

Wolność i moralność

J a c e k H o ł ó w k a

Konieczność i moralność

Słowa kluczowe: *determinizm, autonomia sprawcza, idealne formy życia, obiektywizm moralny, nerwica*

W inspirującej książce *Freedom and Resentment* („Wolność i resentment”) Peter F. Strawson proponuje utożsamić etykę z grą resentmentów. To pomysła propozycja, ale pewne jej szczegóły pozostają dyskusyjne (patrz pytania na ostatniej stronie).

Wstępnym problemem stawianym przez Strawsona jest pytanie, jak można pogodzić działanie związków przyczynowych w świecie fizycznym z odpowiedzialnością za swe czyny w relacjach międzyludzkich. Pisze, że niektórzy filozofowie uważają, że nie wiedzą, co to jest determinizm, a inni dają do zrozumienia, że coś wiedzą (Strawson 1974: 2). Tymi pierwszymi Strawson niewiele się zajmuje i nie nadaje im nazwy. My, dla wygody, możemy ich nazwać „deterministycznymi ignorantami”. Drugich dzieli Strawson na dwie grupy – „optymistów” i „pesymistów”. Optymiści dają do zrozumienia, że coś wiedzą o przyczynowości, i gotowi są wykorzystywać tę wiedzę do sterowania sobą i innymi. Wiedzą na przykład, że związki przyczynowe można wykorzystać do karania i nagradzania. Kto zachowuje się niezdolnie, będzie skarcony; kto jest rozsądny i życzliwy, spotka się z taką samą postawą od innych. Sterowanie zachowaniem, czyli wychowywanie i manipulowanie, działa całkiem sprawnie. To wskazuje, że optymiści coś wiedzą o przyczynach. Może nie wiedzą, jak przyczyny działają w świecie fizycznym, ale wiedzą, jak działają w świecie interpersonalnych relacji. To wystarczy, byśmy żyli w pokoju i zgodzie.

Autonomia sprawcza

Optymistę zbija jednak z tropu pesymista, który twierdzi, że nie mamy prawa sterować ludźmi, dopóki nie wiemy, czy oni sami potrafią sterować sobą. Jeśli obowiązuje powszechny determinizm, to wszyscy robią to, do czego zmuszają ich działające na nich przyczyny. Zatem jeśli złodziej kradnie, to kradnie dlatego, że musi kraść. Działają na niego siły, którym nie potrafi się oprzeć. Czy nie przyznamy po namyśle – pyta zatem pesymista – że karanie złodzieja, gdy jest on w gruncie rzeczy niewinny, jest niestosowne, ponieważ sprowadza się do znęcania nad człowiekiem, który robi źle, ponieważ nie może postępować inaczej? Tu wywód Strawsona staje się nieco *ingenuous*, czyli pozorowanie naiwny. Strawson pozwala nam wierzyć, że pod wpływem pesymisty nie wiemy, jak odpowiedzieć na pytanie, dlaczego wolno karać złodzieja. Tymczasem w ramach poglądów przyjętych przez pesymistę doskonale wiemy, dlaczego wolno nam to robić. Karzemy, bo musimy, bo też jesteśmy determinowani. Jeśli według pesymisty złodziej jest niewinny, ponieważ wszyscy są zawsze niewinni, to także my jesteśmy niewinni, gdy karzemy złodzieja, bo wszyscy są zawsze niewinni. Możemy karać, jak nam się podoba, ponieważ to, co nam się podoba, też nie zależy od nas.

W tym momencie Strawson może replikować, że to my udajemy naiwnych proponując taką odpowiedź. Udajemy, że nie wiemy, jak działa przyczynowość, ale w istocie mamy pogląd na ten temat. Chcemy być uznani za deterministycznych ignorantów, choć pod wpływem pesymisty przyjmujemy pogląd, że determinizm przejawia się przez nasze pragnienia. Takie stanowisko brzmi naiwnie i nie powinniśmy dać go sobie przypisać. Strawson proponuje mediację.

Gdyby mnie zapytano, do którego stronnictwa należę, to przede wszystkim powiem, że jest to stronnictwo tych, którzy nie wiedzą, czym jest determinizm. To mi jednak nie przeszkadza odczuwać sympatię do dwóch pozostałych stronnictw, a nawet postaram się pomóc im jakoś się pogodzić (Strawson 1974: 2).

Strawson wspiera tę propozycję zgrabnym kalamburem: *darkling* nie wyklucza *inkling*. W wolnym tłumaczeniu: „choć w głowie ciemno, nie drocz się ze mną”. Nasza ignorancja nie jest nigdy kompletna. Nie mamy wprawdzie teorii determinizmu, ale to nie zmusza nas do uznania, że nie wiemy zupełnie nic o przyczynach. Deklarując ignorancję, możemy opierać się na pewnych fragmentarycznych przekonaniach o związkach przyczynowych. Możemy przejść od optymisty przekonanie, że często, choć nie zawsze, wiemy, że jakiś człowiek działa swobodnie i kieruje swoim postępowaniem; wiemy też często, choć nie zawsze, że ktoś jest ofiarą własnych pobudek i przekonań.

