

ETYKA

INSTYTUT FILOZOFII UNIwersYTETU WARSZAWSKIEGO

VOL. 59 • NR 1/2020

Rada Naukowa

Przewodnicząca:

Joanna Górnicka-Kalinowska (Uniwersytet Warszawski)

Członkowie:

Nigel Dower (University of Aberdeen), Włodzimierz Galewicz (Uniwersytet Jagielloński),
Jerzy Gałkowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Róbert H. Haraldsson (Háskóli Íslands),
Agnieszka Marie Jaworska (University of California, Riverside), Andrzej M. Kaniowski (Uniwersytet
Łódzki), Ryszard Kleszcz (Uniwersytet Łódzki), Miłowit Kuniński (Uniwersytet Jagielloński),
Joanna Nowicki (Université de Cergy-Pontoise, CNRS), Wlodek Rabinowicz (Lunds Universitet, LSE),
Joanna Regulska (Rutgers University), John Skorupski (University of St Andrews),
Zbigniew Szawarski (Uniwersytet Warszawski), Andrzej Szostek (Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Redakcja

Paweł Łuków, redaktor naczelny
Jakub Zawia-Niedźwiecki, sekretarz redakcji
Joanna Andrusiewicz, sekretarz redakcji
Joanna Różyńska, red. naukowa
Joanna Górnicka-Kalinowska, red. naukowa
Adrian Kuźniar, red. naukowy
Magdalena Środa, red. naukowa
Joanna Iwanowska, red. j. angielskiego

Redaktor tomu: Jakub Zawia-Niedźwiecki

Redakcja jęz. polskiego: Joanna Andrusiewicz
Redakcja jęz. angielskiego: Joanna Iwanowska
Skład: Michał Wysocki

Adres redakcji

„Etyka”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego
Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa
tel. (22) 55 23 718 · <http://www.etyka.uw.edu.pl> · e-mail: etyka@uw.edu.pl

W sprawie numerów archiwalnych „Etyki” prosimy o kontakt e-mailowy z redakcją.

Pewne prawa zastrzeżone © 2020 Uniwersytet Warszawski
Publikacja dostępna na licencji Creative Commons Attribution No Derivatives 4.0 International
(CC BY-ND), <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/legalcode>



Wersją podstawową „Etyki” jest wersja internetowa.
Printed in Poland, nakład: 100 egz.

eISSN: 2392-1161
ISSN: 0014-2263

Spis treści

Od Redakcji / 5

Artykuły

Jacek Jaśtał

*Metaetyka systemów społecznych. Teorioetyczne aspekty koncepcji
Niklasa Luhmanna / 7*

Anna Maciąg

Etyczne aspekty nagrań ze świadkami historii / 26

Adrian Kuźniar

*Wprowadzenie do współczesnego ekspresywizmu: Allan Gibbard
i emotywistyczne inspiracje / 49*

Jowita Radzińska

Dojrzałość empatii wpływa na jakość solidarności / 66

Andrzej Dąbrowski

Emocje. W poszukiwaniu antyesencjalistycznego ujęcia / 81

Marcin Polak

Czy można być dobrym pesymistą? / 101

Michał Bomastyk

Inność i obcość. Analiza ontologicznego statusu uchodźcy / 115

Maciej Zając

*No Right To Mercy: Making Sense of Dignity-Based Arguments in the Lethal
Autonomous Weapons Debate / 134*

Informacje dla autorów / Information for Authors

Od Redakcji

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1315>

Podobno jedyną stałą rzeczą jest zmiana. Tom ETYKI, który oddajemy do Państwa rąk, dowodzi tej tezy wielokrotnie. Zmiany dokonują się nie tylko w teoriach etycznych na przestrzeni wieków, ale też na naszych oczach zachodzą zmiany naszych postaw i zachowań w kontekście pandemii, sposobów postrzegania emocji, empatii i uczuć moralnych, wreszcie zmiany związane z rozwojem nowoczesnych technologii, skutkujące nowymi, trudnymi pytaniami o granice tego, co etycznie akceptowalne. Te rozmaite zmiany dostarczają etykom niezwykle bogatego materiału do refleksji nad potocznym doświadczeniem moralnym. Okazuje się bowiem, że zmiany otaczającego nas świata każą nam zakwestionować dotychczasowe wyobrażenia o naszych emocjach moralnych czy postawach wobec innych ludzi, co z kolei zmusza etyków do ponownego przemyślenia teorii i pojęć, za pomocą których usiłujemy rozumieć moralność.

Niniejszy tom ETYKI otwiera artykuł **Jacka Jaśtala**, w którym autor analizuje zagadnienie historycznej zmienności teorii etycznych przez pryzmat teorii systemów społecznych Niklasa Luhmanna. **Anna Maciąg** przybliży etyczne aspekty badań z udziałem świadków historycznych wydarzeń, skupiając się na roli badacza, zasad, jakimi winien się kierować i szczególnych trudności, które może napotkać. **Adrian Kuźniar** przybliży bodaj najbardziej wyrafinowaną wersję współczesnego ekspresywizmu – koncepcję Allana Gibbarda, uwzględniając miejsce uczuć moralnych w analizie sądów moralnych. **Jowita Radzińska** opisuje rolę i wpływ dojrzałości empatii na solidarność międzyludzką, analizując je w kontekście pandemii koronawirusa, która ujawniła kompetencje i słabości naszych solidarnościowych postaw. **Andrzej Dąbrowski** zadaje pytanie, co sprawia, że emocja jest emocją – poznanie (percepcje, myśli, przekonania), oceny, zmiany fizjologiczno-cielesne, a może zdarzenia w mózgu? **Marcin Polak** rozważa, czy można być dobrym pesymistą, a tłem swojej refleksji czyni terapeutyczną etykę przebudzenia, stanowiącą istotną składową optymistycznego światopoglądu. **Michał Bomastyk** analizuje, jak zmiana statusu

innego może sprawić, że cudzoziemiec, usytuowany poza społeczeństwem, staje się obcym. Numer zamyka artykuł **Macieja Zająca**, w którym autor dokonuje krytycznego przeglądu argumentów z godności w dyskusji o autonomicznych systemach bojowych.

Redakcja

Metaetyka systemów społecznych. Teorioetyczne aspekty koncepcji Niklasa Luhmanna

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1285>

 Jacek Jaśtał, Politechnika Krakowska

Jedna z koncepcji historycznego rozwoju etyki stwierdza, że „teorie moralne nie mogą być oceniane w sposób zrozumiały inaczej niż w kategoriach sukcesu lub porażki w rozwiązywaniu problemów historycznie uwarunkowanych” (T. Irwin). Celem artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie, czy teoria systemów N. Luhmanna może być wykorzystana do wyjaśnienia historycznej zmienności teorii etycznych i spełnić rolę swojego rodzaju metaetyki. Wymaga to zbadania, czy teoria ta pozwala wyjaśnić funkcję moralności, jej społeczną, kulturową i historyczną zmienność oraz rolę teorii etycznych. Wydaje się, że teoria L. Luhmanna przechodzi ten test w sposób co najmniej zadowalający, choć za cenę odrzucenia wielu założeń przyjmowanych w etyce tradycyjnej.

Słowa kluczowe: historia etyki, metaetyka, teoria systemów społecznych, N. Luhmann

Metaethics of social systems. Theoretical aspects of N. Luhmann's concept

One of the concepts of historical development of ethics states that “moral theories cannot intelligibly be assessed except by their success or failure in dealing with these historically-conditioned problems” (T. Irwin). The aim of this article is to try to answer the question whether Luhmann's systems theory can be used to explain the historical variability of ethical theories and fulfil the role of a kind of metaethics. This requires examining whether the theory can explain the function of morality, its social, cultural, and historical variability, and the role of ethical theories. Luhmann's theory passes this test in a way that is at least satisfactory, although at the cost of rejecting many assumptions made in traditional ethics.

Keywords: history of ethics, metaethics, systems theory, N. Luhmann

Tocząc różnego rodzaju spory na wielu poziomach teoretycznej refleksji, etycy zazwyczaj zdradzają tendencję do absolutyzacji swoich stanowisk. Utylitarysta, kantysta, zwolennik prawa naturalnego, kontraktualista czy zwolennik teorii bożych przykazań mają skłonność, by traktować głoszone przez siebie koncepcje jako ostateczne, jedynie poprawne schematy opisu doświadczenia moralnego. Prezentowane przez nich opisy mogą być niedopracowane, w jakiejś części fragmentaryczne, nieobejmujące jakichś nowych zjawisk czy problemów, które wyłaniają się wraz z rozwojem cywilizacyjnym, mogą także w różnych swych wersjach prowadzić do odmiennych wniosków normatywnych i różnie modelować kodeksy etyczne, mogą nawet dopuszczać jakieś formy relatywizmu, ale w swej zasadniczej, paradygmatycznej części teorie etyczne są uznawane przez swoich zwolenników za uniwersalne. obrońcy tych teorii koncentrują się zatem przede wszystkim na tym, by wykazywać oponentom, że są w poważnym błędzie co do rozumienia istoty moralności. W takim ujęciu, jak zauważa Terence Irwin, w etyce „nie ma szczególnego powodu, poza konwencjonalną wygodą lub czysto doksograficznym zainteresowaniem, do podejścia historycznego. Jeśli teorie moralne można obronić argumentami dostępnymi dla każdego, kto starannie myśli na ten temat, i nie są one bardziej odpowiednie w danym czasie niż w innym, to historia etyki daje nam po prostu listę stanowisk, które zajmowano. O ile historycznie interesujące może być to, jak jedno stanowisko rozwija się z innego lub w reakcji na inne, o tyle ten rodzaj faktów nie mówi nam nic o filozoficznych zaletach samego tego stanowiska.”(Irwin 2007, 7)¹

To, czy gotowi jesteśmy zaakceptować takie podejście, w dużym stopniu zależy od tego, co rozumiemy przez podmiot moralny i jak szerokie zadania stawiamy przed etyką. Wielu filozofów, zwłaszcza po toczonej w ciągu ostatnich trzech dekad XX w. debacie na temat podmiotu moralnego, jego indywidualnych predyspozycji i motywacji, skłania się do uznania, że absolutyzm i ahistorycyzm marginalizuje istotne z punktu widzenia etyki osobiste doświadczenie podmiotu. Ich zdaniem istotą etyki nie są uniwersalne zasady czy kodeksy, ale zderzenie subiektywności i obiektywności – tego, co indywidualne i tego, co bezosobowe, tego, co składa się na podmiotowo rozumiane racje, cele i wartości oraz tego, co buduje dobro wspólne. Jak podkreśla T. Nagel, „Etyka zajmuje się nie tylko tym, co powinno się zdarzyć, ale również tym, co ludzie powinni lub mogliby *zrobić*. Neutralne racje leżą u podstaw pierwszej z tych kwestii, lecz racje względne mogą wpływać na drugą” (Nagel 1997, 201). Sytuację etyczną określa zatem stałe napięcie pomiędzy racjami względnymi a racjami przemawiającymi za działaniami podejmowanymi „w służbie wartości bezosobowych”. Owe racje względne można oczywiście różnie rozumieć i kategory-

¹ Takie podejście Irwin określa mianem „skrajnie nie-historycznej koncepcji etyki”.

zować. Bez względu jednak na to, czy ograniczymy dziedzinę etyki do deontologii, czyli do sposobu postrzegania przez osobę „roszczeń innych ludzi do tego, by nie traktować ich w niewłaściwy sposób” (Cf. Nagel 1997, 202), czy poszerzymy ją o racje powiązane z autonomią podmiotu lub z troską o bliskich², podstawowym problemem etyki i tak będzie uzgodnienie owych racji względnych i tych nakierowanych na dobro powszechne. Teorie etyczne to nic innego, jak próby opisu, skonceptualizowania tej sytuacji. W takim ujęciu istota sytuacji moralnej nie polega na konieczności rozwiązania zadania aplikacyjnego w odniesieniu do konkretnej decyzji (tak jak rozwiązanie szkolnego zadania z fizyki wymaga poprawnego zastosowania dobrze znanych praw przyrody do konkretnego przypadku), ale wiąże się z dojmującą próbą wyartykułowania podstawowego doświadczenia egzystencjalnego, które nieustannie wymyka się naszym opisom.

O ile, być może, da się przedstawić ponadczasowy opis racji bezosobowych, o tyle racje względne nie są i nie mogą być uniwersalne, nie sposób wyjaśnić ich w terminach wartości neutralnych, wiążą się bowiem z osobistym stosunkiem podmiotu do własnych działań i jego własnymi przeżyciami (Nagel 1997, 215). Ten osobisty stosunek wynika natomiast z partykularnych okoliczności życia konkretnego człowieka, jego doświadczenia życiowego czy charakteru. Uznanie, że elementy te nie są z moralnego punktu widzenia akcydentalne, oznacza jednak, że w etyce należy w jakimś istotnym wymiarze uwzględnić społeczny i historyczny kontekst, który współkształtuje podmiot moralny. Zdaniem T. Nagela, „pomysł, zgodnie z którym podstawowe zasady moralne są nam **znane**, problematyczna zaś jest tylko ich interpretacja i zastosowanie, to jedna z najbardziej fantastycznych pretensji naszego zarozumiałego gatunku. (...) Etyka wiąże się ściśle z ludzką perspektywą i ludzkimi motywacjami, gdyż jej celem jest regulowanie ludzkiego postępowania. W przeciwieństwie do teorii świata fizycznego, etyka musi nadawać się do tego, by każdego dnia rządzić naszym życiem. (...) Obiektywność potrzebuje subiektywnego materiału, który mogłaby opracować, a dla ludzkiej moralności tym materiałem jest ludzkie życie. Nie jest pewne, w jakiej mierze możemy wykroczyć poza samych siebie nie tracąc kontaktu z tym podstawowym materiałem – ze sposobami życia, w których zakorzenione są wartości i uzasadnienia.” (Nagel 1997, 226–27)

Dopuszczając historyczną ewolucję teorii etycznych, Nagel zdaje się dalej zakładać, że rozwój etyki polega na doskonaleniu metod harmonizujących wymogi osobiste i bezosobowe, co z kolei wiąże się z większym wpływem tych ostatnich na

2 Nagel wskazuje trzy zespoły racji względnych – racje powiązane z autonomią podmiotu (koncentrujące się na jego własnych celach), racje dotyczące odnoszenia się do innych ludzi (deontologia) oraz racje nakierowane na troskę o ludzi, z którymi podmiot pozostaje w szczególnej więzi (Nagel 1997, 202–3).

indywidualne cele i motywacje, a także na postrzeganie przez podmioty moralne innych osób. Rozwój ten nie musi jednak mieć charakteru unifikującego – równie dobrze może odzwierciedlać rosnącą różnorodność postaw czy wręcz typów osobowych. (Nagel 1997, 228) Takie ujęcie zmian w etyce wydaje się mieścić w obrębie stanowiska metateoretycznego, które T. Irwin charakteryzuje jako ewolucyjne, ale równocześnie postrzegające etykę jako autonomiczną sferę ludzkiej aktywności, która – rozwijając się zasadniczo w kierunku coraz większej racjonalności – wchodzi czasami w fazy regresu.

Obraz zarysowany przez Nagela można jednak dalej rozbudowywać, uwzględniając zmienność poszczególnych elementów. Wbrew sugestiom Nagela, nie ma mocnych argumentów przemawiających za tym, że przynajmniej racje bezosobowe są na tyle jednoznaczne, iż potrafimy przedstawić ich uniwersalny, ponadhistoryczny opis, który byłby czymś więcej niż tylko wskazaniem ogólnego celu w postaci dobra wspólnego (nawet jeśli dobro to zredukujemy do stworzenia warunków efektywnej współpracy społecznej). Sposoby realizacji owego dobra w odmiennych warunkach cywilizacyjnych mogą na tyle istotnie się różnić, że niemożliwe staje się uwzględnienie ich w ramach jednej teorii etycznej. Co więcej, opisanie dobra wspólnego związanego z różnymi sferami aktualnego życia społecznego może wymagać odwołania się do różnych kategorii etycznych. Nie jest wcale oczywiste, że moralne aspekty aktywności ekonomicznej muszą dać się opisać za pomocą tych samych pojęć, a następnie przełożyć na te same typy powinności czy wartości, co moralne aspekty związane z opieką medyczną, funkcjonowaniem systemu prawa czy oddziaływaniem na środowisko. Można też bez problemu wyobrazić sobie, że te same cele w ramach jednej sfery aktywności realizowane są za pomocą odmiennych metod lub wyrażane są za pomocą innych schematów pojęciowych czy kategorii. Wszystko to znacznie rozszerza pole etycznej debaty.

Znacznie szerzej można też rozumieć to, co Nagel identyfikuje jako racje podmiotowe względne. Jego argumentacja opiera się na uznaniu, że historyczne okoliczności życia podmiotu moralnego i jego różnorodne życiowe doświadczenie są na tyle istotnymi elementami teorii etycznej, że mogą ją w sposób znaczący modyfikować. Ale przemiany cywilizacyjne i społeczne nie tylko zmieniają okoliczności życia, lecz dostarczają nowych, historycznie względnych narzędzi konceptualizacji przeżywania siebie jako podmiotu moralnego – przynajmniej w takim zakresie, w jakim jesteśmy produktem socjalizacji, kulturowych tradycji i publicznych dyskursów, wyznaczanych przez okoliczności historyczne, w które jesteśmy wrzuceni. Tego rodzaju historyzm etyczny dostrzega także T. Irwin w swoich uwagach na temat uprawiania historii etyki: „Zgodnie z inną skrajną koncepcją, teoria moralna nie może być oceniana

ponadczasowo i nie ma ponadczasowo stosownych pytań, na jakie różne teorie moralne starają się odpowiedzieć. Istnieją różne pytania i problemy wynikające z różnych uwarunkowań historycznych i kulturowych, a teorie moralne nie mogą być oceniane w sposób zrozumiały inaczej niż w kategoriach sukcesu lub porażki w rozwiązywaniu tych historycznie uwarunkowanych problemów. Cnoty i zasady moralne, które mogą wydawać się stałe w całej historii etyki, są w rzeczywistości produktami różnych środowisk, okoliczności i tradycji – iluzją jest myślenie, że istnieje jeden zestaw problemów, które należy w historii etyki zbadać lub opisać.” (Irwin 2007, 8)

W ten sposób sytuacja moralna zyskuje dodatkowy, w pewnym istotnym sensie nadrzędny wymiar – wymiar wielopoziomowej kontyngencji, którą można uporządkować tylko poprzez przyjęcie schematu uwzględniającego procesualność w skali historycznej. Historia etyki staje się po prostu integralną częścią historii przeobrażeń warunków społecznych czy cywilizacyjnych, które wyznaczają charakter refleksji nad sposobami funkcjonowania teorii moralnych. Odpowiedź na pytanie, czy zmiany w obrębie owych teorii są przypadkowe, czy mają wyraźną linię rozwojową wynikającą z logiki dziejów, zależy teraz od tego, czy jesteśmy w stanie zaprezentować jakiś rozbudowany schemat przekształceń świata społecznego.

Spojrzenie na historię etyki jako swojego rodzaju meta-etykę³, do której zadań należy także analiza mechanizmów formowania się odpowiedzi na pytania dotyczące działania w coraz to nowych warunkach społecznych czy cywilizacyjnych, nie jest oczywiście nową koncepcją, ma swoją tradycję sięgającą przynajmniej początku XIX w. Historyzm w filozofii moralnej – wyrażony w mniej lub bardziej wyrazistej formie – i dziś nie należy do rzadkości. Spory pomiędzy głównymi stanowiskami etycznymi i metaetycznymi okazały się na tyle niekonkluzywne, że niektórzy etycy, wyraźnie już nimi zmęczeni, poszukują bardziej ogólnych schematów interpretacyjnych odwołując się do ujęć historycznych.⁴ Dlatego pytania dotyczące tego, jaki mechanizm odpowiada za powstawanie, rozwój i stagnację poszczególnych teorii etycznych (czy szerzej: stanowisk z zakresu filozofii praktycznej), jakie potrzeby chcemy za pomocą tych teorii zmanifestować i zaspokoić, jakie są praktyczne

3 Używam tu terminu „meta-etyka” (dla odróżnia w zapisie z dywizem) w sensie szerszym, niż czyni się to zazwyczaj: jako metateorii, której dziedziną są teorie etyczne, a nie w sensie nauki o właściwościach, wartościach czy sądach moralnych.

4 Elementy silnie historycznego myślenia o etyce spotykamy u Charlesa Taylora, Marty Nussbaum czy Bernarda Williamsa. Terence Irwin za wzorcowych przedstawicieli takiego podejścia uważa Alasdaira MacIntyre’a i Jerome’a B. Schneewinda (warto jednak podkreślić, że przyjmując pewną szczególną koncepcję dziejów, MacIntyre nie potrafi obronić się przed pokusą, by historię etyki opisywać w kategoriach kryzysów moralnych spowodowanych odejściem od klasycznej aretologii, jako jedyne, obiektywnie słusznego modelu etycznego).

konsekwencje ich propagowania, zaczynają być postrzegane jako zasadnicze pytania filozofii moralnej – choć jeszcze niedawno lokowane były w ogóle poza etyką lub w obrębie jej nauk pomocniczych, takich jak socjologia moralności.

Aby na te pytania odpowiedzieć, potrzebujemy jakiegoś szerszego ujęcia teoretycznego – ujęcia, które byłoby w stanie sproblematyzować etykę jako rodzaj działalności intelektualnej, jako ciąg przeobrażeń mający swoją wewnętrzną dynamikę i będący odpowiedzią na zmiany społeczne, kulturowe czy cywilizacyjne. Gdzie można poszukiwać schematu teoretycznego, który mógłby posłużyć do stworzenia tak rozumianej meta-etyki? Zadanie jest o tyle trudne, że tego rodzaju teoria musi mieć charakter „super-teorii”, możliwie najbardziej ogólnego ujęcia całości procesów społecznych, łącznie z próbami dotyczącymi konceptualizowania owych procesów.

