

Peter Frederick Strawson

Wolność a uraza***I**

Niektórzy filozofowie utrzymują, że nie wiedzą, co głosi determinizm. Inni twierdzą, a przynajmniej sugerują, że znają odpowiedź na to pytanie. Spośród tych ostatnich część – nazwijmy ich pesymistami – jest zdania, że jeśli determinizm jest prawdziwy, to pojęcia moralnego obowiązku i odpowiedzialności nie znajdują zastosowania, zaś praktyki karania i obwiniania, a także wyrażania moralnego potępienia i pochwały są w rzeczywistości bezpodstawne. Inni – określimy ich jako optymistów – są zdania, że ani te pojęcia, ani praktyki nie tracą racji bytu, nawet jeśli determinizm jest prawdziwy. Niektórzy bronią wręcz tezy, że są one zasadne tylko w przypadku prawdziwości determinizmu¹. Istnieje ponadto inne, rzadziej wyrażane stanowisko: prawdziwego moralnego sceptycyzmu. Głosi ono, że pojęcia moralnej winy, obwiniania i odpowiedzialności są z natury mętne, o czym przekonujemy się, gdy rozpatrujemy konsekwencje zarówno prawdziwości determinizmu, jak i jego fałszywości. Zwolennicy tego poglądu zgadzają się z pesymistami, że jeśli determinizm jest prawdziwy, to rozważane pojęcia nie mają zastosowania, ale dodają, iż

* P.F. Strawson, *Freedom and Resentment*, wydanie oryginalne: „Proceedings of the British Academy” 1962, vol. 48, red. G. Watson, Oxford: Oxford University Press, s. 1–25. Podstawa tłumaczenia: „*Freedom and Resentment*” and *Other Essays*, London: Routledge 2008, s. 1–28. Przekład za zgodą Galena Strawsona i Ann Strawson – spadkobierców P.F. Strawsona.

Tłumaczenie powstało w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2015/17/N/HS1/02178 (*Świadomość, wolna wola, jaźń. Metafizyka Galena Strawsona*) finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

¹ Strawson ma tu na myśli m.in. R.E. Hobarta (właśc. Dickinson S. Miller), który w tekście *Free Will as Involving Determination and Inconceivable Without It* („Mind” 169 (43) 1934, s. 1–27) bronił stanowiska, iż prawdziwość determinizmu jest warunkiem koniecznym możliwości wolnego sprawstwa. [Przyp. tłum.].

podobnie jest wtedy, gdy determinizm okazuje się fałszywy. Jeżeli zapytano by mnie, do którego z tych stronnictw należę, musiałbym przyznać, że do pierwszego: tego, którego przedstawiciele nie wiedzą, co głosi determinizm. Nie niweczy to jednak pewnej sympatii, jaką odczuwam względem zwolenników innych podejść, ani pragnienia, by jakoś ich pogodzić. Czy mój brak wiedzy na temat istoty determinizmu nie powinien jednak racjonalnie brać góry nad ową sympatią? Otóż niekoniecznie, ponieważ niewiedza ta nie musi być zupełna – mamy jakieś mgliste pojęcie na temat przedmiotu dyskusji. Wykład ten ma w zamierzeniu stanowić krok w stronę uzgodnienia wszystkich stanowisk, przez co – jak mniemam – wyda się on ich zwolennikom jednakowo błędny.

Czy można jednak w ogóle pogodzić poglądy tak jednoznacznie opozycyjne, jak w przypadku pesymistów i optymistów? Być może dopuszczalne jest formalne złagodzenie stanowiska jednej strony w zamian za jakieś kluczowe ustępstwo drugiej. Przyjmijmy, że podejście optymisty da się wyłożyć następująco: (1) znane nam fakty nie dowodzą fałszywości determinizmu; (2) znane nam fakty dają właściwą podstawę dla uzasadnienia pojęć i praktyk, którym w ocenie pesymisty zagraża potencjalna prawdziwość determinizmu. Optymista może mieć w tym miejscu rację, ale podawane przez niego wyjaśnienie znanych nam faktów i tego, w jaki sposób konstytuują one właściwą podstawę dla kłopotliwych pojęć i praktyk, jest nieadekwatne: racje, które mają dowodzić, że podstawy te są właściwe, same okazują się niewłaściwe i pomijają pewien kluczowy element. Być może zatem pesymista słusznie obawia się o los owego elementu, co z kolei prowadzi go do przeświadczenia, iż powinien on wyjść poza znane nam fakty, a zatem, że element ten da się uwzględnić tylko wtedy, gdy – oprócz znanych nam faktów – zachodzi jeszcze jeden fakt: fałszywości determinizmu. Czy można wymagać od *niego* formalnego złagodzenia stanowiska w zamian za jakieś kluczowe ustępstwo?

II

Chciałbym bardzo wstępnie i pobieżnie rozwinąć tę myśl. Niektórzy z optymistów odwołują się do skuteczności praktyk karania oraz moralnego potępienia i pochwały w dostosowywaniu zachowań do oczekiwań społecznych². Owa skuteczność stanowi, ich zdaniem, właściwą podstawę tych praktyk, z pewnością nie dowodzi jednak fałszywości determinizmu. Natychmiastowa odpowiedź pesymisty brzmi, że *sprawiedliwa* kara i *moralne* potępienie implikuje moralną winę, która implikuje moralną odpowiedzialność, z kolei ta ostatnia wymaga

² Zob. P.H. Nowell-Smith, *Freewill and Moral Responsibility*, „Mind” 225 (57), 1948, s. 45–61.

wolności, której warunkiem jest fałszywość determinizmu. Optymista na ogół replikuje, iż wprawdzie praktyki te rzeczywiście wymagają pewnego rodzaju wolności, ale jej występowanie to jeden z faktów, które znamy. „Wolność” w jego rozumieniu oznacza jednak wyłącznie nieobecność określonych warunków, których zachodzenie sprawiałoby, że moralne potępienie czy kara byłyby niewłaściwe. Należą do nich zewnętrzny przymus, wrodzona niezdolność, szaleństwo czy inne, mniej skrajne zaburzenia psychiczne, a także zaistnienie okoliczności, w których inny wybór byłby moralnie niedopuszczalny lub przerastałby każdego człowieka. Optymiści muszą ponadto uwzględnić inne czynniki, takie jak niektóre przypadki niewiedzy, błędu czy zbiegu okoliczności, które wprawdzie nie ograniczają bezpośrednio wolności, ale mogą sprawić, że moralne potępienie czy kara będą niewłaściwe albo ich siła będzie odpowiednio mniejsza. Ogólna racja za tym przemawiająca brzmi, że praktyki karania i moralnego potępienia są skutecznymi środkami dostosowania zachowań do oczekiwań społecznych wyłącznie wtedy, gdy wymienione wyżej czynniki *nie* występują. Pesymista zgadza się, że do znanych nam faktów należy również istnienie wolności i wolnego sprawstwa – rozumianych w sensie negatywnym, akceptowalnym dla optymisty, oraz przyznaje, a raczej podkreśla, że tego rodzaju wolność da się pogodzić z prawdziwością determinizmu. Czego zatem, jego zdaniem, brakuje tej koncepcji? Odpowiadając na to pytanie, posługuje się on językiem, który miesza to, co dobrze znane, z tym, co całkowicie nieznanem³. Może on zatem stwierdzić – powołując się na to, co znane – że człowiek, którego spotyka zasadna kara, któremu zostaje przypisana wina i który zostaje moralnie potępiony, musi na to rzeczywiście *zasługiwać*. Następnie dodaje, że przynajmniej w przypadkach, gdy wina wynika z pozytywnego działania, a nie zaniechania, jej słuszne przypisanie wymaga czegoś, co wykracza poza negatywną wolność, którą akceptuje optymista: na przykład prawdziwie wolnego utożsamienia woli z danym działaniem. Ten zaś warunek nie daje się pogodzić z prawdziwością determinizmu.

Typowy, ale pojedynawczo nastawiony optymista nie musi jeszcze składać broni. Może on rzec: no cóż, ludzie często decydują, by coś zdziałać, naprawdę zamierzają robić to, co robią, wiedzą, że coś czynią poprzez czynienie tego. Racje, które – jak mniemają – pchają ich ku podejmowanym działaniom, są na ogół prawdziwymi powodami, a nie tylko racjonalizacjami. To również wiemy na podstawie znanych nam faktów. Jeśli wolność – czyli utożsamienie woli z działaniem – rozumie się w ten sposób, to wciąż daje się ją ocalić. Jednak i w tym przypadku można ją pogodzić z prawdziwością determinizmu. Ten ostatni pogląd nie implikuje bowiem, że nikt o niczym nie decyduje, że nikt

³ Jak wskazuje Nowell-Smith w swym późniejszym artykule: *Determinists and Libertarians*, „Mind” 251 (63), 1954, s. 317–337.

nie działa nigdy celowo, ani że jest nieprawdą, iż ludzie niekiedy doskonale wiedzą, co robią. Próbowałem zdefiniować wolność negatywnie, mój oponent chce natomiast nadać jej bardziej pozytywną postać. Ostatecznie nie robi to żadnej różnicy. Nikt nie zaprzecza, że wolność w tym sensie – lub w tych sensach – istnieje, nikt również nie twierdzi, że fakt ten dowodzi fałszywości determinizmu.