To stanowisko jest obiecujące, ale pozostaje dość skromne. To prawda, że często trafnie oceniamy autonomiczność czyichś działań, ale wciąż nierozwiązane pozostają przypadki wątpliwe. Jeśli dziecko z pierwszej klasy trzeci raz z rzędu robi błąd przepisując proste słowo, to jest możliwe, że po cichu robi na złość, ponieważ bez trudu kieruje swoim postępowaniem, ale jest też możliwe, że tak bardzo przestraszyło się pierwszego błędu, że teraz ze strachu wielokrotnie, choć mimowolnie ten sam błąd powtarza. Nie możemy zatem naiwnie i bez zastrzeżeń przystąpić do stronnictwa optymistów. Także nie możemy przystać do pesymistów, którzy są radykałami i uważają, że nie wolno nam nigdy stosować kar ani przypisywać winy, ponieważ nigdy nie wiemy na pewno, czy sprawca starał się bezskutecznie sterować swoim postępowaniem, czy raczej chętnie poddawał się pokusom i słabości. Pesymista chce nas utrzymać w niepewności, nad jaką częścią swego postępowania panujemy. Może jesteśmy ślepym narzędziem losu i przypadku, czyli nikt nie kieruje naszym postępowaniem, ani my, ani świat fizyczny. Może powinniśmy uznać za La Mettrie'm i Schlickiem, że jesteśmy kompletnie zaprogramowanymi automatami, które tylko mają złudzenie wolnej woli. W każdym razie, gdy chodzi o działanie przyczyn, to pesymiści są deterministycznymi ignorantami. Tylko gdy chodzi o stosowanie kary, już nimi nie są. Twierdzą, że karać nie wolno i że potrafimy się powstrzymać przed odruchem karania. Strawson ma dwa powody, by odrzucić takie stanowisko. Po pierwsze, odruch karania wydaje mu się naturalny i społecznie potrzebny. To Strawson mówi wyraźnie. Ponadto sądzę, że przyjmuje, choć wprost tego nie podkreśla, że nasze myśli są swobodne, czyli niezeterminowane. Zatem potrafimy karać w sposób dobrze uzasadniony, a nie wyłącznie pod wpływem takich odruchów jak resentment lub predeterminacja stanów świadomości.

Tak jest, ponieważ nie mamy powodu przyjmować, że wynik naszego zastanowienia jest zawsze z góry przesądzony. To byłaby bardzo naiwna metafizyka. Nie powinniśmy przyjmować na przykład tego, że już dziś jest jakoś ustalone, w jakiej kolejności pojawi się nazajutrz od południa dziesięć kolejnych stanów w mojej świadomości. Ich przebieg jest raczej wyznaczany przez ich treść. Idziemy od skojarzenia do skojarzenia, od przesłanek do wniosków, od podejrzeń do przypuszczeń, i nasze myśli są powiązane w sposób podlegający naszej ocenie i zatwierdzeniu. Prawie nie zdarza się, żeby ktoś myślał: „Mam miłego sąsiada, ale jutro i tak strącę go ze schodów”. Kto tak myśli, jest już patologicznym obsesjonatem i swych myśli raczej nie kontroluje. Być może jego przekonania są predeterminowane i obsesyjne. Ale to jest przypadek rzadki i nietypowy. Podobnie jest z sądami o przyszłości. Czasem ktoś trafnie zgadnie, jaka liczba padnie w ruletce, choć ma szansę bodaj jedną do trzydziestu sześciu. Nikt na takiej podstawie nie twierdzi, że grający przewidział. Mówimy, że zgadł. Przez analogię, nie mamy powodu

twierdzić, że człowiek przewidujący poprawnie, swobodnie i krytycznie ma zaprogramowane stany wizjonerskie i predeterminowaną wiedzę o przyszłości. Przeszłość przewidujemy w oparciu o doświadczenie, a nie w oparciu o wizję futurystyczne i intuicję wyprzedzającą bieg czasu. Naszymi myślami w wysokim stopniu kierujemy zatem my sami i nie narzuca nam ich żadna siła kosmiczna. Namysł autentycznie polega na tym, że najpierw czegoś nie wiemy, a później coś wiemy, ponieważ krytycznie rozpatrzyliśmy wiele możliwości. Ten problem ma zresztą przekonujące teoretyczne rozwiązanie. Umiejemy bieg wydarzeń przewidywać w oparciu o statystykę, choć musimy pamiętać, że statystyczne predykcje odnoszą się do zbiorów zdarzeń, a nie do poszczególnych przypadków. Pesymiści mają zatem rację, gdy sądzą, że stosując statystykę nie możemy z góry wiedzieć, czy zdarzenie, które nam się przytrafi, będzie należeć do zbioru zdarzeń, którym słusznie przypisujemy ustalone prawdopodobieństwo, czy do zbioru zdarzeń zachodzących, ale należących do dopełnienia zdarzeń o ustalonym prawdopodobieństwie.

Strawson ma zatem rację wybierając ignorancję deterministyczną. Nie wiemy, według jakiego mechanizmu fizycznego działają poruszające nas przyczyny. Swoje stanowisko Strawson opisuje jako kompromis między stanowiskiem optymisty i pesymisty. Uważa, że warto namówić pesymistę do wycofania swej zasadniczej tezy, że nie znamy zakresu swego zdeterminowania, w zamian za pewne ustępstwa ze strony optymisty, w szczególności za rezygnację z zasady, że nasze postanowienia dają się zrealizować. Pesymista powinien uznać, że obserwowane fakty dotyczące ludzkich zachowań nie wykluczają realizacji podjętych postanowień i że te postanowienia są przyczynami. Optymista natomiast powinien przyznać, że wiele postanowień nie dochodzi do skutku, choć z góry nie wiemy, które.