Prób zaprezentowania tego rodzaju całościowych ujęć w filozofii współczesnej można wskazać bardzo wiele. Analizując je, wcześniej czy później wejdziemy na tereny, gdzie teorie filozoficzne zaczynają przeplatać się z teoriami socjologicznymi i metahistorycznymi, których pole rozważań skupia się na zmianach cywilizacyjnych, a materialnym rdzeniem badań są różne aspekty procesów składających się na przemianę nowożytności. Oczywiście jest, że ogólne założenia i schematy pojęciowe przyjmowane przez takich myślicieli z pogranicza filozofii, socjologii i historiozofii, jak Michel Foucault, Jürgen Habermas, Norbert Elias, Immanuel Wallerstein, Gilles Deleuze, Anthony Giddens, Pierre Bourdieu czy Zygmunt Bauman,⁵ dotyczą tak fundamentalnych problemów, że z natury rzeczy muszą rodzić kontrowersje i wywoływać ostre reakcje oponentów. Wpisywanie w te spory problematyki etycznej i metaetycznej wydaje się zatem więcej komplikować niż wyjaśniać: z istoty rzeczy wymaga bowiem odwołania się do jakiejś jeszcze bardziej ogólnej perspektywy teoretycznej, umożliwiającej ocenę zasadności dokonywania takich a nie innych rozstrzygnięć dotyczących pozycji etyki w danym systemie opisu. Otwiera to kolejne pola dla dalszych sporów, w których często dochodzą do głosu nie tylko racjonalne argumenty, ale także moralne przeświadczenia protagonistów.

Jedną z dróg wyjścia z tego klinczu może być zawieszenie tej ogólnej debaty i skupienie uwagi na metaetycznych konsekwencjach konkretnych sposobów opisu zjawisk społecznych. W dalszej części postaram się dokonać tego rodzaju próby – z konieczności mocno skrótowej – w odniesieniu do teorii systemów społecznych Niklasa Luhmanna. Powody sięgnięcia po tę teorię są proste. Po pierwsze, Luhmann ma ambicje przedstawienia nieredukcjonistycznej, wieloaspektowej, całościowej

⁵ Przyjęło się większość z wymienionych autorów lokować wyłącznie w socjologii. Co więcej, niektórzy z nich (np. Norbert Elias) mocno i wprost dystansowali się od filozofii. Ich teorie mają jednak na tyle ogólny, wysoce spekulatywny, trudny do empirycznej weryfikacji charakter, że wiązanie ich z jedną lub drugą dyscypliną staje się czysto umowne.

„super-teorii” przemian społecznych, czyli takiej teorii, której – jak stwierdzono wyżej – potrzebuje historycznie nastawiona meta-etyka. Po drugie, o ile mi wiadomo, tego rodzaju meta-etyka teorii Luhmanna jeszcze nie testowała. Po trzecie i najważniejsze: ujęcie Luhmanna na tyle odbiega od dominującego nurtu i prowadzi do tak różnego od przyjętych w dyskusjach filozoficznych standardów traktowania etyki, że może okazać się ożywcze dla mocno już jałowych sporów meta-etycznych.

Mając na uwadze tak określony cel rozważań, pominię całkowicie ogólną ocenę koncepcji Luhmanna (porównanie z koncepcjami konkurencyjnymi, jego polemikę z Habermasem, spory na temat źródeł teorii systemów i jej zdolności do wyjaśniania procesów składających się na nowożytność, historyczne konotacje kluczowych pojęć itp.). Moim celem nie jest także szczegółowe, krytyczne zrekonstruowanie miejsca etyki w teorii systemów. Chodzi mi wyłącznie o wydobycie tych aspektów stanowiska Luhmanna, które mogą dostarczyć narzędzi niezbędnych do skonstruowania meta-teorii zdolnej do sprobematyzowania etyki jako rodzaju działalności intelektualnej i wyrażenia historycznej dynamiki teorii etycznych. Przyjmując zatem z dobrodziejstwem inwentarza luhmannowskie tezy składające się na jego „superteorię”,⁶ spróbujemy rozeznaczyć, czy można na tej drodze rozwiązać choć część problemów meta-etycznych, do jakich wiodą rozważania podjęte na kanwie uwag Nagela.

Przyjrzyjmy się zatem, jak w ramach teorii Luhmanna można opisywać różne koncepcje etyczne i jakie konsekwencje wynikają z tego dla filozofii praktycznej.

Etyka jako system społeczny

Teorię Luhmanna uznaje się zazwyczaj za najbardziej rozbudowany, całościowy przykład teorii z nurtu konstruktywizmu społecznego. Konstruktywizm⁷ przyjmuje, że kluczowe pojęcia ogólne, za pomocą których konceptualizujemy codzienne doświadczenie, nie odnoszą się do realnych desygnatów, ale są konstruktami, których

6 Bardzo dziękuję anonimowemu recenzentowi za zwrócenie uwagi na liczne problemy związane z charakterem teorii Luhmanna. Omówienie ich wszystkich wymagałoby jednak przygotowania obszernej monografii, w której interesujące mnie w niniejszym tekście kwestie meta-etyczne mogłyby być poruszone dopiero w ostatnim rozdziale. Dlatego też obrałem tu kierunek przeciwny: najpierw zgrubne oszacowanie potencjalnych korzyści z zastosowania teorii systemów do rozważań metaetycznych, a ewentualnie później obrona samej tej teorii.

7 Konstruktywizm najogólniej można podzielić na radykalny (Ernst von Glasersfeld) i społeczny (Niklas Luhmann, Peter Berger, Thomas Luckmann) (cf. Balicki et al. 2010), w szczególności Michael Fleischer, „Wprowadzenie – krótka historia konstruktywizmu”). Oba nurty mają licznych antenatów oraz liczne grono zwolenników skupione wokół wyrazistych liderów. Sam Luhmann, choć szybko uzyskał mocną pozycję w naukach społecznych w świecie niemieckojęzycznym (na przełomie lat 60. i 70. XX w.) nie doczekał się za życia tak szerokiej recepcji w krajach anglosaskich, jak jego główny niemiecki oponent – Jürgen Habermas. Angielskie przekłady prac Luhmanna zaczęły się w większości ukazywać dopiero po jego śmierci w 1998 r., co przelożyło się na rosnące zainteresowanie jego koncepcją (cf. Moeller 2006).

zasadność użycia oceniania jest z perspektywy wewnętrznych kryteriów podsystemu, w obrębie którego są używane. Konstrukttywizm społeczny, zakładając pluralizm opisów świata, przyjmuje jednocześnie realność pewnych procesów o charakterze społecznym, które ostatecznie weryfikują słuszność naszych konstruktów. Niektóre propozycje teoretyczne mieszczące się w nurcie konstruktivistycznym zostały już zaadaptowana do klasycznej metaetyki, choć w sposób ograniczony, zwłaszcza w odniesieniu do konstrukttywizmu społecznego.⁸ Teorii N. Luhmanna metaetycy w swoich pracach, o ile mi wiadomo, nie uwzględniali.

Punktem wyjścia teorii Luhmanna jest ujęcie świata społecznego jako wielopoziomowego uniwersum komunikacji. W uniwersum tym uczestniczą różne systemy powiązane z różnymi funkcjami o dynamicznym charakterze. Systemy te różnicują się ze względu na nowe funkcje, pojawiające się w odpowiedzi na rosnącą złożoność: wyłonienie się nowych podsystemów ułatwia komunikację, ale ceną za to jest komplikacja całego systemu. W efekcie niezbędne stają się kolejne redukcje złożoności, co prowadzi do wyodrębnienia kolejnych podsystemów. Każdy system działa także w jakimś otoczeniu. Ze względu na właściwe sobie funkcje kategoryzuje, różnicuje i upraszcza obraz tego otoczenia – czyli innych systemów – co wpływa na selekcję informacji i sposoby komunikacji z otoczeniem (Luhmann 2012c, 98). Takimi systemami społecznymi są na przykład polityka, nauka, religia, prawo, gospodarka a także wyłaniające się z nich kolejne podsystemy (prawo cywilne i karne, nauki no-motetyczne i idiograficzne itp.). Systemy te wytwarzają własne kody komunikacyjne i własne sposoby kategoryzacji, które ulegają dalszemu różnicowaniu.

Jednym z istotnych systemów społecznych jest moralność. Nie ma ona jednak pozycji uprzywilejowanej, nadrzędnej w stosunku do innych systemów – wszystkie te systemy muszą się do siebie nieustannie dopasowywać. Taki sposób widzenia moralności przez Luhmanna należy rozumieć jako świadomie podjętą próbę zerwania z tradycją, którą on sam nazywa humanistyczną. Jedną z głównych cech owej tradycji jest eksponowanie moralności jako nadrzędnej kategorii opisującej wszelkie działania i interakcje społeczne. Efektem takiego wyróżnienia sfery moralnej w tradycyjnym społeczeństwie było łączenie jej z polityką, która umożliwiła dominację wybranych norm, wartości czy narracji podmiotowych, wspieranych przez centralne instytucje władzy (system wychowawczy, system sprawiedliwości, polityka historyczna, itp.). W momencie przejścia organizacji społecznej od sztywnej struktury hierarchicznej do struktury różnicującej się ze względu na funkcje i opartej na swobodnej wymianie

⁸ Na temat związków etyki i różnego rodzaju konstrukttywizmów cf. Schmidt and Rusch 1995). W metaetyce do konstrukttywizmu (ale rozumianego w sposób bardzo ograniczony) odwołuje się przede wszystkim Christine Korsgaard (na temat konstrukttywizmu metaetycznego cf. Jaśtal 2015); tam też stosowna bibliografia).

dóbr, tego rodzaju opis sfery moralnej przestał być adekwatny. Aby ratować centralne usytuowanie moralności, tradycja humanistyczna musiała dokonać swojego rodzaju „prywatyzacji sfery moralności naturalnej” (Luhmann 2012c, 95). W efekcie tego rodzaju ujęcie moralności przestało jednak pełnić swoją podstawową funkcję związaną z porządkowaniem relacji – zdaniem Luhmanna opis moralności w kategoriach „hermeneutyki norm i działań” stał się po prostu całkowicie nieefektywny (Luhmann 2012c, 96–97).⁹ Dlatego należy spojrzeć na moralność z większego dystansu, jako na jeden z elementów skomplikowanej sieci powiązań społecznych.

Aby osiągnąć ten cel, Luhmann opisuje sytuację moralną jako konieczność ustalenia warunków współpracy odwołującej się do społecznych funkcji stron komunikacji. Podstawowy aspekt współpracy eksponowany przez moralność Luhmann określa mianem szacunku. Wybór tej kategorii do opisu moralności Luhmann uzasadnia jej pośrednią pozycją wobec dwóch innych ważnych kategorii: przyjemności i sumienia. Wszystkie te trzy pojęcia nawiązują do naturalnej ludzkiej potrzeby samoafirmacji, ale przyjemność odnosi ją do sfery witalnej¹⁰ a sumienie – do sfery religii naturalnej. Szacunek natomiast wiąże się z racjonalizacją kontekstu społecznego, częściowo przenikającego się z dwiema pozostałymi sferami. Nie należy jednak rozumieć szacunku jako jakiejś podstawowej wartości (np. godności) czy empirycznie danego źródła moralności, lecz raczej jako kategorię teoretyczną służącą do artykulacji całego spektrum relacji niezbędnych do funkcjonowania systemu społecznego (Luhmann 2012c, 104).¹¹ Moralność społeczna to zatem całość faktycznych warunków wzajemnego poszanowania lub lekceważenia a nie zespół zabiegów czy norm służących do zwiększania szacunku – szacunek w ogóle nie może być głównym motywem czy celem moralności. Ktoś, kto działałby w ten sposób, okazałby się człowiekiem moralnie zepsutym i właśnie na szacunek nie mógłby zasługiwać (Luhmann 2012c, 106).¹²

Aby w tych warunkach możliwa była komunikacja, strony muszą odwołać się do jakiegoś społecznie zrozumiałego kodu komunikacyjnego, który zredukuje niepewność i ustali reguły współpracy oraz pozwoli na wzajemną identyfikację

9 Warto podkreślić, że podobne intuicje, wyrażone jednak nie w języku systemów społecznych, ale w języku typowym dla historii idei, stanowią punkt wyjścia rozważań Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe czy MacIntyre’a, a następnie całego nurtu współczesnej etyki cnót.

10 Luhmann określa ją mianem animalnej.

11 Tym bardziej nie należy łączyć szacunku w sensie moralnym z posiadaniem jakichkolwiek zdolności czy umiejętności.

12 Jak podkreśla Luhmann, uznanie, że szacunek, jako symbolizacja relacji między podmiotami, jest warunkiem moralności, jest odwrotnością ujęcia typowego dla tradycji humanistycznej. Tradycja ta przyjmuje, że wyrażenie szacunku wobec podmiotu jest efektem opisu jego działania w kategorii słuszności moralnej (p. 104) lub, szerzej rzecz ujmując, przypisania podmiotowi jakichś szczególnych właściwości (np. niezbywalnej godności).

stron. Jak pisze Luhmann, „moralność pojawia się z domyślnym lub wyraźnym komunikowaniem szacunku (...) a taka komunikacja jest możliwa tylko wtedy, gdy [dwie strony relacji] (...) sygnalizują sobie nawzajem nabycie szacunku, wyłączenia i warunki, które się do niego odnoszą, i to znów: *implicite* lub *explicite*, subtelnie lub drastycznie, w sposób sytuacyjnie skonkretyzowany i unikalny lub abstrakcyjnie normujący, z odniesieniem lub bez do opinii innych. Dlatego ostatecznie to właśnie komunikatywne (a więc specyficzne dla systemu społecznego) wymagania prowadzą do zróżnicowania szacunku i jego warunków, a tym samym stanowią bodziec do separowania i osadzania się poszczególnych koncepcji moralnych” (Luhmann 2012c, 107). Reguły kodowania szacunku, jego nabywania i utraty, z racji przygodności wiedzy stron komunikacji, nie mogą jednak być zbyt sztywne – zawsze są one silnie kontekstowe, zależne od partykularnych okoliczności i podatne na różne konieczne uproszczenia, których strony muszą dokonywać, by w ogóle komunikacja była efektywna. Z tego powodu nie można mówić o jakichś uniwersalnych zasadach czy normach moralnych (zwłaszcza o wysokim poziomie szczególności), które miałyby służyć do definiowania tego, co moralne, choć normy jako takie – związane z niejawnymi, zakodowanymi w sposobach komunikacji sankcjami – oczywiście są w moralności niezbędne (Luhmann 2012c, 103, 107–9).

Reguły kodowania szacunku w pierwszej kolejności odnoszą się do określenia, z kim współpraca w ogóle jest możliwa, co przyjmuje postać opozycji „swoj-obcy”¹³. Właśnie dlatego komunikacja moralna łatwo ulega silnej polaryzacji – ktoś, kto zostaje w ramach danego systemu komunikacji moralnej uznany za niespełniającego elementarnych warunków zaufania, staje się wrogiem, co często prowadzi do fundamentalnego konfliktu. Istotnym elementem kodu moralnego jest także stopniowanie szacunku, co wytwarza hierarchię społeczną. Moralność nie jest jednak, jak już była o tym mowa, najważniejszym regulatorem relacji społecznych, lecz współwystępuje z innymi systemami. W efekcie w nieunikniony sposób powstają niespójności, które prowadzą do kolejnych konfliktów. Radykalizm podziałów na swoich i obcych w połączeniu z wysokim poziomem niespójności sprawia, że: „moralność jest niebezpieczna i jest wystarczająca, by zniszczyć społeczność wrażliwą na konflikty”¹⁴. Widać to szczególnie wyraźnie, gdy komunikacja moralna wypiera inne typy komunikacji, np. komunikację polityczną. Właściwa polityka, to polityka, która potrafi rozwiązywać specyficzne dla siebie problemy bez odwoływania się do moralności. Gdy traci tę zdolność i dyskurs moralny całkowicie zastępuje polityczny,

13 W niewielkich społecznościach o niskim poziomie złożoności reguły moralne obowiązują tylko wobec członków tej społeczności, w stosunku do obcych można zachowywać się amoralnie (Luhmann 2012a, 274).

14 N. Luhmann, „I fundamenti sociali della morale”, za: (Kostro 2001, 99) (cf. Luhmann 2012b, 257), gdzie Luhmann mówi o patologicznych aspektach moralności).

siłą rzeczy język polityki zaczyna koncentrować się wyłącznie na kategoriach silnie wykluczających.

Trzeba także pamiętać, że funkcje systemu moralnego nie są na tyle ostro zarysowane, by dało się je całkowicie oddzielić od funkcji innych systemów. W szczególności trzy inne systemy pełnią funkcje bardzo zbliżone i nieustannie przeplatają się z systemem moralnym. Luhmann określa je jako funkcjonalne odpowiedniki moralności (Kostro 2001, 123). Pierwszy z nich to system odwołujący się do racjonalności rozumianej jako sposób komunikowania, w którym akceptuje się pozycję drugiej strony (jako z jej punktu widzenia racjonalną), a swoją reakcję ogranicza się do przyjęcia lub odrzucenia zaoferowanych warunków. Takie podejście ogranicza czas i wysiłek obu stron, ponieważ – zakładając racjonalność oponenta, co jest także formą okazania mu szacunku – nie analizuje się jego sytuacji, motywów czy uwarunkowań, a jedynie swoją odpowiedź na jego decyzję, traktowaną jako wynik „zamkniętej przeszłości”¹⁵ (podobnie, jak ma to miejsce w teorii gier). Drugi system mocno spleciony z moralnością to prawo. Jego istotą jest komunikowanie oczekiwań w stosunku do innych w formie zgeneralizowanych norm, dzięki czemu możliwa staje się koordynacja oczekiwań w skali społecznej. Trzeci system często przejmujący funkcję systemu moralnego opiera się na „miłości”, czyli akceptacji całej złożoności drugiej strony relacji a nie tylko nieprzewidywalności jej działań (Kostro 2001, 130). Takie podejście, choć bardzo złożone poznawczo, pozwala lepiej znosić to, co nietypowe, zaskakujące, w jakim sensie „nienormalne” po stronie zachowania oponenta.

Zgodnie z ogólnym schematem teorii systemów społecznych, w miarę jak ulegają one naturalnym procesom wzrostu złożoności, ulegają także wewnętrznemu różnicowaniu, co z kolei prowadzi do powstawania różnego rodzaju napięć zarówno wewnętrznych, jak i w relacjach z otoczeniem, które także podlega różnicowaniu. Aby zapanować nad tymi procesami, każdy system musi na pewnym etapie swojego rozwoju zacząć wytwarzać jakieś mechanizmy autorefleksji. W ten sposób powstają podsystemy, których zadaniem jest identyfikowanie i rozwiązywanie powstających sprzeczności poprzez ich problematyzowanie i konceptualizowanie. Dla systemu moralnego takim metasystemem jest etyka: „Przez etykę rozumiemy zatem teorię moralności, tj. każdy opis poznawczy, który angażuje się w problemy moralności i stara się je refleksyjnie odzwierciedlać” (Luhmann 2012a, 281). „Rozróżnienie między moralnością a etyką jest samo w sobie artefaktem historycznym i jest możliwe dopiero wtedy, gdy społeczeństwo stało się wystarczająco złożone, by problematyzować swoją

15 Tego rodzaju zabiegi stanowią przykład zjawiska, które w innych tekstach Luhmann wiąże z temporalizacją i „zageszczeniem czasu”. Metoda ta należy do podstawowych sposobów radzenia sobie z nadmierną złożonością.

własną moralność” (Luhmann 2012a, 284). Ponieważ kategorie moralne są według Luhmanna apodyktyczne i konfliktogenne, jednym z najważniejszych zadań etyki jest „ochrona przed moralnością”, czyli pełnienie roli mediatora pomiędzy różnymi potrzebami artykułowanymi przez różne systemy (Luhmann 2012a, 282).

Jak każdy tego rodzaju subsystem (np. teoria prawa, metodologia historii czy teoria ekonomii) etyka dąży jednocześnie do syntetyzującego upraszczania i różnicowania. Etyka, porządkując moralność, częściowo przejmuje jej funkcję, ale za pewną cenę – ze względu na swój refleksyjny charakter zostaje równolegle włączona w system wiedzy. Choć analiza kodowania doświadczenia moralnego jest także kodowaniem doświadczenia moralnego, ustalenia etyki są jednocześnie oceniane przez pryzmat dyskursu naukowego koncentrującego się na ustaleniu zgodności opisu ze stanem faktycznym. Ta dwoistość może generować nowe niespójności. Jak łatwo się domysleć, etyka jako system społeczny podlega tym samym, co każdy inny system, regułom różnicowania, upraszczania i kolejnym podziałom, które składają się na jej ewolucję w odpowiedzi na zmiany innych systemów, z którymi jest powiązana, w tym także systemy wiedzy, z którymi również musi być stale uzgadniana. Z tego powodu konkretna teoria etyczna nigdy nie jest po prostu odzwierciedleniem naturalnej moralności (Luhmann 2012a, 293). Z kolei analiza etyki staje się z czasem przedmiotem konceptualizacji na kolejnych poziomach złożoności: np. metaetyki rozumianej jako teoria czy metodologia etyki.