W odpowiedzi optymisty można jednak znaleźć pewną lukę. Pesymista może bowiem pytać: *dlaczego* wolność w tym sensie uzasadnia winę itd.? Wskazałeś najpierw negatywną, a potem pozytywną stronę wolności, których nikt nie kwestionuje. Ale jedyny podany przez ciebie powód uzasadnienia praktyki moralnego potępienia i karania w przypadkach, gdy wolność ta rzeczywiście zachodzi, polega na ich skuteczności w dostosowywaniu zachowań do społecznych oczekiwań. Nie jest to jednak wystarczająca podstawa, ani nawet właściwy jej *rodzaj* dla tych praktyk, tak jak je rozumiemy.

Biorąc pod uwagę charakter naszego optymisty, nie odwoła się on raczej w tym miejscu do intuicji odpowiedniości⁴. Nie ma on zatem nic więcej do powiedzenia. Natomiast nasz pesymista doda jedynie, że dyskutowane praktyki są dopuszczalne wyłącznie przy założeniu innego rodzaju wolności, który z kolei wymaga fałszywości determinizmu. Czy jest szansa, że przekonamy pesymistę, by porzucił ten pogląd, jeżeli pozwolimy optymiście powiedzieć coś jeszcze?

III

Wspominam o karaniu oraz o moralnym potępieniu i pochwale, ponieważ to właśnie w związku z tymi praktykami czy podejściami pojawia się, odbierany jako szczególnie doniosły, spór optymistów z pesymistami lub – jeżeli jest się pesymistą – deterministów z libertarianami. Owe praktyki i podejścia nie będą jednak punktem wyjścia moich rozważań, dopuszczają bowiem, a niekiedy nawet implikują, pewnego rodzaju chłodny dystans (*detachment*) względem swych przedmiotów: działań czy sprawców. Chciałbym najpierw powiedzieć o czymś innym: o podejściach i reakcjach zaangażowanych, dotyczących osób, które wchodzą ze sobą w bezpośredni kontakt; o podejściach i reakcjach tych, którzy doznają obrazy i uznania; o takich uczuciach jak wdzięczność, uraza,

⁴ Termin „intuicja odpowiedniości” pojawia się w tekście Strawsona dwukrotnie (zob. również s. 55), nie zostaje on jednak nigdzie wyjaśniony. Strawson zaczerpnął go ze wspomnianej rozprawy P.H. Nowell-Smitha, który używa go na oznaczenie „szczególnego rodzaju relacji oceny czy odpowiedniości, która zachodzi pomiędzy wolnym działaniem a moralną odpowiedzialnością” (zob. *Freewill and Moral Responsibility*, s. 48). Owa odpowiedniość ma zatem sprawiać, że kara lub nagroda są zasadne. [Przyp. tłum.].

przebaczenie, miłość czy poczucie krzywdy. Podobne zagadnienie dotyczy zapewne analogicznego sporu optymistów z pesymistami. Liczę jednak, że ze względu na mniejszą liczbę dyskutantów, kwestię, którą podejmuję w pierwszej kolejności, łatwiej będzie przeanalizować. Być może podobny efekt uda się później osiągnąć również w bardziej zatłoczonym obszarze.

To, co powiem, składać się będzie głównie z oczywistości. Dlatego język, którym się posłużę, będzie – rzecz charakterystyczna dla truizmów – nieco nienaukowy i nieprecyzyjny. Główny, a zarazem bardzo istotny banał, za którym się opowiadam, dotyczy wielkiej wagi, jaką przykładamy do podejść czy intencji żywionych przez innych ludzi względem nas, zaś od przekonań, które na temat tych podejść i intencji posiadamy, w znacznym stopniu zależą nasze uczucia oraz reakcje. Nie mogę zaproponować prostego opisu pola zjawisk, w centrum których znajduje się ta oczywista prawda, jest ono bowiem zbyt złożone. Jego eksploracji poświęcono dużą część literatury pięknej, a także bogate słownictwo, którym się posługujemy. Mamy jednak sposoby, by dokonać pożytecznych uproszczeń. W centrum tego obszaru możemy umieścić – podobnie jak La Rochefoucauld – miłość do siebie czy poczucie własnej wartości lub znikomości, a następnie wskazać dobroczynny wpływ, jaki ma na nie szacunek, oraz destrukcyjny skutek obojętności czy pogardy. Posługując się inną terminologią, mówić można o potrzebie miłości oraz o wynikającym z jej braku poczuciu utraty bezpieczeństwa, albo o szacunku człowieka do samego siebie i jego związku z rozpoznaniem indywidualnej godności. Dokonuję tych uproszczeń, by uwydatnić, jak wiele znaczy i jak ważne jest dla nas to, czy działania innych ludzi – zwłaszcza *niektórych* spośród nich – świadczą o życzliwości, oddaniu lub szacunku względem nas, czy raczej o potępieniu, obojętności i złej woli. Jeśli ktoś, kto próbował mi pomóc, przypadkowo nadepnął moją dłoń, ból może być nie mniej dotkliwy, niż gdyby uczynił to z pogardy dla mnie albo ze złośliwej chęci sprawienia mi cierpienia. W tym drugim przypadku będę jednak odczuwał pewną urazę, nieobecną w pierwszej sytuacji. Odnoszę korzyść w przypadku każdego działania danej osoby, które pomaga mi spełnić moje pragnienie. Jeśli jednak osobą tą powoduje życzliwość, przez co podejmuje ona działania, których owa korzyść jest celem, będę odczuwać wdzięczność, nieobecną, gdyby korzyść stanowiła przypadkową, niechcianą, a wręcz żalowaną konsekwencję albo skutek działania, którego cel był zupełnie inny.

Wskazane przykłady dotyczą tych działań, które niosą korzyści lub powodują krzywdę przede wszystkim poprzez samo okazanie podejścia czy intencji. Powinniśmy również rozważyć, w jak wielu spośród naszych zachowań korzyść i szkoda zależą częściowo lub całkowicie od samych tylko przejawów podejścia. Chodziłoby zatem z jednej strony o dobre postępowanie i o to, co zwiemy uprzejmością, z drugiej zaś o umyślną niegrzeczność, demonstracyjną obojętność lub zniewagę.

Oprócz urazy i wdzięczności wspomnę jeszcze wybaczenie. Dziś to już raczej niemodny przedmiot filozofii moralności, jest to jednak coś, o co możemy niekiedy prosić oraz na co możemy się zdecydować. Prośba o wybaczenie jest częściowo przyznaniem się, że podejście przejawiające się w naszym zachowaniu rzeczywiście mogło powodować urazę, a częściowo obietnicą, iż nie powtórzy się ono w przyszłości (przynajmniej tej najbliższej). Wybaczenie natomiast to akceptacja tej obietnicy i rezygnacja z urazy.

Konieczne okazuje się uwzględnienie wielu innych rodzajów możliwych relacji z innymi ludźmi: jako uczestnikami wspólnego interesu, członkami rodziny, kolegami, przyjaciółmi, kochankami, przypadkowymi stronami ogromnej liczby transakcji i spotkań. Następnie w odniesieniu zarówno do każdej z powyższych, jak i pozostałych relacji należy rozważyć, jakie znaczenie przypisujemy podejściom i intencjom skierowanym wobec nas przez osoby, z którymi pozostajemy w tych relacjach, a także rozpatrzeć rodzaje podejść *reaktywnych* i uczuć, do których skłonność sami przejawiamy⁵. Mówiąc ogólnie, domagamy się pewnego stopnia życzliwości albo szacunku ze strony tych, którzy pozostają względem nas we wspomnianych relacjach, choć ich oczekiwana postać różni się w zależności od rodzaju związku. Równie duże różnice zachodzą, jeśli chodzi o zasięg i intensywność naszych podejść *reaktywnych* względem życzliwości albo jej braku lub przeciwieństwa. Szczególnie użyteczna okazuje się opozycja wspomnianej już urazy i wdzięczności. Istnieje jednak, rzecz jasna, całe *continuum* podejść reaktywnych i uczuć, rozciągające się zarówno poza tymi postawami, jak i pomiędzy nimi.

Celem owych niekontrowersyjnych uwag jest podkreślenie tego, o czym łatwo zapomnieć, gdy zaczynamy filozofować, zwłaszcza jeśli robimy to w zdystansowanym, charakterystycznym dla współczesnej myśli stylu: jak to właściwie jest uczestniczyć w zwyczajnych relacjach międzyludzkich, od tych najbardziej intymnych po te najbardziej powierzchowne.

⁵ Kluczowy termin *reactive attitude* przekładam jako *podejście reaktywne*, choć można by go również oddać – właściwie równozakresowo – jako *postawę reaktywną*. Opowiadam się za pierwszą z tych opcji głównie dlatego, że termin *postawa* pojawia się najczęściej we frazach wskazujących na psychologiczną stałość, na przykład w odniesieniu do cech charakteru (jak w przypadku wyrażen „postawa buntownicza” czy „postawa fundamentalistyczna”). Tymczasem Strawson wyraźnie zwraca uwagę na elastyczność opisywanego zjawiska. Mimo to różnica pomiędzy podejściem a postawą reaktywną wydaje się pod każdym innym względem pomijalna. [Przyp. tłum.].