Można oczekiwać formalnego wycofania stanowiska z jednej strony za poważne ustępstwa z drugiej strony. I tak, wyobraźmy sobie, że stanowisko optymisty zostanie określone następująco: (1) fakty, o których coś wiemy, nie dowodzą, że determinizm jest fałszywy; (2) fakty, o których coś wiemy, stanowią dostateczną podstawę dla pojęć i praktyk, które zdaniem pesymisty są zagrożone przez przyjęcie możliwości, że determinizm jest prawdziwy (Strawson 1974: 3).

To połączenie dyplomacji z enigmatycznością pozwala ostatecznie przyjąć, że (1) ścisły determinizm może być prawdziwy, ale że (2) może też nie być prawdziwy. To nieciekawy rezultat, ponieważ dość ogólnikowy. Pozwala jedynie uznać, że optymista zbyt często przyjmuje, że znamy przyczyny swych działań, natomiast pesymista zbyt rzadko przyjmuje, że je znamy. Jednak co znaczy „zbyt często” i „zbyt rzadko” w tym kontekście, tego nikt nie wie.

Idealne formy życia

W drugim rozdziale omawianej książki („Moralność społeczna i indywidualne ideały”) Strawson opisuje wzajemne oddziaływanie ludzi na siebie – przede wszystkim zachowania karcące, czyli bada działanie resentymentu, odwetu, obrazy, oburzenia – ale nie tylko. Omawia też rolę osobistych ideałów w życiu społecznym. Pierwsze zdanie drugiego rozdziału jest tak skonstruowane, jak jedna z tez Ludwiga Wittgensteina w *Traktacie logiczno-filozoficznym* („2.1. Tworzymy sobie obrazy faktów”).

Ludzie tworzą sobie obrazy idealnych form życia. Te obrazy są bardzo różne i mogą pozostawać w ostrym konflikcie między sobą. Jeden i ten sam człowiek może być zafascynowany różnymi, wykluczającymi się obrazami życia w różnych chwilach. Czasem może mu się wydawać, że musi żyć tak a tak, a nawet że każdy człowiek powinien żyć w ten sposób, a kiedy indziej, że jedyna zadowalająca forma życia musi być całkiem inna i nie do pogodzenia z tą pierwszą. Te poglądy mogą się zmieniać radykalnie i nie tylko z jednego okresu życia na następny, ale z godziny na godzinę (Strawson 1974: 16).

Jaki sens ma aluzja do Wittgensteina? Zapewne taki, że nie powinniśmy próbować wyjaśniać sobie, skąd się biorą obrazy idealnych form życia. Nie powinniśmy zakładać, że są one wytworem jakichś oddziaływań przyczynowych układających się w trwały porządek metafizyczny. Nie mamy powodu sądzić, że właściwa forma życia jest nam z góry zadana. Wittgenstein nie zakłada, że wiemy, jak tworzymy sobie obrazy faktów. Badając świat nie powinniśmy też zakładać, że znajdziemy jakiś rodzaj bezbolesnego dopasowania naszego życia do praw natury. Powinniśmy raczej uznać, że w sprawie ideałów przyczyny nie mają znaczenia. Jeśli jakiś obraz idealnego życia pobudza naszą wyobraźnię i motywuje nas do działania, to takie wyjaśnienie naszych zadań i obowiązków jest już kompletne. Nie musimy sięgać do wcześniejszych uwarunkowań. Być może niektóre z ideałów są determinowane biologicznie, być może inne są tworzone przez wychowanie, a jeszcze inne powstają pod wpływem baśni, domowych opowieści, przeczytanych książek, stanu zdrowia i społecznie popularnych haseł. Może nawet niektóre pojawiają się jako mechanizm obronny tłumiący lęk przed przyszłością lub mechanizm twórczy napędzany miłością i fascynacją. Powodów może być wiele i mogą występować łącznie lub w separacji. Tego nie warto dociekać, ponieważ z uwarunkowań form życia nic, lub niewiele, wynika. Redukcjonizm kauzalny nie działa w odniesieniu do zjawisk społecznych. W tej dziedzinie przyczyny przyczyn nie wyznaczają następstw następstw. Życie społeczne inspirowane ideałami ma swe własne prawa i właśnie te prawa interesują Strawsona.

Formy życia, które w różnych chwilach całkowicie nas zaspokajają, są bez wątpienia bardzo różne i wzajem się wykluczające. [Mamy] poczucie obowiązku, które każe się poświęcać i zapominać o sobie w służbie dla innych; osobistą dumę i wielkoduszność; ascetyzm, kontemplację, wycofanie się; chęć działania, dominacji i władzy; pragnienie życia w wyszukanym luksusie, poczucie ludzkiej solidarności i pragnienie współdziałania; wyrafinowaną złożoność społecznej egzystencji; stale podtrzymywane i odnawiane upodobanie do naturalizmu. Wszystkie te idee i wiele innych składają się na treść i substancję osobistego ideału (Strawson 1974: 26).

Nasuwa się myśl, że gdyby świat był miejscem, w którym wszystkie te ideały dałoby się spełnić, to życie ludzkie miałoby wyraźny sens i przebiegałoby w niezmaconym szczęściu. Zaraz pojawia się jednak refleksja, że to jest raczej niemożliwe. Nasze ideały są skonfliktowane i nie jest możliwe zrealizować je wszystkie zarazem. Ascetyzm i luksus raczej nie dadzą się pogodzić. Ciągłe jednak można się łudzić, że takie konflikty są pozorne. Być może jedynie nie dostrzegamy tego, jak nasze ideały układają się w spójną i uporządkowaną całość. Strawson rozpatruje tę ewentualność i rozważa jeszcze inne, powiązane z nią zastrzeżenie.

