasie Montesquieu. Wszystko, co zaszczytne, uznane tu zostaje za cnotę⁷⁰. Nie jest to – jak widać – zespół cnót chrześcijańskich, choć podlega czasem, tak jak u Milтона czy Arnolda, chrystianizacji⁷¹. Przypomina

niesłuszne w swoim mniemaniu zasady panujące w społeczeństwie, ryzykując tym samym wykluczenie ze wspólnoty (co byłoby jednak objawem braku kompetencji honorowych, których efektem jest umiejętność kształtowania obowiązującej etyczności – jest to więc ryzyko nikłe, ale realne).

⁶² Musi w pełni kontrolować swoją zwierzęcość, o czym już pisałem.

⁶³ Tu przypis: „Mówi się tu o superiority to external control. Charles Ducalos, interesujący autor francuskiego oświecenia, pisał: »L’homme d’honneur semble etre sonpropre le’gis lateur« (jak się wydaje, człowiek honoru sam jest sobie prawodawcą)”, co wskazuje na dupréełowską „szlachetność duszy” i związane z nią kompetencje jako element istotny dla zdolności honorowej oraz na kluczową rolę refleksji moralnej w postępowaniu osoby honorowej.

⁶⁴ Przykładem w postępowaniach honorowych może być wymóg dyskrecji wobec kobiety, o którym już pisałem.

⁶⁵ Wiąże się z prawdomównością, jeżeli dżentelmen mówi, że coś zrobi, musi to być prawdą.

⁶⁶ „Poważne traktowanie” wiąże się z szacunkiem dla czyjejś godności i stanowi podstawę każdego społeczeństwa.

⁶⁷ Ten element charakterystyki wskazuje na rolę „zdrowej miłości własnej”, która wymaga od dżentelmena, aby reagował na niesłuszne umniejszanie czyjejś osoby i jej niedolę.

⁶⁸ Należałoby dodać, że chodzi o słuszne wyróżnienie (w wypadku „zdrowej miłości własnej”) – dzięki temu honor pełni funkcję motywacyjną. Pokora jako opozycja opierałaby się na niepodjęwaniu wyzwań, które stawia życie, oraz niedocenianiu wyróżnień – bierność życiowa połączona z brakiem godności.

⁶⁹ Stwierdzenie to nie dziwi z perspektywy rozważań Dupréeła. To honor *sensu stricto* poszczególnych grup wymaga dopiero konkretnych cnót – kompetencje zaś stanowią podstawę fenomenowi honoru w każdej grupie, mają więc charakter możliwie uniwersalny.

⁷⁰ Nie należy jednak zapominać o moralnym aspekcie honoru i kształtowaniu otoczenia przez „wzniosłą duszę”.

⁷¹ Jest to z perspektywy Dupréeła honor *sensu stricto* w ujęciu różnych grup.

się raczej „słusznie dumny” Arystotelesa⁷². Wpływy tej postaci podkreśla cytowana Margaret Graves, prześladzając je w Anglii na przestrzeni czterech wieków⁷³ (Ossowska 2000: 126).

Żądanie i udzielanie satysfakcji honorowej jako proces obiektywizacji zasad moralnych

Napięcie między indywidualizmem a społecznym kontekstem funkcjonowania dżentelmena umożliwia bardziej wysublimowane rozumienie taktowności – sprzyja to między innymi pogłębieniu rozumienia stopni obrazy i form zadośćuczynienia honorowego. Możliwe staje się rozważenie, czy postępowanie honorowe rozstrzyga sporne kwestie moralne, czy też raczej spory zakresu obowiązującej obyczajności. Pozwala to na ustalenie, jaka zachodzi relacja między moralnością a obyczajnością w trakcie postępowań honorowych. Jak będę starał się pokazać, lekkie zniewagi należą głównie do sfery obyczajności, ciężkie zaś – do sfery moralnej. Procedury honorowe mediują, obiektywizując roszczenia stron w dyskursie postępowania honorowego.

1. Lżejsze formy obrazy są wynikiem braku taktu bądź nieznanomości obowiązujących form towarzyskich – są one, zgodnie z charakterystyką obrazy, nieumyślne i wynikają z nieporozumienia⁷⁴. Stanowią więc, po części, naruszenie zasad towarzyskich – mamy zatem w tym przypadku do czynienia ze sferą obyczajności.

⁷² Na gruncie polskim należałoby uwzględnić wpływ Petrycego na tradycje, „słusznie dumny” w naszej tradycji traci wymiar zabsolutyzowany, „metafizyczny”, a oparty jest na wstydzie, który czyni go bardziej „ludzkim” – dopuszcza pomyłkę.

⁷³ To wskazanie dodatkowo świadczy o wpływie greckich ideałów na tradycje honorowe.

⁷⁴ Wyróżnia się następujące stopnie obrazy (stopień odpowiada kolejności; po myślniku jest podana sugerowana forma zadośćuczynienia): 1) obraza wynika z nieporozumienia – wyjaśnienie; 2) obraza przy braku zamiaru zniewagi – zaprzeczenie obrazy. Dalsze formy stanowią już formy usprawiedliwienia „obiektywnej” obrazy: 3) obrażający został wprowadzony w błąd, a działał w dobrej wierze – odwołanie obrazy; 4) obrażający działał przy niepełnej świadomości, „zaburzenie umysłowe, upojenie alkoholowe” – przeprosiny.

2. Do obraz cięższych, jak można wnioskować z ich opisu, klasyfikuje się już działania intencjonalne (chyba że ktoś nie jest džentelmenem⁷⁵), które nadto interpretuje się jako krytyczną ocenę moralną drugiego džentelmena bądź jego działania. Pokojowe formy zadośćuczynienia honorowego wydają się dopuszczalne w tym przypadku tylko wtedy, gdy doszło do pomyłki co do faktów lub okoliczności⁷⁶, tym bardziej przy wykazaniu dobrej woli obrażającego. W takich okolicznościach obraza kwalifikuje się na przykład do przeprosin. Z powyższego wynika, że obraza ciężka – gdy do niej rzeczywiście dojdzie – nie stanowi już nietaktu, ponieważ jest intencjonalnym sprawieniem komuś przykrości. Obraza ciężka dotyczy więc już konfliktu norm lub wartości. Od momentu dopuszczenia się obrazy ciężkiej poprzez następujące po nim postępowanie honorowe mamy do czynienia z procesem kształtującym obyczajność (wszystkich zaangażowanych w ten proces – czy to czynnie, czy biernie) – rozstrzygany jest wzajemny stosunek do norm lub wartości będących przedmiotem sporu. Z konieczności dochodzi tutaj do refleksji moralnej z uwagi na brak możliwości rozwiązania sporu w ramach istniejących już ustaleń towarzyskich – obowiązującej obyczajności. Niezbędna do podjęcia refleksja normatywna wyraża *przekonania moralne*, które są *wykazywane* względem siebie przez poszczególnych džentelmenów. Mowa tutaj o obu džentelmenach, gdyż obrażający, obrażając, odnosi się do reguły moralnej stanowiącej dlań rację do wyrażenia swej krytyki, zatem obiektywizuje swoją moralność w formie świadomie podejmowanej obrazy. Obrażony zaś musi zobiektywizować swoje przekonania moralne podczas formułowania wyzwania, a dokonuje akceptacji reguły moralnej obrażającego, godząc się na taką, a nie inną formę uzyskania satysfakcji. W gruncie rzeczy obrażony stwierdza, że na podstawie wiedzy i hierarchii wartości posiadanej przez obrażającego działałby tak samo – akceptuje zatem, że obie strony są sobie równe w sensie kompetencji honorowych, zaś różnica pomiędzy nimi zachodzi w zakresie norm, hierarchii wartości, stanu wiedzy itp.

⁷⁵ W tym przypadku obraza nieintencjonalnie, nie panuje nad sobą, więc nie może odpowiadać na płaszczyźnie interpersonalnej za swoje czyny i nie jest partnerem do rozmowy.

⁷⁶ Sytuacja przedstawia się tak, jakby pojawił się błąd odnośnie do „danych” (czas, okoliczności itd.), ale nie błąd odnośnie do samego krytycznego wnioskowania. Innymi słowy, błąd pojawia się w identyfikacji ewentualnej osoby, którą należałoby skrytykować, ale nie samego krytycznego wnioskowania (przy czym może oczywiście się okazać, że pod słuszne krytyczne wnioskowanie żadna osoba nie podpada i wszyscy są ludźmi przyzwoitymi).

Trzeba podkreślić, że już na samym początku postępowania honorowego dochodzi do pewnej obiektywizacji odczuć moralnych obrażanego dżentelmena, nieodzowne jest bowiem: po pierwsze, *spisanie* zarzutów (tego, *co* go obraziło i dlaczego *to* właśnie go obraziło), a po drugie, wydanie o nich oceny przez jego sekundantów (mogą się oni nie zgodzić na pełnienie tej funkcji, o ile nie uznają słuszności argumentacji). Z uwagi na powyższe musimy wyróżnić przynajmniej dwie kompetencje nieodzowne do zrealizowania wymogów nakładanych na uczestników tej sytuacji.

1. Kompetencja obiektywizacji zasad moralnych. Wspomniana obiektywizacja polega tutaj na krytycznym przyswojeniu sobie treści własnych zarzutów w momencie ich spisania ze świadomością, że będą one oceniane – sytuacja wszak nakłada na obrażanego dżentelmena wymóg, by jak najtrafniej nazwał i uzasadnił popełnione obrazy.

Dżentelmen musi zatem udowodnić, że doszło do obrazy, czyli wykazać, że każdy, kto jest osobą honorową w zaistniałej sytuacji, musiałby w określony sposób (i) zareagować na obrazę (*identyfikacja / rozpoznanie działania krzywdzącego*). To zaś implikuje, że (ii) obrażony dżentelmen nie neguje (lub niecałkowicie neguje) sensu i wagi samej krytyki pewnego typu działań. Obrażony neguje *zasadność* zastosowania tej krytyki do jego osoby – innymi słowy, dżentelmen musi wyrazić świadomość wagi, znaczenia zasad, których ta krytyka broni – zasad, którymi kieruje się obrażający. Ten moment może również oznaczać coś innego, mianowicie: niezgodę na przyjęcie pewnych zasad (zasad obrażającego) jako ważniejszych od innych zasad (zasad własnych) – następuje więc tutaj *identyfikacja słusznych zasad działania* w danym kontekście. Ten etap obiektywizacji pociąga za sobą następujący: (iii) *wykazanie* bezpodstawności zastosowania pewnego typu – „formalnie” – słusznej krytyki pod jego własnym adresem bądź *wykazanie bezpodstawności* przyjmowania pewnych zasad (zasad obrażającego) za ważniejsze od innych (bądź też wykazanie *zasadności* przyjmowania innych – własnych – zasad za ważniejsze, niż czyni to obrażający). Oznacza to wykazanie, że obrażony „nie całkiem” się zgadza na sens i wagę samej krytyki skierowanej pod adresem obrażanego. Osoba honorowa musi być więc zdolna do rozumowania i *wykazywania* oraz *demonstrowania* jako form argumentacji na rzecz przyjmowanych *zasad moralnych*.

Można więc wyróżnić następujące etapy obiektywizacji przekonań / odczuć obrażanego: (i) identyfikacja działania krzywdzącego, (ii) identyfikacja słusznych zasad działania, (iii) wykazanie bezpodstawności

lub – odpowiednio – zasadności przyjmowania pewnych zasad za ważne. Etapy te pozwalają mówić właśnie o obiektywizacji odczuć i przekonań moralnych. Następuje tutaj przejście *od poczucia krzywdy spowodowanego obrazą do artykulacji, a więc obiektywizacji i uzasadniania zasad moralnych*, które uznaje się za wiążące. Tym samym teza o *etycznej samorealizacji* jednostki musi zostać powiązana z tezą o jej *moralnym samookreśleniu*. Pojęcie honoru odnosi się do dynamiki napięcia pomiędzy ową obyczajową samorealizacją (etyczność) a refleksyjnym samookreśleniem (moralność).

2. Kolejną kompetencją oczekiwaną od dżentelmena jako osoby honorowej oprócz kompetencji nazywania i wykazywania (jako formy argumentacji) zasad moralnych jest *umiejętność obiektywizacji swoich odczuć i myśli*, jak i ich interpretacja, gdy są wytworami innych osób – jest to „kompetencja kulturowa”⁷⁷.

Czym innym wszak jest kompetencja kulturowa odnosząca się do interpretacji zawsze osadzonych w jakimś kontekście kulturowym działań innych ludzi, a czym innym jest kompetencja do uświadamiania sobie zasad, którymi sami się kierujemy, oraz refleksji nad nimi i ich obiektywizacji, które niejednokrotnie jako intuicyjne lub niekwestionowane i niepoddane refleksji rozumowej były do tego momentu jedynie zasadami etycznymi, a nie moralnymi. Obie te kompetencje są ze sobą niewątpliwie sprzężone, ponieważ zawsze jesteśmy osadzeni w jakimś kontekście kulturowym.

Na całkowite opanowanie zdolności związanych z uzewnętrznieniem przekonań i ich obiektywizacją wskazuje także kluczowy cytat z literatury z epoki bliższej wobec przedmiotu rozważań tejże książki – z kultury, która miała wielki wpływ na kształtowanie się postępowań honorowych w tamtej epoce, mianowicie z kultury niemieckiej⁷⁸:

⁷⁷ „Wszystkie reguły interpretacji kulturowej stosowane przez daną jednostkę przy podejmowaniu czynności kulturowych lub przy interpretacji nazywać będziemy *kompetencją kulturową* tej jednostki Oczywiście kompetencja kulturowa danej jednostki rozpada się na szereg różnych działów odpowiadających różnym systemom kulturowym. Na przykład tę część kompetencji kulturowej, na którą składają się reguły systemu językowego (system interpretacji kulturowej dla czynności językowych), określić można jako kompetencję językową; tę część kompetencji kulturowej, na którą składają się reguły systemu literackiego (systemu interpretacji kulturowej dla twórczych czynności literackich), określić można jako kompetencję literacką itp.” (Kmita 1976: 31–32)

⁷⁸ Świadczy o tym stwierdzenie: „Wypada jednakże nadmienić, że Polacy studiujący w Niemczech i w Rosji tworzyli własne korporacje nie tyle z upodobania do

Jakkolwiek to wszystko nie jest jeszcze wystarczające dla pojęcia prawdziwego kształcenia (*Bildung*), ponieważ ono tak samo wymaga dodatkowo dobrego usposobienia, godnego zaufania charakteru i wszystkiego tego, co wymagane jest dla towarzyskiego obcowania z innymi ukształtowanymi (*gebildeten*) ludźmi. Całkowite opanowanie języka w mowie i piśmie jest jak najbardziej wymagane. Tylko tak ujawni się wszechstronna harmonia całej osobowości i tylko to jest właściwym i prawdziwym wykształceniem (*Bildung*) (Marschner 1907: 7).

Pamiętać należy, że dżentelmeństwo (bycie dżentelmenem) było warunkiem możliwości rozpoczęcia postępowania honorowego, zatem, z perspektywy powyższego cytatu nie powinna dziwić absolutna odpowiedzialność za słowa, czyny i działania ze strony dżentelmena. Jednocześnie klaruje się odpowiedź na pytanie, dlaczego osoba „tak po prostu” uczciwa nie posiadała zdolności honorowej. Otóż nie dawała ona jeszcze swym postępowaniem gwarancji tego, że jej słowa są czymś więcej niż tylko *emocjonalną* reakcją na otoczenie. Reakcja ta, choć „prawidłowa” pod względem przebiegu, ze swej istoty mogła być *bezrefleksyjna*, to znaczy nieugruntowana w określonych przekonaniach aksjonormatywnych i przez to nie stanowiła wyrazu określonych przekonań. Choć ta spontaniczna reakcja mogła być niezamierzonym wyrazem przekonań dominujących w grupie społecznej danej osoby, wyrazem obyczajności, nad którą ów osobnik w ogóle nie reflektował. Człowiek może być uczciwy w tym sensie, że nie kradnie, nie

burd, ile dla zabezpieczenia się przed prowokacjami innych korporacji studenckich, zwłaszcza przed niemieckimi burszami, którzy często zaczepiali polskich studentów, szukając z nimi zwady” (Szyndler 1987: 97). Potwierdzenie takiego stanu rzeczy można znaleźć też w pamiętnikach z tamtej epoki, na przykład: „W pewnej nocnej kawiarni Ołeksij, będąc pod gazem, popisywał się swoją sztuką. Mianowicie odgryzał kawałek grubej szklanki do piwa, żuł i wypływał resztki szkła na podłogę. Z boku stolika stał szczupły, młody blondynek i z drwiącym uśmiechem na twarzy przypatrywał się wyczynowi Ołeksija. Ołeksij kazał sobie podać świeże piwo i całą półlitrową zawartość kufła chlusnął w twarz blondynkowi. Przy pojedynku nieznanego bliżej blondynek robi woltę, przepuszczając obok siebie szarżującego Ołeksija, i potężnym cięciem rozwała mu łeb i czoło aż do nasady nosa. Ołeksij był zupełnie oślepiiony, gdyż krew zalewała mu oczy – pojedynek skończony. Jak się później okazało, ten miły blondynek studiował w Akademii Górniczej w Loeben, gdzie były niemieckie i polskie korporacje i odbywały się stale wielkie ilości pojedynków, więc był w tego rodzaju grach niezłe zaprawiony” (Laskownicki 1970: 57).

obmawia innych, nie rzuca im kłód pod nogi, a często nawet pomaga etc., jednak nagminne używanie przez niego wulgaryzmów w stosunku do ludzi (a nawet przedmiotów martwych) świadczy o tym, że nie wie, co *czyni* swoimi słowami. W przypadku dżentelmena słowami, a nawet samym wyrażeniem zamiaru można kogoś nawet spoliczkować, gdyż „do zaistnienia zniewagi czynnej wystarczy zamiar. Dlatego zamierzenie się do uderzenia przeciwnika jest już zniewagą czynną” (Boziewicz 1919: 13, art. 23). Ludzkie intencje mają znaczenie i to właśnie w perspektywie wrażliwości i świadomości moralnej, a w szczególności w ramach teorii działania (zob. na przykład Tereshchenko 2022).

Rozdział III.

Analiza wybranych działań honorowych

Działania w ramach postępowania honorowego

Kwestię nadawania miana obrazonego reguluje art. 24 *Polskiego Kodeksu Honorowego* Boziewicza – jest to właściwie jedyny moment, który można interpretować w kategoriach kary. Chodzi tutaj jednak o karę proceduralną, niewymierzaną przez kogokolwiek – wynika ona z konsekwencji proceduralnych kodeksu. Kara proceduralna ma zarazem wydźwięk moralny, ponieważ pośrednio sygnalizuje ona, że niewskazane jest podważanie autonomii moralnej dżentelmena, które to podważenie jest zakwestionowaniem zasadności jego działania. Skoro bowiem otrzymało się w toku postępowania miano obraziela, a zarzuty zawarte w obrazie (zaprotokołowanej) 1) nie znajdują potwierdzenia przed sądem honorowym bądź 2) nie będą się kwalifikowały do rozstrzygnięcia przed nim, a zarazem 3) nie dojdzie do pokojowego pojednania (czyli nie ujawni się jakaś pomyłka czy brak intencji obrazy, które umożliwiłyby pokojowe pojednanie), to otrzymanie miana obraziela – w przypadku, gdy druga strona nie wykaże się niehonorowością – świadczy o niesłuszności danej obrazy. Wszak obrażony, poprzez pojedynek, wykazał, że jest osobą honorową w pełnym tego słowa znaczeniu.

W opisanej powyżej sytuacji miano obraziela można interpretować jako zasłużoną karę przez odniesienie do odwetu jako jej funkcji. Może ono wynikać ze sprzeniewierzenia się zasadom, na które osoba posiadająca zdolność honorową jako dżentelmen przystaje. „Gentleman nie powinien nigdy na zniewagę reagować zniewagą”⁷⁹ i zasada, wynikająca nie

⁷⁹ „Gentleman nie powinien nigdy na zniewagę reagować zniewagą” (Boziewicz 1919: 21, art. 52).

wprost z art. 19, zgodnie z którą dżentelmen zasadniczo nie ucieka się do rękoczynów⁸⁰.

⁸⁰ „Czynna zniewaga w zasadzie nie nadaje się do postępowania honorowego, skoro właściwszym jest tutaj państwowy sąd karny. Wyjątkowo wówczas, jeśli czynna zniewaga spowodowana została bezpośrednio, poprzednią, ciężką obrazą, może być przedmiotem dochodzeń honorowych” (Boziewicz 1919: 12, art. 19). Przy czym pamiętać należy, że każda czynna zniewaga jest zarazem ciężką obrazą. W sytuacji doznawania czynnej zniewagi są jednak w zasadzie dwie sytuacje zasadnego czynnego działania dżentelmena:

- 1) Reaguje on czynną zniewagą na czynną zniewagę – w sytuacji samoobrony, ponieważ atakujący ewidentnie nie jest dżentelmenem – stosując ściśle i konsekwentnie art. 52 tego kodeksu oraz mając na uwadze, że: „Każdemu człowiekowi honorowemu, który został czynnie znieważony, przysługuje prawo reagowania czynnego na zniewagę każdą bronią lub przedmiotem znajdującym się pod ręką i zwrócenia go przeciw wszystkim osobom trzecim, które by mu chciały przeszkodzić w tym zamiarze. Uwaga: Niniejszy przepis odnosi się w pierwszym rzędzie do oficerów i członków armii. Zwyczaj ten niekoniecznie właściwy jest niemniej zwyczajem przez wszystkich niemal autorów uznawanym (Angelini, Kuhlbacher, Ristov i i.)” (Boziewicz 1919: 12, art. 20).
- 2) W swoim drugim kodeksie Boziewicz zawiera dodatkowe uwagi naprowadzające na drugi przypadek: „To prawo jak najenergiczniejszej i bezpośredniej reakcji jest bezwzględny obowiązką przed wszystkim oficera, albowiem w myśl zaistniałych w korpusie oficerskim zapatrywań [jest to według mnie wskazanie na to, że jest to element honoru *sensu stricto*, sam Boziewicz był oficerem (Rawicz 1974: 21) – MB] – musi on bronić swej godności i swego mundur. (...) Człowiek honoru bez wystarczających i usprawiedliwionych powodów nigdy nie dopuści się czynnej zniewagi. Człowiek dobrze wychowany i zrównoważony, gdy nawet obrażony zostanie, nie ucieknie się nigdy do czynnej zniewagi w chwili, gdy stoją do dyspozycji jego inne środki, i stwierdzić może bez przeszkód tożsamość obrażającego. Osobnika, który bez dostatecznych powodów dopuszcza się czynnych zniewag, nie może traktować honorowo, gdyż zaliczyć go należy do indywidualów, których postępowanie tylko napiętnować należy” (Boziewicz 1927: 14). Fragment ten wskazuje drugi przypadek, w którym dżentelmen może użyć przemocy, mianowicie gdy został ciężko obrażony, a nie może z jakichś powodów rozpocząć postępowania honorowego, na przykład nie może uzyskać danych obrażającego, przy czym każda osoba honorowa jest zobligowana podać swoje dane, aby umożliwić wszczęcie postępowania honorowego: „Obrażający, o ile na miejscu obrazy poszkodowany na honorze tego zażąda, podać mu musi swoje imię i nazwisko oraz dokładny adres” (Boziewicz 1919: 23, art. 65). Drugi przypadek zachodzi wtedy, gdy dżentelmen reaguje obrazą czynną na ciężką zniewagę słowną; kiedy taka możliwość dla dżentelmena zachodzi, poucza fragment następujący: „Jedynie w wypadku, je-

Wspomniany artykuł brzmi następująco:

Jeżeli jedna zniewaga pociąga za sobą drugą, należy przy ocenianiu ich wielkości oraz przy przyznawaniu prawa obrażonego trzymać się następujących zasad:

- a) o ile obie zniewagi były jednej kategorii, należy przyznać prawa obrażonego temu, który pierwszy obrażony został [zatem kodeks w gorszej sytuacji stawia tego, kto zaczął spór, a karą jest już samo nadanie statusu obraźciela wraz z konsekwencjami proceduralnymi – MB];
- b) jeżeli obrażony na lekką obrazę reagował zniewagą cięższą – należy obu przeciwnikom przyznać równe prawa [jako że *dzentelmen* nie powinien odpowiadać na obrazę obrazą⁸¹, to obrażony w tym przypadku sprzeniewierzył się *dzentelmeńskiej* powinności, karą jest pozbawienie statusu obrażonego – MB];
- c) jeżeli obrażony na jakąkolwiek zniewagę słowną (wyjawszy obrazy honoru obrażonego lub czci rodziny) reagował czynnie – stawia się w położeniu obrażającego [reakcja przemocą fizyczną jest dopuszczalna tylko w wybranych przypadkach (słowna obraza honoru, rodziny lub obrona), w innych kara w postaci nadania miana obraźciela jest nieunikniona – stanowi to napiętnowanie eskalowania sporu w kierunku *rękoczynów*, kara jest wyższa niż w punkcie b), gdzie po prostu reaguje się obrazą na obrazę – MB];
- d) jeżeli osoba obrażona na własnym honorze lub honorze żony, matki, siostry, narzeczonej, ojca, brata lub innej szczególnie drogiej osoby reaguje czynnie – natenczas zyskuje równe prawa z obraźcielem pierwszym [jest to, według mnie uzupełnienie punktu c) – mechanizm analogiczny do mojej uwagi do punktu b) – MB] (Boziewicz 1919: 13, art. 24).