IV

Pytanie o ogólne przyczyny omawianych dotąd podejść reaktywnych to jedna rzecz. Kolejną jest kwestia ich zróżnicowania oraz konkretnych okoliczności, w których wydają się one lub – wprost przeciwnie – nie wydają się naturalne, racjonalne czy właściwe. Jeszcze inną rzeczą jest pytanie, jak by to było – albo jak to *jest* – ich nie mieć. Bardziej niż pierwsze, interesuje mnie drugie, a zwłaszcza trzecie z tych pytań.

Rozważmy zatem przypadki urazy: sytuacje, w których jedna osoba jest obrażana lub krzywdzona działaniem innej, przez co, przy braku nadzwyczajnych okoliczności, można się spodziewać, iż w sposób naturalny będzie odczuwać urazę. Następnie rozpatrzmy okoliczności, w jakich uczucie to może ulec zmianie lub osłabieniu, albo w ogóle zniknąć. Nie trzeba nadmieniać, iż będą one bardzo różnorodne. Dla moich celów wystarczy je jednak z grubsza podzielić na dwa rodzaje. Do pierwszej grupy należą te sytuacje, w których używa się stwierdzeń w rodzaju „Nie zamierzał”, „Nie zdawał sobie sprawy”, „Nie wiedział”, a także w których mówimy „Nie mógł postąpić inaczej”, dodając na przykład „Popchnięto go”, „Musiał to zrobić”, „To był jedyny sposób” czy „Nie miał wyboru”. Oczywiście wymówki te, podobnie jak okoliczności, w których się je stosuje, bardzo wyraźnie się różnią. Dla mojego celu ważniejsze jest jednak to, co sytuacje te łączy: otóż w żadnej z nich nie mamy skłonności, by tymczasowo lub trwale zawiesić nasze zwyczajne podejścia reaktywne względem podmiotu działania. Nie stanowią one zatem okazji, by postrzegać *podmiot działania* jako kogoś, wobec kogo podejścia te są w jakikolwiek sposób niestosowne. Pozwalają one raczej uznać, że owe podejścia są niewłaściwe w stosunku do danej *krzywdy*. Nie mamy tym samym powodu, by nie traktować *podmiotu działania* jako osoby całkowicie odpowiedzialnej, zyskujemy natomiast rację, by postrzegać *krzywdę* jako coś, za co nie był on w pełni – a wręcz w ogóle – odpowiedzialny. W sytuacjach tych nie dochodzimy do wniosku, iż podmiot działania nie jest właściwym adresatem wymogów życzliwości czy szacunku, znajdujących odbicie w naszych zwyczajnych podejściach reaktywnych. Uznajemy raczej, iż wyrządzenie krzywdy daje się pogodzić z tym wymogiem, z posiadaniem przez podmiot działania oczekiwanych przez nas podejść i intencji⁶. Ów podmiot nie wiedział po prostu o skutkach swego postępowania, popchnięty stracił równowagę albo niechętnie spowodował krzywdę z powodów, które w zrozumiały sposób przewyciężyły jego opory. Posłużenie się takimi usprawiedliwieniami przez podmiot działania

⁶ Zapewne nie w każdym przypadku owa postawa i intencje są *wyłącznie* tym, czego występowania wymagamy, ale w żadnym wypadku *nie są* wyłącznie tym, czego zachodzenia sobie nie życzymy. Dla mojego obecnego celu różnice te nie mają znaczenia.

i ich przyjęcie przez tego, kto został skrzywdzony, nie sprzeciwia się zwyczajnym relacjom międzyludzkim oraz ich przejawom w normalnych podejściach reaktywnych, ani nie wykracza poza nie. Ponieważ rzeczy nie zawsze idą po naszej myśli, zaś sytuacje w naszym życiu bywają złożone, jest to centralny i niezbywalny składnik tych relacji.

Druga grupa przypadków jest całkowicie inna. Najpierw podzielę ją na dwa podzbiory, przy czym pierwszy obejmuje przypadki znacznie mniej doniosłe niż drugi. W tej pierwszej podgrupie możemy ulokować sytuacje, w których stwierdzamy na przykład „Nie był sobą”, „Żył ostatnio w ogromnym stresie” czy „Działał pod wpływem sugestii hipnotycznej”. Natomiast do drugiej podgrupy należą zdarzenia, przy okazji których mówimy „To tylko dziecko”, „Cierpi na nieuleczalną schizofrenię”, „Jego umysł jest nieodwracalnie upośledzony”, „Jego zachowanie to zwyczajne natręctwo”. Takie wymówki – w przeciwieństwie do dyskutowanych w poprzednim akapicie – dają nam powód, by tymczasowo lub trwale zawiesić podejścia reaktywne względem podmiotu. Nie pozwalają nam one zatem uznać, że w jakikolwiek sposób da się pogodzić działania podmiotu i pełen zakres zwyczajnych podejść międzyludzkich, występuje tu bowiem oczywista niespójność z konkretnym podejściem. W przypadku tego rodzaju wyjaśnień podmiot działania postrzegamy w innym świetle niż kogoś, kto działał w normalnych okolicznościach. Nie będę zajmował się sytuacjami należącymi do pierwszej podgrupy. Choć generują one pytania podobne do tych, które pojawiają się w przypadkach należących do drugiej podgrupy, możemy je pominąć, traktując wyrażenie „Nie był sobą” z powagą, na którą – wbrew logicznej komiczności – zasługuje. Nie będziemy odczuwać urazy do danego człowieka, a przynajmniej będzie ona mniejsza, jeżeli za działanie odpowiadał ktoś, kto nim nie jest. Jeśli w zwyczajnych okolicznościach relacja z daną osobą zachodzi, gdy doświadcza ona umiarkowanego stresu, to w sytuacji, gdy osoba ta działa w nadzwyczajnym stresie, nie będziemy żywić względem niej takich samych uczuć.

Druga, a zarazem znacznie ważniejsza podgrupa obejmuje przypadki działań, które zachodzą wprawdzie w zwyczajnych okolicznościach, ale których podmiot jest zaburzony lub moralnie niedojrzały. Był on zatem sobą, jest jednak psychologicznie skrzywiony, niepoczytalny, neurotyczny albo jest dzieckiem. Gdy postrzegamy kogoś w takim świetle, nasze podejścia reaktywne ulegają na ogół istotnej zmianie. W tym miejscu zmuszony jestem operować niezbyt wyrafinowanymi podziałami, co sprawia, że pomijam bardzo interesujące różnice między poszczególnymi przypadkami. Moim celem jest skonstruowanie tego podejścia zarówno z podejściem (bądź zakresem podejść) zaangażowania czy uczestnictwa w danej relacji, jak i z podejściem (bądź zakresem podejść) względem drugiego człowieka, które nazwać można obiektywnym. Należy podkreślić, że nawet gdy dotyczą one tej samej sytuacji, nie *wykluczają* się całkowicie, lecz są w dosłownym sensie *przeciwstawne*. Aby przyjąć podejście

obiektywne względem drugiego człowieka, należy postrzegać go jako przedmiot społecznej troski, podmiot szeroko rozumianej terapii, kogoś, względem kogo przedsięwzięcie się pewne środki, na ogół zapobiegawcze, kogoś, kim należy się zająć, zaopiekować, kogo trzeba wyleczyć lub czegoś nauczyć, wreszcie kogoś, kogo należy po prostu unikać, choć *to* akurat nie dotyczy wyłącznie obiektywizacji podejść. Podejście obiektywne może przybierać różne – ale nie wszystkie – odcienie emocjonalne. Towarzyszyć mu może odraza, strach albo współczucie, a nawet niektóre rodzaje miłości. Nie może ono jednak obejmować uczuć i podejść reaktywnych, dotyczących zaangażowania w relacje międzyludzkie albo udziału w nich, takich jak uraza, wdzięczność, przebaczenie, złość, czy ten rodzaj miłości, jaką mogą do siebie odczuwać dwie dorosłe osoby. Jeśli podejście względem kogoś jest całkowicie obiektywne, wtedy można użyć wobec niego siły, ale nie można prowadzić sporu. Można z nim także rozmawiać, a nawet negocjować, ale nie da się stosować względem niego perswazji. Co najwyżej można udawać spór albo perswadowanie.

Postrzeganie kogoś jako zaburzonego, obłąkanego, zachowującego się kompulsywnie albo szczególnie pechowego ze względu na okoliczności rozwoju skłania zatem (co najmniej w pewnym stopniu) do wyłączenia go z obrębu normalnych podejść reaktywnych, a tym samym do przyjęcia wobec niego – przynajmniej wśród ludzi cywilizowanych – podejść obiektywnych. Nasuwa się w tym miejscu ciekawa obserwacja. Otóż podejście obiektywne okazuje się dla nas naturalne nie tylko w przypadkach takich jak powyższe, w których zaburzenie czy niedojrzałość częściowo lub całkowicie niwelują podejścia zaangażowane. Możemy je przyjąć również w innych sytuacjach. Obiektywnym okiem spoglądamy na kompulsywne zachowanie neurotyka albo uciążliwe zachowanie małego dziecka, traktując je jako coś, co należy wyleczyć albo okiełznać w procesie wychowawczym. Niekiedy jednak *możemy* podobnie spojrzeć na zachowanie normalnego, dorosłego człowieka. *Mamy* taką możliwość i czasami z niej korzystamy: na przykład gdy nie chcemy się nadmiernie angażować, jako pomoc w praktycznym działaniu albo po prostu z intelektualnej ciekawości. Nie możemy jednak przyjmować takiej perspektywy przez dłuższy czas. Jeżeli przykładowo konieczność ciągłego zaangażowania okazuje się zbyt obciążająca, musimy wówczas postąpić inaczej – na przykład ograniczyć relację. Mimo to ujawnia się tu interesujące napięcie pomiędzy podejściem zaangażowanym a podejściem obiektywnym, które skłonni jesteśmy również oddać w opozycji człowieczeństwa i inteligencji. Sformułowanie takie zniekształca jednak oba te pojęcia.