Dwa całkiem różne zastrzeżenia można postawić tej koncepcji wielorakich obrazów, by ją obalić lub skorygować. Po pierwsze, można powiedzieć, że te liczne, pozornie skonfliktowane obrazy pojawiając się na chwilę i łudząc nas swą jaskrawością, są w istocie tylko częściami lub aspektami jednego obrazu, którego cała złożoność jest efektem chłodnej godziny namysłu, podczas której każdy bóg otrzymał swą obiadę i wszelki konflikt został rozładowany przez stosowne rozplanowanie i właściwe podporządkowanie sobie różnych części (Strawson 1974: 27).

To oczywiście nie wskazuje jeszcze wprost, jak można pogodzić luksus z ascetyzmem, ale dopuszcza na przykład takie rozwiązanie, przy którym nasze życie byłoby zaplanowane jako ciąg przeplatających się faz – po okresie luksusu następowałby okres wyrzeczeń, potem znów sybarytyzm i hedonizm, a po nich czas poświęceń itd.

Drugie korygujące zastrzeżenie jest bardziej zasadnicze i głosi, że bez względu na to, jak wielka jest różnorodność obrazów, które panują nad naszą etyczną wyobraźnią, nasze indywidualne życie nie wykazuje podobnej wewnętrznej różnorodności. W istocie nawet by nie mogło. W naszych decyzjach i działaniu pojawia się coś przypominającego osobistą konsekwencję lub niepewną równowagę. Mamy empiryczne dowody uporządkowania idealnych obrazów tak, by były praktycznie stosowalne, lub nawet by któreś były stale dominujące. To chętnie przyznaję. Myślę jednak, że ten efekt jest przeceniany. Łatwo zawiązywać spójność osobowości u naszych znajomych, choć w rzeczywistości znamy ich tylko z jednego lub dwóch rodzajów sytuacji. Łatwo uznajemy za chwilową niedyspozycję lub kaprys to wszystko, co się nie zgadza z częściowo tylko potwierdzonym obrazem

empirycznym każdego z nich. Jednak nie będę się tym zajmować. Skupię natomiast uwagę na wyraźnej gotowości, okazywanej wielokrotnie, z jaką bardzo wielu ludzi utożsamia się w wyobraźni z różnymi i wykluczającymi się wzajemnie wizjami swych celów życiowych, nawet jeśli te wizje nie znajdują najsłabszego potwierdzenia w ich realnym zachowaniu i musiałyby spowodować głęboki osobisty przewrót, gdyby były traktowane bardziej serio (Strawson 1974: 27).

Głównym problemem w realizacji wysokich zamierzeń jest więc hipokryzja i mitomaństwo – życie w złudzeniach na własny temat. Zasadniczą trudnością podczas prób realizowania ideałów jest nie tyle ich różnorodność i powikłanie, ile nasza fałszywa ambicja i nieszczerłość wobec siebie samych. Obzartuch ma tendencję do opisywania siebie jako człowieka, który dba o zdrowie i zróżnicowaną dietę, a także o równowagę psychiczną, którą mu zapewnia pełny żołądek. W rzeczywistości jego motywacje są dużo prostsze. Nie umie sobie odmówić przyjemności rozpychania przewodu pokarmowego smakołykami.

W konsekwencji, ponieważ często jesteście fantastami na własny temat, nie tylko realizacja naszych ideałów życiowych może być głęboko zaburzona, ale okazujemy się osobami dość niewiarygodnymi jako rzecznicy norm moralnych. Deklarujemy się jako zwolennicy zasad, które naszym zdaniem są w pełni przez nas przestrzegane, choć w rzeczywistości obchodzimy je przy wielu okazjach. Nieszczery obrońca prawdy chętnie przemilcza ważne informacje w rozmowie, jeśli to uznaje za wygodne, i strzeże się tylko przed głoszeniem jawnego fałszu. Skąpiec co jakiś czas popisuje się filantropią, by utrzymać o sobie przekonanie, że stać go na hojność. Rzykancki kierowca, zajeżdżający drogę innym samochodom, staje na czerwonym świetle i zwalnia, gdy zobaczy samochód policyjny zaparkowany z boku drogi. Niedzielny ogrodnik, rzekomo kochający swe zajęcie ponad wszystkie inne, chętnie robi kałuże lejąc wodę z węża, ale nie piele grządek, bo nie lubi się schylać. Młoda dziewczyna nie cierpi psów, ale dla psa swego narzeczonego robi wyjątek. Żona brutalnego mężczyzny skwapliwie zapewnia, że w jej małżeństwie wszystko układa się doskonale. Ambitny, ale mało energiczny pracownik zapewnia rodzinę, że już w tym roku na pewno otrzyma awans. Co mamy powiedzieć? Czy to są postawy konsekwentne, tylko skomplikowane, czy raczej ci wszyscy ludzie są zakłamani lub zdezorientowani, ponieważ wierzą, że doskonale spełniają pewne wymagania, własne lub czyjeś, choć to nieprawda?

Niestety bardzo często przyjmujemy postawę faryzejską. Każdy łatwo umie znaleźć usprawiedliwienie dla swego lenistwa, wygody, korzyści i niekonsekwencji, ponieważ wie, że gdyby stał się bezkompromisowy, uczciwy i rzetelny, to musiałby się zdecydować na „osobisty przewrót” w swoim życiu. Przed tym kataklizmem chronimy się ze wszystkich sił, choć za skuteczną ochronę przed ujawnieniem psychicznych zafałszowań płacimy wysoką cenę.