Konsekwencje meta-etyczne

Luhmann stara się prezentować swoją teorię jako całkowicie deskryptywną, skupiającą się wyłącznie na wypracowaniu modelu tłumaczącego rzeczywistą ewolucję systemów społecznych w sposób możliwie najbardziej uniwersalny, a jednocześnie pozwalający na daleko idące niuansowanie opisu. Z tego powodu można powątpiewać, czy da się z takiej teorii wyprowadzić jakieś wnioski dla etyki, rozumianej jako dziedzina normatywna (cf. Dallmann 1998, 85). Warto jednak pamiętać, że meta-etyka (nawet w sensie klasycznym, ograniczonym do analizy sądów moralnych) także stawiała sobie za główny cel wyjaśnienie natury moralności, a nie formułowanie reguł etycznego postępowania. Z drugiej strony oczywiście jest także, że tego rodzaju teorie, jak zaprezentowana przez Luhmanna, są na tyle ogólnymi teoriami, że muszą zawierać odwołania do problematyzacji wiedzy jako systemu społecznego, a nawet do problematyzacji sposobu problematyzowania wiedzy jako kolejnego subsystemu (teoria i socjologia wiedzy). Właśnie z tego powodu takie superteorie muszą w końcu odnieść się do kwestii samouzasadnienia jako teorii właśnie, co nie jest możliwe

poprzez odwołanie się wyłącznie do elementów deskryptywnych. Ostatecznie jedyną „zewnętrzną” kategorią służącą do oceny wartości superteorii jest ich moc eksplanacyjna, czyli zdolność wyjaśniania odmiennych obszarów funkcjonalnych przez odwołanie się do podobnych struktur i mechanizmów oraz do tego samego aparatu pojęciowego.¹⁶ Jeśli zatem chcemy ocenić teorię systemów społecznych jako meta-etykę, musimy zadać sobie pytanie, czy narzędzia, których dostarcza, pozwalają nam głębiej zrozumieć funkcję moralności, jej społeczną, kulturową i historyczną zmienność, a także precyzyjniej opisać historyczne perturbacje teorii etycznych (łącznie z ich rozwojem, stabilizacją, regresem, a czasem także kolejnymi reinterpretacjami) jako elementów refleksji nad moralnością. Wydaje się, że teoria systemów społecznych przechodzi ten test w sposób co najmniej zadawalający, choć za cenę odrzucenia wielu założeń przyjmowanych w etyce tradycyjnej. W szczególności przyjęcie takiej perspektywy oznacza, że moralność i etyka nie mogą być postrzegane jako systemy wyróżnione, uprzywilejowane, ale jako zintegrowane elementy większej całości, podlegające bardziej uniwersalnemu prawom procesów dziejowych.

Pierwszy poważny problem, z jakim musi się zmierzyć każda teoria etyczna, dotyczy określenia sfery moralnej. Ujęcie moralności i etyki zaproponowane przez Luhmanna koncentruje się na relacjach systemowych i wydaje się daleko odbiegać od sposobu refleksji preferowanego przez etyków czy szerzej – filozofów. Dla Luhmanna moralność nie jest związana z problemem decyzyjnym dotyczącym działania, ale właściwościami przepływu informacji pomiędzy systemami wszelkiego rodzaju. Tym samym zmienia ulega kategoria podmiotu moralnego, który przestaje być rozumiany osobowo i staje się jednym z wielu mikrosystemów społecznych pozostających w wielorakich relacjach ze swoim otoczeniem. Takie ujęcie nie wydaje się pozostawiać wiele miejsca na uwzględnienie egzystencjalnego doświadczenia jednostkowego, które zazwyczaj traktowane jest jako istotna część doświadczenia moralnego. Jeśli jednak pogodzimy się z tezą, że wyrażanie tego rodzaju doświadczenia też jest elementem społecznej gry komunikacyjnej, nie dysponujemy bowiem żadnymi dostatecznie wiarygodnymi narzędziami poznawczymi pozwalającymi na zobiektywizowanie opisu siebie jako „ja”, które byłoby czymś więcej niż kartezjańskim atomem świadomości, to przejście do teorii Luhmanna może okazać się dość naturalne. Dzięki temu możemy uzyskać jednocześnie zupełnie nowe sposoby rozwiązania dylematu pluralizmu wartości etycznych i – na meta poziomie – nową perspektywę tłumaczącą przeobrażenia w ramach etycznych paradygmatów.

Wielką zaletą ujęcia systemowego jest bez wątpienia jego wielopoziomowość, którą można uporządkować według przejrzystych zasad rządzących dynamiką

16 Cf. Matuszek 2017, 31; na temat super-teorii cf. także Luhmann 2012c, 57–79.

rozwoju całej sieci relacji. Punkt wyjścia, czyli powiązanie moralności z kategorią szacunku można co prawda wydać się zbyt redukcjonistyczne, ale w istocie kryjące się za tym intuicje nie odbiegają znacznie od tego, co na przykład stanowi jądro etycznych rozważań Nagela, czyli deontologii rozumianej jako wyraz wzajemnego oczekiwania stron społecznej interakcji, by być traktowanym w sposób należyty („sprawiedliwy”). Moralność w takim ujęciu to silnie kontekstowy, społecznie zmienny sposób wyartykułowania tego, co oznacza ów „należyty”. Akcentowana przez Luhmanna płynność znaczeń wiązanych z tak rozumianą moralnością wyjaśniana jest, jak widzieliśmy wyżej, w kategoriach złożonej natury relacji społecznych, której istotą okazuje się niemożliwa do przewyciężenia przygodność przepływu informacji. Strony tych relacji muszą wytworzyć ramy współpracy, mając świadomość fragmentaryczności swojej wiedzy o drugiej stronie, fragmentaryczności wiedzy drugiej strony na swój temat a także fragmentaryczności swojej wiedzy na temat wiedzy innych o sobie. Owe chroniczne niedookreślenie, kodowane jako wolność – co dla Luhmanna jest po prostu eufemizmem dla nieprzewidywalności (Luhmann 2012c, 118) – staje się powodem zaistnienia moralności, ale i najważniejszym jej wyzwaniem. Swego rodzaju dialektyczny związek tych kategorii wyznacza ich wzajemne ograniczenia jako właściwości procesu komunikacji (a nie cech działania ludzkiego czy naturalnych cech człowieka). Wolność warunkuje moralność, która jednak musi ową wolność nieustannie ograniczać poprzez komunikowanie oczekiwań, norm i przewidywań.

Jednak już w następnym kroku luhmannowskiego opisu pojęcie moralności zostaje w istocie znacznie rozszerzone. Po pierwsze, kategoria szacunku okazuje się w tej interpretacji źródłowo zbliżona do kategorii doświadczenia przyjemności i kategorii doświadczenia religijnego ujawniającego się w postaci „sumienia”. Po drugie, na system komunikacji moralnej nałożone zostają inne systemy o zbliżonych zadaniach – racjonalność, prawo i intymność. Te trzy systemy nie tylko częściowo przejmują funkcję moralności, ale także stanowią zabezpieczenie przed moralnością *sensu stricto* jako generatorem konfliktów społecznych, do których prowadzi radykalizm podziału na „swoich” i „obcych”, apodyktyczność sądów moralnych i silna skłonność systemu moralnego do petryfikowania hierarchii społecznych. Racjonalizm okazuje się w pewnych sytuacjach lepszą strategią radzenia sobie z nadmierną złożonością, prawo pozwala na odseparowanie stron relacji poprzez ujęcie jej w sztywne schematy opracowane normatywnie a miłość odwrotnie – pozwala na pominięcie społecznych hierarchii i uwzględnienie wyjątkowych elementów stron relacji. Wszystkie te systemy ujęte razem tworzą coś, co można by nazwać moralnością *sensu largo*. Już zatem na poziomie luhmannowskiej bezrefleksyjnej komunikacji pierwszego

rzędu odnaleźć można elementy, które uwzględniane były w tradycyjnych opisach moralności: hedonistyczną przyjemność, doświadczenie religijne, społeczną sprawiedliwość, zewnętrznie uzasadnioną normatywność i egzystencjalne doświadczenie podmiotowej wyjątkowości. Tradycyjne systemy etyczne mają jednak chroniczny problem z wyartykułowaniem różnic pomiędzy tymi perspektywami oraz ich uporządkowaniem. Często prowadziło to albo do przerysowania któreś z nich kosztem pozostałych, albo przeciwnie – do uznania ich niemożliwej do wyeliminowania nieprzystawalności, prowadzącej z kolei do niekonkluzywności sporów moralnych i etycznych. Ujęcie systemowe pozwala zrównoważyć te perspektywy bez popadania w skrajności oraz bez ich arbitralnego hierarchizowania.

Każdy z wspomnianych wyżej systemów komunikacyjnych w miarę komplikowania się relacji społecznych wytwarza swój własny system autorefleksji. Jak widzieliśmy, dla systemu komunikacji moralnej takim systemem jest etyka. Pozostałe systemy funkcjonalnie ekwiwalentne dla moralności także wytwarzają własne subsystemy refleksyjne. Na przykład pierwotne rozumienie racjonalności, jako akceptacji decyzji oponenta bez wnikania w jego intencje, obrosło licznymi, częściowo sprzecznymi konceptualizacjami racjonalności, opisywanej np. w kategoriach dążenia do ustalenia punktu równowagi wymiany dóbr, unikalnej zdolności do odczytywania naturalnego porządku świata, trwałego preferowania swoich egoistycznych potrzeb czy umiejętności optymalizowania działań w warunkach niepewności. Podobnie paralelne opisy odnoszą się do intymności (np. jako przyjaźni lub miłości w sensie *eros* lub *agape*) czy porządku normatywnego (np. jako prawo naturalne lub w ramach pozytywizmu prawnego). Procesy tego rodzaju „unaukowienia” zachodziły także w przypadku konceptualizacji doświadczenia religijnego, co doprowadziło do wyłonienia się różnych koncepcji teologicznych, czy w przypadku prób opisu przyjemności za pomocą kategorii wpisanych w różne paradygmaty psychologiczne.

W klasycznej filozofii moralnej próby wyjaśnienia pierwotnej, wieloznacznej i chronicznie niejasnej (bo związanej z niemożliwą do wyeliminowania przygodnością sytuacji podmiotu) moralności odwołującej się do sprawiedliwości ograniczają się do sprowadzenia jej do jakiegoś lepiej określonego typu relacji: moralności odwołującej się do racjonalizacji, związanej obiektywnym porządkiem normatywnym (np. prawem natury) czy moralności opartej na silnych więzach emocjonalnych. Klasyczne systemy etyczne miały tendencję do porządkowania tego złożonego układu poprzez wyróżnienie funkcji nadrzędnej, co prowadziło do różnego rodzaju redukcjonizmów. Tego rodzaju podejście widoczne jest od samego początku etyki greckiej: element racjonalny w relacjach społecznych eksponowali na przykład sofści, odwołanie do obiektywnego porządku świata jako spójnego uniwersum

leży u podstaw etyki Platona, a więzi emocjonalne powstające w wąskich grupach, w których relacje oparte są na przyjaźni – etyki Arystotelesa.¹⁷

Etyka oraz subsystemy teoretyczne odnoszące się do funkcjonalnych ekwiwalentów moralności (dla ułatwienia nazwijmy je łącznie mianem **etyki sensu largo**) przynależą do porządku moralnego *sensu largo*: każdy system etyczny pełni funkcje systemu moralnego. Z racji swojego refleksyjnego charakteru etyka w szerokim sensie jest jednak także elementem porządku wiedzy, operującego opozycją prawda/fałsz. Właśnie dlatego nowe sposoby kodowania doświadczenia moralnego w naturalny sposób odwołują się do nowych, aktualnie użytecznych, paradygmatycznych koncepcji naukowych, zyskując w ten sposób większą wiarygodność jako systemy moralne. W istocie etyka nigdy nie była systemem autonomicznym, zawsze chętnie sięgała po kategorie naukowe wypracowane na potrzeby innych systemów wiedzy: teologii, przyrodoznawstwa, teorii języka i retoryki, teorii kultury, prawoznawstwa, psychologii, politologii, socjologii, metodologii historii, ekonomii, teorii decyzji czy kognitywistyki. Historia etyki może zatem zostać przedstawiona jako niekończąca się historia kolejnych fascynacji i rozczarowań tego rodzaju inspiracjami. W ramach teorii systemów możliwe staje się opisanie przyczyn tych przepływów, co pozwala na ich lepsze zrozumienie, a w konsekwencji także ich uporządkowanie – również w kategoriach historycznych procesów społecznych czy cywilizacyjnych.

Podejście systemowe pozwala na wyróżnienie jeszcze jednego – oprócz moralności *sensu largo* i etyki *sensu largo* – poziomu ujęcia pierwotnego problemu „należytego traktowania”. Wraz z narastającą komplikacją systemów społecznych, związaną z wyłanianiem się w wyniku redukcji złożoności kolejnych odrębnych funkcji, całkowitemu przeobrażeniu ulegają warunki okazywania szacunku. Jak widzieliśmy, zawsze są one silnie kontekstowe i w sytuacji, gdy konteksty te ulegają znacznemu różnicowaniu, należy także oczekiwać znacznego różnicowania się moralności. Owo różnicowanie może osiągać taki poziom, że prowadzi do wyodrębnienia się osobnych systemów moralnych, a w następnej kolejności systemów etycznych, odnoszących się do pewnych wyraźnie wyodrębnionych systemów społecznych, jak prawo, gospodarka, medycyna, środowisko naturalne, nauka itp.¹⁸ W ten sposób teoria Luhmanna umożliwia płynne przejście od etyki ogólnej do tzw. etyk stosowanych,

17 Warto zauważyć, że część filozofów miała pewne przecucia wielowątkowości doświadczenia moralnego, którym usiłowała nadać teoretyczną formę. Jak zauważył Władysław Tatarkiewicz, np. w etyce Arystotelesa można wskazać trzy względnie niezależne jej poziomy: kontemplacyjną etykę religijną, aktywistyczną etykę społeczną oraz emocjonalną etykę przyjaźni, choć ta ostatnia wydaje się dominująca (Tatarkiewicz 1992).

18 Stanowisko Luhmanna nie jest w tej kwestii jednorodne. Na przykład kwestiom środowiskowym poświęcił osobną monografię (Okologische Kommunikation), ale o etyce biznesu wypowiadał się dość lekceważąco twierdząc, że największym problemem, z którym musi się ona zmierzyć, jest utrzymanie w tajemnicy tego, że nie istnieje (Luhmann 2012d, 196).

szczegółowych czy profesjonalnych, z czym klasyczne teorie etyczne mają spory problem. W warunkach silnie zróżnicowanego funkcjonalnie społeczeństwa późnej nowożytności każda tego typu etyka wykształciła już na tyle odrębne dyskursy, że zasadne staje się pytanie, czy są w ogóle dobre racje, by zaliczać je jeszcze do *jednego* systemu komunikacyjnego.¹⁹ Istotny argument, który bywa tu przywoływany, odwołuje się właśnie do praktycznego, funkcjonalnego charakteru tego rodzaju systemów. Proponowany szczegółowy dyskurs etyczny musi być zrozumiały, wręcz zdroworozsądkowy dla ludzi, którzy się nim posługują przy podejmowaniu codziennych decyzji. Trudno natomiast oczekiwać, że na przykład prawnik, lekarz czy leśnik, w warunkach współczesnego, daleko idącego funkcjonalnego zróżnicowania sytuacji zawodowych, będą w stanie wyrażać odnoszące się do „należytego traktowania innych” aspekty swoich relacji profesjonalnych za pomocą tego samego kodu komunikacyjnego. Etycy biznesu, techniki, ekologii czy bioetycy mają oczywiście silną skłonność do uzasadniania – a raczej uwiarygodniania – swoich dociekań poprzez wpisywanie ich w ramy ogólnych koncepcji etycznych. Na tego rodzaju zabiegi należy jednak raczej patrzeć w kategoriach szukania luźnych inspiracji czy możliwych do zastosowania *ad hoc* dogodnych narzędzi teoretycznych niż w kategoriach dążenia do wypracowania spójnego systemu etycznego obejmującego całość zagadnień moralnych.

Jak widać, walory zaproponowanego opisu moralności i etyki wydają się na tyle zachęcające, że warto podjąć wyzwanie przełożenia kategorii teorii systemów społecznych na potrzeby filozofii moralnej, nawet za cenę odrzucenia tradycji humanistycznej. Jest jednak jeszcze jeden aspekt proponowanego ujęcia, który warto podkreślić. Luhmann postrzega etykę jedynie jako wyższą formę moralności – co do zasady obie pełnią tę samą funkcję w życiu społecznym. Etyka jest co prawda bardziej refleksyjna, zawiera elementy wiedzy, ale w swej istocie nadal pozostaje przede wszystkim systemem komunikacji szacunku. Tym samym musi ewoluować wraz z ewolucją swojego systemowego otoczenia. Nie ma zatem powodu, by mówić o bardziej lub mniej trafnych opisach moralności w innym sensie niż czysto funkcjonalnym. Nie ma zatem również miejsca na mówienie o ewolucji etyki jako historycznym procesie, który ma jakiś jednolity charakter, np. prowadzi do lepszego zrównoważenia racji indywidualnych i wspólnotowych, jak postrzegał go Nagel. Jest wyłącznie stałe dążenie do uzyskania równowagi pomiędzy wszystkimi systemami społecznymi. Ponieważ te systemy są dynamiczne, każda równowaga jest chwiejna i chwilowa, ale systemy mają zdolność do samoregulacji i autokorekty. Można zatem

¹⁹ Typowe prace odnoszące się do tzw. etyk szczegółowych zazwyczaj rozpoczynają się od ogólnego rozdziału poświęconego różnym typom teorii etycznych, ale dość szybko pojawia się konkluzja mówiąca, że w odniesieniu do danej dyscypliny teorie te są niewystarczające i trzeba wypracować nowe, bardziej praktyczne podejście o charakterze eklektycznym, co właśnie jest zadaniem etyków praktycznych (cf. Whitbeck 1998).

mówić o koncepcjach etycznych, które w danych konkretnych warunkach, w danej konfiguracji społecznej, pełnią swoje funkcje obiektywnie lepiej lub gorzej.

Uprawianie etyki sprowadza się do zaangażowania w procesy komunikacyjne o charakterze moralnym, które w dużej mierze są zdeterminowane przez czynniki społeczne. Etycy nie są w jakiejś uprzywilejowanej pozycji w stosunku do polityków, prawników, naukowców, dziennikarzy, lekarzy, księży, artystów czy biznesmenów, są jedynie współuczestnikami skomplikowanej gry komunikacyjnej toczonej nieustannie w relacjach społecznych. I, jak każdy uczestnik tej gry, usiłują nieustannie podkreślać znaczenie swojej pozycji. W efekcie coraz bardziej zaczynają w języku etyki – będącym w istocie rozbudowanym kodem moralnym – wyrażać apodyktyczność moralności i jej różnicujący charakter. Być może jesteśmy właśnie w takim momencie rozwoju systemów społecznych, w których **etyka** stała się tak bardzo **moralna**, że zamiast bronić przed negatywnymi skutkami moralności, zaczyna skutki te potęgować za pomocą sobie właściwych metod, np. powoływania się na autorytet nauki, do której po części należy jako system refleksyjny. Zgodnie z logiką teorii systemów, być może nadszedł zatem czas na wyłonienie się **meta-etyki** jako systemu broniącego przed nadmiernym **uetycznieniem** relacji społecznych. Byłby to bardzo paradoksalny wniosek z luhmannowskich rozważań o moralności.

Bibliografia

- Balicki B., Lewiński D., Ryż B., and E. Szczerbuk, eds. 2010. *Radykalny Konstruktivism: Antologia*. Wrocław: Wydawnictwo Gajt 2010.
- Dallmann H.U. 1998. "Niklas Luhmann's Systems Theory as a Challenge for Ethics." *Ethical Theory and Moral Practice* 1 (1): 85–102. <https://doi.org/10.1023/A:1009952227160>.
- Irwin T. 2007. *The Development of Ethics: Volume 1*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198242673.001.0001>.
- Jaśtal J. 2015. "Konstruktivism w Metaetyce - Perspektywa Arystotelesowska." *Diametros* 45: 122–43. <https://doi.org/10.13153/diam.45.2015.800>.
- Kostro C. 2001. *Funkcjonalna Teoria Moralności Niklasa Luhmanna*. Kraków: Nomos.
- Luhmann N. 2012a. "Ethik Als Reflexionstheorie Der Moral." In *Die Moral Der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.
- Luhmann N. 2012b. "Paradigm Lost: Uber Dir Ethische Reflexion Der Moral." In *Die Moral Der Gesellschaft*.
- Luhmann N. 2012c. "Soziologie Der Moral." In *Die Moral Der Gesellschaft*, 98. Frankfurt a. M.

- Luhmann N. 2012d. "Wirtschaftsethik – Als Ethik?" In *Die Moral Der Gesellschaft*.
- Matuszek K. 2017. *Niklasa Luhmanna Socjologia Bez Człowieka*.
- Moeller H.G. 2006. *Luhmann Explained : From Souls to Systems*. Chicago (Ill.) : Open Court. <http://lib.ugent.be/catalog/rug01:002167547>.
- Nagel Th. 1997. *Widok Znikąd*. Warszawa.
- Schmidt S.J., and G. Rusch, eds. 1995. *Konstruktivismus Und Ethik*. Delfin.
- Tatarkiewicz W. 1992. "Trzy Etyki. Studium z Arystotelesa." In *Pisma z Etyki i Teorii Szczęścia*. Wrocław.
- Whitbeck C. 1998. *Ethics in Engineering Practice and Research*. 1st ed. Cambridge University Press.

Nota biograficzna / Biographical Note

Jacek Jaśtał – dr hab. filozofii. Zajmuje się metaetyką i związkami teorii etycznych z przemianami społecznymi. Opublikował m.in. „Natura cnoty” (2009), „Czas i bezczasowość. Konstrukcje społeczne i doświadczenia osobowe” (2018, z I. Butmanowicz-Dębicka).

Jacek Jaśtał – PhD in philosophy. Research interests: metaethics, the relations between ethical theories and social transformations. He has published, e.g. “The Nature of Virtues” (2009), “Time and Timelessness: Social Constructions and Personal Experiences” (2018, with I. Butmanowicz-Dębicka).