żeli czynna zniewaga spowodowaną została bezpośrednią poprzednią ciężką obrazą lub gdy czynna zniewaga jest natychmiastową reakcją na ciężkie obraźliwe przewziska lub inną ciężką obrazę, może takowa znaleźć swoje usprawiedliwienie” (Boziewicz 1927: 13). Należy zwrócić uwagę, że mowa tu jedynie o usprawiedliwieniu *post factum*, które jednak nie stanowi o zasadności takiego postępowania. Dodatkowo fragment ten można odnieść również do przypadku pierwszego, gdyż obraza czynna jest szczególnie przypadkiem obrazy ciężkiej.

Obraza czynna poza tymi dwoma wymienionymi przypadkami raczej wynika z braku realistycznych kompetencji honorowych.

⁸¹ „Gentleman nie powinien nigdy na zniewagę reagować zniewagą” (Boziewicz 1919: 21, art. 52).

Powyższy artykuł wprowadza „hierarchię win”. Największą winę, a co za tym idzie – najpoważniejsze konsekwencje w postaci kary proceduralnej, ponosi osoba, która na obrazę reaguje niesłuszną, tj. nieuzasadnioną przemocą; to przypadek z punktu c). Na środku hierarchii znajdują się te osoby, które przyczyniają się do eskalacji sporu, zamiast wszcząć postępowanie honorowe, choćby nawet miały uzasadnienie do twierdzenia, że je obrażono; przypadek z punktu d). Najniżej, jeżeli chodzi o przewinę, sytuują się te osoby, które po prostu obraziły – być może nawet ich zarzut jest słuszny, zasadny; to przypadek z punktu a). Na podstawie klasyfikacji tych przypadków również widać, że obrażającym nie zawsze jest ten, kto obraził pierwszy – a raczej zostaje nim ten, kto bardziej naruszy stan pokoju.

Samo zareagowanie obrazą na obrazę sugeruje zasadność zarzutu zawartego w obrazie rozpoczynającej spór, gdyż rzuca cień na osobę pierwotnie obrażonego i jest interpretowane jako zachowanie prowadzące do eskalacji sporu. Owa kara odwetowa – nadanie miana obraźciela – jest zatem właściwie „karą formalną” – za sam fakt poczynienia obrazy. Można nawet uznać, że niesłuszne jest, iż obrażający zawsze ponosi karę odwetową za niewłaściwe zachowanie, otrzymując miano obrażającego. Można tę karę zinterpretować jednak nieco inaczej, wydobywając jej słuszość przez pryzmat funkcji odstraszałającej czy prewencyjnej kary w ogóle: ta kara bowiem (miano obraźciela) silnie motywuje do nieobraźliwego i uważnego zachowania, a wręcz do pracy nad taktem i ogładą – zdolnością pokojowego rozwiązywania sporów.

Przedstawiona analiza stanowi również argument, ze względu na który postępowanie sądowe w sprawach honorowych jest niedopuszczalne. Rozgłos, jaki za sobą niesie sprawa sądowa, rzuca wszak cień na uczestników konfliktu nie tylko ze względu na potencjalny przedmiot sprawy, ale także na osobę obraźciela – rozgłos ten może być zupełnie nieproporcjonalny do przewiny. Dyskrecja postępowania honorowego zabezpiecza przed tego typu instrumentalnym wykorzystaniem sytuacji konfliktu – socjotechnicznym, manipulacyjnym wykorzystaniem procedury postępowania honorowego.

Funkcje zadośćuczynienia honorowego

Interpretując stopnie obrazy i odpowiadające im formy zadośćuczynienia wyrażone w postaci odpowiednich kar, można dojść do następujących wniosków:

Obraza pierwszego stopnia pociąga za sobą satysfakcję pełniącą funkcję kompensacyjną – wyjaśnienie swojego zachowania przez obraźciela naprawia szkodę.

Przy obrazie drugiego stopnia – zakładając, że ma miejsce najwyższe możliwe w tym przypadku zadośćuczynienie pokojowe – można mówić o funkcji odwetowej związanej ze wstydem wynikającym z konieczności publicznego przyznania się do błędu. Przy odwołaniu obrazy czy przeprosinach, kiedy ktoś przyznaje się do popełnienia błędu, realizowana jest ponadto funkcja kompensacyjna. Obrażający naprawia szkodę, którą wyrządził, obrażając kogoś, przez przyznanie się do tego błędu⁸². Jednocześnie w trakcie postępowania honorowego dokonuje się funkcja poprawcza / edukacyjna, ponieważ – jako dżentelmen, czyli istota rozumna – obraźciel reflektuje nad swoim zachowaniem, co potencjalnie skutkuje jego poprawą w przyszłości (większą świadomością tego, jakie zasady działania on próbuje).

Przy obrazie trzeciego stopnia, przy której trzeba założyć, że możliwe jest tylko orężne zadośćuczynienie pokojowe, nie jest już realizowana funkcja odwetowa, gdyż strony obstają przy swoim. Jeżeli już można byłoby mówić o funkcji odwetowej, to w stosunku do obu stron konfliktu ze względu na to, że się narażają w pojedynku, co jest swoistym „odwetem” na nich ze strony ich nieustępliwych charakterów wyrażonych w nierozwiązanym pokojowo konflikcie. Z tego względu należy stwierdzić, że zadośćuczynienie honorowe nie jest karą, a funkcja odwetowa rozumiana dosłownie nie jest realizowana, zwłaszcza że podczas pojedynku wcale nie chodzi o wyrządzenie komuś krzywdy. Krzywdzenie innych byłoby okrucieństwem, którego dopuszczanie się, jak wskazałem, koliduje z dżentelmeństwem. W przebiegu pojedynku nie chodzi wszak o sam jego rezultat, tylko o odbycie się pojedynku, zgodnie z ustalonymi zasadami. Prawidłowe odbycie się pojedynku jest świadectwem honorowości zwaśnionych stron, tego, że cenią

⁸² Kodeksy zwykle przyjmują, że forma satysfakcji powinna odpowiadać formie obrazy. Dla obrazy pisemnej, na przykład w gazecie, satysfakcja powinna być udzielona w tej gazecie itp. Boziewicz jednocześnie zastrzega, że satysfakcja nie powinna być upokarzająca dla udzielającego satysfakcję: „Raz na zawsze należy zaniechać nakłaniania obrażającego, by osobiście zaprzeczył zniewadze w obecności świadków. Tego rodzaju żądania, będące upokorzeniem zbyt czynnym obrażającego, nie powinny mieć nigdy miejsca, a w praktyce kończą się zwykle starciem z bronią w rękę w sprawach drobnych” (Boziewicz 1919: 34, art. 109).

honor ponad życie, w którym uznania nie zyskują pewne fundamentalne dla nich principia. Pojedynek wykazuje, że biorące w nim udział strony cenią sobie określone zasady stojące za ich zachowaniami. Zasady, które wyrażane są nie wprost przez dokonywane *świadomie* obrazy, rozumiane są tutaj właśnie jako krytyka innych zasad czy też krytyka zachowań stanowiących ekspresję norm i wartości obrażanego.

Twierdzę zatem, że najważniejszą funkcją realizowaną przez instytucję pojedynku w polskiej tradycji honorowej była nie funkcja odwetowa, lecz funkcja prewencyjna – instytucja pojedynku odstrasza osoby niehonorowe, tchórzliwe od oddziaływania kształtującego postawy osobowe w społeczeństwie. Osoby niehonorowe, bojąc się pojedynku, boją się obrażać, bo obraza w wypadku osoby honorowej prowadzi do postępowania honorowego, a ono może prowadzić do pojedynku. Ponieważ wszystko może zostać odebrane jako obraza – wszak „obraza jest pojęciem ściśle podmiotowym” (Boziewicz 1927: 11, par. 1) – osoby niehonorowe, tchórzliwe boją się wchodzić w interakcje z osobami honorowymi. W teorii dochodzi więc do autowykluczenia osób niehonorowych ze strefy wpływów społecznych i życia publicznego.

Ponadto instytucja pojedynku prowadzi, w mojej opinii, do akceptacji innych stylów życia osób honorowych – o ile nie są one w sprzeczności z prawem pozytywnym. Po odbyciu się pojedynku sprawa honorowa zostaje zakończona. Obraziciel zaś w razie ponownego wszczęcia sporu o tę samą sprawę naraża się na zarzut pieniactwa, a tym samym wykluczenia z grona osób honorowych⁸³.

Oczywiście pojedynek może spełniać swoją funkcję w ramach postępowania honorowego tylko przy założeniu braku możliwości odmowy pojedynku, na przykład „ze względów ideowych”, jak to dopuszczały kodeksy Goraya czy Malatyńskiego (Goray 1930; Malatyński 1932). Najpopularniejszy (Tarczyński 1996: 125; Wiszowaty 2009: 15, 17, 19), a zatem najbardziej uznany i reprezentatywny kodeks dla swojej epoki – pierwszy kodeks

⁸³ Wykluczone z grona osób honorowych są „osoby prowokujące pojedynki” (Boziewicz 1919: 61–62, art. 215), ponadto: „O ile zniewaga raz już między tymi samymi osobami została honorowo załatwiona i powtórnie wywołuje przez jej powtórzenie zajście – natenczas obrazę należy uważać jako prowokację, a osobę, która się jej dopuszcza, za prowokatora. Tego rodzaju sprawę należy przekazać władzom państwowym do ukarania” (Boziewicz 1919: 13–14, art. 25).

Boziewicz – nie dopuszczał jednak możliwości takiej odmowy (Boziewicz 1919)⁸⁴.

W konsekwencji instytucja pojedynku osadzona w polskiej tradycji honorowej jest wobec konserwatywnego pojęcia honoru i związanych z nim wizji dobrego życia jak *Saturn pożerający własne dzieci* – odbycie się pojedynku dowodzi honorowości stron i kończy zatarg. Ponieważ nie można wszczynać postępowania honorowego dwa razy w tej samej sprawie, zachowanie, które stanowiło przedmiot sporu, i stojące za nim normy moralne muszą zostać inkorporowane do tolerowanej formy obyczajności. Tak zaaranżowana instytucja społeczna w perspektywie czasu prowadzi do akceptacji wszystkich norm, które nie są w jawnej sprzeczności z katalogiem cech charakteryzującym osoby niehonorowe w obowiązującym kodeksie honorowym.

Pojedynek i obraza jako wyzwanie

Podczas pojedynku rozpatrywanego jako forma zadośćuczynienia honorowego nie wchodzi w grę funkcja poprawcza „kary” – żadna ze stron nie uznaje, że popełniła jakiś błąd, nieprawidłowość. Pojedynek w tym przypadku ma na celu sprawdzić kompetencje stron jako osób honorowych.

W przypadku, gdy dojdzie do pojedynku, możemy mówić o jego funkcji kompensacyjnej dla obu stron. Obie osoby pojedynkujące się ze sobą

⁸⁴ Sytuacja ma się zupełnie inaczej w przypadku nieuznawania *pojedynku jako formy udzielania satysfakcji honorowej*, jak to miało miejsce w przypadku kodeksów antyduellanckich. W tym wypadku najwyższą instancją postępowania honorowego jest *rozstrzygnięcie sądu honorowego, a nie świadectwo, jakiego dostarcza odbycie się pojedynku* – w tym zakresie sądy honorowe nie były w stanie zastąpić instytucji pojedynku (zob. Janicka 2015b: 117–120). Jak wskazuje Danuta Janicka, „sądy polubowne, honorowe i obywatelskie były w XIX w. substytutem państwowego wymiaru sprawiedliwości dla Polaków żyjących pod zaborami” (Janicka 2015a: 254). W okresie dwudziestolecia międzywojennego, zwalczając instytucję pojedynku, między innymi publikując kodeksy antyduellanckie, próbowano rozpropagować i ustanowić ideę sądu honorowego zastępującego instytucję pojedynku poprzez swoje *arbitralne rozstrzygnięcia*, jednak idea ta dryfowała w stronę modelu sądu znanego z obszaru prawa pozytywnego, sądów koleżeńskich instytucji publiczno-prawnych i obywatelskich (zob. Janicka 2015b: 120–123). Rozstrzygnięcia takich instytucji opierają się na uznaniu siły jej autorytetu, a nie doświadczenia bezpośredniego świadectwa ze strony drugiego człowieka, które prowadzi do uznania go jako osobę ceniącą pewne wartości ponad swoje życie.

i narażające swoje życie oraz utratę szacunku dla siebie jako osób honorowych służą sobie nawzajem, umożliwiając wykazanie się honorowością, ryzykując życie w imię norm i wartości stojących za przedmiotem sporu. Muszą więc wzajemnie uważać się za godne poddania próbie umożliwiającej wykazanie się honorem. Próbą tą jest pojedynek. Gdy jedna ze stron przed pojedynkiem podaje honorowość oponenta w wątpliwość, sprawę rozstrzyga sąd honorowy, dla którego punktem odniesienia są kryteria niehonorowości przyjętego kodeksu. Jeżeli sąd honorowy nie potwierdzi zarzutu, tym samym legitymizuje status strony jako osoby honorowej, co umożliwia udzielenie satysfakcji honorowej przez tę osobę. Do pojedynku honorowego stają tylko i wyłącznie osoby honorowe. Z jednej strony pojedynek jest więc formą wykazania się wzajemnym uznaniem przez strony – jest uznaniem przeciwnika za osobę godną, aby zaryzykować życie dla umożliwienia mu zademonstrowania wagi wartości, w imię których się pojedynkuje. Z drugiej zaś – tak samo pojedynek jest formą afirmacji wartości własnych każdej ze stron. Jednakowoż procedura pojedynku honorowego stanowi nie tylko okazję dla ekspresji wzajemnego szacunku i afirmacji wartości, ale też formę próby dla kompetencji honorowych pojedynkujących się stron i wszystkich bezpośrednio zaangażowanych w organizację zajęcia.

Ciekawego opisu dialektyki wyzwania dostarcza Bourdieu, badając honor w społeczności Kabylów:

Wyzwanie ma miejsce tylko wtedy, kiedy wyzywający uważa wyzwanego za godnego, tzn. zdolnego do podjęcia wyzwania, krótko mówiąc, musi uważać go za równego sobie honorem. Rzucenie komuś wyzwania to uznanie w nim męczyzny (...); uznanie w nim również godności człowieka honoru, ponieważ wyzwanie jako takie zakłada ripostę, a w związku z tym jest skierowane do kogoś, kogo uważa się za zdolnego do podjęcia honorowej gry i do właściwego w niej uczestnictwa, co zakłada przede wszystkim znajomość jej reguł i posiadanie cech niezbędnych do ich przestrzegania. (...) Z zasady wzajemnego uznania równości w sprawach honoru wypływa pierwsza konsekwencja: Wyzwać kogoś to uczynić mu honor. „Człowiek, który nie ma wrogów – mawiają Kabylowie – jest osłem”, przy czym akcent położony tu jest nie na głupotę osła, tylko na jego bierność. (...) Wyzwanie jest „szczytem życia dla tego, kto je otrzyma” (*al-kala*). Bo też daje ono

okazję do odczucia, że żyje się pełnią życia mężczyzny, do udowodnienia sobie i innym, że jest się mężczyzną (*sirughza*) (Bourdieu 2007: 27–28)⁸⁵.

Bourdieu jednocześnie rozróżnia „porządek wyzwania” i „porządek obrazy”:

Ośmieszają się postępowanie dorobkiewicza, który, nieobeznany z regułami honoru, chcąc naprawić naruszenie *hurma*⁸⁶, temu, kto go obraził, rzucił wyzwanie, że pokona go w wyścigu albo więcej ziemi pokryje tysiącfrankowymi banknotami. Nastąpiło tu pomieszanie dwóch całkowicie odmiennych porządków: porządku wyzwania i porządku obrazy, w którym stawką są wartości najświętsze i który jest zorganizowany zgodnie z najbardziej fundamentalnymi kategoriami kultury – tymi, które porządkują system mityczno-rytualny (Bourdieu 2007: 44).

Porządek wyzwania byłby więc porządkiem swoistej rywalizacji w kulturze Kabylów. Natomiast porządek obrazy pojawiałby się podczas naruszenia *sacrum*:

W przypadku wykroczenia przeciw *hurma*, nawet popełnionego pośrednio lub przez nieuwagę, nacisk opinii jest tak wielki, że jakiegokolwiek inne wyjście niż zemsta jest wykluczone, a pozbawionemu *nif*⁸⁷ nędznikowi, który jej nie dopełnił, pozostaje hańba i wygnanie (zob. Bourdieu 2007: 45).

Dzięki funkcjonowaniu kodeksów honorowych w polskiej tradycji honorowej dwudziestolecia międzywojennego nie dochodziło do wdrożenia „porządku obrazy” – nie dokonywało się zemsty, gdy tylko ktoś uznał, że jakieś spojrzenie czy gest go obraził. Nie funkcjonował też „czysty” porządek wyzwania, który prowadziłby do bezcelowej rywalizacji. Gdy dochodziło do obrazy, to rozpoczynano postępowanie honorowe i wręczano drugiej stronie wyzwanie (oczywiście zdarzały się opisywane przez prasę wyjątki natychmiastowej reakcji na ciężką zniewagę (zob. Kulka 2013: 30–32)). „Rywalizacja” na płaszczyźnie honoru była właściwie zero-jedynkowa, strona jest honorowa bądź niehonorowa. Procedury kodeksu

⁸⁵ Jak już wspominałem, w polskiej tradycji „wszyscy ludzie honorowi są sobie bezwzględnie równi” (Boziewicz 1919: 8, art. 7).

⁸⁶ *Hurma* – honor, *sacrum* (zob. Bourdieu 2007: 44–45).

⁸⁷ *Nif* – poczucie honoru (zob. Bourdieu 2007: 44–45).

powstrzymywały zemstę i prowadziły do zbadania, czy doszło do realnej obrazy, czy tylko pozornej. Natomiast jeżeli okazałoby się, że nastąpiła realna obraza, to wtedy miałyby miejsce kontrolowana, pozorna – gdyż symboliczna – zemsta, czyli pojedynek, który oczyszczał z presji do rzeczywistej zemsty, którą to presję wywierało naruszenie *sacrum*.

Pozorna zemsta w pojedynku, w przypadku obrazy realnej, była obustronna. Obrażający mścił się za naruszenie jego zasad, czemu dawał wyraz, obrażając. Obrażony mścił się za naruszenie jego *sacrum* przez obrazę, inicjując postępowanie honorowe i zmuszając oponenta do potwierdzenia swojej „zdolności honorowej” w praktyce. Zemsta była pozorna, ponieważ – jak już wskazywałem – w pojedynku honorowym nie chodziło o zabicie przeciwnika, nawet w pojedynku pistoletowym, o ile w określanych dłań warunkach ustalono jedną wymianę strzałów, a obie strony pudłowały, to nikomu nic się nie działo. Natomiast w pojedynku na broń białą, jeżeli w jego warunkach ustalono, że toczy się on do „niezdolności pojedynkowej”, mógł on zakończyć się w chwili, gdy jedna ze stron zemdlą⁸⁸. Jak można przeczytać, nikomu nie zależało na uśmiercaniu kogokolwiek:

W latach od 1910 do 1914 oraz potem od 1920 do 1939 pojedynki odbywały się prawie zawsze w pełnych bandażach. Jak już pisałem, zabandażowana była szyja, prawa pacha, wolne były tylko: prawe ramię, prawy bok, lewa pierś oraz głowa. Używano długich, do łokcia, rękawic skórzanych. Przy pojedynku zawsze było obecnych dwóch lekarzy (Laskownicki 1970: 60)⁸⁹.

Ponadto, w tym porządku wyzwania, nie dochodziło do rywalizowania w sensie prześcigania się w jakiejś umiejętności, lecz do rywalizowania w wykazywaniu się swoją honorowością, czyli wykazywaniu się realnymi kompetencjami honorowymi związanymi z postępowaniem jak osoba honorowa, a nie wolą uśmiercenia kogoś. Nie miało zatem miejsca prześciganie się w honorowości, lecz wykazywanie swojej równości jako osoby honorowej w obliczu jej naruszenia przez obrazę – obie strony musiały uznać swoją równość w pojedynku, na równych zasadach narażając życie w imię tego, co ważne.

⁸⁸ „Jeżeli jeden z przeciwników wskutek nerwowego wstrząśnienia staje się niezdolnym do walki z bronią lub pada w omdleniu na widok krwi – powinni sekundanci spisać odnośny protokół kończący sprawę” (Boziewicz 1919: 84, art. 306).

⁸⁹ Por. Szyndler 1987: 97.

Z tej perspektywy, co do meritum, jeżeli już dojdzie do „pierwszego złożenia broni” czy naciśnięcia cyngla pistoletu, pojedynek mógłby się zakończyć – obie strony wykazały, że są skłonne podjąć ryzyko. Możliwości zaostrzania warunków pojedynku, a co za tym idzie – zróżnicowanie jego niebezpieczeństwa, podyktowane były względami pragmatycznymi i zapobiegały jego trywializacji. Takie stanowisko prezentuje Boziewicz następującymi słowami:

Przy spisywaniu warunków starcia należy, o ile możliwości, unikać warunku pierwszej krwi – skoro tego rodzaju warunek sprowadza pojedynek do rzędu zabawy, w której lekkie zadraśnięcie daje możność uchodzenia za taniego bohatera (Boziewicz 1919: 67, art. 230).

A także we fragmencie:

Rozwielmożnienie się w ostatnich przed wojną latach śmiesznych dziecinnie zwyczajów burszowskich „sprawy honorowe” na zawołanie i obstalunek – dalej wprowadzenie niemieckiego sposobu patrzenia na pojedynek jako na mensurę, pozwalającą na nieszkodliwy upust krwi gorącej młodzieży – to wszystko powodowało spisywanie warunków pojedynku w sprawach najbliższych, których powodem było ostre spojrzenie, no i knajpa. Pojedynek jest nadto poważną rzeczą, by go sprowadzać do poziomu sportowej zabawy uniwersyteckiej, a nadto niebezpieczną, by nią kończyć każdą sprawę honorową, której powód kwalifikuje się raczej do humorystycznego pisma (Boziewicz 1919: 56)⁹⁰.