Człowiek podejrzewający siebie samego o to, że ludzi się sfabrykowanymi opisami swego charakteru, staje się nie tylko oszustem wobec siebie, ale jest oszustem podwójnym. Zwodzi siebie i wmawia sobie, że siebie nie zwodzi. Kim jest wtedy? Tym, który zwodzi, czy tym, który jest zwodzony, choć nie wierzy, że jest zwodzony? Jeśli chce być jednym i drugim, to nie umie zdecydować, kim jest naprawdę, i jeśli skołowacenie się pogłębi, popadnie w nerwicę. Stanie się zarazem kompulsywnym krętaczem i ofiarą swoich własnych krętactw.

Wydaje mi się, że to przekonanie jest kluczowe dla stanowiska Strawsona. Założmy, że nasze próby dostosowania się do nieznośnej sytuacji są jakoś na nas wymuszone, więc determinowane. W takiej sytuacji determinowane są zabiegi dezorientujące, które pozwalają nam uchodzić za człowieka bez problemów, jakim nie jesteśmy, ale za jakiego chcielibyśmy uchodzić. Taka gra pozorów jest wyczerpująca i głęboko dezorientująca. Powstaje wielopiętrowa konstrukcja osobno działających determinacji. Najpierw w jakimś sensie determinowane jest pierwotne dostosowanie, czyli postawa reaktywna polegająca na bezradnym odgrywaniu wyuczonej roli, której ofiara dokonywanej mistyfikacji świadomie by sobie nie wybrała. Kobieta maltretowana przez męża nie używa słowa „maltretowana”, tylko mówi o „nieporozumieniach”. To pierwsze odejście od obiektywizmu. Po drugie, determinowane są zabiegi służące do ukrycia faktu, że postawa przyjęta przez ofiarę jest jedynie wymuszoną rolą. Kobieta wychodzi z domu w porze, w której z pracy wraca zdenerwowany i upokarzany przez szefa męża, ale tłumaczy sobie swe zachowanie inaczej. Wychodzi, ponieważ ma ochotę wyjść. Musi coś kupić, chce odwiedzić matkę, już dawno miała zobaczyć jakiś film, ale brakowało jej czasu. Po trzecie, jeśli te zabiegi unikowe nie dają rezultatu, kobieta zaczyna stosować zabiegi maskujące. Pudruje sińce, nosi długie rękawy. Nie chce samej sobie przyznać, że mąż ją szarpie, choć nie może też sobie powiedzieć, że jej nie szarpie. Nie chce o tym myśleć, nie chce wiedzieć ani pamiętać. Wreszcie ucieka z domu, rozwodzi się albo idzie do psychoanalityka. Tam też w pierwszym odruchu będzie zaprzeczać, że mąż ją maltretuje, ale ma już teraz szansę zobaczyć prawdę. Terapia polega na otwarciu jej oczu na fakty, których nie chce widzieć.

Jaką postawę w tym zaplątaniu odgrywa moralność jako postawa reaktywna? Strawson uważa, że jej funkcja powinna być czasowo podporządkowana celom terapii. Człowiekowi uwikłanemu w manipulowanie samym sobą trzeba przywrócić wiarę w siebie i w lecznicze działanie prawdy o sobie. To zakłada, że terapeuta musi być ostrożny i powściągliwy. Nie ma prawa nikogo oceniać, ani męża, ani żony, i musi zawiesić swą postawę korygującą. Nawet nie może żony pocieszać i pomagać jej jak przyjaciel. Musi zapomnieć o całej moralności. Nie wolno mu brać roli oskarżyciela, ani roli serdecznego dorad-

cy. Powinien odkryć razem z osobą, która jest jego pacjentką/podopieczną, jak działają jej mechanizmy obronne konstruujące cały system zaprzeczeń i wyparć. Powinien zrozumieć, w jaki sposób osoba zmuszona do ustępstw manipulowała sobą, by tych ustępstw nie widzieć. To nigdy nie jest łatwe, ponieważ osoba bezradna z reguły uporczywie chroni swego prześladowcę, sama staje się swoim dręczycielem i nieświadomie niszczy samą siebie. Terapeuta powinien przerwać to pasmo uzależnienia od przeinaczeń, upiększeń, tajemnic i wykrętów.

Jego obiektywna postawa, jego zawieszenie potocznego moralizującego nastawienia, jest głęboko modyfikowana przez fakt, że celem tego przedsięwzięcia jest doprowadzenie do tego, by to zawieszenie nie było konieczne lub by było mniej konieczne. Tu mamy prawo mówić i w naturalny sposób chcemy mówić o przywróceniu działającemu wolności. W tym przypadku przywrócenie wolności polega na spowodowaniu tego, by zachowanie działającego stało się zrozumiałe w kategoriach jego świadomych dążeń, a nie w kategoriach dążeń nieświadomych. To jest cel tego przedsięwzięcia. I w miarę tego, jak ten cel jest osiągany, całkowite lub częściowe zawieszenie postawy moralnej przestaje być właściwe i konieczne. Tu znowu widzimy nieistotność pojęcia „bycia zdeterminowanym”, które odgrywa zasadniczą rolę w determinizmie. Nie możemy bowiem przyjąć zarazem, że ten cel jest osiągany i prowadzi do zamierzonych konsekwencji, a jednocześnie uznać, że (1) neurotyczne zachowanie jest determinowane w tym sensie, w jakim, być może, determinowane jest wszelkie zachowanie, i (2) że neurotyczne zachowanie jest determinowane w tym sensie, że to obiektywna postawa ujawnia się w zachowaniu neurotycznym. W każdym razie nie wolno nam tak postąpić, jeśli nie chcemy dać się oskarżyć o niekonsekwentną postawę wobec psychoanalitycznej terapii (Strawson 1974: 20).