ETYKA 59, NR 1/2020

Etyczne aspekty nagrań ze świadkami historii

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1286>

 Anna Maciąg, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

Zrozumienie roli, jaką podczas rozmowy spełnia badacz nagrywający relację biograficzną metodą historii mówionej, to, kim staje się dla narratora, oraz jakie granice i jaka etyka go obowiązują, są warunkiem dobrze przeprowadzonego nagrania. Specyfika historii XX w. sprawia, że oralisci szczególnie często mają do czynienia z osobami, których życie zostało naznaczone jakimś rodzajem traumą. Społeczny nakaz pamiętania oznacza nakaz dawania świadectwa o doświadczeniach – jest to zadanie trudne nie tylko dla narratora, ale również dla badacza, którym zazwyczaj nie jest psycholog, ale socjolog, historyk lub antropolog. W artykule autorka konfrontuje teorię dotyczącą etyki nagrań *oral history* z badaniami empirycznymi, których podstawą są nagrania autorki z Polakami urodzonymi przed II wojną światową, zrealizowane w latach 2009–2020.

Słowa kluczowe: historia mówiona, etyka badań naukowych, doświadczenie, świadek/narrator

Oral History as a Special Kind of Dialogue: Ethical Aspects of Recordings with Eye-Witnesses

Understanding the role that a researcher recording oral history biographical testimonies performs during a conversation (who they become to the narrator, and what boundaries and ethics they need) is a condition of a well-done recording. Due to specifics of the XXth century history, the oralists often deal with people whose lives have been marked by some kind of a trauma. The social injunction to remember the past means an injunction to bear witness to the tragic or traumatic experiences. This is a difficult task not only for the narrator but also for the researcher, who is usually not a psychologist but a sociologist, a historian, or an anthropologist. In the article, the author confronts the theory regarding the ethics of oral history recordings with the empirical research conducted by the author over the last 10 years that comprises biographical recordings with Poles born before the World War II.

Keywords: oral history, research ethics, experience, witness/narrator

Specyfika metody *oral history*

Historia mówiona (*oral history*) jest w Polsce metodą stosowaną od niedawna, choć już w 1938 r., na łamach „Przeglądu Historycznego”, Henryk Wereszycki wspominał o szczególnym źródle, jakim są relacje uczestników i naocznych obserwatorów wydarzeń historycznych (Wereszycki 1938, 422–423). Wśród polskich historyków w latach 60–70. metodę popularyzowała Krystyna Kersten, zaznaczając jej interdyscyplinarność. Jako pierwszy nazwy „historia ustna” użył w 1981 r. Tadeusz Łepkowski (Łepkowski 1981, 441–443) a Jerzy Topolski w 1983 roku, w „Teorii wiedzy historycznej”, zwrócił uwagę na relacje jako źródło, które może zostać wywołane przez samego historyka (Topolski 1983, 273–277). Pierwszą organizacją w Polsce, która wskazywała na historię mówioną jako stosowaną metodę pracy, był Ośrodek KARTA (który funkcjonował wówczas jako organizacja podziemna), który podjął się dokumentacji losów Polaków represjonowanych przez Związek Radziecki. W 1987 r. powołano Archiwum Wschodnie i zebrano ok. 1200 nagrań. Do dziś Ośrodek realizuje wydzielony program Historii Mówionej¹. Przy współpracy środowisk zajmujących się nagrywaniem relacji świadków w 2009 r. w Krakowie powołano Polskie Towarzystwo Historii Mówionej. Definicja pojęcia *oral history* przez długi czas była obiektem dyskusji i do dziś trudno mówić o spójnym ujęciu problemu. Jeszcze trudniejszym polem do dyskusji jest rola badacza podejmującego się zadania nagrywania relacji. Aspekty etyczne nagrań *oral history* są nieustannym przedmiotem dyskusji w środowisku oralistów polskich.

Nad oficjalną definicją historii mówionej od 1968 r. pracowało środowisko badaczy amerykańskich zrzeszonych wokół *Oral History Association*. Najnowsza wersja dokumentu *Principles for Oral History and Best Practices* pochodzi z 2009 r. i tak definiuje *oral history*: „historia mówiona to rejestrowany (na dowolnym nośniku audio lub wideo) wywiad narracyjny skupiony na indywidualnym doświadczeniu przeszłości, dający opowiadającemu możliwość jak najpełniejszego przekazania swego doświadczenia i podzielenia się refleksją nad nim, nieograniczony czasowo, do którego to wywiadu mówca posiada pełnię praw autorskich” (Oral History Association, 2018)². Należy zwrócić uwagę na użyte określenie *experiences* – opowieść o doświadczeniach jest kwintesencją metody *oral history*. W tradycji badań

1 Osoby zainteresowane rozwojem metody historii mówionej w Polsce odsyłam: Kałwa 2017, 163–183 oraz Kurkowska-Budzan 2011, 9–34.

2 W środowisku polskich oralistów najczęściej przywoływana jest definicja historii mówionej jako próby wywołania źródła historycznego przez badacza, poprzez wysłuchanie i zarejestrowanie narracji o doświadczeniach, opowiadanej przez uczestników/naocznych świadków wydarzeń. Nagranie powinno mieć formę samoświadomej rozmowy, ujętej w pewne ramy i poddanej pewnej dyscyplinie, zaś jej tematyka dotyczyć powinna aspektów życia, postrzeganych jako ważne przez samego opowiadającego (Kierzkowski 2014, 6–20).

biograficznych przyjęło się rozróżnienie zaproponowane przez Ingeborg Helling na biografię jako środek i biografię jako temat (Rokuszevska-Pawełek 1996, 41). W pierwszym przypadku badacz jest zainteresowany tym „co?” w życiu jednostki się wydarzyło i co złożyło się na jej biografię. W drugim przypadku biografia traktowana jest jako fenomen sam w sobie. Celem staje się biograficzna rekonstrukcja przebiegu życia, poszukiwanie „empirycznych wskaźników lub ważnych motywów oraz konstruowanie «typów osobowych»” (Helling 1990, 16). Drugie znaczenie biografii jako środka jest bliższe metodzie historii mówionej i zwraca uwagę na doświadczenie jako element budowania narracji o życiu. Nie jest to zatem wywiad w klasycznym rozumieniu tego słowa, czyli taki, którego celem jest tylko uzyskanie informacji czy faktów na temat czyjegoś życia. Te siłą rzeczy w opowieści się pojawiają – celem jest opowieść o doświadczeniach, rozumianych jako przeżycia wzajemnie na siebie wpływające, niosące określone skutki, zmiany postaw i poglądów, interpretowane w samej pamięci oraz ponownie podczas trwania opowieści, chociażby poprzez język, który nie tyle buduje obraz tego, co dana osoba przeżyła, ale pokazuje, w jaki sposób coś przeżywała kiedyś i jak przeżywa swoją przeszłość obecnie³. Ryszard Nycz wyróżnił w języku polskim cztery pola semantyczne doświadczenia, które może być rozumiane jako: 1. „poddanie próbie”, 2. „doznanie, zaznanie”, 3. „dowiedzenie czegoś, udowodnienie”, 4. „okazanie, oświadczenie, danie świadectwa” (Nycz, Zeidler-Janiszewska 2006, 14). Związek z pamięcią jawi się w znaczeniu ostatnim, kiedy to doświadczenie łączy się ze świadectwem, które w XX w. stało się szczególnym narzędziem w poszukiwaniach wyrazu dla stłumionych opowieści ofiar systemów totalitarnych⁴. Co więcej, popularność formy świadectwa nie była związana tylko z potrzebą gromadzenia wiedzy obiektywnej na temat wydarzeń XX w. Przede wszystkim była aktem moralnego uznania autorytetu świadka. Całkiem niedawno wykształcona kultura pamięci zmieniła spojrzenie na znaczenie świadectwa – nie jako dowodu zbrodni, ale jako moralnego nakazu pamiętania i odpowiedzialności za przeszłość. Treść składanych relacji nie miała być jedynie zbiorem faktów, lecz aktem żywej pamięci i właśnie doświadczenia. Nagranie *oral history*, jak pisał Piotr Filipkowski (Filipkowski 2010, 14), nie jest zatem opowieścią z przeszłości, ale opowieścią o przeszłości. Konsekwencją tego jest także to, że relację mówioną, także w formie już spisane go tekstu, możemy poddać klasycznej krytyce zewnętrznej, lecz przeprowa-

3 Osoby zainteresowane sposobami postrzegania wywiadu *oral history* jako źródła do badań odsyłam do klasycznych już dzieł: Frisch 1990, 159–160; Portelli 1991.

4 Kultura świadczenia, która zyskała popularność w latach 80. XX w., była efektem ludobójstwa i reżimów totalitarnych XX w. Początkowo forma świadectwa była popularna w badaniach nad Holocaustem, a ofiara oznaczała ocalańca, była nazywana świadkiem moralnym (Margalit 2002, 147–183). Szybko jednak zwrócono uwagę na świadków doświadczających cierpienia związanego z okrucieństwem wojny, niekoniecznie samej Zagłady.

dzenie rzetelnej krytyki wewnętrznej sprawi dużą trudność lub będzie niemożliwe. Badacz nigdy nie będzie w stanie dowieść prawdziwości faktów wyjętych z opowieści. Jedyne czego może szukać, to nie prawdziwość, ale autentyczność doświadczeń – te bowiem są widoczne w sposobie budowania narracji, jej spójności i mają odbicie w całym jej przebiegu. Zatem podejmując się zadania nagrania relacji mówionej, trudno z góry założyć, czego konkretnie będzie ona dotyczyć. Stosowana powszechnie przez polskich badaczy, choć często z pewnymi modyfikacjami, pięciostopniowa metoda prowadzenia wywiadu Fritza Schütze odpowiada założeniom czynionym przez Piotra Filipkowskiego. Spośród pięciu faz wywiadu (faza rozpoczęcia wywiadu; faza stymulacji do opowiadania, faza narracji, faza pytań, zakończenie wywiadu) kluczowe znaczenie ma trzecia faza – „faza narracji”, która zakłada swobodną, spontaniczną, niezakłóconą pytaniami badacza opowieść o życiu. Dopiero kolejna, czwarta faza wywiadu nagrania ma charakter tradycyjnego wywiadu polegającego na zadawaniu nakierowujących oraz bardziej lub mniej uszczegóławiających pytań związanych z usłyszaną historią, ma ona na celu uzupełnienie wybranych wątków lub ich rozwinięcie (Maubach 2013, 50–51). Kluczowa faza narracji zawsze pozostaje nieprzewidywalna dla badacza, a pojawiające się w niej wydarzenia z reguły wykraczają poza wiedzę, nawet najlepiej przygotowanego do nagrania badacza, i są trudno weryfikowalne.

Badacz – pamięć – etyka

Rola badacza, osoby nagrywającej wywiad, jest zatem w metodzie *oral history* szczególna. Zrozumienie roli, jaką spełnia on podczas rozmowy, to, kim staje się dla opowiadającego oraz jakie granice i jaka etyka go obowiązują, są warunkiem dobrze przeprowadzonego nagrania. Ponieważ wywiady mają charakter biograficzny, to świadek decyduje, jakie wydarzenie otworzy opowieść, co stanowi jego rozwinięcie i jak zostanie ona domknięta (lub nie). Sam nadaje hierarchię ważności swoim doświadczeniom, poprzez opinie może je dewaluować lub nadać szczególne znaczenie. Rolą badacza jest bycie jednocześnie towarzyszem podróży, jaką jest opowieść o doświadczeniach z przeszłości, jak i umiejętność spojrzenia na całe wydarzenie „z galerii”, czyli uważne słuchanie i dostrzeżenie tego, co dzieje się z rozmówcą, oraz refleksja nad tym, jak i dlaczego tak właśnie świadek interpretuje swoje doświadczenia. Osobiście od ponad 10 lat nagrywam relacje ze świadkami historii. W Ośrodku KARTA pracowałam nad relacjami nagrywanymi w latach 80. i 90. Zazwyczaj były to uporządkowane opowieści, spięte konkretnymi pytaniami i dotyczące określonego okresu życia. Nagrywane przez osoby doskonale i często

w szczegółach znające tło historyczne opowiadanych wydarzeń. Raczej trudno doszukiwać się w nich zastosowania konkretnej techniki badawczej czy metody. Dominowało dążenie do poszukiwania faktów i prawd historycznych na temat represji radzieckich, wówczas nie tak oczywistych jak dzisiaj. Nagranie nowsze, powstałe pod koniec lat 90. i po 2006 r. (w trakcie trwania międzynarodowego projektu dokumentacyjnego Mauthausen Survivors Documentation Project (MSDP)) miały charakter biograficzno-narracyjny, a obok faktów znaczenie miał stosunek opowiadających do swoich wspomnień. Jako historyczka umocowana bardziej w nurtach historii nieklasycznej⁵ w nagraniach *oral history* nie szukam „prawdy historycznej”, a jako socjolożka relacje świadków postrzegam jako terazniejsze interpretacje (nie interpretację!) opowiadających dotyczące ich własnej przeszłości. Interpretacje te są zależne nie tylko od aktualnego dla narratora kontekstu, ale są efektem procesów kulturowych, społecznych, ekonomicznych, psychologicznych obecnych w życiu świadka, są też zależne od obowiązujących dyskursów, władzy, dostępnych form wyrazu i symboli etc. Taki sposób odbioru wspomnień świadków pozwala na zwrócenie uwagi na te elementy narracji, które wychodzą poza klasyczne relacje o faktach z przeszłości, ale są w pewnym sensie obrazem ich tożsamości. Ponieważ od dłuższego czasu zajmuję się tematem traumy wojennej, którą rozumiem jako doświadczenie cierpienia spowodowane wydarzeniami z okresu II wojny światowej (nie tylko obozy i zesłania, ale także doświadczenia cywili: głód, utrata bliskiej osoby, bycie świadkiem tragicznych wydarzeń etc.), szczególnie znaczenie mają dla mnie emocje mówiącego, jego stosunek do opowiadanych wydarzeń, gotowość do wyciągania wniosków na temat własnego życia, jego porządkowania lub, mówiąc w żargonie socjologicznym, gotowość do podjęcia pracy nad własną biografią. Jako badaczka, a jednocześnie uczestniczka procesu i świadek wykonywanej przez mówiących pracy biograficznej, mam na nią wpływ pośredni (poprzez mój stosunek do mówiącego, moją mowę ciała) oraz bezpośredni (zadawane pytania). Znaczenie, jakie sama nadaję słuchanej opowieści, przekłada się na mój sposób budowania relacji ze świadkiem. Relacja ta natomiast, jak sugerował niejednokrotnie Piotr Filipkowski, jest najbardziej autentycznym elementem nagrania, aktem spontanicznym, twórczym i nieustannie się zmieniającym. Pytania o to, w jaki sposób

5 Historię nieklasyczną rozumiem jako nurty powstałe na bazie sprzeciwu wobec tradycyjnej historiografii opartej na filozofii pozytywistycznej, której punktem odniesienia były fakty, poszukiwanie tzw. prawdy historycznej i obiektywny przekaz. Propozycje nowych sposobów spojrzenia na przeszłość przyniosły zmiany jakie następowały w historiografii od lat 60. (choć swoje źródło mają już w latach 20. XX w., kiedy to Marca Blocha i Luciena Febvre'a wystąpili z krytyką tradycyjnej historii politycznej). Kluczowe w kontekście historii mówionej okazało się zwrócenie uwagi na historię jednostki, historię życia codziennego, mikrohistorię, psychohistorię. O przemianach we współczesnej historiografii patrz: Wrzosek 2010; Domańska 2005; Iggers 2005, 2006.

powinam się zachowywać podczas nagrań, co mogę a czego nie powinnam, jak mogę blokować opowieść a jak pomagam jej płynąć, wielokrotnie towarzyszyły mi podczas nagrań, szczególnie w sytuacjach nietypowych (gdy opowieści dotyczyły doświadczeń wyjątkowo trudnych dla narratorów lub specyfika samych osób, ich styl bycia, emocjonalność były dla mnie wyzwaniem). Jednocześnie, dość niejasne i niepokojące wydaje się częste powoływanie się praktyków na intuicję i potoczne rozumienie etyki prowadzenia wywiadów. Nagrania *oral history* są szczególnym rodzajem spotkania, dalekim od klasycznie rozumianej sytuacji wywiadu. To przede wszystkim spotkanie i wejście w relację z pamięcią świadka i jej interpretacją, dokonywaną zarówno przez mówiącego, jak i badacza. I podczas gdy mówiący bardzo często w trakcie nagrania traci kontrolę nad opowieścią (najczęściej przez działające przymusy narracyjne, ograniczenia pamięci lub języka), badacz powinien nieustannie panować nad sytuacją nagrania, w którym sama opowieść stanowi tylko jedną z części. Sytuacja nagrania to także atmosfera mu towarzysząca, relacja pomiędzy badaczem a narratorem, samopoczucie uczestników spotkania, czynniki zewnętrzne, jak choćby obecność osób trzecich, miejsce spotkania. To badacz jest świadkiem zmagania z pamięcią, językiem i procesem decyzyjnym, w efekcie którego pewne wydarzenia zostają wyartykułowane lub przemilczane. Pamięć jako główny czynnik budowania narracji o przeszłości wprowadza historię mówioną w problematykę etyczną. „Na całym świecie przeżywamy nadejście czasu pamięci”, pisał Pierre Nora w eseju *Czas pamięci*, opublikowanym w 1984 r. Zdanie to zapowiedziało zasadniczą zmianę, jaka zaszła w pojmowaniu historii jako jedynej drogi odkrywania przeszłości. Pamięć stanęła w opozycji do historii i określono ją jako przeciw-historię, a dyskurs pamięci jako dyskurs anti-historyczny (Domańska 2002, 16). Obowiązek pamięci stanął ponad obowiązkiem historii, a pamięć przeżycia ponad pamięcią faktu (wiedzy). Pamięć stała się narzędziem badań nad zjawiskami wykraczającymi poza obszar badań klasycznej historii. Na pierwszy plan wysunęły się problemy traumy i melancholii, studia postkolonialne oraz badania nad płcią. Badacz (najczęściej historyk) uzyskał nową rolę, stał się odpowiedzialny za przywrócenie nieobecnych (historie ofiar, ludności czarnoskórej, kobiet etc.). Historyków wezwano do napisania dziejów na nowo, a ich praca zyskała wymiar etycznego nakazu. Czynnik ten, oraz bagaż doświadczeń obydwu totalitaryzmów XX w., odegrały kluczową rolę w legitymizacji samej historii mówionej, która okazała się najlepszą metodą na odkrycie historii tych, których zabrakło w podręcznikach historycznych i oficjalnych przekazach.

Katarzyna Kaniowska łączy w swoich rozważaniach etykę i pamięć w kontekście badań terenowych. Wskazuje trzy przestrzenie w zakresie dyskursu pamięci,

w których są obecne dywagacje etyczne: zobowiązanie wobec przeszłości, wartościowanie treści pamięci oraz moralna wrażliwość dotycząca opisu i oceny przeszłości (Kaniowska 2014, 117–118). Pokrótkę omówię te trzy kategorie teoretyczne, aby później odwołać się do nich w rozważaniach o charakterze empirycznym. W większości przypadków odwołam się do sytuacji mających miejsce podczas wywiadów realizowanych przeze mnie osobiście. W przeważającej większości były to nagrania z osobami starszymi, Polakami i Polkami, urodzonymi przed II wojną światową, w latach 30., i pamiętającymi okres wojny z własnego doświadczenia (nie zaś z opowieści rodziców czy bliskich). Siłą rzeczy II wojna światowa bardzo często była momentem granicznym w ich życiu i kluczowym wątkiem opowieści, w których okres życia jest dzielony na „przed” i „po” wojnie. Dlatego moje wnioski w przeważającej większości będą dotyczyć okresu 1939–1945. Nagrania były przeze mnie realizowane w latach 2009–2020 na terenie Polski oraz wśród Polonii na Ukrainie, Litwie i w Wielkiej Brytanii. Nie da się ukryć, że problem etyki w historii mówionej wyjątkowo często rozbrzmiewa w nagraniach, których narratorzy decydują się opowiedzieć o doświadczeniach traumatycznych lub doznany cierpieniu. Takie nagrania rodzą pytania o granice ingerencji badacza w wewnętrzny świat narratora. Na ile sami jesteśmy w stanie opowiedzieć o traumie unieść? O co możemy zapytać a kiedy pytania stają się rodzajem psychicznego jątrzenia? Wśród osób, których nagrania posłużyły mi do wyciągnięcia wniosków, byli nie tylko więźniowi obozów, łagrów, osoby represjonowane, ale także ofiary głodu, świadkowie tragicznych wydarzeń, osoby które straciły najbliższych podczas wojny. W celu pokazania negatywnych przykładów nagrań posłużę się dwoma nagraniami zrealizowanymi w ramach projektu *Visual History Archive* przez USC Shoah Foundation. W swoich wnioskach będę odwoływać się również do współczesnej sytuacji społeczno-politycznej, w której nagrania te powstały. W niektórych przypadkach ma ona znaczący wpływ na sposób budowania opowieści, jej interpretacje, stosunek narratora do przeszłości i tym samym implikuje konkretne problemy etyczne w nagraniu. Kategorie zaproponowane przez Katarzynę Kaniowską będą pomocne, gdyż wiąże tu etykę z pamięcią i porządkują problematykę obejmującą te zagadnienia.