To, co nazwałem zaangażowanymi podejściami reaktywnymi, to ze swej istoty naturalne reakcje człowieka na życzliwość, jej brak czy obojętność innych względem nas, wyrażające się w *ich* postawach i działaniach. Musimy zadać teraz pytanie: w jaki sposób uznanie ogólnie rozumianego determinizmu za

prawdziwy wpłynęłoby – lub jak powinno wpłynąć – na podejścia reaktywne? Mówiąc ściślej: czy akceptacja jego prawdziwości prowadziłyby – lub powinna prowadzić – do zaniku albo zawieszenia wszystkich takich podejść? Czy oznaczałoby to – albo powinno oznaczać – kres wdzięczności, urazy i przebaczenia, wzajemnej miłości dorosłych ludzi oraz wszystkich *osobistych* antagonizmów?

W jaki jednak sposób mogę odpowiedzieć na to pytanie, a wręcz w ogóle je postawić, skoro nie wiem, co *dokładnie* głosi determinizm? Otóż wiemy z pewnością to, że jeśli da się sformułować spójną definicję determinizmu, istnieć musi taki sens słowa „zdeterminowany”, w którym, przy założeniu prawdziwości tego poglądu, całe nasze zachowanie jest zdeterminowane. Pamiętając o tym, możemy rozważyć przynajmniej hipotetyczne możliwości, dzięki czemu przekonamy się, że na powyższe pytanie można odpowiedzieć *bez* podania ścisłej definicji determinizmu. Jest tak, ponieważ potrafimy już wyjaśnić, w jaki sposób podejścia reaktywne – zarówno brane w ogóle, jak i osobno – mogą, a wręcz powinny być powstrzymane. Dlatego rozważałem wcześniej przypadki wyrządzenia krzywdy, w których pojawia się albo powinna się pojawić tendencja do powstrzymania urazy bez zawieszania podejść reaktywnych wobec tego, kto krzywdę tę spowodował. Oczywiście nie wynika stąd odpowiedź na nasze pytanie, dotyczy ono bowiem podejść reaktywnych w ogólności. Uraza cieszy się jednak szczególnym zainteresowaniem, dlatego warto dodać, iż nigdy nie twierdzono, że akurat *te* powody da się odnieść do każdego przypadku, w którym podmiot działania powoduje krzywdę: że z prawdziwości determinizmu wynikałoby, iż każdy, kto ją wyrządził, *albo* tkwił po prostu w niewiedzy, *albo* miał zrozumiąły powód, by przewyciężyć opór przed jej spowodowaniem, *albo*... – i tak dalej. Ciągłe zachodzenie takiego fortunnego stanu rzeczy nie byłoby konsekwencją uniwersalnie obowiązującego determinizmu, ale powszechnej życzliwości. Nie znajdziemy tu zatem podstawy do pozytywnej odpowiedzi na nasze pytanie, nawet dla konkretnego przypadku urazy.

Następnie zauważyłem, że podejścia obiektywne mają tendencję do zastępowania, a wręcz powinny zastępować, zdaniem cywilizowanych ludzi, podejście zaangażowane oraz osobiste podejścia reaktywne w ogóle, proporcjonalnie do stopnia, w jakim głęboko zaburzony albo będący dzieckiem podmiot działania uważa się za wyłączony z relacji zachodzących między normalnymi dorosłymi. Jednak z żadnej tezy, która zarazem nie jest wewnętrznie sprzeczna, nie wynika, że zaburzenie to stan obowiązujący powszechnie.

Tego rodzaju krytyka może wydawać się zbyt pochopna – i w pewnym sensie faktycznie taka jest. Twierdzenie, które w ten sposób dyskredytujemy, okazuje się jednak jedyną możliwą odpowiedzią twierdzącą [na zadane wcześniej pytanie]. Jak już podkreślałem, czasami i w pewnym zakresie możemy

postrzegać normalnych ludzi (czyli tych, których uznajemy za normalnych) w sposób obiektywny, w jaki nauczyliśmy się traktować niektórych zaburzonych. Nasze pytanie redukuje się zatem do następującej kwestii: czy możemy albo czy powinniśmy uznać, że akceptacja determinizmu zawsze prowadzi nas do postrzegania wszystkich wyłącznie w ten sposób? Jest to bowiem jedyny wart rozważenia warunek, który w przypadku prawdziwości determinizmu mógłby skutkować rezygnacją z zaangażowanych podejść reaktywnych.

Założenie, że jest to możliwe, nie wydaje się podważać samo siebie. Nie jest zatem absolutnie niepojmowalne, iż tak właśnie powinno się stać. Mimo to, biorąc pod uwagę, jacy jesteśmy, skłaniam się do uznania takiego stanu rzeczy za niepojmowalny praktycznie. Uważam, że nasze zaangażowanie w zwyczajne relacje międzyludzkie jest zbyt powszechne i zbyt głęboko zakorzenione, by poważnie potraktować myśl, iż jakieś ogólne przekonanie teoretyczne może zmienić nasz świat w taki sposób, by doprowadzić do ich zaniku. A to właśnie owo zaangażowanie czyni nas podatnymi na podejścia reaktywne oraz uczucia, o które nam tutaj chodzi.

Oto zatem częściowa odpowiedź na nasze pytanie. Obiektywność w relacjach międzyludzkich oraz pociągana przez nią izolacja nie wydają się być czymś, do czego ludzie są zdolni, nawet w świetle prawdziwości jakiegoś ogólnego sądu teoretycznego. To jednak nie wszystko. Wskazać można jeszcze jeden fakt, obecny dotąd *implicite*, który należy wyłożyć wprost. Jak już zauważyłem, w wyjątkowych okolicznościach możemy wchodzić w relacje pozbawione elementu osobistego zaangażowania; wówczas ludzi, którzy są ich członkami, traktujemy po prostu jako istoty, którymi należy zarządzać w interesie naszym, naszego otoczenia albo społeczeństwa – a nawet ich samych. W skrajnym przypadku obłąkania łatwo dostrzec powiązanie pomiędzy możliwością podejścia całkowicie obiektywnego a niemożnością nawiązania zwyczajnych relacji międzyludzkich. W tej sytuacji niemożliwe jest jakiegokolwiek inne cywilizowane podejście niż to, w którym osobę obłąkaną postrzega się po prostu jako coś, co należy rozumieć i kontrolować w sposób jak najbardziej pożądany. Wynika to już z samego faktu, iż sytuowana jest ona poza siecią relacji osobowych. Względy praktyczne albo własne bezpieczeństwo mogą skłaniać, aby choćby tymczasowo przyjąć podobne podejście względem „normalnych” ludzi, czyli skupić się na rozumieniu tego, „jak on działa”, w celu dostosowania praktyki albo zwolnienia z wymogów, jakie nakłada zaangażowanie. Nie ulega wątpliwości, że w przypadku jednostek zaburzonych przyjęcie przez nas podejścia obiektywnego jest – inaczej niż w odniesieniu do ludzi normalnych – konsekwencją uznania ich za pod pewnymi względami lub pod każdym względem *niezdolnych* do wchodzenia w zwyczajne relacje międzyludzkie. Niezdolność ta bierze się na przykład stąd, że obraz rzeczywistości, który posiada taka osoba, jest czystym wymysłem, że w pewnym sensie w ogóle nie żyje ona w realnym

świecie, że jej zachowanie jest po części oderwanym od rzeczywistości działaniem, wynikającym z nieświadomych celów, albo że jest po prostu moralnym niedorozwojem. Jeżeli mamy rację, to jest jeszcze coś, co z pewnością *nie* jest prawdą. Chodzi mianowicie o takie znaczenie słowa „zdeteterminowany”, w którym: (1) jeśli determinizm jest prawdziwy, to wszystkie zachowania są w tym sensie zdeteterminowane; (2) determinizm może być prawdziwy, tzn. nie jest on niespójny ze znanymi nam faktami, przez co można utrzymywać, że wszelkie zachowania są w tym znaczeniu zdeteterminowane; (3) przyjęcie podejścia obiektywnego względem ludzi zaburzonych jest skutkiem bardziej pierwotnego przekonania, że nasze zachowanie, a przynajmniej pewne jego aspekty, są w tym znaczeniu zdeteterminowane. Ani w przypadku normalnych, ani zaburzonych ludzi nie jest zatem prawdą, że kiedy przyjmiemy wobec nich podejście obiektywne, uczynimy to *ze względu* na to przekonanie. Moja odpowiedź składa się więc z dwóch części. Nie możemy wyobrazić sobie, że na podstawie teoretycznego przeświadczenia o prawdziwości determinizmu adaptujemy względem innych podejścia całkowicie obiektywne. Kiedy zaś w konkretnym przypadku rzeczywiście przyjmujemy takie podejście, nie wynika ono z teoretycznego przekonania, które moglibyśmy wyrazić w zdaniu „Determinizm naprawdę zachodzi”, lecz z porzucenia – ze względu na różne racje w odmiennych okolicznościach – zwyczajnych podejść międzyludzkich.