Czyli jeśli osoba znerwicowana ma odzyskać kontrolę nad swoim losem, to nie możemy zakładać, że jest ona deterministycznie zniewolona i przymuszona do stosowania mechanizmów obronnych. Musimy się raczej zgodzić, że oceny moralne pełnią rozmaite role. Czasem pozwalają nam opędzić się od ludzi nieznośnych. Czasem korygują błędy tych, którzy są dla innych nieczuli i dokuczliwi, którzy dbają tylko o siebie i lekceważą pozostałych. Czasem propagują ideały polityczne, społeczne lub religijne. Czasem pojawiają się w obrębie mechanizmów zmuszających ludzi do wytrwania w trudnych warunkach życia. Czasem wreszcie oceny moralne muszą być uciszone dla dobra osób poszkodowanych i nie pełnią żadnej roli. By się zorientować w ich funkcji, trzeba dostrzec, jaką pełnią rolę wśród innych postaw reaktywnych. Nie powinniśmy zakładać, że są one osobnym, autonomicznym motywem. Nie ma takiej roli społecznej, która polegałaby na cnotliwym życiu. Przyzwoitość nie jest osobnym zajęciem, tylko jest stylem wykonywania innych, bezpośrednio podtrzymujących życie zajęć.

Uraz i uraza

Strawson zakłada, że motywy moralne nie są pierwotnym, samodzielny motywem. Wrażenie, że coś się dzieje źle lub dobrze, powstaje zawsze w reakcji na pewne doznania i ich obserwowane lub przewidywane następstwa. Jest wywoływane przez współczucie, miłość, litość, gniew, rozczarowanie, zachwyty, upokorzenie itp. Każdy uraz pociąga za sobą urazę – uważa Strawson, czyli *injury* wywołuje *resentment*. Etyka sprowadza się do interakcji angażującej postawy reaktywne, takie jak uraza, przebaczenie, wdzięczność, miłość, zranione uczucia (Strawson 1974: 4).

Jeśli takie reakcje są przedstawiane wyłącznie jako instrumenty oddziaływania, jako metoda indywidualnego leczenia lub społecznej kontroli, to etyka okazuje się publiczną, utylitarystyczną metodą budowania konsensu. Pesymista jest zbrzydzone takim obrazem i to zbrzydzenie czasem dochodzi pułapu szoku emocjonalnego. Zwolennik Kanta jest gotów powiedzieć, obok wielu innych rzeczy, że przy takim obrazie potępienia i kary cierpi przede wszystkim człowieczeństwo sprawcy (Strawson 1974: 20–21). Zdaniem Strawsona, w sposób utylitarystyczny wolno traktować tylko osoby niedojrzałe lub nienormalne (21). Osoby dorosłe i świadomie realizujące swój plan życiowy powinny być zawsze traktowane w sposób podmiotowy i powinny same decydować o sobie. Gdybyśmy im chcieli narzucić jakiś styl życia oparty rzekomo na etycznych podstawach i zasadach, dopuścilibyśmy się arbitralnej obiektywizacji norm moralnych. Stworzone przez nas zasady w rzeczywistości służyłyby tylko tym, którym by zależało na ich wdrożeniu. Takie prawo byłoby nadużywane przez ludzi dysponujących siłą i mających władzę. „Otwarłaby się przed nami czeluść” (21).

Mając to wszystko na względzie, powinniśmy przyjąć, że demonstrowanie urazy sterujące relacjami interpersonalnymi nie powinno być z góry w żaden sposób ograniczone i nadzorowane. W wolnym społeczeństwie mamy wolność okazywania szacunku i pogardy, uznania i lekceważenia, podziwu i rozczarowania. Te postawy reaktywne przygotowują kolejne spotkania między ludźmi. Jeśli kogoś urazimy niestosownym żartem, musimy się spodziewać, że ta osoba nie zechce się z nami więcej spotkać, albo będzie przesadnie ostrożna, chłodna i zbywająca.

Oburzenie i dezaprobaty, podobnie jak resentyment, mają tendencję do wygaszania lub przynajmniej ograniczania dobrej woli w stosunku do przedmiotu tych postaw, mają tendencję do częściowego lub czasowego wycofania dobrej woli proporcjonalnie do tego, jak są silne. A ich siła jest zazwyczaj proporcjonalna do wielkości resentymentu, i do stopnia, w którym wola sprawcy jest z nim utożsamiana, lub do stopnia jego obojętności (Strawson 1974: 21).

Wyjątek musimy robić dla dzieci, ludzi życzliwych, lecz niewyrobionych, upośledzonych umysłowo, przeżywających załamanie nastroju, niezdolnych do kontrolowania swego postępowania. Czasem musimy im wybaczać więcej, niż trzeba. Czasem wolno nam wobec nich (szczególnie wobec dobrych dzieci i złych prostaków) stosować postawę obiektywizującą i możemy im mówić autorytatywnie, jak mają się zachować, zbywając ich protesty wzruszeniem ramion. Jeśli jakaś jednostka nie rozumie, że życie społeczne wymaga odpowiednich ustępstw z każdej strony, to musimy ją o tym przekonać stosując przymus, kary, odosobnienie. Wobec jednostek nieustępliwie grubiańskich, egoistycznych, nieuczciwych i agresywnych nasze urazy (od „uraza”, nie od „uraz”) powinny być widoczne i jednoznaczne. Czasem jednak powinniśmy się pohamować z okazywaniem zniecierpliwienia i rozczarowania. Jest niewłaściwe strofować kogoś za bezwiedne zachowanie, np. potrącenie łokciem, którego sprawca natychmiast sam żałuje.