Pierwszą z kategorii, tj. zobowiązanie wobec przeszłości, rozumiane w kategoriach etycznych, w przypadku badań współczesnych i w kontekście historii mówionej znajdujemy przede wszystkim w dyskursie powojennym. Ofiary oddziałują zarówno w sposób zapośredniczony na pamięć społeczną, jak i bezpośrednio na pamięć indywidualną. W pierwszym przypadku nakładają zobowiązanie pamiętania, często w formie symbolicznej lub rytuału: budowa pomników, zbiorowe upamiętnianie czy obchodzenie rocznic buduje tożsamość społeczną opartą na moralnym nakazie

czczenia ofiar. W przypadku pamięci indywidualnej, nakaz pamiętania oznacza nakaz dawania świadectwa o tragicznych czy traumatycznych doświadczeniach. Zarówno powojenna i współczesna literatura, jak i wszelkie akty dawania świadectwa, od pamiętników po nagrania audio-wideo, są sposobem wypełniania etycznego zobowiązania wobec przeszłości.

Druga kategoria, wartościowanie treści pamięci, jest zawsze zależna od powszechnych sposobów myślenia o przeszłości. Gotowość, zarówno do mówienia, jak i słuchania oraz włączania określonych narracji pamięci w społeczny obraz przeszłości, jest zależna od wielu czynników, choćby od polityki państwa (np. nakaz milczenia ofiar reżimu radzieckiego przed 1989 r.) lub braku społecznej gotowości do przyjęcia niektórych faktów z przeszłości (dzisiejszy problem antysemityzmu i mordowania ludności Żydowskiej przez Polaków podczas II wojny światowej). Jak pisze Krzysztof Pomian, „konserwacja określonych postaw i poglądów, tak jak konserwacja przedmiotów materialnych, jest pochodną dominującego w danym czasie przekonania o tym, co tworzy dziedzictwo, a co do niego nie należy. Kolekcje, muzea, archiwa, a nawet zbiory osobliwości powstają i utrzymują się mocą tegoż wartościowania (Pomian 1973, 1996, 173).

Trzecia z kategorii w dyskurs pamięci wprowadza „wrażliwy podmiot”. Obowiązek pamiętania oznacza istnienie nakazu skierowanego do konkretnych osób, który musi zostać wypełniony. Tak jest w przypadku Zagłady, której nakaz pamiętania jest nakazem moralnym, często dyktowanym przez samych Ocalałych. Nakaz ten łączy się z odpowiedzialnością za wyrządzone krzywdy i potrzebą zadośćuczynienia w postaci rozliczenia win. Lata 60. i 70., zapoczątkowane przełomowym procesem Eichmanna, otworzyły drogę do rozliczeń z przeszłością w Europie. Słowa wypowiedziane przez Gideona Hausnera, prokuratora generalnego Izraela, na rozpoczęciu procesu, dosłownie i w przenośni odwołują się do „nieobecnych”:

Stojąc tu przed wami, sędziowie Izraela, by przewodniczyć oskarżeniu Adolfa Eichmanna, nie stoję sam. Wraz ze mną stoi sześciomilionowa rzesza oskarżycieli. Ale nie mogą oni wstać i oskarżycielskim palcem wskazać tego, który zasiada na ławie oskarżonych, i powiedzieć: Oskarżam. Bo ich popioły piętrzą się na wzgórzach Auschwitz i na polach Treblinki, bo rozsypano je w polskich lasach. Ich groby są rozrzucone jak Europa długa i szeroka. Ich krew woła, ale ich głosu nie słyhać. Dlatego będę mówił w ich imieniu (Jarosiński 2016).

Nakaz pamiętania jest skierowany do podmiotu, który, aby go wypełnić, musi posiadać zasób moralnej wrażliwości i empatii.

Kodeksy etyczne a rzeczywistość nagrań *oral history*

Wobec powyższych wniosków i popularności świadectwa jako formy wypełniania nakazu pamięci, nie dziwi fakt, że obszar zainteresowań badaczy *oral history* obejmował głównie okres wojenny i powojenny. Nagrywano przede wszystkim byłych więźniów niemieckich obozów koncentracyjnych i obozów pracy, robotników przymusowych, byłych więźniów stalinowskich, żołnierzy, powstańców warszawskich (czyli ofiary i bohaterów), wreszcie tzw. zwykłych ludzi, przedstawicielei najstarszego pokolenia. W wywiadach doświadczenie wojenne stanowi często kluczowy moment w biografii, do którego świadkowie nieustannie wracają i który nakreśla ich stosunek do świata. Pokolenie wojenne to także grupa, która szczególnie narażona jest na zranienia i która wymaga ostrożnego podejścia i minimalizowania ewentualnych szkód psychologicznych, wywołanych przez interwencję, jaką stanowi wywiad (Gałęziowski, Urbanek 2017, 11). W Polsce nagrania *oral history* najczęściej są prowadzone przez organizacje pożytku publicznego, które reprezentują zwykle socjolodzy, historycy, antropolodzy, rzadziej psychologzy. Nie ma też tradycji udzielania wsparcia psychologicznego osobom, choćby z doświadczeniem obozowym, które zgodzą się na nagranie. Działania tego typu były praktykowane przy okazji tworzenia największego na świecie zbioru *Visual History Archive* (VHA) (Maciąg, Lipiński 2018, 287–292), zwanego powszechnie Archiwum Spielberga (Maciąg, Lasia 2000, 11). Świadkowie Zagłady na całym świecie po nagraniu mogli skorzystać ze specjalnie utworzonych dla nich grup wsparcia. Ponieważ działania te nie są praktykowane w Polsce, za świadka i jego samopoczucie po nagraniu w dużej mierze odpowiada badacz. Rodzi to uzasadnione pytania o to, czy każda z osób podejmujących się tego zadania posiada odpowiednie kompetencje i wiedzę niezbędną do tego, by radzić sobie w sytuacjach trudnych. Oprócz przygotowania merytorycznego, kluczowa i niezbędna do prowadzenia rozmów o charakterze biograficznym jest wrażliwość i empatia oraz wiedza z zakresu etyki pamięci. Tymczasem dostępne w Polsce kodeksy, także adresowane do badaczy różnych dziedzin, mają charakter bardzo ogólny. „Wszelkie badania z udziałem ludzi powinny być prowadzone ze szczególną uwagą” – taki zapis znajduje się w uchwalonym przez Komisję ds. Etyki w Nauce PAN w grudniu 2017 r. Kodeksie Etyki Pracownika Naukowego. Niewiele więcej znajdujemy w „Zaleceniach Rady Narodowego Centrum Nauki dotyczących badań z udziałem ludzi”. Rada NCN zwraca uwagę na szczególne grupy ludzi, w przypadku których należy uzyskać opinię NCN. Wymienia się m.in.: badania, w których mają wziąć udział osoby szczególnie podatne na urazy psychiczne i zaburzenia zdrowia psychicznego, a zwłaszcza: chorzy terminalnie, ofiary katastrof, traum wojennych

etc., pacjenci leczeni z powodu zaburzeń psychiatrycznych, członkowie rodzin osób chorych terminalnie lub przewlekle chorych” (NCN 2020a). Jednocześnie zaleca powoływanie komisji ds. etyki przy instytucjach odpowiedzialnych za realizację konkretnych projektów. „Kodeks Narodowego Centrum Nauki dotyczący rzetelności badań naukowych i starania o fundusze na badania” oparty na licznych dokumentach (m.in. Singapore Statement on Research Integrity, European Code of Conduct for Research Integrity itd.), nawiązujących do podstawowych zasad rzetelności naukowej (NCN 2016b), szczegółowo omawia, czym jest rzetelność badań naukowych, wskazuje dobre praktyki, sugeruje jak planować, dokumentować i publikować wyniki prowadzonych badań. Zwraca uwagę na prawa autorskie. Kodeks, mimo ogólności sformułowań, może być przydatnym narzędziem na etapie planowania całościowego procesu badań. Nieco więcej szczegółów znajdziemy w uchwalonym 25 marca 2012 przez Walne Zgromadzenie Delegatów Polskiego Towarzystwa Socjologicznego Kodeksie Etyki Socjologa (PTS 2012). Tekst rozważa kwestie związane z uczciwością zawodową socjologa, jego relacje z osobami badanymi, charakter badań niejawnych, problem badań anonimowych i poufności, roli socjologa jako nauczyciela oraz jego zobowiązania wobec społeczeństwa. Z punktu widzenia badań prowadzonych techniką historii mówionej do rozważań najwięcej wnosi rozdział dotyczący relacji socjologa z uczestnikami badań. Autorzy zwracają uwagę na konieczność zachowania szczególnej ostrożności w przypadku osób starszych, konieczności świadomej oceny stanu zdrowia uczestników badań i oceny ryzyka jego pogorszenia z powodu udziału w badaniu. Zawarte w dokumencie uwagi, choć przydatne, odnoszą się do konkretnej grupy zawodowej i zakładają konkretne metody prowadzenia badań. To samo dotyczy innych kodeksów tworzonych na użytek wybranych dziedzin badawczych i zawodów. Nie dysponujemy obecnie Kodeksem Etyki Historyków, ale, jak informuje Polskie Towarzystwo Historyczne, trwają nad nim prace.

Problem historii mówionej (a jednocześnie jej zaleta) polega na jej interdyscyplinarności. Jest to metoda stosowana nie tylko przez socjologów, ale także historyków, antropologów, psychologów, kulturoznawców etc. Na relacje każdego z badaczy z badanym wpływa trzeci uczestnik spotkania, którym jest instytucja, którą reprezentują i eksplorowane pole badań, które zazwyczaj jest przedmiotem nagrania. Samo środowisko oralistów w 2016 r. podjęło się zadania sporządzenia własnego kodeksu etycznego.

Do tej pory w powstawały nieoficjalne poradniki etyczne, mówiące o tym, jak nagrywać relacje mówione, jednak dotychczas nie istniał dokument, który mógłby pełnić funkcję kodeksu etycznego. Podczas zjazdu Polskiego Towarzystwa Historii Mówionej, które miało miejsce w Warszawie 1–2 października 2016 r., odbyło się

kilkugodzinne spotkanie poświęcone zagadnieniom etycznym *oral history*. Jego uczestnicy dzielili się swoimi przemyśleniami i licznymi wątpliwościami wynikającymi z praktyki zawodowej (Gałęziowski, Urbanek 2017, 7). Efektem spotkania było sformułowanie dokumentu pt. *Etyka. Rekomendacje etyczne Polskiego Towarzystwa Historii Mówionej* (Etyka. Rekomendacje etyczne Polskiego Towarzystwa Historii Mówionej, 2019). Tekst rekomendacji został przyjęty przez Walne Zgromadzenie PTHM w Lublinie 13 maja 2018 r. Treść dokumentu reguluje następujące problemy: znajomość metody *oral history*, rzetelność przygotowania się do rozmowy, proces prowadzenia rozmowy (stosunek do rozmówcy, czujność na stan emocjonalny rozmówcy, sposób i treść zadawanych pytań, czujność na reakcje rozmówcy, możliwości przerywania rozmowy), poufność (możliwość anonimizacji nagrania, usunięcia fragmentów wybranych przez rozmówcę, nieupubliczniania treści rozmów, które odbyły się poza nagraniem), aspekty prawne (konieczność wyrażenia pisemnej zgody na nagranie), zasady archiwizacji, udostępniania oraz regulacje dotyczące praw autorskich. Spośród poruszonych problemów, chciałabym omówić zagadnienia, które dotyczą przebiegu rozmowy: Autorzy piszą, że w trakcie rozmowy „respektujemy godność osoby ludzkiej, podmiotowość i autonomię człowieka, jak również jego prawo do własnej historii życia, nawet jeśli pozostaje ona w sprzeczności z posiadaną przez nas wiedzą” (punkt 4a) oraz że „mamy prawo przerwać rozmowę, jeśli dobrostan psychiczny rozmówcy lub nasz nie pozwala na jej kontynuację. W pewnych przypadkach (jeżeli rozmowa przerwana została przez nas z powodów osobistych), zaleca się zaproponowanie osoby, która byłaby w stanie podjąć rejestrację rozmowy (punkt 4b); obie regulacje (4a i 4b) wymagają rozwinięcia. W rekomendacji 4a zaleca się „respektowanie prawa człowieka do własnej historii życia, nawet jeśli pozostaje ona w sprzeczności z posiadaną przez nas wiedzą”. Zdanie to wymaga wyjaśnienia. Co oznacza stwierdzenie, że historia pozostaje w sprzeczności z naszą wiedzą? Rozumienie powyższego określenia można rozważyć w kontekście tego co nazwaliśmy wartościowaniem treści pamięci. Kiedy opowieść o życiu snuta przez świadka jest niezgodna z oficjalną wersją historii lub osobistą wiedzą i przekonaniami badacza, ocena wypowiedzi jako błędnej jest naturalną reakcją badacza. Jednak natychmiastowy sprzeciw i sytuacja w której badacz przedstawia swój punkt widzenia, nie jest w takim przypadku pożądana. Warto zadać sobie w trakcie nagrania pytanie, dlaczego świadek prezentuje taki punkt widzenia. Może być to problem braku wiedzy, ale najczęściej przyczyn jest kilka. Często to rodzaj podtrzymywanej legendy, stereotypy, które w danej sytuacji i kontekście z jakichś powodów są świadkowi potrzebne. Pamięć indywidualna jest często odbiciem pamięci zbiorowej i zarówno świadek, jak i badacz przynależy do danego „kontekstu pamięci” – rodzaju kolektywnego wyobrażenia

rzeczywistości przeszłej, która kształtuje ich tożsamość. Nie bez znaczenia jest tu także rozbieżność pokoleniowa świadka i badacza, którzy za swój punkt odniesienia uznają inne doświadczenie zbiorowe. Na problem ten zwracają uwagę Jarosław Pałka i Kaja Kaźmierska w książce „Żołnierze ludowego Wojska Polskiego. Historie mówione”, w rozdziale: „Między historią a pamięcią”. Autorzy piszą: „Kształtowanie wyobrażeń o przeszłości jest zazwyczaj powiązane jakąś formą jej ideologizacji, wynikającą ze ścisłej zależności między narracją historyczną, pamięcią zbiorową, a budowaniem tożsamości kolektywnej danej grupy” (Pałka, Kaźmierska 2012, 12). Znaczenie ma również cel nagrania i sposób, w jaki badacz rozumie metodę historii mówionej. W Polsce istnieją obecnie dwie szkoły, prezentujące odmienny stosunek do historii mówionej. Pierwsza, reprezentowana głównie przez socjologów i historyków nieklasycznych, druga, przede wszystkim przez historyków szkół klasycznych. Dla pierwszych historia życia rozmówcy powinna być analizowana z punktu widzenia jego/jej doświadczeń życiowych. Badacz zwraca uwagę na sposób budowania opowieści i prowadzenia narracji. To opowiadający jest autorem historii o swoim życiu i jej głównym bohaterem. Opowieść traktowana jest jako autorska reprezentacja i interpretacja tego, co kiedyś się wydarzyło. Wszelkie niedociągnięcia, brak chronologii, a nawet wyraźne przekłamania są polem do rozważań naukowych. Dopiero w przeprowadzanej później analizie wywiadu badacz może rozważyć, dlaczego narrator posłużył się przysłonieniami i podał fałszywą informację oraz jaką funkcję spełnia ona w całej relacji. W tym przypadku kluczową umiejętnością badacza, który decyduje się eksplorować rzeczywistość historyczną za pomocą nagrań historii mówionej, jest zdolność wysłuchania narracji przy jednoczesnym powstrzymaniu się od oceny prawdziwości faktów w trakcie jej trwania. Celem, który chcemy osiągnąć, zarówno podczas słuchania opowieści, jak i jej późniejszej analizy, jest dotarcie do pamięci doświadczeń – oceny ich charakteru i zbadania ich wpływu na bieg życia i narracji. Wszelkie pozawerbalne elementy narracji: gestykulacja, mimika, emocje, milczenie – stanowią także treść nagrania, częstokroć niosąca więcej informacji o świadku niż fakty, które pojawiły się w opowieści. Główną zaletą wywiadu narracyjnego jest to, że nie tylko pomaga on w zebraniu informacji na temat zdarzeń z przeszłości, lecz to, że sprawia, że jednostka poprzez narrację dokonuje procesualnej rekonstrukcji zdarzeń. Przedmiotem badania staje się zatem proces kształtowania pamięci zbiorowej, badany na gruncie wspomnień indywidualnych (Filipkowski 2010, 64).

W przypadku historyków szkół klasycznych, których kluczowym celem jest ustalenie faktów, które uzupełnią braki źródłowe, brak reakcji na ewidentne nieścisłości w treści nagrania, czy to w przypadku ustalania czasu czy miejsca zdarzeń,

uniemożliwia realizację celu, jaki postawił sobie badacz. Respektowanie zdania rozmówcy nie oznacza, że nie możemy o interesujące nas fragmenty narracji dopytać. W takim przypadku „dopytywanie” czy „drążenie tematu” jest możliwe. Kluczowym jednak jest, aby nagranie nie przybrało formy przesłuchania. Najlepiej, by ważne dla badacza kwestie były poruszone ponownie po zakończeniu głównej części wywiadu, czyli w momencie gdy opowiadający sam domknie własną opowieść o życiu. Pytania powinny przybrać formę prezentacji innych od rozmówcy punktów widzenia i prośby o odniesienie się do nich. Usilne nakłanianie świadka do przyjęcia swoich przekonań lub wytykanie popełnionych przez niego błędów jest niedopuszczalne. Nagranie w takim przypadku przestaje być indywidualną i autorską wersją wydarzeń. To rolę badacza analizującego wywiad jest interpretacja treści i ewentualna falsyfikacja wybranych informacji.

Druga z rekomendacji, które wymaga rozwinięcia, to punkt 4b mówiący o tym, że „mamy prawo przerwać rozmowę, jeśli dobrostan psychiczny rozmówcy lub nasz nie pozwala na jej kontynuację”. Określenie „dobrostan psychiczny” jest określeniem niejasnym i zależnym od wielu czynników, takich jak wrażliwość własna oraz rozmówcy, możliwość współodczuwania, uważność na sygnały wysyłane z zewnątrz. Z psychologicznego punktu widzenia warto przypomnieć zasadę mówiącą o tym, że przede wszystkim należy nie szkodzić. Oznacza to, że powinniśmy zadbać o to, by stan psychiczny i fizyczny osoby opowiadającej po nagraniu był co najmniej podobny do stanu sprzed nagrania. Wydaje się, że w tym przypadku znaczenie ma także doświadczenie badacza i nabycie pewnych umiejętności radzenia sobie w trudnych sytuacjach podczas pracy w terenie (Gałęziowski 2016, 472). Do sytuacji powszechnie uważanych za trudne momenty rozmowy należą chwile płaczu, przedłużającego się milczenia, wzmożonej nerwowości. W tym przypadku nie zawsze należy przerywać nagranie. Reakcje takie wskazują na ważny w życiu świadka moment, a przerwanie nagrania może być odebrane jako informacja, że stan ten nie jest pożądanym. Rolą badacza jest asystowanie świadkowi lub pomoc, czasem poprzez wspólne milczenie, czasem poprzez słowo wsparcia. Jednym słowem, badacz powinien się starać przejść trudny odcinek drogi razem z opowiadającym. Często pozwolenie, aby ból „wybrzmiał” w nagraniu powoduje, że po jakimś czasie opowieść wraca na swoje tory. Jeśli takie chwile się przedłużają, możemy zaproponować przerwę lub przełożenie nagrania na inny dzień. Jeśli uznamy, że stan osoby opowiadającej (np. silne wzburzenie) może pogorszyć jego/jej stan fizyczny, warto zasygnalizować swoje obawy i zaproponować przełożenie spotkania na inny dzień. W takich przypadkach wspierający może okazać się telefon po kilku godzinach od zakończenia nagrania lub następnego dnia, zwrócenie się do członka rodziny z prośbą o wsparcie świadka po nagraniu.

Przykładem sytuacji, kiedy badacz w poszukiwaniu faktów historycznych, przekroczył granice ingerencji w treść wywiadu i naruszył osobiste granice świadka, są nagrania, znajdujące się we wspomnianym zbiorze Visual History Archive. Atmosfera wywiadów z Polakami, którzy byli ofiarami polityki hitlerowskiej, niejednokrotnie w trakcie trwania nagrania zmienia się i rozmowa przybiera formę przesłuchania, o czym wielokrotnie wspominał znawca zbioru Jacek Leociak. Narracja jest przerywana w sposób agresywny, świadkowie są karceni za popełniane rzekomo błędy, osoba prowadząca wywiad naciska na podawanie szczegółów, mimo że mówiący nie jest w stanie ich sobie przypomnieć. Cały proces jest szczególnie bolesny, kiedy pytania dotyczą przeżyć traumatycznych. Przed kamerą i na oczach widzów cała sytuacja zaczyna przypominać przesłuchanie ofiary przez oprawcę. Ocalali i osoby doświadczone ogromnym cierpieniem niezwykle łatwo poddają się reżimowi wywiadu, tłumaczą się, przepraszają. Jeśli zgodzimy się z przekonaniem współczesnych badaczy traumy, że sytuacja wywiadu w której świadek odwołuje się do swoich traumatycznych przeżyć, często emocjonalnie jest autentycznym powrotem do tamtych emocji, tego typu nagranie może prowadzić do eskalacji trudnych emocji i pogorszeniem stanu psychicznego osoby opowiadającej. Trudno ocenić, dlaczego podczas realizacji nagrań przez Shoah Foundation, sytuacje takie miały miejsc. Z pewnością znaczenie ma fakt, że osoby, które zgodziły się na nagranie, wcześniej wypełniały niemal pięćdziesięciostronicowy kwestionariusz dotyczący faktów ze swojego życia, którym później dysponowała osoba przeprowadzająca nagranie i który dla niej samej już na początku wywiadu stanowił rodzaj scenariusza, który rzadko miał szanse zrealizować się podczas spontanicznej opowieści. Poniżej przedstawiam fragment nagrania, podczas którego opowiadający Bogdan Osiński był agresywnie odpytywany przez prowadzącą – o wydarzenia, o ludzi, o fakty. Pytania były wielokrotnie złożone lub zamknięte, zaczynające się od partykuły „Czy?”. Narrator nie mówił o sobie. Na końcu nagrania życzy prowadzącej „ciekawych i wstrząsających opowieści”. Mówiący oddzielił się od opowieści, narracja nie jest jego narracją o własnym życiu, lecz „ciekawą historią”, którą chciała usłyszeć prowadząca nagranie i którą, jak twierdzi, „należy zachować dla przyszłych pokoleń”:

Prowadząca wywiad (P): Proszę powiedzieć, czy Państwo zawsze mieszkali w Siedlcach?