⁹⁰ Przedmiotem krytyki Boziewicza mogły być pochodzące z niemieckiej tradycji burszowskiej „menzury”: „Menzury były to przyjacielskie spotkania, w których drużyny dwu zaprzyjaźnionych towarzystw stawały do walki na ostre rapiery; (...) Spotkania te różniły się od pojedynków szablowych tym, że obaj szermierze byli tak okryci, iż właściwie odsłonięta była tylko głowa, jedno ramię i bark. Szyja i pacha były zabandażowane, na ręce wciągano długie do łokcia rękawice skórzane. Obaj przeciwnicy stali na szeroko rozstawionych nogach, zwróceniem przodem do przeciwnika, i nie wolno im było się poruszać ani naprzód, ani w tył – co najwyżej mogli odchyłać głowę w bok lub w tył. Wskutek tego te menzury nie były groźne i podczas walki nie dochodziło do poważnych zranień. Zwykle kończyły się na ranach twarzy lub głowy. Te „zaszczytne” blizny zostawały na całe życie. Jeszcze dzisiaj widać w Niemczech wielu starszych ludzi na poważnych stanowiskach, noszących cieniutkie, równe blizny. Ostatnio spotkałem takich panów na zjeździe Towarzystwa Urologów Niemieckich w r. 1959 w Berlinie” (Laskownicki 1970: 54).

Boziewicz stawiał na uprzywilejowanej pozycji obrażonego – na przykład jak mówi art. 217: „Obrażonemu przysługuje zawsze prawo swobodnego wyboru legalnej broni pojedynkowej [legalnej, w sensie dopuszczonej przez kodeks – MB]. Obrażonemu nie wolno odrzucić broni tak wybranej” (Boziewicz 1919: 63, art. 217). Obrażony dyktuje zatem stopień niebezpieczeństwa pojedynku ze względu na używaną broń. Takie rozstrzygnięcie Boziewicza wyraźnie stawiało w niekorzystnej sytuacji osobę inicjującą spór. Obrażając, ryzykowało się nie tylko sam zatarg honorowy, ale dodatkowo nie można było być pewnym stopnia ryzyka, jeżeli już doszłoby do pojedynku honorowego.

Samobójstwo honorowe

Jednym z działań honorowych, które warto tutaj szczegółowo zrekonstruować oraz następnie przeanalizować, jest samobójstwo honorowe. Rekonstrukcja tego typu samobójstwa jest o tyle ciekawa, a zarazem problematyczna, że nie istnieją żadne zalecenia co do sposobu jego dokonania ani też wymagania dla samobójcy honorowego, które byłyby spisane w formie podręcznika. Samobójstwo honorowe nie ma więc skodyfikowanego instruktażu postępowania, takiego, za jaki można uznać kodeksy honorowe dla postępowania honorowego czy *savoir-vivre* dla dżentelmeństwa.

Wobec powyższego niektórzy mogą mieć – a nawet mają, szczególnie w dzisiejszych czasach – wątpliwości dotyczące tego, czy w ogóle można sensownie mówić o czymś takim jak honorowe samobójstwo. Wątpliwości te potęguje społeczne potępienie samobójców, z którym w naszym kręgu kulturowym możemy się spotkać, na co nie bez wpływu pozostaje potępienie samobójstwa przez Kościół katolicki (Baranowski 1994: 2280–2283), który miał duży udział w procesie kształtowania się kultury europejskiej⁹¹.

Podstawy uznania istnienia samobójstwa honorowego

Filozoficzne podstawy uznania istnienia samobójstwa *honorowego* daje Kant. W *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* czytamy: „Jeżeli zostaje ono [samobójstwo – MB] popełnione po to, by życie nie trwało dłużej niż

⁹¹ Według Feliksa Konecznego, filozofa i kulturoznawcy, to etyka katolicka obok prawa rzymskiego i filozofii greckiej stanowi fundamenty cywilizacji łacińskiej (Kubiak 2002: 4).

honor, a więc z gniewu, zdaje się odwagą. Jeżeli jednak wynika z wyczerpania wytrwałości w cierpieniu za sprawą smutku, który powoli wyczerpuje wszelką cierpliwość, jest małodusznością. Człowiekowi wydaje się aktem heroizmu spojrzeć śmierci prosto w oczy i nie bać się jej, gdy nie może on dłużej kochać życia” (Kant 2005a: 204).

Fragment ten rozróżnia zatem dwa typy samobójstwa: samobójstwo honorowe i niehonorowe. Samobójstwo honorowe jest powiązane z troską o honor. Zgodnie z przedstawianym tutaj postulatem można powiedzieć, że popelnia się je w tym celu, aby życie nie trwało dłużej niż z jednej strony poczucie własnej godności, a z drugiej – szacunek. Dla osoby mającej poczucie swojej godności zdaje się niemożliwością żyć bez tejże godności lub szacunku dla niej. Odnotować należy również powiązanie przez Kanta samobójstwa honorowego z odwagą czy wręcz *heroizmem*.

Fragmenty książki *Metafizyka śmierci* autorstwa Ireneusza Ziemińskiego – związanej z zagadnieniami ofiary, śmierci bohaterskiej, śmierci za drugiego etc. – osadzają bardzo dobrze te kwestie w ich specyficznym kontekście samobójstwa honorowego i samego pojedynku. Odsłania się tym samym szczególnie sens śmierci honorowej dla ludzkiej egzystencji. Autor *Metafizyki śmierci* nakłada dwa warunki na śmierć, by można ją było uznać za bohaterską. Otóż „śmierć bohaterską konstituują dwa elementy: sposób umierania (śmierć w walce) oraz cel (ocalenie życia innych ludzi w postaci narodu, wspólnoty państwowej czy całej ludzkości)” (Ziemiński 2010: 249). Na kolejnych stronach tej książki autor podaje zaś przykład bohaterskiej śmierci w obronie „wyższej sprawy (honoru lub wolności)” (2010: 249). Należy zatem założyć, że zawartość nawiasów w pierwszym przytoczonym fragmencie stanowi jedynie przykłady niebędące całym uniwersum możliwości śmierci bohaterskiej, to znaczy „wyższą sprawą” jest nie tylko sam honor lub wolność, ale także kwestia ocalenia życia jednostkowego rozumianego bądź biologicznie, fizycznie, bądź kulturowo czy politycznie. Ujmując te kwestie w kategoriach honoru czy wolności, istotne staje się ocalenie istnienia pewnej wspólnoty narodowej, państwowej czy też ludzkości, ocalenie ich honoru czy istnienia wyrażającego się poprzez wolność. Odnosząc te warunki „śmierci bohaterskiej” do samobójstwa honorowego, przynajmniej w niektórych przypadkach wydają się one spełnione.

Pierwszy warunek, „sposób umierania (śmierć w walce)”, zostaje zrealizowany, jeżeli zostanie zaakceptowane założenie, że każdy człowiek w ciągu całego życia musi w ramach kultury, w której funkcjonuje, walczyć ze swoją

zwierzęcą naturą. Taką walkę uznawał za szczególnie doniosłą dla ludzkiej egzystencji, badając zagadnienie honoru, Dupréel, dla którego:

[Cnoty honoru] polegają na ogół na wysiłku, podejmowanym przez jednostkę w celu złagodzenia własnych pierwotnych popędów zgodnie z pewnym wzorcem, który nauczyła się cenić, a także by nauczyć się szanować odpowiednie zalety również i u osób postronnych (1969: 233–234). Jednym z najbardziej rozstrzygających momentów w rozwoju moralności było pojawienie się koncepcji honoru wynoszącego ostatecznie człowieka ponad poziom natury zwierzęcej, człowiek zaś mógł zachować go jedynie, starannie przestrzegając obyczajów odcinających go od zachowania zwierząt (1969: 293).

Zwracając uwagę na powyższe fragmenty oraz wymagania nakładane przez Kanta na samobójstwo honorowe, słuszne jest uznanie go za przejaw osobistej walki ze swoją i innych zwierzęcością. Walka ta wyraża się poprzez ostateczną manifestację własnej dezaprobaty dla czynu hańbiącego osobistą godność bądź pozbawiającego ludzkiego szacunku.

Spełnienie drugiego warunku nakładanego na śmierć bohaterską dokonuje się poprzez wystawienie sobie charakterystycznego świadectwa, o którym pisał już Kant (2005a: 204) – świadectwa w postaci właściwej oprawy czy formy samobójstwa, która mogłaby poświadczać pełną świadomość jego celu, tzn. że nie było ono popełniane w depresji, pod wpływem alkoholu czy też silnych emocji, lecz z pełnym namysłem i pieczołowitością. Cele samobójstwa honorowego nie były uznawane za egoistyczne ze względu na to, że honor, który miał (ma) zostać tym samobójstwem ocalony, mógł (może) dzięki niemu przetrwać śmierć fizyczną jednostki w postaci czci, która kształtowałaby (będzie kształtowała) społeczeństwo, tj. aprobowane wzorce postępowania. Argument ten opieram na fragmencie dupréelowskiej charakterystyki osoby, która głosi, że:

Gdy nastąpi kres jednostki fizycznej, osoba staje się ogniwem stosunków społecznych jednostronnych. Prawo cywilne uświęca wykonywanie zarządzeń testamentarnych. Pamięć o zmarłych i oddawana im cześć określa w pewnej mierze czyny i uczucia ludzi żywych. Z punktu widzenia socjologicznego osoba nasza trwa tak długo, jak długo którakolwiek z naszych właściwości może stać się przyczyną jakiegoś postępowania innych osób. Żyjemy nadal we wspomnieniu i szacunku naszych bliźnich. Owo trwanie

poza granicami bytu biologicznego nie jest bynajmniej wyłącznie metaforyczne; przecież jeszcze w pełni życia zabiegamy o to, by pozostało po nas dobre imię. Nasze obecne czyny i uczucia wyznaczają częściowo naszą osobowość pośmiertną (Dupréel 1969: 295–296).

Na tej podstawie można przyjąć, że samobójstwo honorowe i każda inna śmierć określona jako honorowa będą śmiercią w trosce o określone wartości podstawowe (elementarne) tak dla życia jednostki, jak i całej wspólnoty, bez której owa jednostka nie może żyć jako istota ludzka, jako osoba. Ponadto śmierć honorowa ma mieć na względzie pośmiertne oddziaływanie własnej osoby na innych – może być zasadnie nazwana „śmiercią w obronie życia” albo – przewrotnie – śmiercią w obronie pewnej wizji dobrego życia. Ma być w oczach poświęcającego się samobójcy śmiercią w obronie życia osobowego innych, które jest zagrożone pohańbieniem się (z perspektywy norm i wartości samobójcy), na przykład przez dokonywanie odrażających, nie-ludzkich czynów (na przykład kanibalizm, upodlanie ludzi przez publiczne kary fizyczne), kultuwanie wartości (na przykład rasistowskich), którym samobójca się sprzeciwia. Zachodzi tutaj oddziaływanie pomiędzy moralnością poświęcającej się jednostki a obowiązującą etycznością, to znaczy ściernie się moralności poświęcającej się jednostki z otaczającą ją etycznością. Śmierć honorowa stanowi więc nie tylko manifestację osobistej integralności, lecz także akt świadomego kształtowania pamięci społecznej.

Dupréelowskie ujęcie znakomicie wyjaśnia, dlaczego przykłada się taką wagę do odpowiedniego szacunku dla ciała zmarłych, ich pochówku czy w ogóle wszelkich symboli związanych ze zmarłymi (na przykład relikwii itp.). W antycznej Grecji, w której *timē* była ważnym aspektem życia społecznego, „zakazane było okaleczanie zwłok przeciwnika: zwycięzcy ograniczali się do obdzierania ciał z rynsztunku i zabierania dobytku poległych, pozwalając, by ich towarzysze zabrali potem ciała” (Osborne 2010: 115), zakazane więc było hańbienie ciała. W średniowieczu ciała najgorszych przestępców ćwiartowano, dawano psom na pożarcie oraz na różne inne sposoby hańbiono, tym samym piętnując ich winy. Takie pohańbienie, zbezczeszczenie, pełniło rozmaite funkcje, w tym kształtowało negatywny wzorzec postępowania, poprzez który skłaniało do refleksji nad przesłankami do tak szczególnego potraktowania ciała zmarłego, a w ten sposób stanowiło istotny element kształtowania relacji między obowiązującą etycznością a moralnością jednostki.

Egzemplifikacja samobójstwa honorowego

Abstrakcyjnym przykładem samobójstwa honorowego mogłoby być samobójstwo honorowe dokonane przez oficera niechącego wykonać hańbiącego, w jego przekonaniu, rozkazu, na przykład ludobójstwa na niewinnych dzieciach podczas trwania konfliktu zbrojnego. Jeżeli wykona rozkaz, pohańbi się, jeżeli go nie wykona, czeka go sąd polowy i śmierć. Pohańbienie w tym wypadku może być dwojakie: z jednej strony czyn ten może uderzyć w poczucie własnej godności oficera, w jego dumę z bycia tym, kim jest, miłość własną. Z drugiej strony narażony jest szacunek do jego osoby ze strony opinii publicznej, żony, dzieci i dalszych pokoleń. Narażona jest jego reputacja, czyli dobre imię. Wyrok skazujący za niewykonanie rozkazu również jest hańbiący dla żołnierza, który na froncie wojskowym powinien aktywnie bronić ojczyzny właśnie poprzez posłuszne wykonywanie rozkazów przełożonych, a zatem nie wykonując ich, uchyla się niejako od służby, od obowiązku i jako że jest żołnierzem⁹², działa na jej szkodę. Samobójstwo dokonane w tych paradoksalnych warunkach jest świadectwem odpowiedzialności za honor i realizację wolności, a przede wszystkim świadczy o świadomości osobistej odpowiedzialności za czyny.

Zauważmy tutaj, że postępowania honorowe są efektem odstępstwa od zarysowanego wzorca. Gdyby istniał idealny dżentelmen, to nie musiałyby istnieć pokojowe postępowania honorowe. Nie dochodziłoby bowiem do uchybień ani obraz przez pomyłki; pojedynki też nie miałyby sensu, ponieważ dżentelmeni wiedzieliby, kto jest jednym z nich, a kto nie jest dżentelmenem i jako osoba niehonorowa nie funkcjonuje na płaszczyźnie sporów honorowych. Właśnie dlatego postępowania honorowe pełniły funkcję naprawczą nie tylko w stosunku do wyrządzonej szkody, ale i w stosunku do przekonań osób zamieszanych. Reguły postępowania honorowego zmuszały wszak do refleksji i poszanowania osób, które jako dżentelmeni reprezentują inny światopogląd i inne wizje dobrego życia, nie będąc osobami niehonorowymi. Natomiast w stosunku do osób niehonorowych kodeksy wymuszałyby podejmowanie stosownych kroków w ramach prawa pozytywnego.

⁹² Gdyby był cywilem, nie szkodziłby ojczyźnie w tak znacznym stopniu, ponieważ ktoś inny otrzymałby jego przeszkolenie oraz broń i realizowałby rozkazy. Jest to istotne tym bardziej w przypadku kosztownej w wyszkoleniu i utrzymaniu kadry oficerskiej.

Samobójstwo dokonane, by uchronić się przed pohańbieniem, a zatem motywowane przez *aidos* (wstyd przed samym sobą), stanowi zasadę wszystkich przykładów podanych przez Kanta na stronach 204–205 w *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*. Warto przytoczyć tutaj jego analizę tego zjawiska:

W egzekucji z ramienia prawa jest coś hańbiącego, gdyż jest ona karą; a gdy jest niesprawiedliwa, to ten, kto stał się ofiarą prawa, nie może jej uznać za zasłużoną. Dowodzi on tego zaś tym, że gdy już raz został skazany na śmierć, to woli ją wybrać jako wolny człowiek i zadać ją sobie sam (2005a: 205).

Fragment ten wskazuje na moment refleksji nad słusznością wymierzonej kary i podkreśla primat indywidualnej moralności nad elementem etycznym. Można wyraźnie powiązać to ujęcie z omawianym już wstydem (*aidos*), który zmusza do samobójstwa wobec braku jakiegokolwiek innej możliwości uniknięcia pohańbienia.

Filozofia Sartre'a jako poszerzenie kontekstu rozumienia fenomenu samobójstwa honorowego

Idea honoru zawiera w sobie *implicite* postulat absolutnej odpowiedzialności za wolność. To właśnie z tego względu wszystko może stanowić przedmiot obrazy i każdy dżentelmen jest zobowiązany wobec drugiego dżentelmena za tę obrazę odpowiedzieć w toku postępowania honorowego. To honorowe zobowiązanie jest egzemplifikacją absolutnej odpowiedzialności za wolność, którą postuluje Sartre (Sartre 2007: 680–681):

Najstraszniejsze sytuacje wojny, najgorsze tortury⁹³ nie stwarzają nieludzkiego stanu rzeczy: nie ma sytuacji nieludzkich. Jedynie poprzez strach,

⁹³ Warto tutaj wspomnieć, że Dupréel wspomina właśnie o torturach, gdy omawia „cnoty honoru” (Dupréel 1969: 285–288), wymieniając je wśród „technik honoru w ścisłym tego słowa znaczeniu” – pojedynek, samobójstwo honorowe, dobrowolne tortury. Jako przykład podając tortury *w kontekście obrzędów inicjacyjnych* (wymienia: wejście w dojrzałość, przyjęcie do grupy wojowników, „koszarowe fryzówki”), podczas na przykład rytuału inicjacyjnego w plemienu Indian nawiązuje się relacja obustronna, torturowany zaświadcza swojej rozważności i innych walorów wymaganych przez rytuał, a torturujący potwierdzają, że nie chcą go zabić ani nie chcą jego szkody, budując tym samym relację zaufania między sobą, jak i motywując do dbałości o trwałość tej relacji uznania i zaufania.

ucieczkę i odwoływanie się do zachowań magicznych stanowią o tym, co nieludzkie; lecz stanowienie to pozostaje ludzkie i ponoszę za nie całkowitą odpowiedzialność (Sartre 2007: 680).

Francuski filozof wskazuje tutaj, że ludzie ponoszą całkowitą odpowiedzialność za swoje działania, jakiegokolwiek by one były. Tchórzostwo – zachowanie niezmiennie przez wieki piętnowane przez wszelkie pisma związane z honorem – jest również piętnowane przez Sartre'a zaraz obok ucieczki od rozumu w meandry myślenia magicznego. Choć pojęcie honoru w wielu kulturach działa na podstawie reguł myślenia magicznego, to jednak honor ujęty w sformalizowane ramy procedur kodeksów honorowych funkcjonuje na podstawie racjonalności i rozumności tychże procedur, o ile są kompetentnie realizowane.

Sartre wskazywał, że to człowiek jako jednostka jest całkowicie odpowiedzialny za swoje działania lub zaniechania i ich konsekwencje, zaś odwoływanie się do przypadku, działania jakiejś magicznej siły, ucieczka od tej indywidualnej odpowiedzialności jest właśnie tchórzostwem:

Czyż to nie ja decyduję o współczynniku oporu rzeczy, i wręcz o ich nieprzewidywalności poprzez to, że decyduję o sobie samym? W ten sposób w życiu nie ma przypadków; wydarzenie społeczne, które wybucha nagle i mnie wciąga, nie przychodzi z zewnątrz; jeśli powołują mnie do wojska, na wojnę, ta wojna jest moją wojną, jest na mój obraz i na nią zasługuję. Zasługuję na nią najpierw dlatego, że zawsze mogłem jej uniknąć, popełniając samobójstwo lub dezerterując – te ostatnie możliwości powinny być w nas obecne zawsze, gdy dochodzi do oceny sytuacji. Nie unikając sytuacji, wybieram ją. Może się tak dzieć ze słabości charakteru, z tchórzostwa przed opinią publiczną, gdy nad samą odmową wzięcia udziału w wojnie przedkładałam pewne inne wartości (szacunek bliskich, honor rodziny etc.). W każdym razie chodzi o pewien wybór (Sartre 2007: 681).

W tym kontekście jako zachowania magiczne można byłoby potraktować oddawanie się rytuałom czy odprawianie modłów, licząc, że to one wpłyną na świat i wyręczą nas w podejmowaniu decyzji, ryzyka czy w samym działaniu. Świadome działanie i podejmowanie wyboru co do swojego życia lub śmierci, podjęcie ryzyka związanego z postępowaniem honorowym, kształtowanie norm, według których funkcjonuje świat społeczny, sprawiają, że świat jest nieprzewidywalny. Jednak poprzez ciągłe

dokonywanie znaczących wyborów jest to świat ukształtowany według wolności jednostki. Zaprzeczenie tej wolności, zanegowanie możliwości autonomicznego decydowania o sobie, ucieczka od odpowiedzialności (tchórzostwo, myślenie magiczne, strach) przeczą człowieczeństwu i prowadzą do powstania świata, który jest nieludzki i pozwala na nieludzkie zachowania.

Sartre postuluje pełną wolność w podejmowaniu decyzji przez pełne panowanie nad sobą i swoimi uczynkami, a tym samym pełną odpowiedzialność za swoje działania. Autonomicznie podjęta decyzja, wybór poparty refleksją nad konsekwencjami i wpływem rozważanego działania, jest tutaj kluczowym momentem w sytuacji, gdy jedynie samobójstwo stanowi jedyny sposób uniknięcia odpowiedzialności za niezgodne z własnym osądem działanie, do którego byśmy byli zmuszeni. Warto zwrócić tu uwagę na interesującą paralelę – zestawienie hańbiącej dezercji z samobójstwem, które może być honorowe. Jeśli decyzja o samobójstwie zapada po refleksji nad własnym losem i nad konsekwencjami tego czynu dla świata, zwłaszcza w sytuacji szczególnej odpowiedzialności za losy innych, można przypuszczać, że Sartre uznałby je za honorowe.

Filozof ten wskazuje możliwe pobudki przy podejmowaniu tej szczególnej decyzji, z których pierwsza połowa uchodziłaby za niehonorowe, za oznakę „słabości charakteru” (na przykład samobójstwo w stanie depresji, w afekcie itp.) lub „tchórzostwa przed opinią publiczną”, które raczej nikomu z postawami honorowymi kojarzyć się nie będzie. Druga połowa czynników wymienianych przez niego mogłaby uchodzić za pobudki honorowe mające na uwadze szacunek bliskich, obronę honoru rodziny⁹⁴,

⁹⁴ Rodzina i ochrona czci rodziny stanowiły podstawowe wartości chronione w najpopularniejszym polskim kodeksie honorowym dwudziestolecia międzywojennego, czyli *Polskim Kodeksie Honorowym* Boziewicza. Na przykład: „Art 47. Wolnym od obowiązku dania satysfakcji jest: a) mąż, który znieważa człowieka uwodzącego mu żonę; b) głowa rodziny, skoro wyzywającym jest człowiek starający się o rękę córki, siostry lub wychowanki wyzwanego, a powodem wyzwania jest odmówienie ręki jednej z wymienionych osób”; „Art. 223. Nie wolno fachowemu szermierzowi posługiwać się w pojedynku białą bronią, wyjąwszy, iż został czynnie znieważony albo zniewaga słowna obraża jego honor lub cześć rodziny”; „Art. 373. Sekundantom pozwalają postanowienia honorowe na spisanie warunków pojedynku obostrzonego, przy zachowaniu następujących prawideł: a) obostrzenie pojedynku może nastąpić tylko przy ciężkim naruszeniu honoru jednego z przeciwników, tegoż żony, narzeczonej, matki, siostry lub czci rodziny albo też przy zniewadze

powstrzymanie wielkiego okrucieństwa, śmierci (na przykład świadome rzucenie się na granat wroga w celu ochrony towarzyszy broni) etc. Czynniki te wskazują na samobójstwo, które byłoby świadomym działaniem w świecie, a nie ucieczką od niego.

Charakterystyka samobójstwa niehonorowego – próba charakterystyki kompetencji honorowych za pomocą kategorii opozycji

W pierwszej kolejności przeanalizuję tutaj ogólne pobudki samobójstwa niehonorowego, by następnie poddać badaniu spektrum pobudek samobójstwa honorowego. Rozpoczynając od wątku kantowskiego: otóż samobójstwo niehonorowe, w ujęciu królewieckiego filozofa, powiązane jest z „utrata cierpliwości w cierpieniu”⁹⁵, jednak nie z powodu gniewu, lecz ze smutku. Samobójstwo niehonorowe wynika z tchórzostwa:

Gdy jednak, choć boi się śmierci, ciągle nie może jednak przestać kochać życia, niezależnie od tego, jakie są owego życia warunki, tak że popełnia on samobójstwo dopiero wtedy, gdy lęk odebrał mu zmysły, to umiera z tchórzostwa, ponieważ nie może już znieść udręku, jakie niesie życie (Kant 2005a: 204).