Argumenty tego typu działają w taki sam sposób i z tych samych powodów także w przypadku dezaprobaty i oburzenia moralnego. Wygaszają oburzenie, choć w żaden sposób nie obniżają wymagań wobec sprawcy, który był powodem oburzenia, i nie ograniczają zakresu postaw wywołujących resentment. W tej sytuacji możemy nawet wyrazić fakty bardziej dobitnie. Możemy powiedzieć – podkreślając moralny, uogólniony aspekt naruszonego wymagania – że argumenty tego rodzaju nie mają tendencji do tego, by nam ukazać sprawcę jako człowieka, któremu brakuje moralnej odpowiedzialności. Powodują jedynie, że będziemy widzieć wyrządzoną krzywdę jako zdarzenie, za które nie jest on moralnie odpowiedzialny. Jeśli przedstawi usprawiedliwienie i zostanie ono przyjęte, to w żaden sposób nie straci on w naszych oczach statusu moralnego. Może być nawet odwrotnie; ponieważ wiemy, że czasem coś może pójść źle i cała sytuacja może się skomplikować, co uznajemy wtedy za dopust Boży (Strawson 1974: 16).

Powinniśmy też pamiętać, że każdy z nas posługuje się urazą, czyli resentmentem, jako instrumentem nacisku tylko na własną odpowiedzialność. Nie ma ogólnych zasad orzekania, które z ryzykownych żartów są dopuszczalne, a które nie są, jaki zakres nagiego ciała eksponowanego na ulicy jest społecznie akceptowany, a jaki budzi zażenowanie, jaki poziom hałasu w bloku mieszkalnym to tylko pogodna zabawa, a jaki ociera się o chamstwo. Wszelkie tego typu ustalenia powinny być jednak uznawane za wymagania prywatne i lokalne, i często mogą one ulegać zmianie. Kiedykolwiek staramy się zmienić publicznie dominujące gusta i przyzwyczajenia, to działamy jako rzecznicy własnych upodobań, zatem wykorzystywanie publicznych instytucji dla ujednolicenia gustów istotnie „otwiera przed nami czeluść”. Mamy jednak prawo oczekiwać, że wprowadzanie nowych praktyk obyczajowych może mieć praktyczną skuteczność. W tym sensie wolno nam być optymistami. Jest zawsze możliwe, że nowe pokolenia będą w stanie poszerzać granice wolności bez wprowadzania do życia społecznego brutalności i nieuczciwości.

Jeśli dostatecznie, a to znaczy *radykałnie*, zmodyfikujemy stanowisko optymisty, to jego stanowisko stanie się właściwe (Strawson 1974: 25).

Na poprawę obyczajów możemy zawsze liczyć, ale zarazem powinniśmy zawsze odróżniać sytuacje, w których narzucamy się innym ze swymi preferencjami wiedząc, że one wyrażają jedynie nasze prywatne upodobania, od sytuacji, w których przez upowszechnienie swoich preferencji chcemy zmienić powszechne standardy zachowania na lepsze. Wiele przypadków resentymentu ma w istocie cel moralizatorski. Nie zawsze jest to jasno zaznaczone. W tej dyskrekcji kryje się czasem skromność i niepewność, a czasem przemyślność i spryt. Tak czy owak powinniśmy pamiętać, że to, co robią celebryci, łatwiej sobie zdobywa uznanie niż to, co mówią kaznodzieje. To jest chyba najciekawszym i najbardziej zaskakującym fragmentem teorii identyfikującej moralność z pewnym rodzajem postaw reaktywnych. Nie jestem pewien, czy sam Strawson szczególnie cenił ten efekt, choć z pewnością był świadomy jego występowania.

Niewłaściwe jest zapominać, że te praktyki, że ich przyjęcie i reakcje na nie, są w rzeczywistości wyrazem naszych moralnych postaw, a nie jedynie sztuczkami sprytnie stosowanymi dla regulowania zachowań. Nasze praktyki nie tylko wykorzystują naszą naturę, ale także ją wyrażają (Strawson 1974: 25).

Choć nasze resentymenty często wyrażają naszą naturę, to wydaje się, że ponadto tę naturę potrafimy zmienić lub temperować. Często staramy się na przykład powściągnąć żal i rozczarowanie, gdy szorstko potraktuje nas ktoś bliski. Perswadujemy sobie wtedy, że nie powinniśmy okazywać mu urazy, ponieważ wyrządzone przykrość była niezamierzona. Resentymenat wtedy wygasa.

Zatem zarówno w odniesieniu do osobistych postaw reaktywnych, jak i do ich zastępczych form, musimy postawić pytanie, w jaki sposób i w oparciu o jakie względy podlegają one wygaszeniu. Oba rodzaje postaw zakładają i wyrażają pewien rodzaj wymagań w obrębie interpersonalnych relacji. Wyrządzenie krzywdy (*injury*) jest *prima facie* objawem tego, że te wymagania zostały zignorowane lub zlekceważone. Widzieliśmy już, że gdy pojawia się resentymenat, to pewien rodzaj argumentów może ujawnić, że to, co się wtedy wydaje, w istocie tylko się wydaje. Te argumenty tłumią resentymenat bez wygaszania lub przekierowania wymagania, które nie zostało spełnione, i bez skłonienia nas, byśmy w jakikolwiek sposób mieli zakwestionować nasze zwykłe interpersonalne postawy wobec sprawcy (Strawson 1974: 16).