Narrator (N): Nie, rodzice moi byli nauczycielami i mieszkali, Opole Sabinka, ta miejscowość się nazywała.

P: Czy o była wieś, osada, kolonia?

N: To duża wieś, można... i była tam gmina żydowska.

P: Tak. Czy tam była szkoła? To znaczy ojciec był kierownikiem szkoły?

N: Tak był kierownikiem, potem go zdjęto i był zwykłym nauczycielem...

P: Mówi Pan o okresie przedwojennym jeszcze, prawda?

N: Tak, to znaczy...

P: Czyli mamusia też uczyła tak?

N: Ta. Ojciec uczył historii, geografii, matka matematyki i... (...)

P: Czyli można powiedzieć że rodzice to było pierwsze pokolenie inteligencji?

N: Tak można powiedzieć.

P: Rozumiem. Czy pan coś pamięta z tego domu, to znaczy pytam o sytuację rodzinną, mieszkanie, jak państwo żyli, w jakich warunkach, czy pan coś pamięta z wczesnego dzieciństwa?

N: Tak, pamiętam.

P: Acha?

N: Mieszkaliśmy w domu żydowskim u Berka Meliona.

P: To właściciel był Żydem? To on był właścicielem?

N: Tak. I po drugiej stronie mieszkał Sana Dudkiewicz też Żyd, który był krawcem i...

P: Czy ten Berek mieszkał w tym domu czy tylko wynajmował?

N: Mieszkał w oficynie tam...

P: Czy pan pamięta, ten Sana Dudkiewicz, ten krawiec, czy on miał rodzinę?

N: Tak, dwie córki, jedna przeżyła w Związku Radzieckim, wyszła za mąż, nazwiska jej męża nie pamiętam, w 39 r. wyjechali do ZSRR i przeżyła. Wyjechała z kraju i jej nie widziałem.

P: Czy to było takie małżeństwo religijnych Żydów, to znaczy się takie tradycyjne..., ubrani tak i zachowujący się jak tradycyjni Żydzi?

N: To znaczy to byli Żydzi którzy praktyko...

P: Praktykujący Żydzi. Tak. Ta pani chodziła w peruce?

N: Tak. I córki też.

P: Już po ślubie, tak?

N: Nooo (zakłopotanie) bo były dwie, jedna wyszła za mąż przed wojną, druga nie. Ale chyba obie chodziły w perukach..

P: Wykluczone. Panienki nie chodziły w perukach.

N: Nie chodziły?

P: Nie.

N: No to ja tak sobie, ja jakoś przypominam, to raczej może mamy chodziły...⁶

⁶ Fragment pochodzi z nagrania z Bogdanem Osińskim ze zbioru Visual History Archiwu. VHA Interview Code: 39119. Nagranie dostępne w Czytelnicy Muzeum Historii Żydów Polskich Polin i w Domu Spotkań z Historią w Warszawie.

Przedstawione sytuacje oczywiście nie powinny mieć miejsca i pokazują, że przebieg nagrania w ogromnej mierze może być zależny od badacza, a chęć poznania „prawdy historycznej” nie powinna stać na pierwszym miejscu. Rzetelne przygotowanie i zaznajomienie się z życiem świadka (jeśli mamy dostęp do innych źródeł, wspomnień) nie powinno skutkować próbą odtworzenia tych informacji w nagraniu. Od badacza wymagana jest zatem otwartość na sytuację nagrania i to, co ona przyniesie oraz szacunek do pamięci świadka i wrażliwość na jego opowieść, niezależnie od jej treści. Niewielu spośród „odpytywanych” potrafiło bronić się przed takim sposobem prowadzenia nagrania. Jedną z takich osób była Hanna Gumpricht:

Narratorka (N): Jak jedna więźniarka śpiewała „Yiddishe mame” po żydowsku... A jest to bardzo wstrząsająca pieśń. To podobno nasza ukochana Führerin miała łzy w oczach. Być może. Ktoś mówił, że ona ma starą matkę. Być może. Muszę powiedzieć, że nie należała do ostatniego rzędu sadystów, ponieważ ona, o ile wiem, nie biła. Otóż...

Prowadząca wywiad (P): Wie Pani, jak ona się nazywała?

N: Proszę?

P: Jak ona się nazywała?

N: (z rozdrażnieniem) Droga Pani...

P: Dobrze, OK.

N: Oni nie mieli dla nas nazwisk, bo oni się nie przedstawiali. Naprawdę nie. A to była rzesza właściwie bezimiennych wykonawców rozkazów. Kogo my znamy z nazwisk? Głównych, i trochę podkomendnych. Kogo więcej? Chyba że ktoś przypadkiem wiedział, usłyszał. A tak, oni nie mieli, oni się nam nie przedstawiali.

P: A pamięta Pani jakiegokolwiek nazwiska z tego obozu, z dyrekcji fabryki, czy coś? Nic? OK.

N: Nie pamiętam. Ja nawet imion nie pamiętam⁷.

Sytuacją szczególnie trudną etycznie dla badacza może być wyrażanie przez świadka poglądów niezgodnych z etyką i przekonaniem badacza. Podczas jednego z przeprowadzanych przez mnie wywiadów, narrator, zupełnie dla mnie niespodziewanie, przeszedł od polityki hitlerowskiej do problemu współczesnych emigrantów, twierdząc, że „wszystkich należałoby wybić”, po czym wrócił do przerwanej wątku. Naturalną reakcją byłby natychmiastowy sprzeciw na tak mocne słowa, jednak w sytuacji nagrania mógłby on doprowadzić do konfliktu i przerwania narracji. Mimo to, kiedy siedziałam naprzeciwko i bez słowa słuchałam, potakując co jakiś czas

7 Fragment pochodzi z nagrania z Hanną Gumpricht ze zbioru Visual History Archiw. VHA Interview Code: 39119. Nagranie dostępne w Czytelni Muzeum Historii Żydów Polskich Polin i w Domu Spotkań z Historią w Warszawie.

głową, dawałam do zrozumienia, że zgadzam się z moim rozmówcą. Była to sytuacja niekomfortowa, ponieważ czułam, że jestem nieuczciwa zarówno wobec świadka, jak i wobec siebie. Sytuacje tego typu w pewnym stopniu reguluje metoda wywiadu narracyjnego Fritza Schutzego. W „fazie pytań” (po zakończeniu części narracyjnej) mamy szansę na pytania dopełniające, wśród których mogą znaleźć się również pytania o poglądy i opinie. Mamy zatem szansę na „dopytanie” i wyjaśnienie tego, co w trakcie wywiadu nas zaniepokoiło. Podczas nagrań na Ukrainie, wielokrotnie stykałam się z wyrazami nienawiści kierowanymi do „Ukraińców”, w drugiej części wywiadu pytałam o sąsiednie ukraińskie domostwa we wsi i okazywało się, że moi rozmówcy darzyli ich dużą sympatią. Często opinie wyrażone są w sposób ogólnikowy lub są wyrazem stereotypów i powtarzanych od lat przekonań, bez włączenia osobistej refleksji. W konfrontacji z rzeczywistością bliską i znaną, oraz w odniesieniu do osobistych doświadczeń przestają być tak ostre i jednoznaczne. Czasem jednak, jak pisze Kaja Kaźmierska, badaczka od lat zajmująca się nagrywaniem relacji biograficznych, lepiej zrezygnować z zadawania dodatkowych pytań. Pisze ona: „Stykaliśmy się też z sytuacjami interakcyjnie trudnymi, kiedy teoretycznie istniała możliwość postawienia danego pytania, biorąc jednak pod uwagę stan emocjonalny narratora, lub ujawnione w trakcie wywiadu cechy jego tożsamości, unikaliśmy stawiania niektórych pytań” (Kaźmierska 2016, 63). Momentem, w którym badacz może częściowo ujawnić swój punkt widzenia, „odkryć” się przez rozmówcę, jest czas po zakończeniu wywiadu i wyłączeniu dyktafonu/kamery. To tzw. faza „normalizacji”. Może przybrać ona formę „luźnej rozmowy”, kiedy ważna jest nie tylko treść wypowiedzianych zdań, ale czas, który tym razem to badacz „poświęca” rozmówcy, traktując narratora jak partnera w interakcji, a nie jedynie jako „maszynkę do opowiadania” (Kaźmierska 2016, 64). W atmosferze poza nagraniem łatwiej rozstrzygnąć kwestie sporne i przedyskutować różnice poglądów. Wskazana jest jednak uważność w takich dyskusjach, które niekontrolowanie mogą przerodzić się w niekończące się spory polityczne a nawet doprowadzić do sytuacji, w której świadek, czując się urażony, odmówi podpisania zgody na archiwizację nagrania.

Kolejnym problemem etycznym jest pytanie o możliwość wycinania fragmentów wywiadu bez zgody świadka lub ich udostępnianie w Internecie. Oczywiście konieczność każdorazowego podpisywania deklaracji zgody na nagranie powinna regulować tego typu sytuacje. Z zasady świadek zgadza się na nagranie, jego archiwizację oraz udostępnianie w całości, a wycinamy fragmenty, o których wycięcia rozmówca sam prosi. Często jest to prośba o usunięcie z nagrań fragmentów zawierających nazwiska osób postronnych lub tych przedstawionych w niekorzystnym świetle. Co jednak należy zrobić jeśli świadek (a często są to osoby w bardzo podeszłym wieku,

nieświadome możliwości upowszechniania jakie daje Internet) nie prosi o usunięcie żadnych fragmentów nagrania, podpisuje deklarację, a my mamy wątpliwości, czy niektóre informacje powinny być upowszechnione. Szczególnie kiedy nagranie ma formę audio, a opowiadający często zapomina o włączonym dyktafonie, bywa, że opowieść jest bardzo spontaniczna i intymna, pojawiają się stwierdzenia „miałam tego nie mówić ale...”, „ja tylko pani powiem w tajemnicy...”. Starszy wiek sprzyja refleksji nad życiem i wywiad często dla osób starszych staje się rodzajem spowiedzi czy podsumowania, któremu towarzyszy chęć „wyrzucenia z siebie wszystkiego”, co przez lata uwierało, w tym także złości na określone sytuacje czy ludzi. Jednocześnie, wbrew pozorom, często łatwiej zwierzyć się osobie obcej niż członkom rodziny.

Przyczyną takich sytuacji są także tzw. przymusy narracyjne działające w toku narracji: przymus kondensacji, przymus wchodzenia w szczegóły, przymus zamykania form. „Opowiadanie jest aktywnością wytwarzającą, ze względu na swe uwikłanie w proces komunikacji, własne ograniczenia. Wbrew częstemu przekonaniu, historie nie mogą być opowiadane w sposób całkowicie arbitralny, ponieważ istnieją wzajemne zobowiązania intencjonalne i komunikacyjne pomiędzy opowiadającym i słuchającym” (Labov, Waletzky 1967, 27). Opowiadający czuje wewnętrzną potrzebę, aby słuchający rozumiał jego wypowiedź, tłumaczy genezę wydarzeń, uzupełnia wypowiedzi. W trakcie nagrania okazuje się, że wyjawienie wydarzeń z życia jest konieczne, aby odbiorca zrozumiał sens innych fragmentów wypowiedzi. To narracja prowadzi, a mówiący często się jej biegowi podporządkowuje. Oto wypowiedź Polaka, mieszkającego do dziś na Ukrainie (ze względu na treść fragment pozostawiam anonimowy):

Oni, oni wszystkich [Żydów – Autorka] tutaj od razu jakoś. Wie pani co, teraz są takie ludzie, ale kiedyś byli takie, żeby tylko zdać. To jeden jednego wiedział, gdzie Żydzi jakie, i... **ja nie mogę tego powiedzieć, ale powiem**. To Niemcy? To nie Niemcy strzelali i brali, to brali wszystko Ukraince⁸.

Możemy wyróżnić dwa rodzaje tego typu sytuacji. Pierwsza, kiedy informacje przekazane w nagraniu mogą osobie o nich mówiącej realnie zaszkodzić. Przykładem są nagrania Polaków mieszkających na Białorusi, którzy podczas nagrań przyciszonym głosem krytykują reżim prezydenta Łukaszenki. Mimo podpisania zgody na nagranie, warto rozważyć, aby fragmenty takiego wywiadu nie zostały udostępniane w Internecie, a całe nagranie było udostępniane w sposób kontrolowany (tylko na miejscu w instytucji, w określonych celach). W 2011 r. prowadziłam nagrania na Litwie, kiedy miało miejsce zaognienie stosunków polsko-litewskich (wprowadzenie do szkół nauczania dwujęzycznego – znaczna część historii i geografii miała być

8 Nagranie zrealizowane przez autorkę w 2011 r., zostało zarchiwizowane w archiwum historii mówionej Fundacji Ośrodka KARTA i Domu Spotkań z Historią, fragmenty wrażliwe nagrań zostały zastrzeżone.

nauczana w języku litewskim, zasada priorytetowego traktowania litewskich szkół średnich wobec polskich czy rosyjskich oraz obowiązek zdawania egzaminu z języka litewskiego jako ojczystego). Niezadowolenie ówczesną sytuacją wprowadzało wrogą atmosferę wśród ludności polskiej w stosunku do Litwinów. I tak w opowieściach pojawiały się wymawiane szeptem oskarżenia wobec „litewskich nacjonalistów” działających podczas II wojny światowej, wskazywano nazwiska zmarłych i żyjących litewskich sąsiadów jako rzekomych sprawców zabójstw Polaków. Sprawdzenie prawdziwości takich informacji należy do historyka, który daną relację będzie analizował. Jednak udostępnienie tego typu relacji w Internecie może budzić wątpliwości. Sytuację obrazuje fragment nagrania (ze względu na treść, fragment pozostawiam anonimowy a wymienione przez rozmówczynię nazwisko zastępuję znakiem „X”):

Prowadząca wywiad (P): A pamięta pani, żeby partyzanci się tu ukrywali gdzieś?

Narratorka (N): Tutaj to nie wiem. Chodzili, wie jak to wszystko mówili: „Idą partyzany, idą partyzany!”. O ten X, byli u X?

P: X?

N: Tak.

P: To co z nim?

N: To niech on sam opowie. Ciekawi mnie, czy on opowie. Że tych partyzantów trzymał.

P: On partyzantów trzymał?

N: Tak. A jakich partyzantów? – Litwinów. (...) to strzelali wszystkich ludzi, wszystkiego, chodzili po wioskach, gdzie tylko Polaki. Tam w Stuglach takich, cała rodzina wyróżnieta była.

P: I mówi pani, że u tego X, że oni stacjonowali?

N: Oni byli na wsi, oni żyli tam w domu, osobnie żyli. Ja to nie wiem, gdzie. Wiem, tam jeździli po jagody. To tam. **Tylko pani nie mówi, że ja mówiłam.**

P: I bali się Polacy?

N: Pewno⁹.

Drugi rodzaj sytuacji, kiedy upowszechnienie fragmentu wywiadu może mieć negatywny skutek, to fragmenty, w których osoby wypowiadają się nieprzychylnie o bliskich czy członkach rodziny (które często zresztą proszą o kopię nagrania). Czasem wypowiedź krytyczna ma charakter dygresyjny i nie wnosi wiele do narracji. Ze względu na dobro świadka i w imię dbałości o jego relacje rodzinne warto zastanowić się nad udostępnianiem takich fragmentów oraz ich wycięciem przed podarowaniem płyty rodzinie.

⁹ Nagranie zrealizowane przez autorkę w 2011 r., zostało zarchiwizowane w Archiwum Historii Mówionej Fundacji Ośrodka KARTA i Domu Spotkań z Historią, fragmenty wrażliwe nagrania zostały zastrzeżone.

Refleksje końcowe

Poruszona przeze mnie problematyka dotycząca etyki prowadzenia wywiadów metodą *oral history* to jedynie kropla w morzu problemów, na jakie może natknąć się badacz, niezależnie od pola naukowego. Podsumowując, warto zaznaczyć, że podstawą wszelkich badań jest solidne przygotowanie warsztatowe, ale niezmiernie ważny jest też stosunek badacza do osoby, z którą przychodzi mu rozmawiać oraz do treści narracji. Choć wywiad *oral history* ma swoje ramy wyznaczone przez teorię, jego kwintesencją jest spotkanie z drugim człowiekiem i jego życiem. Treść nagrania może stać się ważnym materiałem badawczym, nie tylko dla socjologa czy historyka, ale także dla językoznawcy, kulturoznawcy, psychologa, antropologa. Warto mieć to na uwadze podczas realizowanych nagrań. Fragmenty, które dla danego badacza są nieinteresujące, w przyszłości mogą stać się podstawą badań prowadzonych przez kogoś innego. Warto zatem, będąc uważnym na siebie i swoje poglądy, pozwolić wybrzmieć historiom mówionym w takim kształcie, w jakim przedstawia je świadek. Na pytania i wątpliwości zawsze znajdziemy czas a przerwanie płynącej narracji może spowodować jej urwanie. Wydaje się zatem, że regulacje etyczne w przypadku nagrań metodą *oral history* zawsze będą miały wysoki poziom ogólności. Pozornie bierny słuchacz, wbrew pozorom, ma ogromny wpływ na treść nagrań.

Bibliografia

- Czyżewski, Marek, Andrzej Piotrowski, and Alicja Rokuszevska-Pawełek, ed. 1996. *Biografia a tożsamość narodowa*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Domańska, Ewa. 2005. *Mikrohistorie: spotkania w międzyświatach*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Domańska, Ewa, ed. *Pamięć, etyka i historia*. Poznań : Wydawnictwo Poznańskie.
- Dopierała, Renata and Katarzyna Waniek, ed. 2016. *Biografia i wojna. Metoda biograficzna w badaniu procesów społecznych. Wybór tekstów*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Etyka. Rekomendacje etyczne Polskiego Towarzystwa Historii Mówionej*. 2019. Accessed: November 11, 2019. <http://pthm.pl/etyka/>
- Filipkowski, Piotr. 2010. *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Frisch, Michael. 1990. *A Shared Authority: Essays on the Craft and Meaning of Oral and Public History*, Albany: State University of New York Press: 159–160.

- Gałęziowski, Jakub. 2017. „Sprawozdanie z warsztatów *Memory, remembrance and forgetting: Construction of Identity*, Warszawa 28–30 września 2016”. *Wrocławski Rocznik Historii Mówionej*, no. VII: 471–476.
- Gałęziowski, Jakub, and Joanna Urbanek. 2017. „Etyczny zwrot w polskiej historii mówionej”. *Wrocławski Rocznik Historii Mówionej*, no. VII: 7–34.
- Helling, Ingeborg. 1990. „Metoda badań biograficznych”. In *Metoda biograficzna w socjologii* by Jan Włodarek, Marek Ziółkowski: 127–135 Translated by Krystyna Drożdżiał, Jan Włodarek. Warszawa–Poznań: PWN.
- Iggers, Georg. 2005. *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Iggers, Georg. 2006. „Użycia i nadużycia historii: o odpowiedzialności historyka w przeszłości i obecnie”. In *Pamięć, etyka i historia* by Ewa Domńska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Jarosiński, Mariusz. „55 lat temu na karę śmierci skazano A. Eichmanna”. *Gazeta Prawna*, 15 grudnia, 2016. Accessed: November 15, 2019. <https://www.gazetaprawna.pl/artykuly/1002534,55-lat-temu-na-kare-smierci-skazano-a-eichmanna-odpowiedzialnego-za-smierc-milionow-zydow.html>.
- Jedliński, Marek, and Krzysztof Witczak. 2017. *Obcości. Szkice z filozofii i literatury*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Kałwa, Dobrochna. 2017. „Historia mówiona w polskich badaniach dziejów najnowszych”. *Wrocławski Rocznik Historii Mówionej*, no. VII, 163–183.
- Każmierska, Kaja, and Jarosław Pałka. 2012. *Żołnierze ludowego Wojska Polskiego. Historie mówione*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Każmierska, Kaja. 2016. *Wywiad biograficzny, technika i pojęcia teoretyczne*. In *Biografia i wojna. Metoda biograficzna w badaniu procesów społecznych*, edited by Renata Dopierała, Renata and Katarzyna Waniek. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 61–73.
- Kallmeyer, Werner and Fritz Schütze. 1977. *Zur Konstitution Kommunikationsschemata der Sachverhaltsdarstellung. Exemplifiziert am Beispiel von Erzählungen und Beschreibungen*. Hamburg: Gesprächsanalysen.
- Kaniowska, Katarzyna. 2014. „Etyka”. In *Modi Memorandi. Leksykon kultury pamięci*, edited by Magdalena Saryusz-Wolska and Robert Traba. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kierzkowski, Michał. 2014. „Historia mówiona - próby definicji pojęcia”. *Wrocławski Rocznik Historii Mówionej*, no. IV: 49–64.
- Kurkowska-Budzan, Marta. 2011. „Informator, świadek historii, narrator: kilka wątków epistemologicznych i etycznych oral history”. *Wrocławski Rocznik Historii Mówionej*, no. I: 9–34.