Dzięki takiemu opisowi definicja tchórzostwa Kanta pogłębia rozumienie pobudek samobójstwa niehonorowego o małoduszność. Twierdzi on, że „tchórzostwo jest natomiast wyzutą z czci małodusznością” (2005a: 201), a „małoduszność” jest przeciwieństwem opozycją „wielkoduszności”, czyli tego, co u Arystotelesa występowało pod nazwą μεγαλοψυχία. „Poczucie własnej wartości, czyli uzasadniona duma (μεγαλοψυχία)”.

To wskazuje na powiązanie obrazu jako krytyki czyjś zachowania towarzyskiego z podważaniem czyjeś godności, uzasadnionej dumy, wielkoduszności⁹⁶. Jak dowodzi Stanisław Łojek, Gromska, tłumacząc *Etykę*

czynnej”. Te paragrafy stanowią świadectwo wielkiej wartości rodziny w tamtych czasach.

⁹⁵ „Jeżeli jednak wynika z wyczerpania wytrwałości w cierpieniu za sprawą smutku, który powoli wyczerpuje wszelką cierpliwość, jest małodusznością” (Kant 2005a: 201).

⁹⁶ „Tłumaczka *Etyki* [Daniela Gromska – MB] rezygnuje z dosłownego przekładu greckiego terminu *megalopsychia*, argumentując, że określenie »słuszna duma«

nikomachejską, „rezygnuje z dosłownego przekładu greckiego terminu *megalopsychia*, argumentując, że określenie »słuszna duma« lepiej oddaje intencje Arystotelesa niż »wielkoduszność«” (Łojek 2007: 115). Pojęcie osoby honorowej można zatem tłumaczyć też poprzez pojęcie osoby słusznie dumnej, czyli – szerzej – wielkodusznej.

Grecki termin *time* (honor) odnosi się do ludzi „słusznie dumnych” – w przekładzie Gromskiej – których cechuje pełnia cnót (a więc etyczna doskonałość (Łojek 2007: 116)). Ludzie „słusznie dumni” właściwie tylko z *time* powinni się liczyć, jeżeli chodzi o ocenę ich działań⁹⁷. Z tej perspektywy interpretacyjnej refleksja nad cnotami powinna się realizować z perspektywy honoru.

Aby poszerzyć rozumienie osoby honorowej, można wykorzystać opozycję względem umiejętności rozpoznawania w rzeczach ich prawdziwej wartości. Zdolnością tą cechuje się *osoba słusznie dumna*, a więc – w stosowanej tutaj nomenklaturze – *osoba honorowa*. Tym pojęciem opozycyjnym jest *małostkowość*.

Małostkowość jako cecha osoby małodusznej ustanawia opozycję wobec osoby wielkodusznej. Za taką interpretacją przemawia – oprócz źródeł arystotelejskich – kantowskie zestawienie „wyzutej z czci małoduszności” z tchórzostwem. Tchórzostwo charakteryzuje osobę niehonorową i stanowi kryterium niehonorowości. Jednak niehonorowość można stwierdzić dopiero w toku postępowania honorowego, zatem w następnym kroku po uprzednim uznaniu za osobę posiadającą „zdolność honorową” i wszczęciu postępowania honorowego. Autorzy kodeksów, być może intuicyjnie albo też na podstawie praktyki, zdawali sobie sprawę, że spełnianie wymogów formalnych do bycia „osobą honorową” i kompetencji istniejących tylko nominalnie nie gwarantuje wcale posiadania kompetencji

lepiej oddaje intencje Arystotelesa niż »wielkoduszność«” (Łojek 2007: 115).

⁹⁷ W polskim przekładzie *Etyki nikomachejskiej* dokonany przez Gromską we fragmentach dotyczących „człowieka słusznie dumnego”, a właściwie we wszystkich miejscach, gdzie jest mowa o „haniebnym postąpieniu”, „czci” itp., w oryginale znajdują się formy słowa *time*. W przypadku użycia terminów negatywnie nacechowanych, na przykład „hańba”, znajduje się greckie słowo *atimia*. Zatem gdy czytamy: „Zadną też miarą nie byłoby rzeczą przystojną dla takiego człowieka uciekać, porzuciwszy broń, lub skrzywdzić kogoś; bo co mogłoby skłonić kogoś, dla kogo nic nie jest [zbyt] wielkie do haniebnego postąpienia [czyli niehonorowego postąpienia – MB]?” (Arystoteles 2007: 155 1123b), to rozumiemy to tak, że osoba słusznie dumna działa ze względu na honor.

realnych i faktycznego bycia osobą honorową. Zweryfikować istnienie tych realnych kompetencji może więc jedynie *praxis* życia indywiduum. Kryteria przyznania „zdolności honorowej” są dopiero wstępną weryfikacją kompetencji, zaś tą właściwą jest świadectwo, jakie dana osoba wystawia sobie swoim zachowaniem, które podlega weryfikacji podczas postępowania honorowego.

Przyjęcie małostkowości za cechę osoby małodusznej opisywanej przez Kanta pozwala interpretować osobę małoduszną dwojako: a) może być ona zupełnie wyzuta z czci – wtedy jej zachowanie jest tchórzostwem (najważniejsze jest *prze-życie*, a nie życie godne), lub b) cecha ta może posiadać jeszcze jakąś część składową.

Przeanalizujmy dokładniej przypadek b). Skoro mowa jest jednak o małostkowości, to pozostała część tej cechy musi dotyczyć (i) albo nieprzystająco niewielkiego uczucia względem obiektu czci (nie oddaje się wtedy *należnej* czci obiektowi albo osobie czy instytucji), (ii) albo sam obiekt czci musi być nieproporcjonalny – co znaczy tutaj: błahy – wobec żywionego doń uczucia czci (na przykład wszczynanie postępowania honorowego o sprawy błahie albo zabieganie o pieniądze, podczas gdy trzeba zabiegać o swoją cześć, godność czy wolność ojczyzny). Rozważone powyżej trzy przypadki są ze sobą logicznie skorelowane: 1) kompletny brak czci owocujący brakiem szacunku i uznania dla imponderabiliów; 2) skarłowaciała cześć wobec tego, co na nią zasługuje, wraz z 3) nadmierną czcią (to już przypadek trzeci) dla błahostek (stąd małostkowość: do tego, co ma małe w życiu znaczenie, przywiązywanie dużej wagi).

Powyższa analiza poszerza rozumienie osoby niehonorowej jako nie tylko osoby tchórzliwej, ale i małostkowej. Ta konkluzja pozwala na dodatkowe odróżnienie samobójstwa niehonorowego od honorowego: samobójstwo honorowe dokonywane jest jedynie z uwagi na sprawy obiektywnie ważne, podczas gdy samobójstwo niehonorowe realizowane jest na podstawie zaburzonej percepcji rzeczywistości i realnej wagi spraw, które są na szali.

Samobójstwo niehonorowe może być związane z utratą cierpliwości w cierpieniu. „Jest ona [cierpliwość – MB] cnotą żeńską, gdyż nie zawiera siły do oporu, lecz dzięki przyzwyczajeniu ma nadzieję uczynić cierpienie (znoszenie czegoś) niezauważalnym” (Kant 2005a: 202). Można na tej podstawie przyjąć, że i opór wobec czegoś powinien przynależeć w tym ujęciu do charakterystyki samobójstwa honorowego, zatem jest ono wyrazem aktywnego sprzeciwu, a nie bierności zachowania eskapistycznego.

Oprócz warunków ogólnych, tj. podstawowych, które rozgraniczają przyczyny psychologiczne (depresja itd.) od cnoty, na przykład męstwa, rozumności etc., trzeba wskazać kolejne, które dotyczą sposobu popełnienia samobójstwa. Cechuje je mianowicie to, że „środek zabija nagle i ratunek jest niemożliwy – jak na przykład strzał z pistoletu czy chlorek rtęciowy (...), czy też głęboka woda i kieszenie wypełnione kamieniami” (Kant 2005a: 204). Takie metody samobójcze są według Kanta świadectwem odwagi, albowiem ich natychmiastowe działanie wyklucza możliwość odratowania samobójcy, czego ma on pełną świadomość i dlatego właśnie na nie się decyduje.

Metody samobójcze niehonorowe to zatem wszystkie te, które niekoniecznie prowadzą do natychmiastowej śmierci. Dopuszczają więc możliwość, że samobójca zostanie odratowany, na przykład „powróż, który ktoś inny może łatwo odciąć, albo pospolita trucizna, którą lekarz może usunąć z organizmu, czy też cięcie na gardle, które daje się zaszyć i wyleczyć” (Kant 2005a: 204). Można powiedzieć, że osoba korzystająca z tych metod nie była dostatecznie zdeterminowana, aby zginąć; w gruncie rzeczy liczyła na odratowanie. Sam Kant pisze o takich niehonorowych samobójcach, że gdy taki „zostanie odratowany, jest zazwyczaj nawet rad i nie próbuje ich już nigdy więcej – to jest tchórzliwa rozpacz wynikła ze słabości, nie zaś krzepka, która wymaga jeszcze siły ducha, by dokonać takiego czynu” (Kant 2005a: 204).

Istotna jest relacja, jaką wskazuje on pomiędzy sposobem dokonania samobójstwa a stanem ducha tego, kto je popełnia, mianowicie: „różnice w stanie ducha samobójcy można do pewnego stopnia rozpoznać po akcie wykonania” (Kant 2005a: 204). Kantowi chodzi tutaj o to, że forma samobójstwa mogłaby być świadectwem konkretnych kompetencji samobójcy, na przykład odwagi, opanowania czy też wiedzy co do tego, jak w danych okolicznościach dokonać honorowego aktu. Pozwala to domniemywać, że wymagania nakładane na formę samobójstwa honorowego przez innych myślicieli zajmujących się tą kwestią nie są tylko wymaganiami „ornamentowymi” – ich spełnienie może stanowić również świadectwo tych kompetencji, które wymagane są od działań aspirujących do uznania za honorowe.

W rozważaniach Kanta dotyczących samobójstwa honorowego zarysowują się trzy elementy składowe wiedzy oraz opartych na niej kompetencji:

- co do możliwych konsekwencji tych działań,

- co do tego, jak należy działać w sytuacji niemalże nieuchronnego pohańbienia się,
- co do dalszego funkcjonowania tego ofiarnego samobójstwa w świadomości społecznej.

Powyższym elementom odpowiadają stosowne uczucia podbudowujące związek pomiędzy wiedzą i kompetencjami:

- dumy osobistej niepozwalającej działać inaczej, niż nakazuje poczucie słuszności,
- wstydu przed pohańbieniem, który umożliwia identyfikację działań, rozwiązań, sytuacji hańbiących i ewentualnego pośmiertnego funkcjonowania aspektu osobowego, które nie budziłyby wstydu *aidos*,
- słusznego gniewu na sposób życia i zasady społeczności, która doprowadziła do takiej konieczności poprzez odmówienie uznania imponderabliów, a tym samym zmuszały do życia niegodnego.

Opisy takich sytuacji można odnaleźć w literaturze, na przykład:

Hub rozważał powzięte wiadomości w milczeniu. Po chwili z głębokim przekonaniem, choć grzecznie i głosem pełnym szacunku, oświadczył:

– Nie wiem, jak to można służyć w wojsku, być oficerem, a potem nie służyć. Ja bym tam wiecznie służył!

Machnicki jakoś zawstydział się. Mówił z upokorzeniem:

– Czasami takie jest położenie, że służyć nie sposób...

– No, a dlaczego? (...)

– Widzisz... Honor nie pozwala.

– Jakiż to jest ten „honor”, proszę jegomości? Tatko to samo mi mówił, że „honor” nie pozwalał służyć. Ale ja nie rozumiem wcale takiego honoru. (...)

– O honorze... – mruknął Machnicki w zamyśleniu. – To trudne dla ciebie, mój bracie, to trudne. Za malutki jesteś, żebyś ci miał takimi sprawami głowinę zaprzętać.

– A kiedy ja rozumiem! (...)

– A więc... Byli oficerowie, co z Napoleonem odbyli pochody, bili się na Południu i na Północy w stu bitwach, i co sami bywali wodzami. A kiedy weszli do wojska polskiego pod wielkim księciem⁹⁸, musieli występować na paradach na równi z nowozaciężnymi. Tych dawnych wojaków wódz

⁹⁸ Zapewne arcyksiążę Konstanty Pawłowicz Romanow słynął z wprowadzania chrobrliwej dyscypliny i poniżania oficerów.

naczelnym nie lubił. Począł ich o byle frontowe przewinienie poniewierać, nieraz bardzo srogo. Był oficer śląski, którego przed frontem skopał i skuł ostrogą. Innych znieważał w taki sposób, że tylko krew mogła tę obelgę żołnierza zmyć. Tego nie bardzo rozumiesz, ale tak było. Wyzwać na pojedynki wielkiego księcia za zniewagę nie mogli. Wystawić ojczyznę na zemstę za zabicie w uniesieniu, w pasji – nie ważyli się. Nie mogąc żadną miarą zmyć zniewagi ani żadną miarą nie mogąc jej na sobie przenieść, postanowili sami męczeńską śmiercią umierać. Skoro wtedy wielki książę znowu sponiewierał na placu jednego oficera, ten podszedł do bariery, wyciągnął szpadę, rękojeść oparł o barierę i rzucił się na tę szpadę, aż go na wylot przeszła [pogrubienie – MB]. Padł twarzą w piasek. Inni odbierali sobie życie pod pomnikiem króla Jana. Przed śmiercią pisali proste listy adresowane do przyszłych Polaków, tłumacząc, dlaczego giną. Tak zginął Wilczek, Wodziński, Biesiekierski, Nowicki, dwaj bracia Trembińscy, Herman. Wszyscy oficerowie batalionu pierwszego pułku strzelców pieszych postanowili zgładzić się dobrowolnie, odebrać sobie życie, gdy ich wielki książę niesprawiedliwie skarał. Chwila już na to była przeznaczona. Cofnęli wyrok swój na dobrowolną śmierć dopiero wówczas, gdy wielki książę cofnął rozkaz, który im uwłaczał. Pamiętaj ich nazwiska i raduj się, że byli na naszej ziemi, bo byli to ludzie waleczni, którzy honor wyżej cenili niż życie, którzy polski honor zasłonili tarczami i obmyli własną krwią. Wiesz teraz, co to jest honor?

– Wiem⁹⁹.

Poczynione przeze mnie pogrubienia w powyższym fragmencie odnoszą się właśnie do samobójstwa honorowego. Sytuacja, w której znalazł się oficer, z perspektywy kodeksów dwudziestolecia międzywojennego, czyli epoki późniejszej, w której stopień obrazy wydawał się niezmienny, wymagałaby od niego żądania orężnego zadośćuczynienia honorowego, w przeciwnym razie musiałby zostać uznany za osobę niehonorową¹⁰⁰.

⁹⁹ S. Żeromski, *Opowiadania*, Warszawa 1963, s. 287–289, cyt. za Adamski 2007: 3–7.

¹⁰⁰ Obraza czynna, publiczna, za najpopularniejszym kodeksem dwudziestolecia międzywojennego – *Polskim Kodeksem Honorowym* Bozewicza: „Art. 41. Bardzo ciężką zniewagą, czyli zniewagą trzeciego stopnia, jest każda zniewaga, której towarzyszy znieważenie czynne lub zarzut przeciw honorowi obrażonego”; „Art. 8. Wykluczonymi ze społeczności ludzi honorowych są osoby, które dopuściły się pewnego ściśle kodeksem honorowym określonego czynu; a więc indywidua na-

Kolejnym przykładem na rzecz przedstawionej tutaj wykładni samobójstwa honorowego, jak i mojej tezy interpretacyjnej opierającej pojęcie honoru na autonomicznej refleksji moralnej jest następujący fragment:

Pod wpływem wielkiego księcia Konstantego zmieniło się na niekorzyść nastawienie do przedmiotów ogólnych. Księżę chciał mieć ślepych wykonawców swej woli. Przeto więcej pobił żołnierzy niż ich przełożonym. (...) wielu oficerów znieważonych publicznie przez księcia, a niemogących przecież domagać się satysfakcji, popełniało samobójstwo, nie mogąc znieść ciężkiej na nich hańby¹⁰¹ (Mikuła 1999: 39).

A także poniższy:

Na wieść o wybuchu rewolucji we Francji w wojsku Królestwa Polskiego zapanowała nerwowa sytuacja. Zaznaczyła się ona m.in. wzrostem pojedynków. Szczególnie nasiliły się pojedynki w mieszanej, polsko-rosyjskiej dywizji kawalerii gwardii gen. Zygmunta Kurnatowskiego, która stanowiła przyboczną formację w ks. Konstantego. Podoficer pułku ułanów gwardii Wirtemberczyk Mejer strzelał się jednego razu z junkerem z pułku kirasjerów gwardii i zranił go w udo. Kiedy wiadomość o tym doszła do w. ks. Konstantego, ten będąc wrogiem pojedynków, rozkazał oddać obu pod sąd wojenny. W ich obronie stanął gen. Kurnatowski, perswadując wielkiemu księciu, iż jeśli junkrowie z jego przybocznej gwardii pragną pomścić obrazę swego honoru, to jest to zjawisko nader pozytywne. Argument ów ułagodził nieco Konstantego, który zgodził się, ażeby sprawę tę załatwili we własnym zakresie dowódcy pułków, w których służyli pojedynkujący się żołnierze. Prócz tego księżę wezwał do Belwederu na rozmowę Mejera i zwymyślawszy go od najgorszych, rzekł na koniec: „U mnie pojedynku karzą kijami”. Na to Mejer odparł hardo: „Kije nie dla mnie, jestem szlachcicem, prawa moskiewskie zasłaniają mnie od tej hańby”¹⁰². Konstancy, słysząc tę odpowiedź, doskoczył wściekły do Mejera i wyciął mu kilka

stępujące: (...) 6. niezadający satysfakcji za ciężką zniewagę, wyrządzoną przez człowieka honorowego” (Boziewicz 1919: 17–18 i 8–9, art. 41 i art. 8).

¹⁰¹ Tu przypis: „Armia Królestwa Polskiego” W. Tokarż, Piotrków 1919 r. [najprawdopodobniej chodzi o Wacława Tokarza, autora książki *Armia Królestwa Polskiego: 1815–1830*, nakł. Departamentu Wojskowego Naczelnego Komitetu Narodowego, 1917].

¹⁰² Cyt. za H. Gojewski, *Pamiętnik*, t. 1, oprac. J. Homola, B. Łopuszański, J. Skowrońska, Kraków 1971, s. 210.

siarczystych policzków, a następnie kazał wprost z Belwederu wywieźć go do Zamościa i zamknąć w tamtejszej twierdzy (Szyndler 1987: 85).

Zestawienie kryteriów samobójstwa honorowego – podsumowanie

Przemysław Adamski zauważa, że przywołany fragment opowiadania Stefana Żeromskiego „to chyba jedyny opisany w literaturze polskiej przykład motywacji stojącej u progu decyzji, jaką jest honorowe samobójstwo. Żaden z polskich powieściopisarzy nie poruszał nigdy tego tematu” (2007: 3). Adamski wskazuje, że wartość honoru była wyższa niż wartość życia (Adamski 2007: 4–5), i opisuje warunki zbieżne z tymi, które Kant nakładał na samobójstwa honorowe (i odpowiednio: niehonorowe). Kryteria samobójstwa honorowego (i niehonorowego) są komplementarne względem eksplikacji możliwych motywacji honorowego samobójcy w tekście Adamskiego. Dyskutowany fragment przedstawia się bowiem następująco:

W przypadku samobójstwa honorowego osoba popełniająca taki czyn jest w pełni świadoma swojego zamiaru. Ubrana jest w najlepszy strój, może to być frak, garnitur, mundur. Samobójstwo popełnia pod pomnikiem wybitnej postaci albo w godzinie jej śmierci. Przed śmiercią pisze krótki list. Adresowany do przyszłych pokoleń lub proszący o przebaczenie. Samobójstwo popełnia z jakiejś przyczyny – często wiąże się to z plamą na honorze. W innym przypadku jest to zmanifestowanie przeciw hańbiącemu rozkazowi (Adamski 2007: 4–5).

Szczególną rolę odgrywa w opisanej sytuacji indywidualna refleksja będąca rzeczywistym czynnikiem motywacyjnym. Składają się nań następujące elementy:

1) Element wewnętrznego indywidualnego poczucia niemożności zdzierzenia obrazu uznawanej za uwłaczającą ludzkiej godności. Poczucie to, co trzeba wyraźnie zaznaczyć, wcale nie wynika z przymusu społecznego, jak sugerował Boziewicz¹⁰³. Przy każdym samobójstwie honorowym

¹⁰³ „Pojedynek dostał się pod osobne przepisy prawa karnego, jako powszechnie znane zjawisko socjologiczne, polegające na tem, że był on zawsze i pozostał dotąd walką na broń zabójczą między dwoma mężczyznami, wywołaną przez obrazę czci i narzuconą im obu przez opinię ich sfery towarzyskiej, jako środek niezbędny do oczyszczenia honoru, bo mający służyć obrażonemu do wykazania, że droższe mu

można rozpatrywać jego przyczynę, to znaczy zbadać, w co godziła dana obraza: z zakresu obszaru indywidualności – godność, dumę czy może miłość własną, a w wypadku sfery intersubiektywnej, czyli społecznej tego schematu – dobre imię, sławę, reputację, szacunek społeczny czy może jeszcze coś innego. Dokonując takiej analizy, można wywnioskować, czy ktoś dokonał samobójstwa honorowego ze względu na możliwe pohańbienie honoru jakiejś konkretnej grupy społecznej, do której należał (na przykład oficerów, lekarzy, dżentelmenów, Polaków), czyniąc z niej zasadę swojego życia¹⁰⁴, czy też dokonał samobójstwa honorowego ze względu na niezamierzalną obrazę (hańbę) godzącą w podstawę jego człowieczeństwa (okazując brak szacunku, podważając godność), zatem aspekt osobowy. Tak samo można zbadać, czy dane samobójstwo honorowe zostało popełnione przez wymóg, jaki narzucało danej jednostce jej indywidualne poczucie (obszar indywidualności)¹⁰⁵ bądź też uznane przez nią zasady (mające wymiar intersubiektywny)¹⁰⁶. Można więc zidentyfikować, czy osoba dokonująca samobójstwa honorowego kierowała się indywidualną refleksją¹⁰⁷, czy też motywowało ją to, co jest powszechnie uznane w danej społeczności. Dotykająca bądź tylko zagrażająca samobójcy obraza może godzić w całe spektrum pojęć znajdujących się pomiędzy godnością osobistą z jednej strony a szacunkiem z drugiej.

2) Kolejnym istotnym elementem jest refleksja nad możliwymi rozwiązaniami problemowej sytuacji oraz aporetycznymi konsekwencjami

jest dobre imię od życia, a obrazicielowi – do zadokumentowania, że ubliżywszy człowiekowi honorowemu, gotów jest dać mu za to satysfakcję honorową, choćby miał to przepłacić życiem. Jest to więc walka na broń zabójczą, narzucona oby stronom przez opinię ich sfery towarzyskiej z naciskiem psychologicznym, dochodzącym niemal do przymusu nieodpornego” (Bozewicz 1927: 7–8).

¹⁰⁴ Przez przyjęcie (na przykład w wypadku oficera), że pohańbienie munduru oficerskiego jest pohańbieniem jego osobistej godności stanowiącej fundament człowieczeństwa. To też motywuje do reagowania przez jednostki na obrazę fundamentalnej wartości danej grupy – na przykład obrażając godło Polski, obraża się godność każdego Polaka patrioty.