Można by uznać, że wszystko to nie tylko pozostawia prawdziwe pytanie bez odpowiedzi, ale że nie ma nadziei na jej uzyskanie, dopóki nie ustalimy, co dokładnie głosi determinizm. Rzeczywiste pytanie nie dotyczy bowiem tego, co faktycznie robimy albo dlaczego to robimy, ani nawet tego, co robilibyśmy *naprawdę*, gdyby pewne przekonania teoretyczne zostały powszechnie przyjęte. Zapytuje ono raczej, jakie postępowanie byłoby *racjonalne*, jeśli determinizm byłby prawdziwy, dotyczy ono zatem racjonalnego uzasadnienia wszelkich zwyczajnych podejść międzyludzkich. Moja odpowiedź brzmi, iż takie pytanie uzna za zasadne tylko ktoś, kto zupełnie nie pojął sensu powyższej odpowiedzi, czyli faktu naturalnego zaangażowania w zwyczajne podejścia międzyludzkie. Owo zaangażowanie stanowi część ogólnego schematu ludzkiego życia, nie zaś coś, co można uczynić przedmiotem rewizji, jak ma to miejsce w poszczególnych przypadkach. Co więcej, jeśli potrafilibyśmy wyobrazić sobie to, co niemożliwe – mianowicie wybór w tej kwestii – moglibyśmy wówczas dokonać racjonalnego wyboru kalkulując wyłącznie zyski i straty, jakie niesie on dla ludzkiego życia, które może zostać albo wzbogacone, albo zubożone. Prawdziwość lub fałszywość determinizmu nie miałyby żadnego wpływu na racjonalność *tego* wyboru⁷.

⁷ A zatem pytanie o związek pomiędzy racjonalnością i zaadaptowaniem podejścia obiektywnego względem innych, które zakłada, iż odpowiedź na nie zależy od prawdziwości determinizmu, okazuje się źle postawione. Nasuwa się jednak inne pytanie, które powinno się

V

Celem tych uwag na temat relacji – albo jej braku – pomiędzy podejściami reaktywnymi a determinizmem było doprowadzenie nas tak blisko, jak to możliwe, do stanowiska kompromisowego w obszarze części dyskutowanym. Nie zamierzam omawiać podejść reaktywnych nieodłącznie towarzyszących stronom, które doznały obrazy albo korzyści. Chciałbym natomiast zająć się teraz podejściami reaktywnymi, które – choć w mojej ocenie pokrewne – w ogóle nie dotyczą tych stron lub odnoszą się do nich tylko przypadkowo. Za centralny przedmiot powyższej dyskusji uznałem urazę, teraz zaś jej miejsce zajmie moralne oburzenie lub – mówiąc nieco słabiej – moralna dezaprobata.

Dyskutowane dotąd podejścia reaktywne są w istocie reakcjami na zamiary – zyczliwość lub jej brak, obojętność albo lekceważenie – jakie w swoim zachowaniu względem nas przejawiają inni. Uczucie, które nazwałem urazą, stanowi zatem reakcję na doznaną krzywdę lub obojętność. Teraz natomiast będę mówił o tym, co można opisać jako współczujące, zastępcze, nieosobiste, bezstronne lub uogólnione analogaty omawianych wyżej podejść reaktywnych. Stanowią one reakcję na zamiary przejawiane nie wobec nas, ale wobec innych. Ich nieosobisty czy zastępczy charakter sprawia, że nadajemy im inne nazwy. O tym, kto zastępczo doświadcza urazy, mówimy, że jest oburzony oraz pełen dezaprobaty, względnie moralnie oburzony i pełen moralnej dezaprobaty. W takich przypadkach mamy zatem do czynienia wyłącznie z urazą w czyimś imieniu, bowiem nasz własny interes i godność nie mają tu nic do rzeczy. To właśnie nieosobisty czy zastępczy charakter tego podejścia, stanowiący ważne uzupełnienie, pozwala nazwać je „moralnym”. Zarówno opis tych podejść, jak i ich sugerowane nazwy mogą wprowadzać w błąd. Nie chodzi bowiem o to, że podejścia te mają z konieczności charakter zastępczy – można wszak oburzyć się w swoim własnym imieniu – ale że do ich natury należy możliwość, by takimi być. Pozostaną jednak przy zaproponowanej nazwie ze względu na jej sugestywność, mając nadzieję, że poniżej uda się skorygować jej potencjalnie zwodniczy charakter.

Podstawą osobistych podejść reaktywnych, a zarazem tym, co one odzwierciedlają, jest oczekiwanie czy wymóg okazywania nam przez inne osoby pewnego stopnia zyczliwości lub szacunku, a przynajmniej oczekiwanie lub wymóg braku aktywnych przejawów niezyczliwości czy obojętnego

postawić, a które należy odróżnić od powyższej, błędnie sformułowanej kwestii: czy całkowicie niezależnie od zagadnienia determinizmu nie powinniśmy uznać, że bylibyśmy zdecydowanie bardziej racjonalni, gdyby w naszych relacjach z innymi ludźmi rzeczywiście dominowało podejście obiektywne? Myślę, że można tak powiedzieć, należałoby jednak ponownie dodać, że jeśli taki wybór byłby możliwy, niekoniecznie racjonalny byłby wybór podejścia bardziej racjonalnego od tego, które przejawiamy teraz.

lekceważenia. (To, co w poszczególnych przypadkach będzie *zaliczane* jako przejaw życzliwości, jej braku czy lekceważenia, różni się w zależności od relacji, w jakiej pozostajemy z innym człowiekiem). Uogólnione czy zastępcze analogaty osobistych podejść reaktywnych odzwierciedlają dokładnie te same oczekiwania czy wymogi, tyle że ekstrapolowane na innych. Ich podstawą, a jednocześnie tym, co odzwierciedlają, jest zatem wymóg okazania rozsądnego stopnia życzliwości czy szacunku nie tylko konkretnej osobie, lecz tym, w imieniu których można odczuwać moralne oburzenie, czyli – jak się zdaje – wszystkim ludziom. Wymóg ten, zarówno w postaci uogólnionej, jak i nieuogólnionej, oraz zastępcze i osobiste podejścia reaktywne, które z niego wyrastają, a także stanowią jego odzwierciedlenie, wiążą się nie tylko logicznie: zachodzą również powiązania ludzkie, nie tylko wzajemne. Łączą się one bowiem z jeszcze innym zestawem podejść, o którym należy dla porządku wspomnieć. Jak dotąd, rozważałem z dwóch perspektyw zarówno wymogi stawiane innym, jak i nasze reakcje na ich potencjalnie krzywdzące działania. Owe punkty widzenia to pozycja kogoś bezpośrednio zaangażowanego (kto został skrzywdzony) oraz punkt widzenia innych, którzy nie są bezpośrednimi uczestnikami (nie doznali krzywdy). Stąd w pierwszym przypadku mówiłem o osobistych podejściach reaktywnych, w drugim zaś – o ich zastępczych analogatach. Obraz ten nie jest jednak pełny, dopóki nie rozważymy odpowiedników tych podejść po stronie tych, którym owe wymogi się stawia, czyli podmiotów działania. Obok zatem osobistych czy zastępczych podejść reaktywnych, powiązanych – odpowiednio – z wymogami stawianymi innym względem siebie oraz innym względem innych, istnieją podejścia autoreaktywne, powiązane z wymaganiami stawianymi sobie w relacjach z innymi. Należy tu wspomnieć o takich zjawiskach jak odczuwanie więzi czy zobowiązania („poczucie zobowiązania”), wyrzutów sumienia, winy, skruchy, a przynajmniej odpowiedzialności, a także najbardziej skomplikowanego zjawiska – wstydu.

Owe trzy typy podejść łączą się w każdym z nas. Ten, kto w wysokim stopniu przejawiałby osobiste podejścia reaktywne, ale nie miałby najmniejszej skłonności do okazywania ich zastępczych analogatów, jawiłby się jako zaburzony moralny egocentryk albo moralny solipsysta. Załóżmy, że w pełni uznawałby on żądanie szacunku, jakie inni zgłaszają względem niego, oraz że byłby podatny na pełen zakres podejść autoreaktywnych. Tym samym postrzeżałby on siebie jako kogoś wyjątkowego: kto (jako jedyny) może domagać się szacunku innych i względem kogo (jako jedynego) można wysuwać takie żądanie. Byłby to właśnie moralny solipsyzm. Taki scenariusz to jednak w najlepszym razie nic więcej jak pojęciowa możliwość. Mówiąc ogólnie, szacunku, jakiego oczekujemy od innych względem siebie, wymagamy także w pewnym stopniu zarówno od siebie dla innych, jak i od innych dla innych. Czy poza przypadkiem moralnego solipsysty możemy sobie wyobrazić inny przykład

pełnego rozwinięcia jednego lub dwóch spośród trzech typów podejść, ale bez najmniejszego śladu pozostałych? Jeżeli tak, to unaoczniamy sobie wówczas kogoś znacznie bardziej miernego albo znacznie doskonalszego niż przeciętny przedstawiciel naszego gatunku: moralnego idiotę albo moralnego świętego. Każde bowiem z tych trzech rodzajów podejść wyrasta ze wspólnej wszystkim ludziom natury oraz z naszej przynależności do społeczeństwa.