- Łepkowski, Tadeusz. 1981. „Historia ustna i „historia ludowa”, *Kwartalnik Historyczny*”, no. 2: 441–443.
- Maciąg, Anna and Seweryn Lipiński. 2017. „Visual History Archive jako multimedialne narzędzie pracy z żywą historią XX wieku”. *Edukacja Technika Informatyka*, no. 25/3: 1–6.
- Maciąg, Anna and Magdalena Lasia. 2000. “Visual History Archive”. *KARTA*, no 71: 69
- Margalit, Avishai. 2002. *The Ethics of Memory*. Harvard University Press.
- Maubach, Frank. 2013. „Świadek historii. Swobodne wspomnianie a krytyka źródła historycznego – o ambiwalencji metody w zachodnioniemieckiej oral history około roku 1980”. *Wrocławski Rocznik Historii Mówionej*, no. III: 39–72.
- Narodowe Centrum Nauki (a). 2016. „Zalecenia Rady Narodowego Centrum Nauki Dotyczące Badań Z Udziałem Ludzi”. Dostęp 1.06.2020. https://www.ncn.gov.pl/sites/default/files/pliki/2016_zalecenia_Rady_NCN_dot_etyki_badan.pdf
- Narodowe Centrum Nauki (b). 2016. „Kodeks Narodowego Centrum Nauki dotyczący rzetelności badań naukowych i starania o fundusze na badania”. Dostęp 1.06.2020. https://www.ncn.gov.pl/sites/default/files/pliki/uchwaly-rady/2016/uchwala39_2016-zal1.pdf
- Nora, P. 2001. „Czas pamięci”. Przekł. W. Dłuski, *Res Publica Nowa*: nr 7/154, s. 37.
- Nycz, R. Zeidler-Janiszewska, I. (red). 2006. *Nowoczesność jako doświadczenie*. Kraków: Universitas.
- Polska Akademia Nauk. „Kodeks Etyczny Pracownika Naukowego”. 2017. Warszawa: PAN. http://www.nauka.gov.pl/g2/oryginal/2014_02/2ae2188ff8670eed98ede-50de1e9007f.pdf, (dostęp: 10.01.2019).
- Polskie Towarzystwo socjologiczne. 2012. „Uchwalony przez Walne Zgromadzenie Delegatów Polskiego Towarzystwa Socjologicznego dnia 25 marca 2012 r. Kodeks Etyki Socjologa”. Dostęp 1.06.2020. 1.06.2020.
- Portelli, A. 1991. *Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*, Albany: Suny Press.
- Shopes, L. 2002. “Making Sense of Oral History”. W: *History Matters: The U.S. Survey Course on the Web*. <http://historymatters.gmu.edu/mse/oral/> (dostęp: 20.10.2016).
- Schütze, F. 1992. „Pressure and guilt: war experiences of a young german soldier and their biographical implications”. *International Sociology*: 79(2).
- Schütze, F. Riemann, G. 1992. „Trajektoria jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i bezładnych procesów społecznych”. *Kultura i Społeczeństwo*: 2.
- Topolski, J. 1983. *Teoria Wiedzy Historycznej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Wereszycki, H. 1938. „Okres 1865–1914 w powojennej literaturze historycznej”, *Prze-
gląd Historyczny*, t. 34, nr 2, 422–423.

Wrzosek, W. 2010. *Historia – Kultura – Metafora. Powstanie nieklasycznej historio-
grafii*. Wrocław: WUW – Uniwersytet Wrocławski.

Nota biograficzna / Biographical Note

Anna Maciąg – absolwentka Wydziału Stosowanych Nauk Społecznych i Wydziału Historii Uniwersytetu Warszawskiego, doktorantka na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.

Anna Maciąg – a graduate of the Institute of Applied Social Sciences and the Faculty of History of the University of Warsaw, PhD student at the Faculty of Humanities of the University of Warmia and Mazury.

ETYKA 59, NR 1/2020

Wprowadzenie do współczesnego ekspresywizmu: Allan Gibbard i emotywistyczne inspiracje

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1279>

 Adrian Kuźniar, Uniwersytet Warszawski

Artykuł poświęcony jest realizacji celu badawczego, na który składają się trzy zadania. Pierwszym z nich jest zarysowanie głównych cech ekspresywizmu metaetycznego, ze szczególnym uwzględnieniem różnic i podobieństw zachodzących między tym typem teorii a tradycyjnym emotywizmem. Drugim zadaniem jest przedstawienie podstawowych twierdzeń najbardziej wyrafinowanej wersji współczesnego ekspresywizmu – koncepcji Allana Gibbarda – z uwzględnieniem miejsca uczuć moralnych w analizie sądów moralnych. Po trzecie w artykule omawia się podjęte przez Gibbarda zastosowanie podejścia ekspresywistycznego w metateorii znaczenia i jego metaetyczne konsekwencje, zwłaszcza w zakresie relacji między ekspresywizmem a antynaturalizmem.

Słowa kluczowe: ekspresywizm, emotywizm, Allan Gibbard, uczucia moralne, metateoria znaczenia, pojęcie powinności, antynaturalizm

An Introduction to Contemporary Expressivism: Allan Gibbard and Emotivist Inspirations

The paper aims (1) to outline the main tenets of metaethical expressivism, with special emphasis on the differences and similarities between expressivism and traditional emotivism; (2) to present fundamental theses of the most sophisticated version of contemporary expressivism, i.e. Allan Gibbard's theory, including his view on the place of moral sentiments in the analysis of moral judgments; (3) to discuss Gibbard's application of expressivism to the metatheory of meaning and its metaethical ramifications, especially for the relation between expressivism and non-naturalism.

Keywords: expressivism, emotivism, Allan Gibbard, moral sentiments, metatheory of meaning, meaning of "ought", non-naturalism

1. Wstęp

Zasygnalizowany w tytule cel niniejszego artykułu zamierzam zrealizować w trzech krokach. W pierwszej kolejności wprowadzę główne idee ekspresywizmu metaetycznego, zwracając szczególną uwagę na rozróżnienie między wspomnianym typem koncepcji a tradycyjnym emotywizmem. W następnym kroku przedstawię podstawowe twierdzenia teorii Allana Gibbarda, czyli najdonioślejszej wersji współczesnego ekspresywizmu. Prezentując koncepcję Gibbarda, położę nacisk na te jej elementy, w których zasadniczą rolę odgrywają uczucia moralne i dziedzictwo emotywizmu. W ostatniej części artykułu rozpatrzę metaetykę Gibbarda na tle jego ogólnej filozofii języka, której fundamentalną hipotezą jest normatywność pojęcia znaczenia. Jak się okaże, takie podejście do problematyki znaczenia posiada dalekosiężne metaetyczne konsekwencje.

Ambicją mojego tekstu nie jest ani dokonanie twórczej interpretacji teorii Gibbarda, ani jej krytyka. Jest nią natomiast jasne przedstawienie tej koncepcji w jej związkach zarówno z paradygmatem emotywistycznym, z którego w porządku genealogicznym wyrasta, jak i z ogólną ekspresywistyczną filozofią języka proponowaną przez autora *Meaning and Normativity*. Prezentacja ta ma służyć m.in. obniżeniu progu trudności, jaki trzeba pokonać, by móc zaznajomić się z systemem Gibbarda; trzeba bowiem zauważyć, że teksty tego filozofa nie należą do łatwych w lekturze.¹

2. Wyrażanie stanów umysłu a stwierdzanie ich posiadania

Emotywizm i ekspresywizm należą do tego typu teorii metaetycznych, który za Richardem M. Hare'em (1997, 43–62) możemy określić mianem antydeskryptywizmu. Podstawą do zrozumienia tego poglądu jest rozróżnienie między czynnością wyrażania stanu umysłu, w tym emocji, a czynnością mowy polegającą na stwierdzeniu, że znajdujemy się w pewnym stanie umysłu lub stanie emocjonalnym. Osoba *A*, która stwierdza, że Ziemia obiega Słońce, wyraża przekonanie dotyczące Ziemi i Słońca – nie stwierdza natomiast nic, co dotyczyłoby stanów umysłu, w których się znajduje. Inaczej jest w przypadku osoby *B*, która stwierdza, że jest przekonana, że Ziemia obiega Słońce – ta stwierdza coś na temat przekonania, jakie posiada, wyrażając przekonanie, że to pierwsze przekonanie posiada. Wchodząca tutaj w grę różnica jest aż nazbyt dobrze widoczna, jeśli tylko zastanowimy się nad argumentami,

¹ Poglądy metaetyczne A. Gibbarda, innych ekspresywistów i emotywistów omawiam w (Kuźniar 2009). Jednak w bieżącym artykule zawieram istotnie pełniejsze ujęcie różnicy między ekspresywizmem a emotywizmem, a przede wszystkim analizuję najnowsze – ogłoszone po dacie publikacji mojej książki – pomysły Gibbarda z dziedziny metateorii znaczenia, uwzględniając ich metaetyczne konsekwencje.

jakie powinniśmy sformułować, by móc wejść w polemiką z każdą z wymienionych osób. W przypadku dyskusji z osobą *A* musiałyby to być argumenty astronomiczne i fizyczne przeczące teorii heliocentrycznej; w przypadku polemiki z osobą *B* – powinny to być racje natury psychologicznej, zmierzające do wykazania, że tak naprawdę osoba *B*, wbrew temu, co utrzymuje, wcale nie jest przekonana o prawdziwości teorii heliocentrycznej.

Dyskutowane rozróżnienie znajduje swoje zastosowanie na gruncie metaetycznym. Czymś innym jest wyrażenie pewnego uczucia, postawy, preskrypcji, planu, a czymś innym stwierdzenie ich posiadania. Jeśli, jak chciał Alfred J. Ayer (1952, 107–8), zdania moralne wyrażają uczucia moralnej aprobaty i dezaprobaty, to ktoś, kto dokonuje asercji zdania w rodzaju „*X* jest moralnie dobre”, nie stwierdza, że żywi jakieś uczucia – on to uczucie wyraża, ściślej – wyraża uczucie aprobaty wobec *X*-a. Już ta obserwacja wystarcza, by odrzucić pewną wersję popularnego zarzutu kierowanego pod adresem teorii antydeskrytywistycznych – zarzutu subiektywizmu. Zgodnie z tym zarzutem antydeskrytywizm czyni zdania moralne trywialnie prawdziwymi, prawdziwymi na mocy posiadanych przez podmiot uczuć, postaw, planów itp. Jeśli np. aprobujemy *X* i emotywizm jest teorią adekwatną, to *X* jest moralnie dobre. Wskazana obiekcja jest błędna. Wszystkie przekonania, w tym przekonania paradygmatycznie naukowe, są stanami umysłu i jako takie są bytami subiektywnymi. Nie wynika jednak z tego, że wszystkie one są prawdziwe. W szczególności z przekonania osoby *A*, że neutrino nie ma masy spoczynkowej, nie wynika, że neutrino nie ma masy spoczynkowej. Gdyby Ayer twierdził, że „dobry” znaczy „aprobowany”, wówczas z twierdzenia, że aprobujemy *X*, wynikałoby na gruncie jego poglądu zdanie „*X* jest moralnie dobre”. Wtedy jednak Ayer nie byłby emotywiścią, lecz deskryptywiścią w wersji subiektywistycznej.²

3. Ekspresywizm a emotywizm

Zapoznawszy się z kluczowym dla zrozumienia teorii antydeskrytywistycznych rozróżnieniem, przejdźmy do teoretycznego tła genezy tej odmiany antydeskrytywizmu, którą stanowi ekspresywizm. Ekspresywizm powstał jako odpowiedź na filozoficzne usiłowania znalezienia definicji terminów moralnych. Usiłowania te, według ekspresywiistów, nie mogły przynieść oczekiwanych rezultatów. Tradycyjne

² Na marginesie odnotujmy, że prawdopodobnie jedną z przyczyn, dla których w pismach Davida Hume'a znajdujemy fragmenty wspierające zarówno antydeskrytywistyczną interpretację akceptowanej przez niego teorii metaetycznej, jak i takie, które sugerują stanowisko deskrytywistyczne (pewną wersję subiektywizmu), jest fakt, że autor *Traktatu o naturze ludzkiej* nie dysponował jeszcze omawianym rozróżnieniem (Kuźniar 2012).

próby definiowania terminów moralnych za pomocą innych słów nieuchronnie skazywały podejmujących te przedsięwzięcia na albo nieadekwatne, albo niewiele wyjaśniające propozycje (Gibbard 2003, 6). Z tymi pierwszymi mamy do czynienia wtedy, gdy terminy moralne przedstawia się jako synonimy pewnych terminów naturalistycznych. W tym zakresie argumenty George'a E. Moore'a (1959, 6–40) są dla ekspresywiistów przekonujące: żadne czysto naturalistyczne definicje terminów moralnych nie są analitycznie adekwatne (np. Ayer 1952, 104–6; Gibbard 2003, 21–37). Z drugiej strony być może „dobry” to tyle co „godny pożądania”, ale cóż takie równoważności analityczne są nam w stanie wyjaśnić? W przypadku tego rodzaju podejścia mamy do czynienia z błędem *ignotum per ignotum*. W końcu trzecia droga – droga Moore'a – polegająca na akceptacji twierdzenia o terminach moralnych jako o pierwotnych i prostych wyrażeniach denotujących pewne nienaturalne własności moralne jest dla ekspresywiistów nie do przyjęcia. Jeśli zaakceptujemy antynaturalizm i uznamy pewne twierdzenia moralne za prawdziwe, to będziemy zmuszeni wyjść poza naukowy obraz świata. Zobowiązaniami ontologicznymi naszych twierdzeń będą bowiem obiekty nienaturalne, a więc takie, które z definicji nie należą do zobowiązań ontologicznych systemu nauki *sensu largo*. Ekspresywiści jednak nie chcą ani wykraczać poza ontologię nauki, ani utrzymywać – tak, jak czynił to John L. Mackie (1977) – że normatywny dyskurs moralny obciążony jest systematycznym błędem, który sprawia, że wszystkie twierdzące zdania moralne są fałszywe.

W celu rozwiązania problemu analizy terminów moralnych ekspresywiści zaproponowali reorientację problemu. Zamiast poszukiwania definicji terminów moralnych skoncentrowali się na analizie stanów umysłu wyrażanych przez te zdania – skupili się więc na wyjaśnianiu tego, na czym polega bycie przekonanym, iż coś jest moralnie dobre/złe, słuszne/niesłuszne. Opis tych stanów umysłu pozwala w ich opinii na adekwatne określenie natury i specyfiki pojęć moralnych, a także wszystkich innych aspektów dyskursu moralnego. Zastosowanie ekspresywistycznego modelu wyjaśniania przyniosło rezultat w postaci twierdzenia, że stany umysłu wyrażane w zdaniach moralnych nie pełnią funkcji reprezentującej. W zależności od wersji stanowiska antydekryptywistycznego tymi stanami umysłu są uczucia, stany aprobaty i dezaprobaty, pragnienia, preferencje, stany umysłu polegające na akceptacji uniwersalnych preskrypcji lub pewnych planów. W tym kontekście możemy uchwycić podstawową różnicę między ekspresywizmem a tradycyjnym emotywizmem.

Ekspresywizm można traktować jako typ stanowiska metaetycznego, na który składają się dwa komponenty. Pierwszym jest zarysowany ekspresywistyczny model wyjaśniania. Drugim przekonanie, że stany umysłu wyrażane w twierdzeniach moralnych są specjalnym rodzajem niereprezentujących stanów umysłu – są to

preskryptywne stany umysłu i jako takie są podobne do tych, które wyrażamy, gdy wypowiadamy zdania w trybie rozkazującym lub mówimy, że mieszkanie jest do odmalowania a rozkaz do wykonania. Idąc za Johnem Searle'em (1985, 7–9), możemy określić tzw. kierunek dopasowania treści modelowych przekonań, np. przekonania, że śnieg jest biały, jako prowadzący od umysłu do świata (*mind-to-world direction of fit*) w tym sensie, że fałszywość przekonania posiadającego ten rodzaj treści jest „wadą” tegoż, nie zaś świata. Stany umysłu posiadające treść preskryptywną nie reprezentują, ale ukierunkowują na to, o czym są – ich funkcją jest, ujmując to swobodnie, wywoływanie zmian w świecie tak, by świat odpowiadał ich treści. Treść preskryptywna posiada przeciwny do treści reprezentującej kierunek dopasowania – prowadzi on od świata do umysłu (*world-to-mind*). Dla ekspresywisty jesteśmy istotami posiadającymi przekonania normatywne, w tym przekonania moralne, z uwagi na fakt, że jesteśmy istotami posiadającymi cele, działającymi w kierunku ich realizacji i zastanawiającymi się nad nimi, w tym przeprowadzającymi ich krytykę. Jak pisze Allan Gibbard:

Nasze przekonania normatywne możemy postrzegać jako adaptacje do działania: jesteśmy przystosowani do robienia tego, o czym jesteśmy przekonani, że powinniśmy to czynić. (Gibbard 2014, 237)

Emotywisci różnią się od ekspresywiistów przede wszystkim poglądem na typ niereprezentujących stanów umysłu wyrażanych w twierdzeniach moralnych. Uznają, że stanami tymi są uczucia lub takie stany umysłu, które nie mają natury postaw propozycyjalnych. Jak już zaznaczyłem, w tym duchu należy interpretować pogląd Ayera, według którego stwierdzając, że kradzież pieniędzy przez Piotra była czymś moralnie złym, nie stwierdzamy nic więcej niż to, co stwierdzilibyśmy, mówiąc pełnym obrzydzenia tonem głosu, że Piotr ukradł pieniądze. Tę cechę emotywizmu krytykował z pozycji antydeskrytywistycznych m.in. wspomniany R.M. Hare (np. 1999, 21), wskazując, że sądy moralne są uniwersalnymi i nadrzędnymi preskrypcjami.

Konsekwencja omawianej różnicy między ekspresywiistami a emotywistami jest niebagatelna. Emotywisci pozbawiają się możliwości wyjaśnienia i uzasadnienia kognitywnego aspektu dyskursu moralnego. Nie są w stanie wyjaśnić na przykład tego, w jaki sposób z koniunkcji przesłanek (1) „Jeżeli coś jest złe, to nie powinno się tego czynić” i (2) „Cudzołóstwo jest złe” wynika logicznie zdanie (W) „Nie powinno się cudzołożyć”. W szczególności powinni oni uważać przedstawione wnioskowanie za obciążone błędem ekwiwokacji. W jaki sposób predykat „[jest] zły” miałby posiadać w (1) to samo znaczenie, które posiada w (2), jeśli w (1) występuje w kontekście

pozbawionym asercji? Nawet jeśli stwierdzając, że cudzołóstwo jest złe, wyrażamy uczucie dezaprobaty, to nie sposób uznać, że wyrażamy je także w (1). Kłopoty emotywistów wydają się wynikać m.in. z tego, że uważają oni, jak ujął to Peter Geach (1965, 461–64), siłę asercji za wbudowaną w istotę predykatów moralnych.

Receptą ekspresywistów na wspomniany problem – tzw. problem Fregego–Geacha – jest zwrócenie się w stronę takich niereprezentujących stanów umysłu, które spełniają dodatkowy warunek. Otóż muszą to być takie stany umysłu, z którymi można się zgadzać lub nie (Gibbard 2003, 61–8). Ból głowy z pewnością jest pewnym stanem umysłu. Jednak nie jest to taki stan umysłu, z którym moglibyśmy się zgodzić lub nie, choć istnieje dobry sens, w którym możemy się godzić lub nie na to, by znajdować się w takim stanie umysłu. Podobnie jest z uczuciami. Załóżmy, że osoba *A* kocha osobę *C*, natomiast osoba *B* osoby *C* nienawidzi. Ściśle rzecz biorąc, nie można stwierdzić, by osoba *A* znajdowała się w stanie umysłu, który pozostaje w niezgodzie (nie wspominając już o zgodzie) ze stanem umysłu osoby *B*. Jeśli *A* przestanie kochać i zacznie nienawidzić *C*, to zmiany tej nie można będzie opisać jako zmiany zdania lub zmiany polegającej na zgodzeniu się *A* z osobą *B*. Jeszcze raz przyjmijmy za Ayerem, że predykat „moralnie dobry” wyraża uczucie moralnej aprobaty. Osoba *A*, która wypowiada słowa „*X* jest moralnie dobre” – wbrew pozorom – nie zaprzecza osobie *B*, która wypowiada zdanie „Nieprawda, że *X* jest moralnie dobre”. W następnych dwóch punktach mojego artykułu postaram się naszkicować sposób, w jaki *A*. Gibbard stara się usunąć dyskutowaną wadę emotywyzmu.

Na koniec tych rozważań odnotujmy, że emotywiści nie zawsze konsekwentnie stosowali ekspresywistyczny model wyjaśniania. Widać to dobrze w dziele *Ethics and Language* Ch. L. Stevensona (1945, 21), gdzie autor wyjaśnia znaczenie zdań moralnych według wzorca reprezentowanego przez zdanie: „«To jest dobre» znaczy «Aprobuję to; czyni to także»”. Stevenson (1963b, 210–14) skorygował ten błąd w swoim późniejszym eseju pt. *Retrospective Comments*, rezygnując z autobiograficznego elementu deskryptywnego („aprobuję to”) i przechodząc od próby wyjaśnienia znaczenia zdań oceniających do charakterystyki stanów umysłu wyrażanych przez te zdania. Po tych poprawkach analiza Stevensona przybrała postać, którą możemy zilustrować następującym przykładem: „«To jest dobre» wyraża ten sam stan umysłu, który wyraża imperatyw «Aprobujemy to»” (Stevenson 1963b, 214).