¹⁰⁵ Na podstawie godności, dumy czy miłości własnej.

¹⁰⁶ Na podstawie reputacji, dobrego imienia, sławy czy szacunku, w których się one odzwierciedlają.

¹⁰⁷ W wypadku osoby honorowej, odznaczającej się dupréelowską „wzniosłością duszy”, jest ona w stanie podejmować działania refleksyjne, które jednocześnie będą się cieszyły aprobatą społeczną, modyfikując bądź uzupełniając dany ethos, zatem osoba taka działa właściwie w dwóch płaszczyznach jednocześnie.

tych możliwych rozwiązań. Poprzez te działania, które prowadziłyby do postępowania sprzecznego z indywidualnym poczuciem słuszności czy poczuciem satysfakcji za poczynioną obrazę, można dokonać rekonstrukcji systemu wartości rozpatrywanego przypadku samobójstwa honorowego. Wyraźnie widać w przytoczonym powyżej fragmencie Adamskiego ten właśnie sposób myślenia, przedstawiony i przeanalizowany już uprzednio na przykładzie rozważań samego Kanta, który – przypominam – podkreśla, „aby życie nie trwało dłużej niż honor”. W tekście Adamskiego powiada się, odpowiednio, że „byli to ludzie waleczni, którzy honor wyżej cenili niż życie”¹⁰⁸.

Innymi słowy, jego postulaty co do kwalifikacji samobójstwa są zbieżne z postulatami Kanta, tyle że ujęte we współczesnej terminologii. Są także wzbogacone o dosyć „dziwne” żądania, na przykład odnośnie do godziny i miejsca dokonania aktu honorowego. Te dodatkowe warunki nie mogłyby zostać spełnione przez liczne rzesze osób z przyczyn praktycznych. I tak pojmany w niewolę oficer czy po prostu żołnierz na froncie, wojownik w innej kulturze etc., który nie miałby przy sobie odświętłego stroju, zegarka albo dostępu do pomnika wybitnej postaci (na przykład w obozie jenieckim lub podczas działań wojskowych na pustyni czy też samuraj w Japonii – kwalifikuje się przecież popełniane przez nich seppuku jako formę samobójstwa honorowego), nie miałby szans na popełnienie samobójstwa honorowego z „braku stosownych rekwizytów”. Konkludując, postulaty autora artykułu *Samobójstwo honorowe i niehonorowe w II Rzeczypospolitej na przykładzie śmierci ppłk. dypl. Walerego Sławka i gen. Bolesława Wieniawy-Długoszowskiego* wydają się mniej ponadczasowe niż Kanta, a poprzez swoje zakorzenienie w konkretnych rekwizytach kulturowych zdają się odmawiać możliwości honorowej śmierci w sytuacjach granicznych. Dodatkowo odbierają owego uniwersalnego znaczenia samobójstwu honorowemu.

Kryteria rozpoznawcze samobójstwa niehonorowego wskazywane przez Adamskiego przedstawiają się zaś następująco:

¹⁰⁸ Warto zwrócić uwagę, że w honor godzi każda obraza, tylko nie każdą można intersubiektywnie stwierdzić – na przykład trudno byłoby intersubiektywnie uznać dokonanie tzw. obrazy pierwszego stopnia godzącej w miłość własną. Wszak nikt nie jest w stanie orzec, czy dane twierdzenie – potencjalna obraza – pozbawiło kogoś poczucia własnej godności czy dumy ze swoich dokonań, albowiem kryterium rozstrzygnięcia tej kwestii stanowi to indywidualne wewnętrzne odczucie.

Samobójstwo niehonorowe jest przeciwieństwem honorowego. Osoba popełniająca taki czyn nie jest w pełni świadoma swego zachowania. Przeżywa chwilowy kryzys, depresję, stan obniżonego samopoczucia. Samobójstwo traktuje jako ucieczkę przed odpowiedzialnością, a nie protest przeciw jakiejś sprawie. Osoba dotknięta kryzysem nie zwraca uwagi na żadne „procedury”, jakie towarzyszą zazwyczaj samobójstwu honorowemu, czyli: odpowiednie miejsce, godzina, ubiór, a wreszcie list – tak ważny przy ostatnim pożegnaniu (Adamski 2007: 5).

Powielą się tutaj kryterium kryzysu psychicznego i ucieczki (u Kanta: przed cierpieniem, a tu: od odpowiedzialności). O przewadze ujęcia Kanta świadczy to, że wskazał on sens procedur (formy) samobójstwa honorowego. Jest to danie świadectwa wewnętrznego stanu samobójcy. Adamski jedynie kataloguje te warunki i dodaje kolejne egzemplifikacje, a nie jakościowo nowe warunki. Jednak te nowe dodane przez niego kryteria samobójstwa honorowego są elementami służącymi rekonstrukcji badanej przez niego epoki i oddania jej ducha, a także wykazania możliwości konkretyzacji kulturowej (kulturowego osadzenia) pewnych uniwersalnych roszczeń zawartych w samobójstwie honorowym.

Wspomniany artykuł zawiera również ważną dla moich analiz uwagę. Mianowicie potwierdza tezę, że samobójca honorowy ma na względzie pośmiertne społeczne funkcjonowanie jego aspektu osobowego. Twierdzą, innymi słowy, że samobójca honorowy dba w akcie swojego samobójstwa o społeczne funkcjonowanie jego osoby po śmierci. Na potwierdzenie tegoż można przywołać znajdującą się w artykule Adamskiego definicję honoru żołnierskiego:

Honor żołnierski, poczucie godności osobistej żołnierza i godności całej armii, godności noszonego munduru wynikające z przynależności do środowiska wojskowego i przyswojenia sobie obowiązujących w nim norm moralnych, takich jak cześć, uczciwość, rzetelność, odwaga, zdyscyplinowanie, koleżeństwo, właściwy stosunek do przełożonych i podwładnych oraz cech osobowych odpowiadających wymogom etyki żołnierskiej. Ze względu na wykonywane przez wojsko zadanie, noszenie mundurów i stopni wojskowych honor żołnierski w porównaniu z innymi grupami społecznymi ma najwyższą rangę; od żołnierzy wymaga się szczególnej troski i dbałości o honor (Adamski 2007: 5; Laprus 1979: 141).

I wniosek z niej wyciągnięty przez autora artykułu:

(...) że żołnierz poza obroną własnego kraju ma być wzorem dla cywili zarówno pod kątem postępowania – uczciwość, rzetelność, odwaga, dyscyplinowanie, jak i wyglądu. Jak mawiał Napoleon – honor jest bogiem wojska. To jemu żołnierze podporządkowują swoje życie (Adamski 2007: 5).

Osoba honorowa, stawiając honor ponad swoje życie, w konsekwencji podporządkowuje jego wymogom swoje życie. Skoro życie jest podporządkowane honorowi, to i śmierć, ponieważ życie bez honoru byłoby niewarte przeżycia. Honor wymaga więc, aby i w momencie śmierci osoba honorowa była w jakimś sensie wzorem (na przykład moralnym) dla reszty społeczeństwa. Samobójstwa honorowego dokonuje się zaś, aby ten wyróżniony status utrzymać i umrzeć bez hańby. Innymi słowy, samobójstwo honorowe popełnia się w celu ustanowienia lub zachowania swego rodzaju wzorca osobowego. To w ochronie tego wzorca dochodzi do samobójstwa honorowego jako rozwiązania danej sytuacji moralnie aporetycznej – normy i wartości stawiane są wyżej niż życie. Samobójstwo honorowe jest więc działaniem podejmowanym w sytuacji, w której każde rozwiązanie prowadziłoby do destrukcji moralnej percepcji własnej osoby. Dalsze życie stoi więc w konflikcie z uznawaną *wizją dobrego życia*. Z tego względu, przy założeniu pełnej świadomości swych działań i motywów ze strony osoby dokonującej tego czynu honorowego, można jej przypisać intencję ustanowienia wzorca społecznego. Samobójstwo honorowe ma być świadectwem, że dana osoba ceniła pewne normy i wartości ponad własne życie.

Zakładając zmienność warunków, w których można dokonać samobójstwa honorowego, na przykład w okopach, w celi więziennej, we własnym mieszkaniu czy na pustyni albo w przestrzeni kosmicznej, trzeba założyć swoiste kompetencje niezbędne do realizacji takiego przedsięwzięcia. Wymagana jest przynajmniej wiedza co do tego, dla jakiej grupy chce się stanowić wzór, jakie okoliczności czynu mogą zostać przez nią zaaprobowane, jak czyn zostanie zinterpretowany. Istotne są także kompetencje argumentacyjne, pozwalające wykazać zasadność popełnienia tego czynu honorowego – trzeba na przykład umieć wskazać, jakie normy lub wartości wchodzi z sobą w konflikt, dlaczego najlepszym rozwiązaniem tegoż konfliktu zasad / wartości jest samobójstwo honorowe, jakie społeczne konsekwencje będzie ono za sobą pociągać. Konieczna jest i zdolność

zakomunikowania tego, choć, oczywiście, niekoniecznie w formie listu (papier nie wszędzie da się zdobyć etc.). Oprawa czynu musi być zatem stosowna, czyli oddawać doniosłość czynu, motywy, które do niego skłaniają – konflikt zasad / wartości, jak i stan wewnętrzny samobójcy. Samobójca honorowy musi być więc zdolny, aby zaaranżować akt samobójstwa w sposób umożliwiający zakwalifikowanie jego czynu jako właśnie samobójstwa honorowego.

Ponadto należy zwrócić uwagę na relację zachodzącą pomiędzy osobą popełniającą samobójstwo honorowe a człowiekiem honorowym. Otóż Adamski, moim zdaniem, popełnia błąd, czyniąc założenie (nie czyni go wprost, lecz taki jest sens jego wypowiedzi¹⁰⁹), zgodnie z którym osoba dokonująca samobójstwa honorowego powinna być kwalifikowana *na podstawie kodeksu honorowego* właśnie jako osoba honorowa. Jest to założenie błędne, gdyż – przykładowo – oficer, który się nadział na własną szablę w przytoczonym wcześniej fragmencie opowiadania Żeromskiego, umierając, nie uzyskał jeszcze żadnej satysfakcji za poczynioną mu obrazę honoru, zatem *z perspektywy kodeksu* można byłoby powiedzieć, że był osobą niehonorową, bowiem:

Wykluczonymi ze społeczności ludzi honorowych są osoby, które dopuściły się pewnego ściśle kodeksem honorowym określonego czynu; a więc indywidua następujące: (...) 6. niezadający satysfakcji za ciężką zniewagę, wyrządzoną przez człowieka honorowego (Boziewicz 1919: 8–9, art. 8).

Jednak, zgodnie z powszechnymi intuicjami, nikt nie powiedziałby, że oficer taki był osobą niehonorową. Wniosek jest taki, że za osobę honorową można było uznać kogoś albo na podstawie bardzo precyzyjnych regulacji zawartych w uznawanym kodeksie honorowym, albo na podstawie obowiązującego w niekwestionowany sposób etosu, w ramach którego na

¹⁰⁹ „Najbardziej znanym i używanym z kodeksów II RP był kodeks honorowy Boziewicza z 1919 roku. W artykule 3 czytamy: tytuł wykształcenia zaliczyć należy do osób zdolnych do żądania i dawania satysfakcji honorowej tych wszystkich, którzy ukończyli szkoły średnie. Zarówno ppłk Walery Sławek, jak i gen. Bolesław Wieniawa-Długoszowski spełniali ten warunek. Ppłk Walery Sławek ukończył Wyższą Szkołę Handlową im. Leopolda Kronenberga w Warszawie, natomiast gen. Bolesław Wieniawa-Długoszowski ukończył studia medyczne na Uniwersytecie Lwowskim” (Adamski 2007: 5–6). Przyjmuje zatem ich honorowość przez odniesienie do kryteriów kodeksu.

przykład ci, którzy w akcie sprzeciwu wobec wyrządzanego zła lub dziejącej się niesprawiedliwości byli do końca wierni ideałom godnego życia, a nie tylko życia w ogóle, i im swe życie sami oddali.

Analogiczny do kantowskiego przykład również potwierdza, że osoba popełniająca samobójstwo honorowe nie musi się zaliczać do osób honorowych *w myśl kodeksów*. Przykład: skazany, który uważa, że został niesłusznie ukarany za czyny hańbiące, co kwalifikuje go w myśl niektórych¹¹⁰ kodeksów jako osobę niehonorową. Może on dokonać samobójstwa honorowego, które oczyściłoby go w oczach wszystkich ze wszelkich podejrzeń, a nawet dowiodłoby jego niewinności – raczej nikt nie powie, że taka osoba była niehonorowa, mimo że według niektórych kodeksów pod taką kategorię by podpadała.

Antytezą osoby honorowej i samobójstwa honorowego może być opisywana przez Romana Kubickiego postać Herostratos, który z egoistycznej chęci zdobycia chwały i bycia zapamiętanym spalił w 356 roku p.n.e. Świątynię Artemidy w Efezie, na skutek czego został skazany na śmierć i wymazanie z pamięci wspólnoty, analogiczne do późniejszej rzymskiej *damnatio memoriae*, co w konsekwencji dało mu również wieczną pamięć jako ofiary teźże kary (Kubicki 2001: 12–64). Jak wyjaśnia Kubicki:

Herostratos popełnił zbrodnię doskonałą, ponieważ z pochodnią w ręku wkroczył do Świątyni Artemidy bez żadnego z tych i innych okrzyków na ustach; podpalił ją jako człowiek absolutnie samotny (...), to znaczy pozbawiony pozytywnego wsparcia jakiegokolwiek – sakralnej, świeckiej, oświeceniowej, humanistycznej, emancypacyjnej, estetycznej, materialistycznej, scjentystycznej, ateistycznej, (...) racjonalistycznej, mitologicznej... – transcendencji, „metanarracji”, ideologii, „wielkiej opowieści” i uniwersalności. Do świątyni skradał się dlatego nie w masce człowieka honoru, lecz z twarzą szaleńca (Kubicki 2001: 60).

Herostratos nie jest tutaj uznawany za osobę honorową, mimo że wykazał się determinacją i odwagą w dążeniu do sławy (były one dla niego ważniejsze

¹¹⁰ Właściwie wszystkie czyny stanowiące kryteria niehonorowości w założeniu są hańbiące: „Dopuszczenie się pewnych czynów hańbiących wykreśla daną jednostkę raz na zawsze z grona ludzi honorowych. Czyny te są tutaj wyczerpująco wyliczone (...) [i tu podane *de facto* kryteria niehonorowości – MB]” (Boziewicz 1927: 26–27). Część podawanych przez kodeksy (o ile są w ogóle podane) kryteriów niehonorowości zawsze pokrywa się z zakresem prawa pozytywnego.

niż życie), mimo że chciał być zapamiętany (a tym samym oddziaływać na społeczeństwo po śmierci), mimo że działał samodzielnie na podstawie własnej refleksji. W jego działaniu zabrakło troski o innych, o coś więcej niż bycie zapamiętanym. Jego działanie nie mogło się wpisać w żadną szerszą konstytutywną dla wspólnoty narrację – nie dążyło do niczego innego jak realizacji jego indywidualnego interesu, było działaniem człowieka samotnego pozbawionego refleksji moralnej. Jednak Herostratos był w stanie przewidzieć społeczne konsekwencje swojego działania. Samobójcze działanie Herostratosa jest przykładem „samobójstwa” niehonorowego, dokonanego dla czystego rozgłosu, bez pobudek moralnych.

Na podstawie historii Herostratosa można wskazać, że najważniejsze w przypadku samobójstwa honorowego są właśnie motywy, które powinny być dobrze wyartykułowane, oparte na refleksji moralnej, zrozumiałe w kontekście obecnych w społeczeństwie narracji, w żadnym razie egoistyczne.

Motywacje samobójstwa honorowego w tym kontekście z pewnością nie są wyłącznie etyczne czy egoistyczne, lecz wynikają z utylitarnej, moralnej refleksji. Nie istnieje w Polsce i nie był spisany w kodeksach honorowych żaden obyczaj *nakazujący* samobójstwo w określonych warunkach, zatem decyzja o samobójstwie honorowym może być tylko wynikiem refleksji moralnej i – co najwyżej – świadczyć o silnym zinternalizowaniu pewnych zasad i/lub wartości. Samobójstwa honorowego nie popełnia się dla „czystego rozgłosu” bez pobudek moralnych (jak w przypadku Herostratosa), dlatego możliwość popełnienia samobójstwa honorowego jako dokonania czynu po prostu wielkiego, dla popisu, należałoby odrzucić.

Samobójstwo honorowe ma być świadectwem wysokiego poziomu moralnego jednostki. Istnieją dwie możliwości leżące u podstaw decyzji o samobójstwie honorowym: albo zrobię to, co mnie hańbi – przyczynię się do powielenia zła, albo unicestwię się i nie przyczynię się do pomnażania zła, tym samym dodatkowo stwarzając innym okazję do refleksji, którzy dzięki mojej ofierze być może się poprawią. Niezabicie się w tym momencie jest zatem biernością, a zabicie – wyrazem słusznego gniewu. Tak pojęte samobójstwo honorowe być może skłoni do zmiany *status quo*, co z perspektywy osoby honorowej jest lepsze niż hańbiąca uległość i akceptująca bierność wobec zła.

Podsumowując całość zagadnienia, samobójstwo honorowe zorientowane jest więc na wykazanie się kompetencjami honorowymi, które uwydatnią rozumne pobudki moralne stanowiące podstawę popełnianego

czynu i troskę o pośmiertne funkcjonowanie wymiaru osobowego jednostki w społeczeństwie. Jest to działanie przemyślane, w żadnym razie nie jest afektywne, odwołujące się do konkretnego ethosu społecznego, w którym będzie interpretowane i oceniane. Musi być autonomiczną decyzją jednostki będącą wyrazem jej moralnego samostanowienia i troski o wspólnotę.

Rozdział IV.

Teoretyczne ujęcie pojęcia honoru

Rekonstrukcja i analiza pojęć honoru *sensu stricto* oraz honoru *sensu largo* na podstawie filozofii Eugeniusza Dupréela

Pojęcie honoru *sensu stricto*

Eugeniusz Dupréel wyróżnia dwa sensy czy też dwa skorelowane ze sobą sposoby użycia pojęcia honoru – mianowicie honor *sensu stricto* oraz honor *sensu largo*. Traktuje rozważania dotyczące honoru *sensu largo* jako uzupełnienie głównych ustaleń, to znaczy tych, których przedmiotem jest honor *sensu stricto*. Z tego względu najpierw podejmę w pracy zagadnienie honoru w węższym sensie, tak aby następnie uzupełnić rekonstrukcję i analizy tego pojęcia charakterystyką honoru *sensu largo*, wzbogacając je ewentualnie o dalsze zależności.

Honor jest pierwotnie rozumiany przez Dupréela – socjologa – jako zjawisko społeczne, stąd też jego zdaniem filozoficzna refleksja nad honorem wiedzie poprzez analizę jego socjologicznego, pojęciowego ujęcia. Następnie winna ona zwrócić się w stronę „cnót stanowiących niejako punkt centralny pojęcia honoru i zmierzających do przekształcenia owego pierwotnego pojęcia społecznego w czyste pojęcie moralne” (Dupréel 1969: 284).

Fenomen honoru *sensu stricto* pojawia się w społeczeństwie wskutek specyficznego podziału, jaki w nim zachodzi. Jest to podział samorzutny, choć nieunikniony, gdyż stanowi efekt spontanicznej samoorganizacji społecznej. Wystąpienie tego fenomenu jest rezultatem zachodzących w społeczeństwie podziałów. Istotnym momentem badań Dupréela jest bogata charakterystyka okoliczności, w których dochodzi do wyłonienia się społecznego

fenomenowi honoru *sensu stricto*. Szczególnie ważne są w tym kontekście jego dwa spostrzeżenia, mianowicie: „pojęcie honoru oraz postawa i zachowania zgodne z tym honorem pojawiają się niemal zawsze tam, gdzie pewna mniejszość arystokratyczna żyje w bliskim powiązaniu ze społecznością liczniejszą” (Dupréel 1969: 279), a po drugie: to w tych specyficznych okolicznościach pewnych bliskich powiązań życiowych „grupa pretendująca do wyższości przyznaje sobie poczucie honoru” (Dupréel 1969: 279).

Dupréel w swych rozważaniach wychodzi więc od najwydatniej rozwiniętego zjawiska funkcjonowania honoru *sensu stricto* w społeczeństwie klasowym. W takim społeczeństwie zwykle *explicite* mówi się o posiadaniu „poczucia honoru”, które utwierdza pewne grupy społeczne lub ich reprezentantów w pewności odnośnie do własnej wyższości i odrębności. Następnie socjolog ten przechodzi do rozważań nad społeczeństwem demokratycznym, w którym istnieją zdywersyfikowane grupy społeczne i w zasadzie każda z nich ma swoje pojęcie honoru *sensu stricto* stanowiące fundament ich istnienia (oraz innych reguł w tych grupach obowiązujących). Za to przejście do rozważań nad społeczeństwami demokratycznymi jest on krytykowany, bo gdy sobie uświadomimy, że grupy społeczne w społeczeństwach demokratycznych swobodnie się przenikają i jedna osoba może w kilku z nich jednocześnie uczestniczyć, pojawia się problem: czy ich honory *sensu stricto* nie będą wzajemnie sprzeczne? Jednak taka sytuacja nie tyle jest problematyczna, ile uświadamia, jaką funkcję mogły pełnić postępowania honorowe. Otóż prowadziły one do zsynchronizowania – lub w słabszej wersji: pogodzenia – honorów *sensu stricto* różnych skonfliktowanych grup społecznych reprezentowanych przez jednostki wstępujące na drogę postępowania honorowego. Sam Dupréel bowiem powiada, że między innymi pojedynek stanowił „technikę kształtowania honoru *sensu stricto*”.

Tutaj pojawia się pytanie o podstawy czy kryterium tegoż odróżnienia się jednej grupy od drugiej. Jako kryterium można przyjąć, za Bourdieu, *sacrum*, tj. interpretowanie go w kategoriach tego, co wzbudza cześć, podziw w danej grupie społecznej, a czego poszanowanie jest kwestią poczucia honoru. *Sacrum* może jednak się łączyć z innymi „poczuciami honoru” członków, które narzucają inne interpretacje naruszenia tego *sacrum* i obrazy realistycznej kompetencji honorowej. Może z tego jednocześnie wynikać, że diametralnie różne „poczucia honoru” implikowały nowe, wzajemnie ze sobą konkurujące interpretacje naruszenia *sacrum*. To

powodowało oddzielenie się w pewnym momencie kolejnej grupy społecznej od grupy pierwotnej jako posiadającej inne już *sacrum* (powstałe na skutek modyfikacji interpretacyjnej). Co ciekawe, z perspektywy konstytuowania się sądu honorowego składał się on z osób uznawanych za autorytety z obu zwaśnionych stron (w jego skład wchodziły osoby starsze, doświadczone etc.) – musiał on znaleźć rozwiązanie dla przedstawianej mu spornej kwestii – takie, które byłoby zgodne z ideałami osób, dla których członkowie sądu byli autorytetami. Zawarte za pośrednictwem tego sądu porozumienie nie powinno więc naruszać *sacrum* żadnej ze stron. Ponieważ żaden autorytet nie dopuściłby do uchybienia swojemu *sacrum* w orzeczeniu sądu, w praktyce wyrok musiał być taki, jak go opisano w kodeksie Goraya, czyli w duchu powiedzenia: „i wilk syty, i owca cała”. Innymi słowy, pokojowe postępowania honorowe w zasadzie badałyby, czy możliwe jest wskazanie jakiejś wspólnej wykładni *sacrum* dla zwaśnionych stron i dążyłyby do wypracowania zgody na sposoby działania oparte na zreinterpretowanych normach, które pierwotnie były zarzewiem konfliktu. Owa zgoda osiągnięta w toku pokojowego postępowania honorowego dokonuje się w myśl wspólnej wykładni *sacrum* – wspólnego już *sacrum*.