W odniesieniu zarówno do osobistych podejść reaktywnych, jak i ich zastępczych analogatów musimy teraz zapytać, w jaki sposób i z jakich powodów bywają one powstrzymywane. Jako takie, uwzględniają one czy wyrażają pewnego rodzaju wymóg szacunku, który w przypadku wyrządzenia krzywdy wydaje się lekceważony czy niespełniony. Jak widzieliśmy przy rozważaniu urazy, można po namyśle dojść do wniosku, że wrażenie takie jest czysto pozorne, co powoduje powstrzymanie urazy *bez* eliminacji wymogu, którego może być ona wyrazem, oraz bez tendencji do zawieszania względem podmiotu działania zwyczajnych podejść międzyludzkich. To samo – i z podobnych racji – dotyczy moralnej dezaprobaty czy oburzenia: uczucia te powstrzymywane są zarówno przy zachowaniu względem podmiotu działania wymogu, którego wyrazem jest moralne oburzenie, jak i odnośnego zakresu podejść. Daje nam to okazję, by mówiąc o pewnych faktach, inaczej rozłożyć akcenty. Jeżeli położymy nacisk na moralny, uniwersalistyczny aspekt tego wymogu, zauważymy naszą skłonność nie tyle do tego, by postrzegać sprawcę inaczej niż jako moralnie odpowiedzialny podmiot działania, ale raczej, by widzieć krzywdę jako coś, za co nie był on moralnie odpowiedzialny. Owa prośba o zwolnienie z odpowiedzialności, a także jej uwzględnienie nie pozwalają nam zatem w żadnym razie zapomnieć, że podmiot ten jest członem relacji moralnych. Wprost przeciwnie: ponieważ w niektórych skomplikowanych sytuacjach życiowych rzeczy nie idą po naszej myśli, jest to centralna część uczestniczenia w takich związkach.

Założmy jednak, że widzimy podmiot działania inaczej: jako kogoś, kto żyje w urojonym świecie; kogo świadome i celowe zachowanie jest lub bywa dla nas – a nawet dla niego – niezrozumiałe, staje się zaś zrozumiałe w świetle celów nieświadomych; kto pozostaje całkowicie obojętny na rozważane wcześniej podejścia autoreaktywne, jest on zatem zupełnie pozbawiony zmysłu moralnego. Takie postrzeganie podmiotu działania wywołuje skłonność do pohamowania urazy, ale w całkowicie inny sposób: zanika ona ze względu na powstrzymanie zwyczajnych podejść międzyludzkich oraz na zawieszenie związanych z nimi wymogów czy oczekiwań, a także ze względu na przyjęcie czysto obiektywnej perspektywy, w której podmiot działania jest kimś, kto sprawia problemy w zakresie intelektualnego rozumienia, opieki, leczenia i kontroli. Tutaj również zachodzi paralela do uogólnionych czy moralnych podejść względem podmiotu działania. Zaburzenie podmiotu, które pozwala

postrzegać go jako kogoś, względem kogo należy zawiesić podejścia i wymogi osobiste, ukazuje go jednocześnie jako kogoś, względem kogo zawieszono muszą zostać również podejścia nieosobiste, czyli wymogi uogólnione. Abstrahując od bezpośrednich zainteresowań osobistych, możemy wyrazić te fakty rozkładając nieco inaczej akcenty. Możemy powiedzieć, iż jeżeli postrzegamy podmiot działania w tym świetle, nie uważamy, że spoczywają na nim wymogi czy oczekiwania, a przynajmniej nie w ten szczególnie sposób, jaki mamy na myśli, gdy mówimy o moralnych zobowiązaniach. Nie traktujemy go zatem jako podmiotu odpowiedzialnego moralnie, członku relacji moralnych czy części społeczności podmiotów moralności.

Zauważyłem również, że zawieszenie zwyczajnych podejść międzyludzkich i przyjęcie czysto obiektywnego punktu widzenia bywa możliwe nawet bez powodu. Czy to samo dotyczy moralnych podejść reaktywnych? Wydaje mi się, że tak, a wręcz – że jest to łatwiejsze. Motywy skłaniające do ich całkowitego zawieszenia pojawiają się jednak rzadziej i są słabsze: pojawiają się rzadziej, ponieważ próba uniknięcia zobowiązań osobistych możliwa jest tylko tam, gdzie uprzednio one zachodziły, a są słabsze, bowiem napięcie pomiędzy obiektywnym punktem widzenia a moralnymi podejściami reaktywnymi jest mniejsze niż pomiędzy obiektywnym punktem widzenia a osobistymi podejściami reaktywnymi, stąd ich zachowanie niesie większe korzyści teoretyczne i społeczne niż całkowite zawieszenie.

Uwagi te nie są bynajmniej oczywiste, nie ma to jednak większego znaczenia. Interesuje mnie bowiem inne pytanie, podobne do tego, jakie zadałem w związku z osobistymi podejściami reaktywnymi: jaka relacja zachodzi pomiędzy ich zastępczymi analogatami a determinizmem? Odpowiedź przebiega bardzo podobnie, choć omówię ją w nieco innej kolejności. Zauważmy najpierw, że kiedy w konkretnym przypadku zawieszamy takie podejście lub podejścia, *nigdy* nie jest to konsekwencją przekonania, że dane zachowanie było zdeterminowane w tym sensie, w jakim *mogłoby być* – lub *jest*, jeśli determinizm jest prawdziwy – każde zachowanie. Determinizm, przynajmniej taki, który jest choćby potencjalnie prawdziwy, nie pociąga bowiem, że nikt nie wie, co robi, że zachowanie każdego człowieka jest niezrozumiałe w świetle świadomych celów, że każdy żyje w świecie urojeń albo że nikt nie ma zmysłu moralnego, tzn. jest odporny na podejścia autoreaktywne. Żadne takie znaczenie słowa „zdeterminowany”, na którym miałby się opierać determinizm, nie odgrywa nigdy najmniejszej roli w zawieszaniu naszych moralnych podejść reaktywnych. Uznajmy następnie, że – jak dowodziłem – tak ogólne przekonanie teoretyczne nie może prowadzić do całkowitego zaniku osobistych podejść reaktywnych. Czy możemy na poważnie rozpatrywać możliwość, że przekonanie to – które przecież wielu żywiło lub twierdziło, że żywi – skutkowałoby zupełnym zanikiem albo wyeliminowaniem zastępczych analogatów

tych podejść? Myślę, że zmiana naszej rzeczywistości społecznej, w której uwzględniano by osobiste podejścia reaktywne bez ich zastępczych analogatów, pociągałaby upowszechnienie chorobliwego egocentryzmu, przez co scenariusz taki jest jeszcze trudniejszy do wyobrażenia niż zanik obu tych rodzajów podejść. Mimo iż wskazać można zarówno konieczne, jak i przygodne różnice w sytuacjach, w których oba te rodzaje podejść zachodzą lub są powstrzymane, to w kontekście ludzkich zdolności i skłonności uwagę zwraca ich równowaga i współwystępowanie. Wreszcie odpowiadając na pytanie, czy w świetle teoretycznego przekonania o prawdziwości determinizmu *racjonalna* byłaby taka zmiana w naszym życiu, której skutkiem byłoby całkowite zawieszenie tych podejść, muszę powtórzyć, że ten, kto stawia sprawę w ten sposób, zupełnie nie rozumiał powyższej odpowiedzi, uwzględniającej naturę ludzkiego zaangażowania. *Nie ma sensu* pytać, czy racjonalne jest działanie, którego możliwość w ogóle nie leży w naszej naturze. Muszę tu dodać, że gdybyśmy nawet tymczasowo mieli boską zdolność takiego wyboru, podjęcie takiej albo innej decyzji wynikałoby z powodów całkowicie niezależnych od prawdziwości lub fałszywości determinizmu. Pogląd ten okazałby się zatem zupełnie nieistotny, co staje się – o ironio – jasne, kiedy przypomnimy sobie, że filozofowie przekonani, iż prawdziwość determinizmu czyniłaby jeden wybór racjonalnym, nigdy nie potrafili w zrozumiały sposób wyjaśnić, jak jego fałszywość miałaby sprawić, że racjonalny byłby wybór przeciwny.