Okazanie resentymenatu z jednej strony wyraża stanowisko pokrzywdzonego, z drugiej strony oddziałuje na sprawcę. Te funkcje w niektórych sytuacjach można oddzielić. Gdy wyrażamy swe stanowisko, pokazujemy osobom, które się nami interesują, jakim jesteśmy człowiekiem. Gdy oddziałujemy, stawiamy

jakieś warunki dotyczące przyszłych kontaktów z innymi. Robimy to bez perswadowania i bez uzasadniania swego stanowiska. Być może dzięki temu możemy być bardziej przekonujący i unikamy nierozwiązywalnych sporów o to, kto ma rację, lub kto ma prawo postawić na swoim.

Może najbardziej widocznym aspektem propozycji, by społeczną moralność wyprowadzać z niezliczonych przypadków karcenia, zniecierpliwienia, obrazy i manifestacji niezadowolenia, jest to, że obowiązki moralne i zobowiązania przestają być wtedy negocjowane, tylko są wymagane metodą pantomimy. To jest trochę niebezpieczne. Wiemy skądinąd, że w oczach wielu osób ta metoda stawiania wymagań kojarzy się z nieuprzejmym marudzeniem, dąsami, zastraszaniem lub niedojrzałą obraźliwością. Można też podejrzewać, że unikanie otwartych rozmów utrudnia rozwiązanie wielu konfliktów wymagających szczerego przedstawienia oczekiwań. Wysnuwanie wniosków z gestów niezadowolenia jest mało efektywną metodą porozumienia i dążenia do kompromisu. Być może stwarza też czasem napięcie podobne do tego, które powstaje, gdy ktoś wypiera wiedzę o swojej sytuacji i stwarza oficjalny scenariusz relacji z ważnymi osobami. Jak pamiętamy, taka polityka w kontaktach interpersonalnych prowadzi często do nerwicy. Podobnych konsekwencji można się spodziewać, gdy ktoś unika rozmowy, tylko staje się opryskliwy i teatralnie demonstruje swoje urazy. Możemy nie rozumieć, o co mu chodzi, choć zgadujemy, że na czymś bardzo mu zależy.

Zapewne trzeba więc odczytywać Strawsona nieco inaczej. On chyba nie zaleca unikać rozmowy, tylko pokazuje, co działa, gdy rozmowa jest trudna lub niemożliwa. Jak wiemy, fakty mówią głośniejszy niż słowa. Stanowisko Strawsona uprzytamnia nam, że moralność społeczna jest efektem wspólnych, dobrowolnych starań i ustępstw, i że czasem tych ustępstw nie trzeba negocjować. Spotykając nowe, obce osoby, z góry wiemy, że musimy spełnić jakieś ich oczekiwania. Na przykład powinniśmy być uprzejmi, uważni, wiarygodni. Ale czasem musimy zrobić coś więcej, choć nie zdajemy sobie z tego sprawy. W różnych kulturach obowiązują na przykład różne zasady dotyczące tego, kiedy wolno obrócić się do kogoś tyłem lub kiedy koniecznie trzeba patrzeć mu w oczy. Jeśli złamiemy te wymagania, to zanim jeszcze coś usłyszymy, spotka nas odtrącenie wyrażające resentyment. Wtedy, by zneutralizować efekt wywołany tym gestem, musimy podjąć jakąś próbę porozumienia, musimy „przełamać lody”. Inaczej porozumienia i zaufania nie będzie. Stanowisko Strawsona przyjmuje zaufanie i przewidywalny sposób postępowania za podstawowy warunek budowania społecznej moralności, i nie mam wątpliwości, że jest to dobry punkt wyjścia.

Powyższe omówienie nie wyczerpuje interesujących zagadnień poruszonych w książce *Freedom and Resentment*. Można ponadto z pożytkiem rozważać kilka innych aspektów jego teorii, np.:

Czy rozważania Strawsona zmieniają teorię etyczną lub praktykę psychoanalityczną?

Jaka jest rola idealnych form życia dla etyki i filozofii?

Kiedy rezygnacja z własnego życia w imię jakiegoś poświęcenia jest objawem nerwicy?

Czy zafascynowana mężem pani Causabon z *Middlemarch* G. Eliot była neurotyczką, której trzeba otworzyć oczy na to, że jej mąż jest pretensjonalnym fantastą?

Kiedy resentyment jest reakcją wyraźnie etyczną, a nie polityczną, pedagogiczną, czy po prostu prywatną?

Bibliografia

Strawson P.F. (1974), *Freedom and Resentment*, London: Methuen & Co.

J a c e k H o ł ó w k a

Necessity and morality

Keywords: *determinism, causal autonomy, ideal forms of life, moral objectivism, neurotic behavior*

The author tries to explain what consequences for social morality ensue from the assumption that moral attitudes are expressed not only in words but also in reactive attitudes. P.F. Strawson assumes that acts of resentment can alter attitudes of those who have triggered them by their behavior. On the other hand, we are ready to control our outbursts of short temper and anger to a certain degree if we take into account agents' motives and their limited ability to exercise self-control. Moreover, it seems that reactive attitudes – though less precise than verbal rebuke – are more frank and straightforward. Nevertheless, why must I, when I hear a mediocre academic researcher brag over and over again about his apparently essential contribution to philosophy, curb my moral assessment of his self-importance to the level of my irritation? Why should I feel constrained to keep my moral disgust in tune with my impatience mixed with amusement? Why shouldn't I continue to believe that I can be an amiable character and a rigorous moral person at the same time?