Jeżeli tak można byłoby interpretować pokojowe postępowania honorowe, to pokojowe zadośćuczynienie byłoby możliwe wyłącznie w tych sytuacjach, w których do zwaśnienia doszło na skutek błędu, pomyłki, niezrozumienia stron, to znaczy w sytuacjach, w których nie zaszła realnie obraza. W przeciwnej sytuacji, gdy jednak doszło do realnej obrazy, pojedynek byłby nieunikniony.

W pojedynku czy raczej *poprzez* udział w nim dochodziło do uznania drugiego jako osoby, czyli kogoś, kto posiada honor *sensu largo*, na podstawie tego, że *wykazał* on odniesienie swego działania do określonego *sacrum*, dla którego w związku z wartością tego *sacrum* dla życia i działania był on w stanie zaryzykować życie. To właśnie stanowiło kryterium uznania kogoś za osobę honorową i wskazywało na godność po obu stronach relacji oraz na wzajemny w związku z tym szacunek.

Stąd wzięła się idea stworzenia kodeksów antyduellanckich, gdyż dla niektórych samo życie (*prze-życie*) stanowi *sacrum*. Kodeksy antyduellanckie zakładały, że „w życiu najważniejsze jest samo życie” – życie dla antyduellantów było więc celem samym w sobie, podczas gdy kodeksy duellanckie dopuszczające pojedynek jako formę zadośćuczynienia honorowego zakładały, że są wartości wyższe niż życie, i wymagały zaryzykowania tegoż życia

w pojedynku w imię tych wyższych wartości. Jednocześnie należy zwrócić uwagę, że antyduellanci mogli uznawać wartości wyższe niż życie, a jedynie odrzucać ideę ewentualnej konieczności pojedynkowania się w imię obowiązujących form towarzyskich i cudzej interpretacji rzeczywistości.

Honor narzuca *vita activa* i – jak postuluje Tarczyński – pełni funkcję motywującą, bo narzuca nadawanie życiu głębszego sensu. Od ludzi honorowych oczekiwano więc, że ich życie odznaczać się będzie dążeniem do czegoś więcej niż tylko chęcią przeżycia za wszelką cenę.

Z powyższych racji honor był wymagany od oficerów. Wszelako, co tutaj badawczo doniosłe, po pojedynku „nie trzeba się godzić”¹¹¹ – pisze Boziewicz – bo skutkuje on, według mnie, uznaniem jedynie osoby *jako honorowej*, czyli jako „człowieka zasad”. Prowadzi to do sytuacji, w której dochodzi do uznania osobowości drugiego człowieka, i – zgodnie ze słowami Dupréela – „jednostki nienawidzą się, ale osoby nadal się szanują” (1969: 317), dlatego badacz ten przyjął pojęcie honoru jako podstawowy termin określający społeczeństwa pluralistyczne.

Poczucie honoru danej grupy wyznacza reguły zachowania, które odróżniają jej członków od reszty społeczeństwa (Dupréel 1969: 281), co powoduje wytworzenie się specyficznej „moralności honoru”. Jak pisze Dupréel: „Moralność polega zasadniczo na regułach, które dane społeczeństwo zaleca swym członkom lub które jednostka sama sobie narzuca zgodnie z własnym ideałem [moralnym – MB]” (1969: 275).

Istotnym czynnikiem oddziałującym na proces przekształcania się społecznego fenomenu honoru w moralne pojęcie honoru jest motywacja poszczególnych członków grupy pretendującej do miana „wyższej” czy „arystokratycznej” do tego, by dorównać czy sprostać własnym wyobrażeniom o swej wyższości. Czynniki ten ma zatem dwa aspekty:

- 1) Socjologiczny, związany z budowaniem struktur motywacyjnych do podejmowania określonych działań przez jednostki, albowiem to właśnie wkład w wyróżnienie swojej grupy „wzmocnia poprawność postępowania, a jednocześnie zwiększa gotowość do poświęceń. Głębokie powinowactwo wewnętrzne sprawia, iż wszelkie roszczenia osiągnięcia doskonałości

¹¹¹ „Nikt nie ma obowiązku pojednania się z przeciwnikiem po pojedynku – jeżeli jednak pojednanie następuje, natenczas pierwszy podaje rękę przeciwnik nieuszkodzony w walce lub lżej ranny. Jeśli obaj przeciwnicy wyszli bez szwanku lub jednakowo ciężko zostali ranni, pierwszy ma podać rękę wyzwany” (Boziewicz 1919: 105, art. 384).

społecznej ujawniają się i usprawiedliwiają w postaci doskonałości moralnej” (Dupréel 1969: 283).

- 2) Filozoficzny, związany z refleksyjnym kształtowaniem wyobrażenia słusznego zachowania oraz słusznych reguł działania tych, którzy prawomocnie mogą się zwać takową warstwą arystokratyczną, gdy temu wyobrażeniu potrafią sprostać w jak największym stopniu.

Treść pojęcia honoru *sensu stricto* jest zatem konstytuowana przez określoną grupę i w tym sensie jest też zrelatywizowana do świadomości czy wyobrażeń danej grupy – Dupréel stwierdza to otwarcie¹¹² na przykład w niniejszym fragmencie:

Członkowie grupy uprzywilejowanej odczuwają zarówno wspólną potrzebę przestrzegania jej reguł specyficznych, jak i konieczność zaznaczenia różnicy, dzielącej ich od ludzi znajdujących się poza jej granicami. Sposobem najpewniejszym i najczęściej stosowanym jest narzucenie sobie form działania ściśle określonych, trudnych, uciążliwych, nieraz nawet bohaterskich, a które równocześnie zyskują sobie ogólny szacunek dzięki temu, że są użyteczne bądź wywierają dobroczynny wpływ (1969: 283).

Przykładem takiej grupy, do której odnosił się honor *sensu stricto*, był korpus oficerski w dwudziestoleciu międzywojennym, od którego członków wymagało się bezwzględnej obrony ich honoru pod sankcją wyrzucenia z korpusu oficerskiego, nawet wbrew prawu i oficjalnym regulaminom.

Historyczne uznanie takiej hierarchii wartości w korpusie oficerskim dwudziestolecia międzywojennego, w której miejsce honoru (*sensu stricto*) było uprzywilejowane, a wręcz kluczowe w owej hierarchii, potwierdzają przekazy historyczne (Szyndler 1987: 29–30). Bez problemu można je znaleźć w książkach zajmujących się tematyką honoru czy pojedynków – na przykład *Pojedynki* Bartłomieja Szyndlera, *Do pierwszej krwi* Jerzego Rawicza czy inne, w których odnajdujemy następujące stwierdzenia:

¹¹² „Jeśli pewna grupa społeczna uświadamia sobie własne istnienie, już przez to samo musi też przypisywać sobie swego rodzaju honor, a mianowicie zespół przestrzeganych przez nią reguł nieprzestrzeganych natomiast przez ludzi znajdujących się poza nawiasem danej grupy. W środowiskach niemających poczucia honoru niepodobna dopatrzeć się jakiegokolwiek spójności społecznej: spotyka się tam tylko jakieś pozostałości grup lub jednostki nieprzynależące do żadnej klasy i niepodległe regułom, usiłujące ciągnąć dla siebie zewsząd korzyści” (Dupréel 1969: 291).

Bezpieczniej było dla oficera w razie wątpliwości, jak postąpić, pojedynkować się, niż zrezygnować z pojedynku. Wprawdzie za udział w pojedynku teoretycznie groziła mu kara, ale za próbę uniknięcia pojedynku można było być wykluczonym z grona oficerów lub co najmniej narazić się na deprecjonującą karę oficerskiego sądu honorowego (Rawicz 1974: 30).

Jeszcze za II Rzeczypospolitej pojedynki nie były w Polsce zjawiskiem rzadkim. Zwyczaj ten był przede wszystkim powszechnie przyjęty w korpusie oficerskim, gdzie w rozstrzygnięciu sporów honorowych – co szczególnie ciekawe i znaczące zdaniem autora niniejszego tekstu – panował w zasadzie przymus pojedynku, bowiem odrzucenie wyzwania narażało taką osobę na uznanie za niehonorową i w konsekwencji prowadziło do wydalenia jej z wojska. Liczbę pojedynków w wojsku oceniano wówczas na około 400 rocznie (Gross 2004: 207–214).

Podkreślić w tym miejscu należy, że żywotność, siła, z jaką obecny był w społeczeństwie fenomen poczucia honoru *sensu stricto*, nie była w rzeczywistości tłamszona przez aparat państwowy mimo obowiązywania przepisów karnych zabraniających pojedynków (zob. Ossowski 2003; Zamoyski i Krzemieniewski 1924: 64–68).

Rekonstrukcja i interpretacja teorii cnót Dupréla

Wskazany powyżej społeczny fenomen honoru skłonił Dupréla do stworzenia własnej klasyfikacji cnót, w której za kryterium podziału przyjął źródło ich wartości społecznej¹¹³. Wyróżniał cnoty pośrednie, na które składały się „cnoty honoru lub cześć oddawana osobom” (Dupréel 1969: 232) i „wzniosłość lub szlachetność duszy” (Dupréel 1969: 232 i 234).

Przyczyną wysokiej ceny tego rodzaju walorów moralnych jest fakt poczytywania ich za doskonałość przysługującą temu, kto się nimi odznacza.

¹¹³ „Odwaga, miłosierdzie, szczerłość, nieskazitelność, uczciwość, wstrzemięźliwość, wierność, obyczajność, prawdomówność, skromność, poszanowanie samego siebie, szacunek do bliźnich, dążenie do dobra, umiar, bezinteresowność itd. Choć każdy z tych terminów oznacza ewentualną czynność lub postawę godną pochwały, jednym słowem *wartość społeczną*, z łatwością można zauważyć, iż źródło tej wartości nie jest bynajmniej we wszystkich tych wypadkach jednakowe” (Dupréel 1969: 232).

Są one zatem uważane za *zaletę sprawcy*. Wartość ich nie bywa mierzona korzyścią wynikającą bezpośrednio z ich uprawiania, lecz ocenia się ją jako wysoką zaletę danej osoby (...) i doprawdy warto byłoby zbadać, dlaczego tak jest (Dupréel 1969: 233).

Owe cnoty pośrednie odróżniał od tak zwanych cnót bezpośrednich (czyli cnót dobroczynności oraz cnót sprawiedliwości), „których wartość można by mierzyć wartością ich skutków natychmiastowych” (Dupréel 1969: 232). Otóż:

Miłosierdzie czy też hojność [cnoty dobroczynności – MB] dlatego tak wielką posiada wartość, że jakiś człowiek odczuwa zbawienne skutki czynu miłosiernego lub wspałałomyślnego. Płynące stąd *dobro* staje się bezpośrednim *dobrobytem* osoby niebędącej sprawcą czynu. Miłosierdzie i wspałałomyślność nazwiemy cnotami bezpośrednimi, ponieważ *wartość* ich jest bezpośrednim wynikiem ich uprawiania (Dupréel 1969: 232).

Cnoty pośrednie są natomiast pewnym walorem osobowym, jak na przykład odwaga, umiarkowanie, powściągliwość czy skromność. Ossowska zwróciła na to uwagę i skomentowała tak:

Mówienie o cnotach zdobiących bagatelizuje sprawę, nasuwając przypuszczenie, że idzie tu o jakieś cnoty dodatkowe, jak naszyjnik na szyi kobiety [albo tabakierka – MB]. Cyceron rozróżniał *honestum* i *decorum*, przy czym słowo *decorum* polski tłumacz oddawał przez „ogładę”. Tymczasem idzie tu o coś głębszego niż zewnętrzny polerunek (1970: 216).

Jej zdaniem cnoty pośrednie dobroczynności i sprawiedliwości odpowiadają cnotom obywatelskim Hobbesa, a cnoty pośrednie, honoru, Hobbesa cnotom osobistym, z pewną jednak różnicą w opisie ich funkcjonalności:

U Hobbesa są to cnoty, które nie służą innym, lecz temu, kto je posiada, i które są świadectwem jego mocy. U Dupréela akcentuje się, że są to cnoty, których walor nie mierzy się ich [bepośrednimi, według Dupréela – MB] skutkami społecznymi i które, jako zaszczytne wyróżnienie osoby w te cnoty wyposażonej, nie mogą być łatwo dostępne (Ossowska 1970: 217).

Cnoty pośrednie, według Hobbesa, nie dają żadnych bezpośrednich korzyści komukolwiek, tylko stanowią ozdobę osób cieszących się tymi

przymiotami, gdyż zapewniają im cześć wynikającą z przejawiania się ich zalet osobowych, które pośrednio (dlatego cnoty pośrednie) działają na rzecz społeczeństwa (odnośnej grupy społecznej – na przykład obywateli Polski, naukowców etc.) – i poszanowania czy udoskonalenia reguł w nim obowiązujących – jako wyraz zasad ich życia. Zupełnie jak z jałmużną, którą może każdy dać, co będzie przejawem cnoty miłosierdzia niewymagającej jakichś wyrafinowanych kompetencji.

Osiągnięcie przez jednostkę sztuki osobowego, samoopanowania, moderacji własnej osoby, odwagi, skromności, powściągliwości etc. nie jest bezpośrednią korzyścią dla społeczeństwa, jakkolwiek pośrednio wpływa na skuteczność społecznego oddziaływania danej jednostki zgodnie ze społecznie uznanym ideałem, na skuteczność ilościową i jakościową realizacji cnót bezpośrednich. Ta siła społecznego oddziaływania jest słusznie interpretowana przez Hobbesa jako społeczna „moc” osoby.

Dupréel pisze: „nie wolno zapominać o tym, iż nasze podziały są względne czy też nieścisłe” (1969: 236), toteż przedstawiona tutaj interpretacja jest względna o tyle, że w różnych grupach społecznych, z uwagi na przyjęcie w nich różnych ideałów, wymagane są do ich realizacji różne cnoty pośrednie (na przykład kleryk, aby dotrzymać celibatu, potrzebuje wielkiej dozy samokontroli, podczas gdy wojownik, aby zdobyć uznanie w bitwie, musi wykazać się odwagą). Interpretacja ta jest zaś o tyle ścisła, że odślania charakter kompetencyjny i normotwórczy cnót pośrednich oraz charakter normatywny cnót bezpośrednich. Ponadto takie rozumienie wydaje się zgodne z intuicjami Ossowskiej przy porównywaniu cnót dupréelowskich z hobbesowskimi.

Cnoty pośrednie u Dupréela i obywatelskie u Hobbesa są – jak wskazałem – według Ossowskiej zbieżne. Natomiast charakterystyka cnót pośrednich i osobistych różni się tym, że Hobbes akcentował u nich „świadectwo mocy”, siłę społecznego oddziaływania danej osoby, natomiast Dupréel wskazywał na „zaletę sprawcy”, wypuklając w ten sposób aspekt wewnętrznego oddziaływania cnót pośrednich. Jednakże można przyjąć, że są one również „świadectwem mocy” na podstawie następującego fragmentu:

Rozpatrzmy inne formy zasługi, takie na przykład jak odwaga lub czystość. Nie jest bynajmniej rzeczą oczywistą, iżby wartość tak powszechnie przypisywaną tego rodzaju cnotom należało mierzyć stopniem korzyści, jaki one przynoszą. Odwaga jest zbawienna tylko wtedy, gdy odznaczający

się nią człowiek zachowuje się w sposób dla niego samego lub dla innych korzystny. Odwaga naszych przeciwników bardziej nam szkodzi aniżeli jej przeciwieństwo, gdy tymczasem ich dobroć czy też sprawiedliwość może nam przynieść pożytek (Dupréel 1969: 233).

Innymi słowy, ten, kogo cechuje odwaga, wykazuje zawsze swą *wewnętrzną moc* poprzez swoje kompetencje w zakresie realizacji przyjętych ideałów. Z perspektywy grupy stanowi to jego zaletę przynoszącą odnośnej grupie korzyści przez jego odważną działalność, na przykład odwagę cywilną, odwagę moralną, odwagę w bitwie itd. Obawy Dupréela wynikają z tego, że wraz ze zmianą perspektywy oceny danej grupy społecznej wcześniejsze korzyści mogą się zmieniać w późniejsze szkody, dlatego – jak sądzę – zdecydował się on charakteryzować cnoty pośrednie przez „zaletę sprawcy”. Zaleta sprawcy będzie działać „przez” jego osobę na korzyść grupy społecznej, do której należy, realizując jej ideały. Stąd wyedukowanie kompetencji demokratycznych w jednostkach będzie pośrednią korzyścią dla wszystkich członków wspólnoty demokratycznej.

Kompetencyjny aspekt cnót pośrednich

Jak powiada Dupréel, cnoty honoru „polegają (...) na ogół na wysiłku, podejmowanym przez jednostkę w celu złagodzenia własnych pierwotnych popędów zgodnie z pewnym wzorem, który nauczyła się cenić, a także by nauczyć się szanować odpowiednie zalety również i u osób postronnych” (1969: 234).

Powyższy fragment mówiący o tym, że cnoty honoru polegają na wysiłku, zasługuje na pogłębioną analizę. Wysiłek ma przecież aspekt moralny, to znaczy może stanowić kryterium oceny moralnej, a zatem i kryterium pochwały, która jest nagrodą za zasługi, a samodzielnie podejmowany wysiłek w poskromieniu swojej zwierzęcej natury niewątpliwie jest zasługą godną uznania. Samodzielność zaś w podejmowaniu tego działania wskazuje na element indywidualnej refleksji, która jest potrzebna do ukierunkowania wysiłku na konkretne cechy osobowe – refleksyjność danej jednostki jest więc kluczowa. Stanowi ona o tym, że to „okiełznanie pierwotnej zwierzęcej natury” nie jest wynikiem jakiejś społecznej „tresury”, która by wskazywała na bierność i poddaństwo jednostki, lecz aktywnej indywidualnej moderacji swojej osoby. Chodzi tutaj o przyjęcie pewnego wzorca, którego źródłem jest właściwość iście ludzka, bo rozum czy rozsądek. Owa

moderacja, która ma miejsce, transformuje pierwotne zwierzęce popędy w ludzki rozumny wzorzec. Ten zaś jednak współokreślany jest przez uznaną wspólnotę za pośrednictwem pochwał i nagan wyrażających uznanie lub jego brak. Posiadanie tej rozumnej natury ludzkiej wymaga refleksji, aby rozpoznać obowiązujący wzorzec oraz aktywnie go współtworzyć. Przede wszystkim rozumność zakłada, aby uznać jakiś wzorzec jako wiążący dla własnej osoby. Ponadto wymaga ona władzy sądenia, aby ów przyjęty wzorzec stosować zasadnie i słusznie w konkretnych sytuacjach, czyli konkretyzować uznany ideał w praktyce życiowej.

Dla skuteczności tego działania potrzeba również swoistego powiązania trzech elementów:

- 1) wiedzy praktycznej odnośnie do tego, *jak* należy działać;
- 2) emocji potwierdzających słuszność podjętego działania – zadowolenia, dumy z trafnego spełnienia swojej refleksyjnie samonarzuconej powinności wynikającej z przyjętego przez rozumność wzorca;
- 3) praktyki, doświadczenia, wprawy, kunsztu moralnego będących podstawą niezawodnego i sprawnego działania honorowego, gdyż nie chodzi o to, by działać honorowo tylko w wyjątkowych sytuacjach, ale nieustannie, czyli wedle przyjętego przez siebie rozumowego wzorca hamującego zwierzęce popędy.

Zespolecie tych trzech elementów konstituuje kompetencje (por. Nowak 2016).

Wyrobienie w sobie cnót honoru – opartych na kompetencjach – stanowi fundament budowania rozumowych relacji międzyludzkich i jest podstawą kształtowania przestrzeni intersubiektywnej, w której każdy będzie honorowo traktowany, a zatem refleksyjnie, z opanowaniem i poszanowaniem rozumności.

Z przytoczonego wcześniej fragmentu widać, że cnoty pośrednie związane są z wykształceniem silnej motywacji do realizacji pewnego moralnie ugruntowanego ideału *etycznego*, czyli ideału kształtowanego i aprobowanego przez wspólnotę, z którą jednostka chcąc się cieszyć jak największym szacunkiem identyfikuje się bądź chciałaby się identyfikować.

Tego typu ujęcie mogłoby – nieuważnego czytelnika – prowadzić do postrzegania fenomenu honoru jako efektu oddziaływania swoistej presji społecznej, presji ze strony otoczenia danej jednostki, które przez swoiste sankcje (tzw. sankcje rozproszone) przymuszałyby ją do podporządkowywania się tradycyjnie przyjętym przez nie regułom. Konkluzja tej niepełnej

i przez to ułomnej charakterystyki fenomenu honoru *sensu stricto* byłaby taka, że jednostka mająca poczucie tegoż honoru podąża po prostu ścieżką wyznaczoną przez reguły zachowania otoczenia pod groźbą wykluczenia społecznego. Aby zapobiec takiej interpretacji fenomenu honoru *sensu stricto*, należy, po pierwsze, podkreślić znaczenie intersubiektywnego tworzenia refleksyjnego wyobrażenia wzorca działania, który ma charakteryzować daną grupę i uzasadnić jej poczucie, że grupa ta, w której się partycypuje, wskazuje na wyższą wartość niż sposoby godnego życia oferowane przez inne grupy. Po drugie zaś, trzeba powyższe rozważania uzupełnić i poszerzyć o fenomen moralny, który Dupréel nazywał „szlachetnością duszy”.

Szlachetność duszy ma, według autora *Traktatu o moralności*, wyróżniać osoby, które bezinteresownie troszczą się o sprawy najbardziej ogólne, wśród których wymienia prawdę, piękno, troskę o losy ludzkości i wszystkich istot żyjących, zarówno minionych, jak i przyszłych, a wręcz o cały wszechświat (Dupréel 1969: 427). Myślenie w tak ogólnych kategoriach sprawia, że w szlachetności duszy „zanika ścisła zbieżność między moralnością i pojęciem reguły moralnej” (Dupréel 1969: 428). Dzieje się tak dlatego, że osoba o szlachetnej duszy, przeformułowując wszelkie maksymy, reguły na język najogólniejszy, jakby „niechący” poddawała je próbie kantowskiego imperatywu moralnego „szlachetności duszy”, gdyż „nie można ująć w ramy zgodności z regułą uznaną z góry i mającą znaczenie przepisu formalnie obowiązującego sumienia” (Dupréel 1969: 428). To wskazuje, że dzięki autonomicznej refleksji wykracza się poza proste podporządkowanie się powszechnie uznanej regule, reflektuje się nad nią samodzielnie w kategoriach najogólniejszych.

Zalecane przez ideał „szlachetności duszy” myślenie w kategoriach ogólnych ma dalsze doniosłe konsekwencje. Mianowicie myślenie w kategoriach ogólnych, uniwersalistycznych uwarściwia jednostkę *moralnie*, gdyż umożliwia uświadomienie sobie wszelkich nieścisłości, niekonsekwencji czy nawet konfliktów obowiązków etycznych pojawiających się na gruncie aprobowanych przez daną wspólnotę / grupę społeczną wyobrażeń o honorowych wzorcach działania. Innymi słowy, mamy w tej koncepcji do czynienia z bardzo ciekawym fenomenem społecznym, analizowanym z perspektywy zarówno socjologicznej, jak i filozoficznej. Zostaje tutaj ukazany moment rozchodzenia się sfery etycznej identyfikowanej przez wzorzec działania wytwarzany oraz aprobowany przez daną grupę ze sferą moralności. Dla

moralności fundamentalne i decydujące jest nie tyle aprobowanie danego wzorca działania przez określoną grupę społeczną, tzw. otoczenie jednostki, lecz autonomiczne myślenie w kategoriach uniwersalistycznych, które właśnie wyraża ideał „szlachetności duszy”. Owa szlachetność czyni zatem jednostkowe życie bardziej wymagającym, każe dostrzegać liczne dylematy zasad i wzorców działania, w które życie wśród innych ludzi obfituje, ale też i jest przez to życie bogatsze w refleksję.