Świadom jestem, że argument w formie, jaką mu nadałem, pomija bardzo interesujące przypadki i jest zaledwie schematem, opierającym się na grubo ciosanych przeciwieństwach tam, gdzie mamy do czynienia z ogromną subtelnością zjawisk. W szczególności proste skonstruowanie podejść obiektywnych oraz ich przeciwieństw musi dawać z gruntu rzeczy wrażenie wyjątkowego braku wyczucia. Aby osłabić siłę tego zarzutu, a przy okazji wzmocnić jedno z moich kluczowych twierdzeń, chciałbym wspomnieć o zjawiskach, które rozciągają się pomiędzy tymi przeciwstawnymi podejściami. Rodzice oraz ci, którzy wychowują dzieci, nie dysponują żadnym rodzajem podejścia reaktywnego w formie czystej czy bezwzględnej. Muszą oni radzić sobie z istotami, które mogą wprawdzie potencjalnie i w coraz większym stopniu zarówno przejawiać pełen zakres ludzkich i moralnych podejść, jak i być ich podmiotami, ale nie są jeszcze do tego w pełni zdolne. W tej sytuacji konieczny jest pewien kompromis, polegający na ustawicznym przechodzeniu od podejścia obiektywnego do w pełni rozwiniętego podejścia zaangażowanego. Proces ten prowadzi w końcu do pożądanego rezultatu. Karanie dziecka przypomina, a zarazem nie przypomina karania dorosłego. Przyjmijmy, że rozpatrujemy stawianie się przez dziecko bytem odpowiedzialnym, a więc przedmiotem podejść niezobiektywizowanych, w świetle takiego rozumienia słowa „zeterminowany”, w którym – jeśli determinizm jest potencjalnie prawdziwy – wszelkie zachowanie *może*

być zdeterminowane, zaś jeśli jest faktycznie prawdziwy – *jest* ono zdeterminowane. Jaką rolę w stopniowej zmianie podejść względem dziecka *mógłby* odegrać taki sens słowa „zdeterminowany”? Czy postrzeganie rozwoju dziecka jako przejścia od zachowań zdeterminowanych do zachowań, które takie nie są, nie byłoby wówczas groteskowe? Bez względu na to, jaki sens słowa „zdeterminowany” wymagany jest do tego, aby determinizm mógł ruszyć z miejsca, nie wydaje się, by pozwalał w sposób kompromisowy i niejednoznaczny odpowiedzieć na pytanie „Czy to konkretne zachowanie było zdeterminowane, czy nie?” Tymczasem taka niejasna, mglista sfera występuje w naszym podejściu do małych dzieci. Rozważmy jeszcze zupełnie inną kwestię: konfliktu w podejściu psychoanalityka do pacjenta. Dokonana przez *niego* obiektywizacja podejścia oraz zawieszenie zwyczajnych moralnych podejść reaktywnych wynika stąd, że celem jego wysiłków jest sprawienie, by zawieszenia te były zbędne, a przynajmniej mniej niezbędne. W takim wypadku możemy mówić – i faktycznie mówimy – o przywróceniu podmiotowi działania wolności. Oznacza to jednak doprowadzenie do sytuacji, w której zachowanie podmiotu stało się zrozumiałe w świetle świadomych, nie zaś wyłącznie nieświadomych celów. *Oto* właśnie cel starań psychoanalityka, i to właśnie *ten* cel powoduje zawieszenie – całkowite lub częściowe – zwyczajnych podejść moralnych, a następnie uznanie, iż jest to już zbędne czy niewłaściwe. Raz jeszcze ujawnia się tu *nieważność* naczelnego dla determinizmu pojęcia „bycia zdeterminowanym”. Nie możemy bowiem głosić, że taki jest właśnie cel terapii oraz że jego osiągnięcie pociąga wskazane wyżej konsekwencje, a zarazem twierdzić, iż (1) zachowanie neurotyczne jest zdeterminowane w takim samym sensie jak – przynajmniej w teorii – każde zachowanie, oraz że (2) z tego powodu za właściwe uważa się przyjęcie względem tych zachowań podejść obiektywnych. Twierdzenia tego nie da się utrzymać pod groźbą niespójności w naszym podejściu do psychoanalizy.

VI

Możemy teraz podjąć próbę wypełnienia luki, jaką pesymista znalazł w skonstruowanej przez optymistę teorii pojęcia moralnej odpowiedzialności oraz podstaw moralnego potępienia i kary, wykorzystując w tym celu znane nam fakty. Jak bowiem zauważyłem, kiedy pesymista stara się ją uzupełnić, wykracza poza te fakty i stwierdza, że w ogóle nie da się tego zrobić, chyba że determinizm okaże się fałszywy.

Pesymiście z pewnością dana jest jednak przynajmniej część znanych nam faktów. Kiedy jego przeciwnik, optymista, próbuje dowieść, że prawdziwość determinizmu nie jest w stanie zachwiać podstawami pojęcia moralnej odpowiedzialności oraz praktyk moralnego potępienia i karania, na ogół odnosi się, choć

w nieco bardziej rozbudowany sposób, do ich skuteczności w dostosowaniu zachowań do oczekiwań społecznych. Praktyki te są realizowane wyłącznie poprzez takie metody jak indywidualna opieka i społeczny nadzór. Pesymista wzdraga się przed tą wizją, zaś jego reakcja to na ogół wyraz emocjonalnego wstrząsu. Jest on skłonny powiedzieć, że *taki* obraz potępienia i karania stanowi między innymi zagrożenie dla człowieczeństwa samego sprawcy.

Powód tej reakcji – zarówno emocjonalnego, jak i pojęciowego wstrząsu – staje się już jasny. W wizji naszkicowanej przez optymistę niepodzielnie panują podejścia obiektywne. Jedyne przywołane w niej pojęcia operatywne to praktyka, leczenie czy nadzór. Całkowita obiektywność podejść, eliminująca moralne podejścia reaktywne, usuwa zarazem kluczowe składniki pojęcia *moralnego* potępienia i *moralnej* odpowiedzialności. Oto powód pojęciowego wstrząsu. Głębszy, emocjonalny szok nie jest natomiast reakcją na nieadekwatną analizę pojęciową, ale na postulat zmiany naszego świata. Jak już zauważyłem, w niektórych przypadkach i z określonych względów podejście w pełni obiektywne możliwe jest nawet wówczas, gdy jego przedmiot nie jest zaburzony czy niedojrzały, a zatem uczestniczy w rozwiniętych podejściach międzyludzkich i moralnych. Jednak sugestia pobrzmiwająca w wyjaśnieniu optymisty głosi, iż takie podejście powinno być powszechnie przyjmowane względem wszystkich sprawców. To wystarczy, by owa propozycja wstrząsnęła pesymistą, choć dzięki temu zaczyna on lepiej widzieć pewne rzeczy. Trudno byłoby nam uwzględnić *taki* podział w naszej naturze. Mówiąc o wszystkich sprawcach, odnosimy się do każdego człowieka. Co więcej, pod czyj adres kierowane jest w istocie to zalecenie? Wyłącznie do tych, którzy mają odpowiednią siłę, a zatem do władz. W ten sposób otwiera się otchłań bez dna⁸.

Naszą uwagę ograniczmy jednak wyłącznie do sprawców. Pojęcia, które nas teraz interesują, to z jednej strony odpowiedzialność i wina w znaczeniu moralnym, dotyczące członka społeczności moralnej, z drugiej zaś pojęcia wymogu, oburzenia, dezaprobaty i potępienia, również w znaczeniu moralnym, razem z pojęciem karania. Odraza czy dezaprobata, podobnie jak uraza, prowadzą na ogół do przynajmniej częściowego i tymczasowego zawieszania życzliwości proporcjonalnie do siły tych uczuć, która z kolei uzależniona jest od skali krzywdy oraz zakresu, w jakim wola podmiotu działania utożsamia się z nią lub pozostaje względem niej obojętna. (Oczywiście powiązania te nie są przygodne). Dezaprobata i oburzenie są jednak odpowiednikami moralnego wymogu w sytuacjach jego lekceważenia. Stawianie tego wymogu *jest* skłonnością do takich podejść. Żywienie wspomnianych uczuć obejmuje – inaczej niż w przypadku podejść obiektywnych – postrzeżenie ich przedmio-

⁸ Zob. J.D. Mabbott, *Freewill and Punishment*, w: H.D. Lewis (red.), *Contemporary British Philosophy. Personal Statements: Volume III*, London: Allen & Unwin 1956, s. 287–311.

tu jako członka społeczności moralnej. Częściowe zawieszenie życzliwości, które pociągają *te* podejścia oraz wynikająca z *nich* zmiana powszechnego wymogu, aby inny w miarę możliwości nie cierpiał, jest raczej konsekwencją *nieprzerwanego* postrzegania go jako członka społeczności moralnej, który jednak złamał jej wymogi. Gotowość sprawcy do zgody na zadanie cierpienia, będąca niezbywalną częścią kary, ściśle wiąże się z pełnym zakresem podejść reaktywnych, o których mówiłem. Nie chodzi tu tylko o moralne podejścia reaktywne względem sprawcy, lecz także o jego podejścia autoreaktywne względem siebie. Podobnie jak podejścia reaktywne żywione przez innych związane są z gotowością do zadania cierpienia w ramach „instytucji” karania, tak podejścia autoreaktywne wiążą się z gotowością sprawcy do poddania się cierpieniu *bez* rozwijania reakcji (np. urazy), które pojawiłyby się w normalnych okolicznościach spowodowania go, czyli z gotowością do – jak mawiamy – przyjęcia kary⁹ jako czegoś „należnego” czy „sprawiedliwego”.