Z dotychczasowych wywodów wynika konsekwentnie kolejna bardzo ważna właściwość tego, kto stara się sprostać ideałowi osoby o szlachetnej duszy. Ktoś taki jest w stanie, na gruncie autonomicznie prowadzonej refleksji, modyfikować obowiązujące reguły i wypełniać luki, które napotyka w ogólnodostępnym i powszechnie aprobowanym repertuarze wzorców zachowania (Dupréel 1969: 428). Powyższą kompetencję osoby o szlachetnej duszy można by powiązać z pojęciem taktu przynależnym do zasad dobrego wychowania. „Takt uchodzi często za dyspozycję potrzebną w tych sytuacjach, gdzie reguły moralne zostawiają nas bez dyrektyw bądź też gdzie działają niedostatecznie precyzyjnie” (Ossowska 1963: 324). Zauważmy, że w obydwu wskazanych w powyższym cytacie przypadkach jest konieczne autonomiczne refleksyjne działanie mające na względzie pewne dobro ogólne. Ponadto osoba odznaczająca się szlachetnością duszy jest w stanie obowiązujące reguły moralne modyfikować, zmieniać obowiązujący ethos w sposób cieszący się uznaniem przez innych członków grupy. Mamy tu zatem do czynienia ze zdobywaniem honoru w potocznym znaczeniu tego słowa – uznania i szacunku ze względu na wybijającą się ponad codzienność zasługę, która stanowi formę bohaterstwa.

Co ciekawe i znaczące, według Dupréela, sytuacją patologiczną byłoby bycie „rygorystycznie cnotliwe”, to znaczy ślepe dostosowywanie się, realizowanie przyjętych w społeczeństwie reguł, cnót, co jego zdaniem cechuje fanatyków (Dupréel 1969: 429). Fanatyk bowiem „nie odróżnia (...) zupełnie pospolitej niemoralności od podporządkowywania się regule, której on nie uznaje” (Dupréel 1969: 429). Widać więc wyraźnie, do czego prowadziłyby taka postawa: osoba fanatyczna nie widziałaby różnicy między kradzieżą chleba przez ubogą matkę dla uratowania jej dziecka przed śmiercią głodową, a obrabowaniem banku, aby przez kilka lat pławić się w luksusach w egzotycznych krajach. Innymi słowy, „rygorystyczna cnotliwość” ruguje z życia refleksję *moralną*.

Rzetelnie trzeba jednak zauważyć, że propagowanie wskazanych powyżej fanatycznych postaw nie było obce niektórym autorom kodeksów honorowych, a co za tym idzie – można wnioskować, że hołdowanie takowym postawom musiało być zjawiskiem występującym w okresie międzywojnia i stanowić realny problem dla osób pracujących nad poprawą jakości postępowań honorowych (na przykład podczas pertraktacji reprezentantów skonfliktowanych stron prowadzących do ustalenia formy satysfakcji honorowej). Do takiego fanatycznego wypaczenia mogło dochodzić wtedy, gdy zapominało się, że postępowanie honorowe nie miało na celu wymierzenia sprawiedliwości. Celem było jedynie zlikwidowanie sporu honorowego (konfliktu wynikłego z wyrządzenia obrazy) (Goray 1930: 11) poprzez honorowe zadośćuczynienie obrazie (udzielenie satysfakcji honorowej ową obrazę zmazującej), która była formą okazania braku szacunku, a sam kodeks miał „przeważnie tylko ogólnikowe znaczenie *d o r a d c z e*” (Goray 1930: 11). Kodeksy pełniły funkcję analogiczną do podręczników dobrego wychowania, *savoir-vivre*’ów, które doradzały, jak należy się zachowywać w towarzystwie, stanowiąc rekonstrukcję części panujących zwyczajów towarzyskich.

W opozycji do postawy fanatyka stoi postawa osoby odznaczającej się wzniosłością duszy, albowiem taka osoba:

(...) nie pozwalając sobie na żadne obłudne omijanie reguły dobrowolnie przez siebie wybranej – potrafi przyjąć godną szacunku wartość moralną w przyjęciu przez bliźniego jakiejś innej reguły, choćby nawet sprzecznej z zasadami, którymi sam się kieruje. W ten sposób okazuje ona troskę o całkowite oddanie sprawiedliwości przeciwnikowi (Dupréel 1969: 430).

Z perspektywy rozpatrywanych w tej książce postępowań honorowych i samego zagadnienia szlachetności duszy dość kluczowe wydaje się stwierdzenie Dupréela, które można by odnieść z powodzeniem do wszelkiej formy zadośćuczynienia honorowego przedstawionego w kodeksach, a w szczególności do pojedynku, jak i przyjąć jako warunek szacunku i uznania autonomii moralnej innych:

Dla duszy wzniosłej i szlachetnej każdy przesąd – niezależnie od tego, z jakim wiąże się błędem – staje się godny szacunku z chwilą, gdy ustali pewne reguły postępowania i rozbudzi w pewnej grupie ludzi gotowość do

ponoszenia ofiar mających na celu realizację tego przepisu życia społecznego (Dupréel 1969: 433)¹¹⁴.

Stwierdzenie powyższe odróżnia to, co *cieszy się* szacunkiem, od tego, co jest *godne* szacunku, i wskazuje, że osoba o wzniosłej duszy darzy szacunkiem właśnie to, co *godne* szacunku. Godne szacunku jest zaś to, za co pewna grupa ludzi chce ponosić ofiary, gdyż nadaje to ich życiu *sens*. Innymi słowy, godne szacunku jest to, co stanowi podstawę etyczności – sfery związanej z wyznaczaniem i/lub identyfikowaniem sensu życia pewnej grupy ludzi. Tym samym, po raz kolejny, okazuje się, że w koncepcji Dupréela mamy do czynienia ze szczególnym skorelowaniem ze sobą dwóch fundamentalnych do dzisiaj sfer aksjonormatywnych: 1) sfery moralnej, określonej przez uniwersalistyczną strukturę refleksji uzasadniającej przekonania związane z tym, jak się powinno działać, oraz 2) sfery etyczności dotyczącej odnajdywania czy wykształcania wartości, których realizacja jest związana z nadawaniem sensu życiu przez osoby żyjące w tejże grupie, która wartościom owym hołduje.

Pojęcie honoru *sensu largo*

Po naszkicowaniu zagadnień związanych z pojęciem honoru *sensu stricto*, z cnotami honoru i wzniosłością czy ze szlachetnością duszy przystąpię do omówienia honoru w sensie szerokim – honoru *sensu largo*. Tak jak w przypadku pojęcia honoru *sensu stricto*, tak i podczas omawiania pojęcia honoru *sensu largo* Dupréel przechodzi od rozważań socjologicznych do rozważań etyczno-moralnych – i taka też będzie moja droga rekonstrukcji jego koncepcji.

Autor zdaje sobie sprawę z tego, że początkowo przypisująca sobie monopol na poczucie honoru klasa arystokratyczna takiego monopolu w rzeczywistości mieć nie powinna. Inne grupy społeczne, jeżeli chcą awansować do klasy wyższej, z jednej strony mogą zacząć naśladować klasę wyższą, a z drugiej – mogą się przeciwko klasie wyższej i jej wzorcom postępowania buntować, przeciwstawiając im swoje wyobrażenie poczucia honoru

¹¹⁴ Trafność tego spostrzeżenia widać przede wszystkim przy analizie pojedynku, w którym uznanie przez drugą stronę konfliktu „przepisu życia społecznego”, prezentowanego przez obrażonego i będącego przyczyną obrazy, wymaga od obu stron zaryzykowania życia.

(Dupréel 1969: 290). Wreszcie w społeczeństwach zdemokratyzowanych różne grupy mają różne swoiste właśnie dla nich poczucia honoru (swoje honory *sensu stricto*), w związku z tym musi dochodzić między nimi do różnych interakcji mających na celu (symboliczne, społeczne etc.) wywalczenie czy podtrzymanie uznania dla własnego wyobrażenia honoru (*sensu stricto*).

Narzuca się w tym momencie pytanie, czym dokładnie miałyby być to poczucie honoru. Swoistą definicję poczucia honoru mógłby stanowić następujący fragment:

Jeśli pewna grupa społeczna uświadamia sobie własne istnienie, już przez to samo musi też przypisywać sobie swego rodzaju honor, a mianowicie zespół przestrzeganych przez nią reguł, nieprzestrzeganych natomiast przez ludzi znajdujących się poza nawiasem danej grupy (Dupréel 1969: 291).

Poczucie honoru pojawiałyby się zatem wraz ze świadomością obowiązywania reguł, które decydują o uznawaniu kogoś, poszanowaniu go jako członka określonej grupy i na tę świadomość poczucie honoru by wskazywało.

Konsekwentnie, przy założeniu braku poczucia honoru *sensu stricto*, tj. braku świadomości obowiązywania w danej grupie pewnych reguł, nie można mówić o istnieniu jakichkolwiek grup czy klas, można, co najwyżej, wyróżnić „jakieś pozostałości grup lub jednostki nieprzynależące do żadnej klasy i niepodległe regułom, usiłujące ciągnąć dla siebie zewsząd korzyści” (Dupréel 1969: 291). Innymi słowy, czynnikiem konstytuującym istnienie tudzież zawiązanie się pewnej grupy społecznej jest pojawienie się pewnych odrębnych reguł działania aprobowanych przez tę a nie inną grupę.

Eugeniusz Dupréel zauważa, że pomimo tego pluralizmu grup społecznych, a co za tym idzie – pluralizmu „poczucia honoru”, występuje pewne „ogólne poczucie honoru, jednakowe dla wszystkich rywalizujących ze sobą grup (...) niejako obok lub u podłoża swoistych postaci honoru” (Dupréel 1969: 292). Na gruncie przyjętych definicji takie stwierdzenie wydaje się nieuniknione, przyjmując za najszerszą grupę, grupę najbardziej abstrakcyjną i ogólną – ludzkość. Również w tej najszerszej możliwej grupie muszą istnieć pewne reguły inkluzji i ekskluzji oraz cenione przymioty osobiste – gdyby tak nie było, to nie istniałaby ludzkość, a jedynie poszczególne jednostki, kierujące się kryterium indywidualnej korzyści lub potrzeby.

Konsekwentnie autor zauważa, że „jednym z bardziej interesujących aspektów tego ogólnego pojęcia honoru jest dążenie ludzkości, ażeby przeciwstawić się światu zwierzęcemu, podobnie jak wywyższa się nad inne warstwa górna czy arystokracja, oraz żeby przypisywać sobie pewną godność specyficznie ludzką” (Dupréel 1969: 292).

Warto wspomnieć, że i u Arystotelesa istniała kategoria „bestialstwa” odnosząca się do ludzi, którzy zatracili swoje człowieczeństwo, zachowując się jak zwierzęta, przekraczali miarę nikczemności, skrajnie „żyjący życiem zmysłowym” (Arystoteles 2007: 220 1149a). Należałoby też zwrócić uwagę na hierarchię, którą wprowadził Arystoteles. Zwierzęta i bogowie ze swojej istoty nie mają przeciwieństw etycznych – bogowie z racji swej doskonałości, zwierzęta z istoty swej zwierzęcości (Arystoteles 2007: 221 1145a).

Ludzie są pomiędzy zwierzętami a bogami, tym samym są w stanie prezentować tak pozytywne, jak i negatywne cechy etyczne. Skoro „przeciwieństwo zaś bestialstwa najodpowiedniej nazwać można jakąś przechodzącą nasze siły, bohaterską poniekąd i boską dzielność” (Arystoteles 2007: 210–211 1145a) cechującą heroizm, który musi być jednak wyznaczony przez pewien ideał (a zatem wyznaczany jest w ramach honoru *sensu stricto*), to bestialstwo można scharakteryzować na zasadzie opozycji przez „antyheroizm”, który jednak stanowiłby zaprzeczenie fundamentów człowieczeństwa i honoru *sensu largo*.

Dopiero uznanie istnienia tych obowiązujących ludzkość reguł prowadzi do uznania jednostki ludzkiej w jej osobowym charakterze. Nie wydaje się możliwe koegzystowanie na płaszczyźnie moralnej, w wymiarze osobowym wraz z kimś, kto nie szanuje innych, nie dostrzega jakichkolwiek form ich zasługi ani nie zna czegoś takiego jak hańba – funkcjonuje jak zwierzę. „Etyka honoru polegać będzie na traktowaniu innych oraz samego siebie jako osoby” (Dupréel 1969: 294).

Dupréel wymienia trzy różnice pomiędzy osobowością a jednostką ludzką w jej fizycznym wymiarze: okres trwania, stopień rozwoju oraz zdolności przypisywane przedmiotom tych dwóch aspektów.

Różnica co do okresu trwania wynika z faktu, że trwanie człowieka jako jednostki fizycznej jest krótsze niż jego trwanie w wymiarze osobowym. Człowiek fizycznie istnieje od chwili „narodzin ciała i kończy się wraz z jego śmiercią” (Dupréel 1969: 295). Aktualnie mogłoby być kontrowersyjne określenie „chwili narodzin” ciała człowieka, jednak w kontekście rozpatrywanej

kwestii nie budzi wątpliwości to, że trwa ona krócej niż wymiar osobowy człowieka, zatem zależności w systemie nie ulegają zmianie.

Wymiar osobowy człowieka zaczyna się jeszcze przed jego narodzinami i teoretycznie nie kończy. Wynika to z tego, że jeszcze nienarodzone dziecko może być postrzegane jako bękart lub radośnie oczekiwane, może być uznawane za człowieka przez niektóre religie lub może mieć określone prawa podmiotowe już w łonie matki. Chodzi tutaj o to, że człowiek jako osoba funkcjonuje społecznie, *zanim* zaistnieje fizycznie. I to w tym jego aspekcie osobowym kumulują się zasługi i winy, na przykład zdrada małżeńska ojca odbija się na społecznym statusie dziecka („bękart”) w pewnych społeczeństwach. Natomiast po śmierci ciała osoba (istota społeczna) nadal „istnieje” (społecznie, kulturowo, emocjonalnie etc.), oddziałując na bliskich, a czasem nawet na społeczeństwo, gdyż „osoba staje się ogniwem stosunków społecznych jednostronnych” (Dupréel 1969: 295)¹¹⁵. Cześć, chwała czy hańba trwają „wiecznie” i stanowią przykłady kształtujące, inspirujące kolejne pokolenia.

Właśnie dlatego tak ważna jest dbałość o formę samobójstwa honorowego, o którym już pisałem. Osobowy aspekt człowieka wykracza również w wymiarze przestrzennym poza jednostkę fizyczną, a „nasza integralna osobowość zawarta jest w świadomości ludzi, którzy nas znają i utrzymują z nami stosunki; posiadana przez nas sama świadomość własnej osobowości stanowi jedynie pewną część, niejako rdzeń owej istoty społecznej” (Dupréel 1969: 296). Widać zatem, że według Dupréela nasz aspekt osobowy nie jest kwestią wyłącznie indywidualną czy społeczną. Zupełnie jak w przypadku honoru w znaczeniu potocznym, ponieważ nie można mówić o nim w stosunku do osoby, która sama z siebie nie wykazuje, że posiada go immanentnie – „nosi honor w sercu”, jak i nie można mówić o honorze bez uznania go ze strony innych.

Następna różnica w zakresie ewolucji wynika z różnicy w charakterystyce rozwoju fizycznego i osobowego. Fizycznie człowiek rodzi się słaby, po czym dochodzi do apogeum sił witalnych, następnie starzeje się, słabnie i umiera, natomiast w wymiarze osobowym następuje kumulacja zasług,

¹¹⁵ Stosunek społeczny dwustronny występuje, gdy zachodzi aktywna interakcja między stronami (w dwie strony). Natomiast stosunek społeczny jednostronny ma miejsce wtedy, gdy oddziaływanie odbywa się w jedną stronę, czyli nie ma interakcji – na przykład po śmierci zasługi i winy nieboszczyka albo książki, które napisał, oddziałują nadal na społeczeństwo, na jednostki.

win, czci i chwały wyznaczająca społeczną wartość człowieka, a „zasługa i wina mogą przetrwać poza grób w formie sławy lub hańby” (Dupréel 1969: 301). Dlatego właśnie „chluba uzyskania rekordu skoku wzwyż nie opuszcza atlety, nawet gdy utraci on obie nogi w katastrofie kolejowej” (Dupréel 1969: 301).

Różnica w zdolnościach polega na przypisywaniu osobie wolności¹¹⁶, przez co możliwe jest ponoszenie przez nią odpowiedzialności za swoje czyny, a co za tym idzie – posiadanie chwały, czci czy pohańbienie się. Natomiast fizyczność miałaby być zdeterminowana prawami fizyki, chociażby statystycznie, co uniemożliwia na przykład myszom posiadanie wszelkiej formy zasługi – czci i chwały (Dupréel 1969: 307–313).

Powyższa charakterystyka osoby dookreśla oba przytoczone ujęcia honoru. Okazuje się, dlatego, gdy mowa o honorze *sensu largo*, narzuca się granica pomiędzy zwierzęcością a człowieczeństwem, a poprzez uznanie osobowego charakteru jednostki uznaje się również jej wolność i odpowiedzialność, która daje możliwość gromadzenia zasług, win, czci i zdobywanie szacunku, a to daje jej sposobność oddziaływania na społeczeństwo.

Dzięki takiemu rozdzieleniu fizyczności od osobowości możliwe jest, że „jednostki nienawidzą się, ale osoby nadal szanują” (Dupréel 1969: 317). Co za tym idzie – mogą one koegzystować w społeczeństwie.

Dookreśleniem honoru *sensu largo*, honoru ogólnoludzkiego, a jednocześnie honoru osoby, jest honor *sensu stricto*: mówimy o honorze oficera czy honorze lekarza. Z takiego specyficznego podziału obowiązków etycznych związanych z pełnieniem różnych funkcji społecznych zdawali sobie z pewnością sprawę przynajmniej niektórzy autorzy polskich kodeksów honorowych. W kodeksie Goraya czytamy: „Te [oficerskie sądy honorowe – MB] rozpatrują sprawy nie tylko osobistego honoru podległych im jednostek, lecz poza tym czuwają nad należyтым poszanowaniem godności s t a n u oficerskiego w szczególności” (Goray 1930: 14), a dalej, w przypisie, podany jest przykład utraty godności przez przedstawiciela stanu oficerskiego przez „niedopuszczalny dla oficera skandal publiczny, ze skutkiem utraty stopnia i munduru” (Goray 1930: 14), jednak bez szkody dla honoru obywatelskiego. Pohańbienie siebie *jako oficera* nie prowadziłoby zatem do

¹¹⁶ Autor rozumie wolność jako umowną właściwość. Wolności i determinizmu nie można według niego stwierdzić (Dupréel 1969: 307) – są to pojęcia konwencjonalne (Dupréel 1969: 301).

pohańbienia siebie *jako obywatela*, co wskazuje na pluralizm pojęć honoru, zakładając, że niedopuszczalny dla oficera skandal publiczny godzi w honor oficera. Przykład ten umacnia dupréelowskie rozróżnienie na honor *sensu stricto* i honor *sensu largo*.

Honor *sensu largo*, którego przedmiotem jest osobowy charakter człowieka, tak samo jak honor *sensu stricto*, jest w pewnym stopniu kwestią powszechnie uznawanych reguł i może ulegać zmianie:

Stanowimy osoby w tej tylko mierze, w jakiej działamy i traktujemy się wzajemnie jako osoby, a więc w tym stopniu, w jakim stosujemy się do reguł związanych z osobowością. Uprawianie cnót osobowych [stanowiących reguły wymagane od osoby – MB] polega na ustanawianiu we własnym wnętrzu i poszanowaniu u innych jednostek prerogatyw przysługujących osobie. Szanowanie tych prerogatyw nie różni się niczym od ich ustanowienia (Dupréel 1969: 320).

Na tej podstawie można wnioskować o samorzutnym charakterze honoru *sensu largo*, reguł społecznych związanych z uznawaniem innych za osoby oraz siły poszanowania reguł niekoniecznie spisanych lub prawnych.

Fenomen honoru staje się przykładem obiektywizacji prawa moralnego przez wprowadzanie do ethosu honoru *sensu stricto* modyfikacji wynikających z refleksji moralnej jednostki cechującej się szlachetnością duszy, a zarazem jej wzajemnej kooperacji w społeczeństwie – na przykład przez pertraktacje w toku postępowania honorowego, oddziaływanie społeczne osób honorowych, uprzejmość (*politeness vide*: wskazanie Ossowskiej, że pojęcie to pochodzi od *poli* – wygładzenia, jakkolwiek by patrzeć, wzajemnego) poprzez to, co Dupréel nazywał techniką¹¹⁷ kształtowania postawy osobistej – dla honoru w szerokim sensie i techniką honoru w ścisłym tego słowa znaczeniu, do której zalicza on, między innymi, pojedynki czy samobójstwo honorowe.

Gdyby człowiek zwracał się do drugiego człowieka bez uznawania jego charakteru osobowego, to instrumentalizowanie innych byłoby nieuniknione. Wynikałoby to z ograniczenia się do uznawania wyłącznie materialnego aspektu człowieka, przez co jego wartość sprowadzałaby się jedynie do aktualnej użyteczności. Nie uwzględniałoby się ani jego win, ani zasług,

¹¹⁷ Technikę autor rozumie jako „system środków pozwalających osiągnąć pewien cel” (Dupréel 1969: 294).

a zarazem odmawiano by mu jakichkolwiek prerogatyw. Oznaczałoby to brak szacunku dla człowieczeństwa i odmowę uznania samej osoby ludzkiej – człowiek nie różniłby się już niczym od jednorazowego widelca, który po użyciu można bez wahania wyrzucić. Poprzez przyjęcie takiego kontekstu rzuca się w oczy trafność przykładów bestialstwa podawanych przez Arystotelesa, na przykład kobieta-potwór zjadająca dzieci czy ludy znad Morza Czarnego pożyczające sobie dzieci, aby się nimi pożywiać, albo ogólnie żywienie się ludzkim mięsem (Arystoteles 2007: 219–221 1148b, 1149a). Tak samo ujęcie to jest trafne w stosunku do heglowskich tzw. „murzynów” z *Wykładów z filozofii dziejów*, którym Hegel przypisuje postawę skrajnie instrumentalną wobec innych ludzi – traktowanie ich jako potencjalnego pokarmu lub przedmiotu wymiany, towaru (Hegel 1958: 143–144). „Murzyn, jak już wspominałem, jest w całej swej dzikości i niepoohamowaniu człowiekiem natury. Kto chce należycie go zrozumieć, musi abstrahować od wszystkiego, co należy do zakresu głębokiej czci i etyki, od wszystkiego, co nazywa się uczuciem. W charakterze jego nie można znaleźć niczego, co można by nazwać ludzkością” (Hegel 1958: 140).

Gdy reprezentuje się taką postawę braku uznania drugiego człowieka, to brak jest również możliwości edukacyjnego kształtowania człowieka. Wszelkie napomnienia czy zwrócenie uwagi nie będą skutkowały przy założeniu braku uznania i szacunku dla osoby napominającej, a słowa drugiego człowieka będą jak szczekanie psa. Brak uznania człowieczeństwa partnera w dyskursie uniemożliwia jakiegokolwiek dyskutowanie, niemożliwa staje się wymiana argumentów przy braku wysłuchania ich z drugiej strony. Tak samo przy braku szacunku dla słuchacza wszelka argumentacja ma znamiona, aby stać się czystą manipulacją – w takim działaniu chodzi o osiągnięcie celu, a nie zrozumienie czy przekonanie partnera interakcji. Poleganie na czystej fizyczności pozbawionej jakiegokolwiek szacunku osobowego opierałoby wszelkie relacje na manipulacji, strachu, przemocy i sile fizycznej.

Zakończenie

Rozważania i filozoficzne kontekstualizacje dotyczące zarówno pojęcia, jak i fenomenów honoru, które przedstawiłem w tej książce, zostały pomyślane jako „zagajenia” do dalszych badań nad wciąż jeszcze niewyczerpaną tematyką polskich tradycji honorowych.