Nie twierdzą bynajmniej, że owa gotowość, czy to po stronie samego sprawcy, czy po stronie innych, zawsze lub powszechnie towarzyszy bądź następuje po szczególnie dojmującym obrzydzeniu albo pełnym skruchy żalu; uważam natomiast, iż mamy tu do czynienia z pewnym *continuum* podejść i uczuć, na którym pojawia się taka gotowość. Nie mam również zamiaru dowodzić, że należy ona do tego *continuum* podejść, gdzie pojawia się gotowość do zadania cierpienia sprawcy w sposób bezkrytyczny lub jawnie nieskuteczny. Wprost przeciwnie: zarówno w stanie dzikim, jak i cywilizowanym pokładamy pewną wiarę w efektywność praktyk potępienia oraz karania. Owa społeczna użyteczność, na którą optymista kładzie wyłączny nacisk, nie jest jednak tym, o co nam teraz chodzi. Interesuje nas towarzyszące pesymiście uzasadnione poczucie, zgodnie z którym uwzględnianie samej tylko społecznej użyteczności pozostawia istotne braki w naszej teorii owych praktyk. Wypełnić je może uwzględnienie skomplikowanej sieci podejść i uczuć, stanowiących centralną część znanego nam życia moralnego i będących całkowitym przeciwieństwem obiektywizacji. Tylko poprzez uczestnictwo w różnorodnych podejściach możemy na podstawie znanych nam faktów zrozumieć – pojąć *w pełni* – co mamy na myśli, gdy mówimy o zasłudze, odpowiedzialności, winie, potępieniu i sprawiedliwości w sensie moralnym. Wiedzę tę *udaje się* nam jednak wydobyć ze znanych nam faktów, nie musimy zatem wychodzić poza nie. Optymista odrzuca albo zniekształca owe podejścia, dlatego pesymista słusznie wskazuje na lukę w jego stanowisku. Możemy ją jednak dla niego wypełnić; w zamian domagamy się, by porzucił on swoją metafizykę.

Zarówno optymista, jak i pesymista deformują fakty, choć robią to inaczej. Ich błąd jest jednak w pewnym względzie podobny: każdy z nich chce na

⁹ Oczywiście nie *każdej* kary za *cokolwiek* uznanego za obrazę.

swój sposób przeintelektualizować fakty. Ogólna struktura czy sieć ludzkich podejść i uczuć, o której przez cały czas mówiłem, pozostawia nieograniczone miejsce na modyfikacje, przekształcenie, krytykę i uzasadnienie. Ale pytania o to ostatnie są wewnętrzne względem tej struktury czy relatywne wobec jej wewnętrznych przekształceń. Istnienie tego ogólnego schematu podejść jest nam samo w sobie dane jako fakt na temat ludzkiej społeczności. Dlatego jego zewnętrzne, „racjonalne” uzasadnienie nie jest ani potrzebne, ani możliwe. Zarówno optymista, jak i pesymista nie potrafią zaakceptować tego faktu¹⁰. Skłonność optymisty do przesadnej intelektualizacji faktów jest charakterystyczną cechą niekonsekwentnego empiryzmu i połowicznego utylitaryzmu. Optymista poszukuje właściwej podstawy dla pewnych praktyk społecznych poprzez kalkulację ich skutków, zapominając jednak – albo chcąc zapomnieć – o ludzkich podejściach, których praktyki te stanowią częściowy wyraz. Pesymista natomiast dostrzega te podejścia, nie potrafi jednak zrozumieć, że wystarczą one, by wypełnić lukę w teorii optymisty. Dlatego jest on zdania, że da się to zrobić tylko wtedy, gdy w każdym wypadku, w którym zasadnie można orzec moralną odpowiedzialność, uda się zweryfikować pewien ogólny sąd metafizyczny. Jednocześnie uważa on ten sąd za równie trudny do przedstawienia w sposób spójny i zrozumiały, co jego deterministyczny odpowiednik. Nawet jeśli problem ten udałoby się rozwiązać (wprowadzając „wolność kontrfaktyczną” lub coś podobnego), luka pomiędzy jego zastosowaniem w poszczególnych przypadkach a domniemanymi konsekwencjami moralnymi wciąż zdaje się zachodzić. Niekiedy pesymista wypełnia ją intuicją odpowiedniości – pożałowania godną, intelektualną błyskotką, noszoną przez filozofa niczym talizman, który ma zapobiec dostrzeżeniu w nim ludzkich uczuć.

Nawet moralny sceptyk nie potrafi oprzeć się pragnieniu przeintelektualizowania takich pojęć jak moralna odpowiedzialność czy wina. Teorię optymisty uważa on za nieadekwatną, zaś libertariańską alternatywę pesymisty – za niedorzeczną. Nie znajduje on również żadnej możliwości wyjścia z impasu, poza deklaracją, że wskazane wyżej pojęcia są z natury niejasne – że „wina jest metafizyczna”. Metafizyka znajduje się jednak w centrum zainteresowania metafizyków. Szkoda, że mówienie o emocjach moralnych wypadło z łask. Byłaby to dobra nazwa dla siatki ludzkich podejść, które – rozpatrywane

¹⁰ Porównajmy to z pytaniem o uzasadnienie indukcji. Ludzka skłonność do indukcyjnego formułowania przekonań jest pierwotna, naturalna, pozaracjonalna (ale nie nieracjonalna) i w żadnym razie nie jest czymś, co wybieramy lub co moglibyśmy zarzucić. Mimo to racjonalna krytyka i refleksja mogą pomóc w dopracowaniu standardów i ich zastosowaniu, a zatem pomagają udoskonalić „zasady wyciągania wniosków z przyczyn i skutków”. Choć fakty te jasno widział już Hume, ludzie opierali się ich przyjęciu.

w aspekcie ich charakteru i miejsca – dają jedyną możliwość pogodzenia skonfliktowanych stron ze sobą oraz z faktami.

Możemy dziś wskazać czynniki, które – nieco paradoksalnie – utrudniają uznanie tego faktu. Rozwój i różnorodność przejawów omawianych podejść musi częściej być przedmiotem badań z zakresu nauk społecznych i psychologicznych, przy czym ów wzrost naszej samoświadomości, który może ułatwić akceptację tych podejść, w rzeczywistości z kilku powodów czyni całą rzecz trudniejszą. Jeden, stosunkowo mało istotny problem, to wzrastająca świadomość historyczna i antropologiczna ogromnej różnorodności form, jakie ludzkie podejścia mogą przyjąć w zależności od czasów i kultury. To zaś słusznie powinno powstrzymywać nas przed uznaniem, że kluczowymi cechami konceptu ogólnie rozumianej moralności są te podejścia, które mogą być uwarunkowane epoką i kulturą. Bez wątplenia mój opis ludzkich podejść stanowi do pewnego stopnia odbicie takich właśnie uwarunkowań naszej kultury. Jednak świadomość zróżnicowania form tych podejść nie powinna powstrzymywać nas przed uznaniem, że gdyby nie zachodziły one w *jakiegokolwiek* postaci, wątpliwe jest, czy mielibyśmy do czynienia z czymkolwiek, co moglibyśmy racjonalnie uznać za system relacji międzyludzkich albo za ludzką społeczność. Inny, znacznie bardziej doniosły czynnik, to badania psychologiczne, które nie bez racji zaszczepiły w nas nieufność względem wielu manifestacji podejść, o których mówiłem. Te ostatnie stanowią wątpliwy i niejasny, a zarazem kluczowy obszar samooszukiwania, przenoszenia winy, nieświadomionego sadyzmu i całej reszty. Jednak uznanie, że jakieś fakty należy odrzucić, bowiem posiadają one negatywny aspekt, byłoby działaniem bardzo przesadzonym i mocno wątpliwym. Wreszcie, być może najważniejszy powód spośród dotąd wymienionych, to sam prestiż badań teoretycznych. Jest on wielki, co sprawia, że zapominamy, iż w filozofii, która również jest dyscypliną teoretyczną, musimy dostarczać *wyczerpujących* wyjaśnień faktów. Nie powinniśmy uważać, że wymaga się od nas, filozofów, albo wręcz nakazuje się nam traktować siebie – istoty ludzkie – jako oderwane od podejść, które bezstronnie studiujemy jako naukowcy. Nie przeczę bynajmniej, że w świetle tych badań możliwe, a wręcz pożądane są zmiany i przekształcenia ludzkich podejść. Możemy jednak racjonalnie przyjąć, że jest mało prawdopodobne, aby coraz lepsze zrozumienie pewnych aspektów nas samych doprowadziło do całkowitego ich zaniku. Być może jednak nie jest to niepojmowalne, przez co sny niektórych filozofów mogą się kiedyś ziścić.

Jeśli wystarczająco, czyli *radykałnie*, zmodyfikujemy teorię optymisty, jego poglądy okażą się właściwe. Nie ma nic złego w podkreślaniu skuteczności praktyk wyrażających czy manifestujących nasze podejścia moralne, w regulowaniu zachowania w sposób, który uważamy za pożądany, albo w zastrzeżeniu, że kiedy pewne nasze przekonania na temat skuteczności niektórych

tych praktyk okażą się fałszywe, mamy dobry powód, aby je porzucić lub zmienić. Błędem *jest* natomiast zapominanie, że te praktyki, a także ich recepcja czy reakcje na nie, *naprawdę* wyrażają nasze podejścia moralne i nie są tylko wyrachowanym narzędziem, stosowanym w celach regulatywnych. Nasze praktyki nie wykorzystują po prostu naszej natury, ale ją wyrażają. W istocie zrozumienie skuteczności tych wyrazów naszych podejść zależy od wpojenia sobie tego faktu. Kiedy o nim pamiętamy i odpowiednio modyfikujemy stanowisko optymisty, łatamy tym samym pojęciowe braki i zażegnujemy pojawiające się tu niebezpieczeństwo bez popadania w mętną, historyczną metafizykę libertarianizmu.

Przełożył Jacek Jarocki