W swoich badaniach starałem się ukazać pojedynek i inne fenomeny honoru w kontekstach odmiennych niż ich naturalne obszary interpretacyjne – rozważania prawne, kulturowe czy historyczne. Chciałem przybliżyć interpretacje oparte na pogłębionych analizach wykorzystujących filozoficzne zaplecze interpretacyjne, które pozwalałoby odkryć sens działań honorowych. Ów sens ujawnił się jako wyrażana poprzez zestaw kompetencji zdolność do partycypacji w kształtowaniu wspólnotowych zobowiązań normatywnych. Kompetencje honorowe zakładają więc realną zdolność jednostki zarówno do bycia członkiem wspólnoty poprzez funkcjonowanie w ramach jej normatywnych zobowiązań, jak i zdolność do uznawania innych za pełnoprawnych członków tejże wspólnoty – mimo istniejących różnic.

Pojedynek zmierzający do udzielenia satysfakcji honorowej i zakończenia sporu nie prowadzi do uznania racji strony drugiej, lecz do uznania oponenta za równoprawnego członka wspólnoty ludzi honorowych. Wspólnota ta, przy wykazaniu się kompetencjami wymaganymi od osoby honorowej, jest więc z natury inkluzyjna i pluralizująca akceptowalne normy społeczne.

Fenomeny honoru, jak starałem się pokazać, zawsze dotyczą napięcia między indywidualną refleksją moralną jednostki stanowiącą wyraz jej autonomii a obowiązującymi normami społecznymi. Jest to widoczne w sytuacji zaistnienia obrazu, spoglądając na warunki, w jakich dochodzi do samobójstwa honorowego, w *praxis* życia codziennego dżentelmena i jego interakcjach towarzyskich. Fenomeny honoru w tym sensie wpisują się w dialektykę uznania indywidualizacji dokonującej się w ramach postępującej socjalizacji i uniwersalizacji własnych przekonań normatywnych w kontekście obowiązujących struktur aksjonormatywnych społeczeństwa, o czym pisałem w jednej z moich książek (Byczyński 2021).

W rozdziale pierwszym w tym duchu naszkicowana została sylwetka osoby honorowej jako kierującej się zdrowo rozumianą miłością własną stanowiącą zasadę uniwersalizacji norm wspólnotowych wspartych refleksją rozumową, pozwalającą na refleksję moralną nad obowiązującymi normami społecznymi oraz wewnętrznymi, niematerialnymi motywacjami. Rozważane kryteria niehonorowości wskazują na zachowania i cechy, które uniemożliwiają zawiązanie wspólnotowości, godzą w wiarygodność i przewidywalność jednostki zobowiązanej do działania zgodnego z normami wspólnoty. Samo postępowanie honorowe i pojedynek okazują się instytucjami społecznymi służącymi weryfikacji spełnienia tych fundamentalnych społecznych oczekiwań wobec osoby honorowej.

Rozdział drugi skupia się na pozytywnej charakterystyce dżentelmena i jej źródłach w polskiej tradycji honorowej. Omawiam w nim znaczenie i powiązanie intencjonalnego działania jednostki oraz społecznie obowiązujących norm w postępowaniu honorowym. Powiązanie to ukazuje kompetencje, które powinien posiadać i którymi powinien umieć się wykazać dżentelmen, aby skutecznie działać jako osoba honorowa.

W rozdziale trzecim rozpatruję procedurę postępowania honorowego i pojedynek jako formę dialektyki między normatywnymi przekonaniem jednostek a obowiązującą obyczajnością. To tutaj ujawnia się mechanizm społecznego postępu moralnego zawarty w procedurach postępowania honorowego i pojedynku, który z jednej strony wymusza namysł nad obowiązującymi normami, a z drugiej – wzajemną akceptację indywidualnych wizji dobrego życia dżentelmenów, a co za tym idzie – akceptację nowych norm działania w ramach społeczeństwa. W rozdziale tym omawiam także fenomen „samobójstwa honorowego”, którego dowołuje się dżentelmen w sytuacji granicznej, gdy musiałby naruszyć swoje własne wewnętrznie obowiązujące normy i pohańbić się. Ujawnia się tutaj immanentne napięcie zawarte w fenomenach honoru, wszak samobójczy akt musi zostać tak przygotowany, aby to właśnie relewantne otoczenie społeczne zinterpretowało go jako akt honorowy, co również wymaga specyficznych kompetencji.

W ostatnim – czwartym – rozdziale skupiam się na teoretycznym ujęciu honoru *sensu stricto i largo* Dupréela, aby przedstawić potencjalne aspekty uniwersalistyczne tego terminu. Odwołuję się też do definicji honoru wskazujących na indywidualistyczno-społeczną specyfikę tego pojęcia, które generuje napięcia uzewnętrzniające się pod postacią fenomenów honoru.

Bibliografia

- Adamkiewicz, Marek, red. (1999). *Kodeksy honorowe: między tradycją a współczesnością*. Warszawa: Ministerstwo Obrony Narodowej. Departament Społeczno-Wychowawczy.
- Adamski, Przemysław (2007). *Samobójstwo honorowe i niehonorowe w II Rzeczypospolitej na przykładzie śmierci ppłk. dypl. Walerego Sławka i gen. Bolesława Wieniawy-Długoszowskiego*. „Strzelec – Pismo Związku Strzeleckiego”, 39(1).
- Appiah, Kwame Anthony (2010). *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen*. New York: W.W. Norton & Company.
- Arendt, Hannah (2000). *Kondycja ludzka*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Arystoteles (1992). *Dzieła wszystkie*, t. 3: *O duszy; Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne; Zoologia; O częściach zwierząt*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Arystoteles (2007). *Etyka nikomachejska*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Banaszak, Bogusław, Kulka, Grzegorz (2016). *Obrona oficierskiego honoru czy zwykle zabójstwo? Kontrowersje i dyskusja wokół wybranych orzeczeń wojskowego sądownictwa w II Rzeczypospolitej (do 1926 r.)*. W: *Zagadnienia prawa konstytucyjnego. Polskie i zagraniczne rozwiązania ustrojowe. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Dariuszowi Góreckiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. K. Skotnicki, K. Składowski, A. Michalak. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Baranowski, Mirosław, red. (1994). *Katechizm Kościoła katolickiego* (wydanie internetowe), *za zgodą i w oparciu o wydanie Pallottinum 1994*.
- Barker, Ernest (2011). *Traditions of Civility: Eight Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartoszewski, Witołd (1885). *Pojedynek, jego reguły i przykłady*. Kraków: nakładem i drukiem Józefa Fishera.
- Bartoszewski, Witołd (1899). *Pojedynek: jego reguły i przykłady*. Lwów: nakładem Księgarni F.H. Altenberga.
- Bocheński, Józef Maria (1992). *Podręcznik mądrości tego świata*. Kraków.

- Bourdieu, Pierre (2007). *Szkic teorii praktyki: poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*. Biblioteka Klasyków Antropologii. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Boziewicz, Władysław (1919). *Polski Kodeks Honorowy*. Warszawa, Kraków: nakładem Księgarni J. Czarneckiego. <https://obc.opole.pl/publication/13199>.
- Boziewicz, Władysław (1927). *Ogólne zasady postępowania honorowego (kodeks honorowy)*. Kraków: Drukarnia Wojskowa D. O. K. NR. V.
- Bradshaw, John (2005). *Healing the Shame That Binds You*. Expanded and updated edition. Deerfield Beach, Fla: Health Communications.
- Budziński, Stanisław (1866). *O pojedynkach*. Wykład publiczny miany dnia 12 maja 1805. Warszawa: nakładem Maurycego Orgelbranda.
- Budzińska-Daca, Agnieszka (2008). *Wstyd – uczucie czy cnota? Dylematy etyki arystotelesowskiej w komentarzach Sebastiana Petrycego z Pilzna*. W: *Wstyd w kulturze*, t. 2: *Kolokwia polsko-białoruskie*, s. 119–130.
- Byczyński, Marcin (2012). *Pojedynek honorowy – demonstracja kompetencji honorowych czy pieniactwo?* „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna”, 1(2), s. 117–128. DOI: [10.14746/fped.2012.1.2.7](https://doi.org/10.14746/fped.2012.1.2.7).
- Byczyński, Marcin (2014). *Intersubiektywne uznanie, czyli personalizacja podmiotu*. „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna”, 3(2), s. 161–178. DOI: [10.14746/fped.2014.3.2.21](https://doi.org/10.14746/fped.2014.3.2.21).
- Byczyński, Marcin (2021). *Společne oraz instytucjonalne wymiary uznania w teorii Axela Honnetha*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Byczyński, Marcin (2024). *Ewolucja roli sekundantów w kodeksach honorowych Władysława Boziewicza 1919–1927*. „Sensus Historiae. Studia interdyscyplinarne”, 54(1), s. 197–206. DOI: [10.14746/sh.2024.54.1.017](https://doi.org/10.14746/sh.2024.54.1.017).
- Cairns, Douglas L. (1993). *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Chajm, Leon (1984). *Polskie wolnomularstwo 1920–1938*. Wydawnictwo Czytelnik.
- Czartoryski, Adam Kazimierz (1916). *Katechizm rycerski*, red. H. Mościcki. Nakład Gebethnera i Wolffa.
- Dawidowiczowa, Alina (1989). *„Zeschnięte liście i kwiat...”: wspomnienia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Dupréel, Eugene (1969). *Traktat o moralności*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Estreicher, Karol (1971). *Leon Chwistek – biografia artysty*. Kraków: PWN.
- Golec, Michał (2011). *Pojedynki w Polsce*. Warszawa: Bellona.
- Goray, Stanisław M. (1930). *Nowy kodeks honorowy*. Poznań: nakładem autora, czcionkami Drukarni Uniwersytetu Poznańskiego.

- Gross, Adam (2004). *Śmierć w pojedynku: historyczne aspekty prawne i sądowno-lekarskie na tle przypadku z r. 1903*. „Archiwum Medycyny Sądowej i Kryminologii”, 54(4), s. 207–214.
- Grzeszczak, Monika (2013). *Polski honor w świetle danych słownikowych*. „Etnolingwistyka”, 25, s. 23–38.
- Gumiński, Jan (1930). *Powszechny kodeks honorowy*. Warszawa: Liga Reformy Postępowania Honorowego, nakładem Księgarni F. Hoesicka.
- Habermas, Jürgen (2005). *Faktyczność i obowiązywanie: teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Humanistyka Europejska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
- Harcerski Kodeks Honorowy. *Zasady postępowania w sprawach honorowych, wykluczające pojedynek* (1925). Poznań, Warszawa, Wilno, Lublin: Naczelnictwo Związku Harcerstwa Polskiego, nakład Księgarni św. Wojciecha, czcionkami Drukarni św. Wojciecha.
- Hass, Ludwik (1999). *Wolnomularze polscy w kraju i na świecie 1821–1999: słownik biograficzny*. Rytm.
- Hegel, Georg W.F. (1958). *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1. PWN.
- Hobbes, Thomas (1954). *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Warszawa: PWN.
- Hojnacka, Konstancja (1939). *Współżycie z ludźmi. Kodeks towarzyski*. Nakład i druk: A. Krzycki Zakłady Wydawnicze Żnin.
- Janicka, Danuta (2015a). *Krakowski targ, zadośćuczynienie honorowe, potępienie, czyli polscy literaci XIX wieku o sądach niepaństwowych*. „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa”, 8(3), s. 243–256. DOI: [10.4467/20844131KS.15.015.3992](https://doi.org/10.4467/20844131KS.15.015.3992).
- Janicka, Danuta (2015b). *Od sądów kompromisarskich po honorowe i obywatelskie – pozasądowe rozwiązywanie konfliktów na ziemiach polskich w XIX wieku*. „Studia Iuridica Toruniensia”, 16, s. 109. DOI: [10.12775/SIT.2015.006](https://doi.org/10.12775/SIT.2015.006).
- Janikowski, Jarosław (2024). *„Pojedynek amerykański” w Kodeksie karnym Makarewicza*. „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 75(2), s. 27–35. DOI: [10.14746/cph.2023.2.2](https://doi.org/10.14746/cph.2023.2.2).
- Kant, Immanuel (2005a). *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*. Klasyka Filozofii. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Kant, Immanuel (2005b). *Metafizyka moralności*. Biblioteka Klasyków Filozofii. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kmita, Jerzy (1976). *Wykłady z logiki i metodologii nauk*. PWN.
- Kolodny, Niko (2010). *The Explanation of Amour-Propre*. „The Philosophical Review”, 119(2), s. 165–200. DOI: [10.1215/00318108-2009-036](https://doi.org/10.1215/00318108-2009-036).
- Konstan, David (2003). *Shame in Ancient Greece*. „Social Research: An International Quarterly”, 70(4), s. 1031–1060. DOI: [10.1353/sor.2003.0007](https://doi.org/10.1353/sor.2003.0007).

- Konwerski, Zdzisław (1925). *Kodeks honorowy. Złatwianie spraw honorowych na drodze pokojowej*. Poznań: nakładem autora, skład główny Księgarnia Uniwersytecka, Fiszer i Majewski.
- Konwerski, Zdzisław (1927). *Korpus*. W: *Jednodniówka Korpusu Studentów Uniwersytetu Poznańskiego „Zawisza Czarny”*. Poznań: nakładem Korpusu Studentów Uniwersytetu Poznańskiego „Zawisza Czarny”, s. 5–6.
- Kopaliński, Władysław (2014). *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm.
- Korpanty, Józef (2007). *Mały słownik łacińsko-polski*. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN.
- Kosowska, Ewa, Jaworski, Eugeniusz (2008). „Święta miłości kochanej Ojczyzny...”: honor i wstyd w polskiej myśli edukacyjnej. W: *Wstyd w kulturze: kolokwia polsko-białoruskie*, t. 2. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 131–146.
- Kubiak, Dariusz (2002). *Czy zwolennicy Unii Europejskiej są Europejczykami? „Kwartalnik TES – Pismo Towarzystwa im. Edyty Stein”, 3–4/02.*
- Kubicki, Roman (2001). *Ani być, ani mieć? Trzy szkice z filozofii pamięci*. Pisma Filozoficzne / Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Kulka, Grzegorz (2013). *Prawo a zwyczaj w wojsku, czyli historia niedoszedłego oficerskiego kodeksu honorowego z 1925 r.* „Wojskowy Przegląd Prawniczy”, 86(1), s. 29–48.
- Kusiak, Franciszek (1992). *Życie codzienne oficerów Drugiej Rzeczypospolitej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Laprus, Marian, red. (1979). *Leksykon wiedzy wojskowej*. Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej.
- Laskownicki, Stanisław (1970). *Szpada, bagniet, lancet*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Levi, Giorgio Enrico, Gelli, Jacopo (1903). *Bibliografia del duello*.
- Liddell, Henry George, Scott, Robert (1940). *A Greek-English Lexicon*. (red. H. S. Jones & R. McKenzie) Oxford: Clarendon Press. Wersje on-line: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3a-text%3a1999.04.0057>; https://lsj.gr/wiki/Main_Page; <https://www.lib.uchicago.edu/efts/PERSEUS/Reference/ljsj.html>
- Łojek, Stanisław (2007). *Kim jest megalopsychos?* „Etyka”, 40, s. 115–129. DOI: [10.14394/etyka.435](https://doi.org/10.14394/etyka.435).
- Malatyński, Antoni (1932). *Kodeks postępowania honorowego*. Warszawa: skład główny Dom Książki Polskiej.
- Marschner, Osw (1907). *Takt und Ton im allen Lebenslagen*. Berlin: Verlag von Neufeld & Senius.

- Mikuła, Wojciech Stanisław (1999). *Geneza kodeksów honorowych*. W: *Kodeksy honorowe: między tradycją a współczesnością*. Warszawa: Ministerstwo Obrony Narodowej. Departament Społeczno-Wychowawczy, s. 13–42.
- Montaigne, Michel de (2004). *Próby*. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Naimski, Józef (1881). *O pojedynkach*. Warszawa: W drukarni Józefa Sikorskiego, ulica Mazowiecka N. 6.
- Nitobe, Inazo (2008). *Bushido – dusza Japonii*. Diamond Books.
- Nowak, Ewa (2016). *What is Moral Competence and Why Promote It?* „Ethics in Progress”, 7(1), s. 322–333. DOI: [10.14746/eip.2016.1.18](https://doi.org/10.14746/eip.2016.1.18).
- Nowak-Juchacz, Ewa, Cern, Karolina M. (2008). *Ethos w życiu publicznym*. Krótkie Wykłady z Filozofii. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Osborne, Robin (2010). *Grecja klasyczna: 500–323 p.n.e.* Oxford. Zarys Historii Europy. Warszawa: Świat Książki.
- Ossowska, Maria (1946). *Wzór obywatela w ustroju demokratycznym*. Warszawa: Biblioteczka Oświaty Robotniczej.
- Ossowska, Maria (1963). *Podstawy nauki o moralności*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ossowska, Maria (1969). *Człowiek, którego cenimy*. „Problemy”, 4, s. 194–196.
- Ossowska, Maria (1970). *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ossowska, Maria (1985). *Moralność mieszczańska*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Ossowska, Maria (2000). *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ossowski, Szymon (2003). *Instytucja pojedynku w prawie karnym Drugiej Rzeczypospolitej*. „Czasopismo Prawno-Historyczne”, 55(1), s. 357–378. DOI: [10.14746/cph.2003.1.17](https://doi.org/10.14746/cph.2003.1.17).
- Ossowski, Szymon (2004). *Kodeks honorowy w Wojsku Polskim III RP*. „Śród-kowoeuropejskie Studia Polityczne”, 1, s. 111. DOI: [10.14746/ssp.2004.1.07](https://doi.org/10.14746/ssp.2004.1.07).
- Österreichisches Biographisches Lexikon (2025). <https://www.biographien.ac.at/>.
- Parker, D.S. (2022). *The Pen, the Sword, and the Law: Dueling and Democracy in Uruguay*. McGill-Queen's Iberian and Latin American Cultures Series. Montreal, Kingston, London, Chicago: McGill-Queen's University Press.
- Peacham, Henry (1962). *The Complete Gentleman, The Truth of Our Times and The Art of Living in London*, ed. V.B. Helzer. Cornell University Press.
- Petrycy z Pilzna, Sebastian (1618). *Ethyki Aristotelesowej to iest Iako sie każdy ma na swiecie rządzić z dokładem ksiąg dziesięciorga pierwsza część, w ktorey pięćciorgo ksiąg*.

- Pomian, Zygmunt A. (1899). *Kodeks honorowy i reguły pojedynku*. Lwów: skład główny w Księgarni Polskiej.
- Poradnia Online (2012). <https://poradniaonline.wordpress.com/2012/06/04/odwaga-2/> (dostęp: 22.02.2025).
- Rawicz, Jerzy (1974). *Do pierwszej krwi*. Warszawa: Czytelnik.
- Reconstructive Social Criticism with a General Proviso: On the Idea of “Critique” in the Frankfurt School (2009). W: *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. Columbia University Press.
- Ristow, Gustav (1909). *Ehrenkodex*. Wien: Verlag von L. W. Seidel & Sohn.
- Rozmarynowska, Magda (2010). *Liga dżentelmenów*. „Pani” (październik).
- Rzeczpospolita (2007). Żołnierze odmówili wyjazdu na patrol (22 czerwca).
- Sartre, Jean Paul (2007). *Byt i nicność: zarys ontologii fenomenologicznej*. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Sas-Wisłocki, Juliusz (1934). *Akademicki Kodeks Honorowy*. Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze Młodych Prawników i Ekonomistów, Księgarnia Towarzystwa Oświaty Rolniczej.
- Sebesta, Antonina (2008). *Honor i godność jako kategorie etyczne – rozważania filozofów polskich XX wieku*. „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia Philosophica IV”, 53, s. 175–181.
- Seneka, Lucjusz Anneusz (1963). *Dialogi*. Warszawa: PAX.
- Sherman, Nancy (2007). *Cnota według Kanta: pedanteria czy namiętność?* „Etyka”, 40, s. 21–48.
- Szymczak-Hoff, Jadwiga (1982). *Drukowane kodeksy obyczajowe na ziemiach polskich w XIX wieku (studium źródłoznawcze)*. Rzeszów: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie.
- Szyndler, Bartłomiej (1987). *Pojedynki*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Świtalska-Fularska, Julia (1928). *Odpowiedzialność honorowa kobiety*. „Bluszcz. Społeczno-Literacki Ilustrowany Tygodnik Kobiety”, 26, s. 1–2.
- Tarczyński, Andrzej (1996). *Pojęcie honoru w polskich kodeksach honorowych dwudziestolecia międzywojennego*. „Studia z Nauk Społecznych”, 12, s. 125–146.
- Tarczyński, Andrzej (1997). *Kodeks i pistolet. O niektórych przejawach honoru w międzywojennej Polsce*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Tereshchenko, Yuliia (2022). *Hegel’s Concept of Action between Deflationary Approaches and The Science of Logic*. „Ethics in Progress”, 13(1), s. 107–123. DOI: [10.14746/eip.2022.1.8](https://doi.org/10.14746/eip.2022.1.8).
- Thimm, Carl A. (1896). *A Complete Bibliography of Fencing and Duelling as Practised by European Nations from the Middle Ages to the Present Day*.

- Vauban, Marja, Kurcewicz, Michał (1928). *Zasady i nakazy dobrego wychowania*. Wydawnictwo M. Arcta w Warszawie.
- Veblen, Thorstein (1971). *Teoria klasy próżniaczej*. Warszawa: PWN.
- Weber, Max (2002). *Spółeczeństwo i gospodarka*. Warszawa: PWN.
- Wieczorek, Dawid K. (2016). *Defining Honor. A Look at Modern Lexicographical Works*. DOI: [10.26106/JWSG-9V37](https://doi.org/10.26106/JWSG-9V37).
- Wiszwaty, Marcin Michał (2009). *Historia i zasady postępowania honorowego na przykładzie polskich kodeksów honorowych*. „Przegląd Naukowy Disputatio”, IX, s. 9–29.
- Zamoyski, Tadeusz, Krzemieniewski, Eugeniusz (1924). *Kodeks honorowy*. Warszawa, Krucza 42: skład główny Księgarnia K. Paszkowski, Drukarnia Akademicka w Warszawie.
- Ziemiński, Ireneusz (2010). *Metafizyka śmierci*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Żarnowski, Janusz (1992). *Polska 1918–1939: praca, technika, społeczeństwo*. Książka i Wiedza.

Autor analizuje polskie tradycje honorowe i pokazuje filozoficzne konteksty umożliwiające ich pogłębione zrozumienie. Przeprowadzone dociekania ujawniają napięcie pomiędzy wspólnotą a jednostką zawarte w pojęciu honoru. Honor omawiany jest więc jako pojęcie dwuaspektowe: z jednej strony zakorzenione we wspólnotowej obyczajności, z drugiej – wymagające refleksji moralnej, odwagi i gotowości do poniesienia konsekwencji własnych czynów.

Centralnym pojęciem pracy są kompetencje honorowe, którymi trzeba się wykazywać działając jako osoba honorowa. Autor pokazuje, jak zmieniły się polskie kodeksy honorowe i zawarte w nich wymogi względem osób zaangażowanych w spór honorowy: od takich, które wymagały realnej wiedzy i umiejętności, moralnej refleksji oraz odwagi, po te, które wymagały jedynie nominalnego spełnienia szeregu kryteriów formalnych.

Postępowanie honorowe oraz pojedynki honorowe zostają tu przedstawione nie jako zinstytucjonalizowany historyczny relikw przemoc, lecz jako alternatywna wobec prawa pozytywnego forma mediacji, sposób rozwiązywania sporów o normy i wartości. Odbicie się pojedynku honorowego kończyło konflikt, weryfikując posiadanie kompetencji honorowych i potwierdzając status osoby honorowej. Ten inkluzyjny charakter pojedynku honorowego redefiniował granice wspólnoty osób honorowych i obowiązującej obyczajowości.

Wersja elektroniczna:



Bogucki
WYDAWNICTWO
NAUKOWE