4. Przekonania normatywne jako plany

Przekonania moralne są podzbiorem właściwym przekonań normatywnych, przy czym za podstawowe i pierwotne pojęcie normatywne Allan Gibbard (2014, 218)

uznaje pojęcie powinności. Dlatego zanim zapoznamy się z bliższą charakterystyką przekonań moralnych w ujęciu Gibbarda, skoncentrujemy się na jego analizie najprostszych przekonań normatywnych. Autor *Meaning and Normativity* wyjaśnia naturę tych przekonań, odwołując się do stanów umysłu polegających na planowaniu (Gibbard 2014, 169–92). Jeśli jesteśmy przekonani, że Cezar nie powinien przekraczać Rubikonu, to planujemy, by na miejscu Cezara nie przekraczać tej rzeki. Planując na tę hipotetyczną okoliczność, nie planujemy w świetle naszej aktualnej wiedzy historycznej dotyczącej np. przygotowania Rzymu do obrony przed wojskami Cezara lub tego, co wiemy o konsekwencjach przekroczenia przez niego granicy między Galią Przedalpejską a Italią. Planujemy natomiast w świetle świadectw dostępnych Cezarowi – w świetle jego sytuacji epistemicznej. Planowanie takie nie jest równoznaczne z planowaniem na okoliczność bycia Cezarem w sensie metafizycznym. Jest to natomiast planowanie na okoliczność bycia Cezarem w sensie epistemicznym. W sensie epistemicznym mogą być Cezarem i mogą planować na okoliczność bycia nim w tym sensie.

W życiu codziennym najczęściej planujemy działania, nie zaś uczucia lub przekonania. Jeśli jednak przyjrzymy się bliżej pewnym sytuacjom, to szybko dojdziemy do wniosku, że nawet nasze zwykłe pojęcie planu wydaje się w sposób naturalny pasować do kontekstów, w których przedmiotem planów nie są działania, lecz uczucia i przekonania. W konsekwencji otwiera się możliwość rozumienia przekonań moralnych w kategoriach planów dla uczuć moralnych, zaś normatywnych przekonań epistemologicznych jako planów dla przekonań. Pomyślmy na przykład o eksperymencie, w toku którego chcę stwierdzić za pomocą papierka lakmusowego, czy mam do czynienia z roztworem kwaśnym czy zasadowym (Gibbard 2014, 170). Eksperyment ten zakłada, że posiadam epistemologiczne przekonanie normatywne o następującej treści: powinienem być przekonany, że roztwór jest kwaśny, jeśli zobaczę, że papierek zabarwił się na czerwono, oraz powinienem być przekonany, że jest zasadowy, gdy ujrzę, że papierek jest niebieski. Wspomniane przekonanie normatywne możemy zupełnie naturalnie zanalizować w kategoriach planu – planu, by być przekonanym, że roztwór jest kwaśny, jeśli zobaczę, że papierek zabarwił się na czerwono, oraz być przekonanym, że jest zasadowy, gdy ujrzę, że papierek jest niebieski.

Gibbard (2014, 171–72; 1990, 38–40, 71–5) podkreśla, że planowanie przekonania ma się tak do bycia przekonanym, jak planowanie działania ma się do aktu woli ukierunkowanego na wykonanie tego działania. Jeśli planuję, by zacząć się pakować w południe, to chcę się (*will*) pakować, gdy tylko odnotowuję, że właśnie wybiło południe, i działam tak, jak tego chcę, jeśli tylko nie okazuje się, że zachodzą okoliczności działające takie uniemożliwiające (np. paraliż ciała). Jeśli planuję, by być

przekonanym, że roztwór jest zasadowy, gdy papierek staje się niebieski, to jestem przekonany, że roztwór jest zasadowy, gdy tylko dostrzegam, że papierek jest niebieski. Analogicznie dla uczuć: jeśli planujemy, by w określonych okolicznościach mieć poczucie winy, to mamy to poczucie, gdy okoliczności te się pojawiają. Oczywiście nie jest tak, że możemy być przekonani o czymś na zawołanie lub możemy coś na zawołanie odczuwać – jednak tak samo nie możemy chcieć czegoś na zawołanie. Mimo to charakterystyczne jest dla nas to, że jeśli planujemy coś uczynić, to w odpowiednim czasie zazwyczaj pojawia się w nas akt woli, by to coś uczynić; podobnie jeśli planujemy być o czymś przekonani lub planujemy, by znajdować się w jakimś stanie emocjonalnym, to we właściwych okolicznościach zazwyczaj nabywamy stosowne przekonanie lub pojawia się w nas planowane uczucie.

Ujęcie przekonania normatywnych jako planów sprawia, że między ekspresywizmem Gibbarda a emotyvizmem Stevensona zachodzi zasadnicza różnica w rozumieniu natury konfliktu normatywnego. Aby unaocznic tę różnicę, zinterpretujmy postawy aprobaty i dezaprobaty, o których pisze Stevenson, w kategoriach preskryptywnych stanów umysłu *par excellence*. Jeśli Cezar aprobuje udanie się na posiedzenie senatu w dniu idów marcowych roku pamiętnego, a Brutus aprobuje to, by Cezar udał się na to posiedzenie, to między Cezarem a Brutusem nie ma żadnego konfliktu postaw w rozumieniu Stevensona (Gibbard 2003, 68–71; Stevenson 1963a). Ich postawy są zgodne ze sobą m.in. w tym sensie, że będące ich skutkiem działania będą zmierzać do realizacji tego samego stanu rzeczy w sytuacji aktualnej. Jednak według Gibbarda w opisanej sytuacji istotnym dla stwierdzenia, czy między Cezarem a Brutusem zachodzi konflikt normatywny, jest pytanie o to, co Brutus planuje aktualnie w kwestii uczestnictwa w posiedzeniu senatu na okoliczność bycia na miejscu Cezara. Jeśli planuje, by nie iść do senatu w warunkach znajdowania się w sytuacji epistemicznej Cezara, to między nim a Cezarem zachodzi autentyczny konflikt normatywny. Zachodzi on mimo faktu, że Brutus robi wszystko, by Cezar znalazł się w senacie. Analogicznie możemy mieć do czynienia z konfliktem w sensie Stevensona i brakiem konfliktu normatywnego w rozumieniu Gibbarda. Mogę np. nie aprobować tego, że obrażona przeze mnie osoba nie chce już ze mną rozmawiać i zarazem mieć plan, by zachowywać się w ten sam sposób na jej miejscu.

5. Przekonania moralne jako plany dla uczuć

Allan Gibbard (1990, 40–42) wyróżnia szerokie i wąskie pojęcie moralności. Normy moralności w szerokim sensie to po prostu normy racjonalności praktycznej – normy racjonalnego działania. Z kolei normy moralności w sensie wąskim to

normy dla uczuć moralnych. W rezultacie na gruncie systemu Gibbarda z twierdzeń moralnych wynikają analitycznie twierdzenia o powinności żywienia określonych uczuć moralnych. Z kolei przekonania moralne, a więc przekonania o powinności żywienia takich uczuć, to plany dla tychże uczuć. Uczucia moralne, o które tutaj chodzi, to przede wszystkim poczucie winy oraz oburzenie. Łatwo dostrzec w tym miejscu fundamentalne podobieństwo i zarazem zasadniczą różnicę między ekspresywizmem Gibbarda a emotywizmem Ayera. Obaj filozofowie akceptują ekspresywistyczny model wyjaśnienia i kładą nacisk na istotność uczuć moralnych w kontekście znaczenia kluczowych terminów języka moralności. Jednak u Ayera twierdzenia moralne wyrażają uczucia moralne, natomiast w przypadku Gibbarda – wyrażają one stany akceptacji planów dla tych uczuć. W konsekwencji stanowisko Gibbarda, inaczej niż koncepcja Ayera, ujmuje przekonania moralne w kategoriach preskryptywnych stanów umysłu i pozwala na wyjaśnienie kognitywnego aspektu dyskursu moralnego.

Przybliżając rozwijaną przez Gibbarda metaetyczną teorię języka moralności w wąskim sensie, rozpoczniemy od eksplikacji pojęcia bycia moralnie nagannym (*morally reprehensible*).³ Otóż czyn jest moralnie naganny zawsze i tylko wtedy, gdy osoba, która go dokonuje, powinna odczuwać w związku z nim poczucie winy, natomiast bezstronni obserwatorzy powinni w jego obliczu odczuwać urazę (*resentment*) lub oburzenie (*outrage*) (Gibbard 2006, 196; 1990, 126–127; 1992, 200–3). Zatem wstępnie powiemy, że osoba, która jest przekonania, że czyn *X* jest moralnie naganny, znajduje się w stanie umysłu polegającym na planowaniu, by odczuwać poczucie winy w sytuacji uczynienia *X* i uczucie oburzenia w okolicznościach bycia bezstronnym obserwatorem czynu *X*.

Gibbard (1990, 138–40) opisuje uczucia w kategoriach syndromów, na które składają się typowe przyczyny, typowe manifestacje i typowe dyspozycje behawioralne. Charakteryzując poczucie winy, autor *Wise Choices, Apt Feelings* zwraca uwagę na fakt, że ma ono tendencję do pojawiania się w okolicznościach, w których sprawca czynu przejawiałby uczucie urazy lub oburzenia, gdyby znalazł się na miejscu obserwatora tego typu czynów innych osób. Warunkiem poczucia winy nie jest oczywiście ani to, by inni wiedzieli, co zostało uczynione, ani to, aby posiadając taką wiedzę, faktycznie odczuwali oburzenie wobec sprawcy. Uczucie to wywoływane jest najczęściej przez czynniki, które wskazują na niedostateczną motywację podmiotu do wnoszenia swojego udziału w relacje współpracy i odwzajemnianie otrzymanych korzyści. Poczucie winy zmierza do złagodzenia gniewu innych, obejmuje dyspozycje do działań i manifestacji ukierunkowanych na pojednanie; w szczególności osoba

3 Gibbard (2006, 195; 1990, 42, 44) posługuje się terminami *reprehensible* i *blameworthy* zamiennie.

odczuwająca winę uzewnętrznia wobec ofiary i obserwatorów swój ból, jest skłonna do przeprosin, a także dąży do wynagrodzenia ofierze wyrządzonej krzywdy. Poczucie winy wymaga zmiany zdania w kwestii stopnia, w którym zwraca się uwagę na interesy innych (Gibbard 2006, 200).

Poczucie winy i wyrzuty sumienia mogą nie mieć statusu międzykulturowego powszechnika. W rezultacie instytucja moralności, którą znamy z naszego kręgu kulturowego, nie musi występować w innych kulturach. Nie pociąga to jednak za sobą konsekwencji w postaci radykalnej niemożności komunikacji międzykulturowej w kwestiach bardzo zbliżonych do zagadnień moralnych (Gibbard 2006, 198–203). W repertuarze innych kultur z pewnością znajduje się uczucie oburzenia, a stąd kultury te mogą i najpewniej posiadają quasi-moralne pojęcie bycia oburzającym oraz przekonania rozumiane jako stany akceptacji planów dotyczących uczucia oburzenia. Ponieważ w ramach naszej kultury przyjmujemy, że sprawca powinien czuć się winny z powodu swojego czynu zawsze i tylko wtedy, gdy bezstronni obserwatorzy powinni odczuwać wobec niego oburzenie, to tym samym sądzimy, że coś jest moralnie naganne zawsze i tylko wtedy, gdy jest oburzające. Zatem ustalając w dialogu z przedstawicielami egzotycznych kultur odpowiedzi na pytania o to, co jest oburzające, znajdujemy zarazem odpowiedzi na nasze ściśle moralne pytania o to, co moralnie naganne.

W oparciu o pojęcia bycia nagannym Gibbard (1990, 44–5) definiuje pojęcie bycia moralnie złym. Czyn jest moralnie zły zawsze i tylko wtedy, gdy jest *prima facie* moralnie naganny. Z kolei czyn jest *prima facie* moralnie naganny zawsze i tylko wtedy, gdy jest moralnie naganny w sytuacji, w której dokonująca go osoba znajduje się w normalnym stanie umysłu i dopuszcza się go ze względu na brak dostatecznej motywacji do unikania tego rodzaju działań.

6. Normatywny wymiar metaetyki

Najnowszym etapem w rozwoju poglądów metaetycznych A. Gibbarda (2014) jest uznanie samego pojęcia znaczenia za pojęcie normatywne, które powinno być rozumiane przez analogię z tradycyjnymi pojęciami moralnymi, a stąd wyjaśniane ekspresywistycznie. Zajęcie stanowiska głoszącego normatywność pojęcia znaczenia posiada także istotne konsekwencje metaetyczne. Sprawia bowiem, że dyskusja na temat znaczenia terminów moralnych, w tym terminu „powinien”, sama staje się dyskusją normatywną, której status jest analogiczny do tego, jaki posiadają spory w dziedzinie etyki normatywnej. Oczywiście nie w tym rzecz, że dyskusja ta dotyczy planów dla uczuć moralnych – dotyczy natomiast planów regulujących akceptację

zdań własnego języka zawierających terminy moralne. Przyjrzyjmy się temu normatywnemu wymiarowi metaetyki nieco bliżej.

Pojęcie znaczenia jest normatywne, zatem ze zdań, w których stwierdzamy, że znaczeniem pewnego wyrażenia dla danej osoby jest określone pojęcie, wynikają zdania na temat powinności. Przedmiotem tych powinności jest akceptacja odpowiednich zdań (Gibbard 2014, 113–41). Zatem jeśli Urszula mówi po polsku i przypisuje wyrażeniu „plus” znaczenie funkcji dodawania, to powinna zaakceptować m.in. zdanie „Dwa plus dwa równa się cztery”. Pojęcie powinności wyjaśniamy w pierwszym kroku w sposób ekspresywistyczny, dokonując wyjaśnienia stanów umysłu polegających na przekonaniu, że podmiot powinien coś uczynić. Zatem każdy, kto stwierdza, że Urszula powinna zaakceptować zdanie „Dwa plus dwa równa się cztery”, planuje, by zaakceptować zdanie „Dwa plus dwa równa się cztery” w hipotetycznej sytuacji znajdowania się w dokładnie takich okolicznościach subiektywnych, w których znajduje się Urszula. Dodajmy, że konsekwencją normatywnego i ekspresywistycznego zarazem podejścia do problematyki znaczenia jest fakt, że zdania na temat znaczenia wyrażen nie wynikają analitycznie ze zdań, w których stwierdzamy jedynie fakty naturalne.

Pojęcie znaczenia nie jest identyczne z żadnym pojęciem naturalistycznym – jest pojęciem normatywnym. Z tego nie wynika jednak, że znaczenia są jakimiś dziwnymi, nienaturalnymi obiektami. Jakimi obiektami naturalnymi są zatem konkretnie? Odpowiedź na to pytanie nie mieści się w zakresie metateorii znaczenia, jaką oferuje Gibbard, a która koncentruje się na wyjaśnieniu normatywnego pojęcia znaczenia, lecz jest domeną konkretnych substancjalnych teorii znaczenia. Tak więc metateoria znaczenia pozostaje neutralna w sporze o to, czy własność konstytuująca znaczenie, jakie Urszula wiąże ze słowem „plus”, jest własnością wewnętrzną mózgu Urszuli, za sprawą której posiada ona dyspozycję do określonego używania słowa „plus” (ujęcie solipsystyczne *à la* Jerry Fodor), czy też jest to własność wspólnoty językowej, której Urszula jest członkiem – własność, na mocy której wspólnota językowa posiada dyspozycję do tego, by używać słowa „plus” w konkretny sposób (ujęcie komunitariańskie *à la* Tyler Burge) (Gibbard 2014, 37–50). Chociaż metateoria nie rozstrzyga takich sporów i ich bardziej wyrafinowanych wersji, to przewiduje, że znaczenia są bytami naturalnymi – pewne pojęcia naturalistyczne są prawdziwe o tych obiektach. Jednak spór o to, jakie konkretnie są to pojęcia naturalistyczne, posiada status sporu normatywnego – jest to spór o to, jakie zdania w swoim języku powinna akceptować Urszula.

W celu uzyskania większej jasności w temacie rozważmy relację między substancjalnymi teoriami znaczenia a metateorią znaczenia, koncentrującą się na ana-

lizie pojęcia znaczenia. Otóż metateoria jest neutralna względem sporu o to, jakie własności – użytkownika języka lub jego społeczności – są podstawą powinności, których przedmiotem jest akceptacja zdań. Według metateorii, jeśli Urszula wiąże ze słowem „plus” znaczenie funkcji dodawania, to powinna zaakceptować zdanie „Dwa plus dwa równa się cztery”. Co jednak musi być prawdą w świecie, w dziedzinie faktów naturalnych, abyśmy mogli zgodnie z prawdą stwierdzić, że Urszula posiada wspomnianą powinność? Czy są to dyspozycje, jakie w dziedzinie akceptacji zdań arytmetyki posiada Urszula, czy też może dyspozycje do akceptacji takich zdań właściwe dla wspólnoty językowej, do której należy? Metateoria znaczenia nie rozstrzyga takich pytań. Widzimy w tym miejscu pełną analogię między metateorią znaczenia i substancjalnymi teoriami znaczenia a ekspresywistyczną metaetyką i teoriami z dziedziny etyki normatywnej. Teoria metaetyczna wyjaśniająca terminy moralne w terminach powinności żywienia określonych uczuć moralnych jest całkowicie neutralna w dziedzinie konkretnych sporów normatywnych, np. tego, czy aborcja jest moralnie zła. Teoria metaetyczna milczy na temat faktów naturalnych, które są podstawą dla powinności żywienia uczucia oburzenia i poczucia winy, więc milczy na temat tego, czy faktami tymi są te składające się na zabieg aborcji.

Z poziomu ogólnych rozważań nad pojęciem znaczenia oraz własnościami konstytuującymi znaczenia przejdźmy obecnie do dokładniejszej – tj. wykraczającej poza pojęciowe utożsamienie przekonań o powinnościach ze stanami umysłu polegającymi na planowaniu – analizy podstawowego pojęcia normatywnego, jakim jest pojęcie powinności. Z jednej strony, zastanawiając się nad pojęciem powinności, możemy pytać o własność naturalną konstytuującą to pojęcie (Gibbard 2014, 219–20, 224). Jak już wiemy, odpowiedź na to pytanie nie należy do metateorii, lecz jest domeną pewnej substancjalnej teorii znaczenia. Gibbard takową zarysowuje – koncepcję ekspresywistyczną, korzystającą z analizy nie wprost. Podstawowym jej twierdzeniem jest konstatacja głosząca, że jeśli podmiot jest przekonany o tym, że powinien uczynić teraz X , to w tej chwili X czyni, chyba że zachodzą szczególne okoliczności D . Precyzyjniej: osoba j wiąże z terminem w znaczenie w postaci pojęcia powinności zawsze i tylko wtedy, gdy termin w jest czasownikiem posiłkowym i posiada własność naturalną, która w określony sposób łączy akceptację zdań, w których termin w występuje z działaniami podmiotu j . Załóżmy, że językiem osoby j jest język angielski. Wówczas przedmiotowy związek możemy wyrazić następująco: ilekroć j akceptuje zdanie „I w do X now”, tylekroć j czyni X , o ile nie zachodzą szczególne okoliczności D (w rodzaju nieoczekiwanego braku możliwości uczynienia X lub sytuacji, w której j znajduje się w stanie szczególnego napięcia nerwowego i bardzo boi się uczynić X). Naturalnym kandydatem do funkcji terminu wyrażającego

w języku angielskim pojęcie powinności jest termin „ought to”; w języku polskim jest to termin „powinien”.

Z drugiej strony możemy próbować określić pojęcie powinności odwołując się do charakteryzujących go relacji pojęciowych – wynikania, spójności itp. Tego typu ujęcie jest przedmiotem meta-teorii Gibbarda (2014, 219–20, 224). Zgodnie z nim podstawową relacją właściwą pojęciu powinności jest ta, na mocy której jest pojęciowo niespójnym bycie przekonanym, że powinno się teraz uczynić X i nieczynienie X w tej chwili. Taka charakterystyka jest kolista. Stwierdzenie, że zachodzi wzmiankowana pojęciowa niespójność jest w rozważanym przypadku innym sposobem powiedzenia, że w każdej możliwej sytuacji epistemicznej (tj. bez względu na treść dostępnych osobie j świadectw) i przy dowolnej supozycji (tzn. w świetle dowolnego zrozumiałego (*intelligible*) przypuszczenia na temat tego, co jeszcze jest prawdą poza tym, za czym przemawiają świadectwa):

- (1) osoba j nie powinna zarazem być przekonana, że powinna teraz uczynić X i nie czynić X w tej chwili mimo posiadania możliwości uczynienia X ;
- (2) jeśli osoba j powinna być przekonana, że powinna teraz uczynić X , to j powinna uczynić X w tej chwili, jeśli ma taką możliwość.

Widzimy zatem, że eksplikacja pojęcia powinności w ramach metateorii Gibbarda bazuje na pojęciu powinności. Kolistości tej nie usuwa także pojęciowe utożsamienie przekonań o powinnościach ze stanami umysłu polegającymi na planowaniu. Zasadniczym wyróżnikiem pojęcia stanu polegającego na planowaniu jest bowiem twierdzenie, że nie można w sposób spójny planować, by uczynić teraz X , i tego X w tej chwili nie robić. Kolistość analizy nie jest jednak żadną okolicznością obciążającą: taka lub podobna kolistość w teorii lub metateorii znaczenia jest nie do uniknięcia.

Powyższa metateoretyczna analiza pojęcia powinności jest podstawowa w tym sensie, że nie przesądza o tym, jakie fakty naturalne sprawiają, że możemy poprawnie zinterpretować osobę akceptującą zdanie „Powinnam uczynić teraz X ” jako osobę znajdującą się w stanie umysłu będącym przekonaniem, że powinna uczynić teraz X . Nie przesądza zatem, że prawdziwa jest wspomniana, faworyzowana przez Gibbarda, substancjalna teoria pojęcia powinności, na mocy której podstawą tą jest fakt, że j czyni X , gdy j akceptuje zdanie „Powinnam uczynić teraz X ”, chyba że występują szczególne okoliczności. W *Thinking How to Live* Gibbard (2003, 152–8) stał na stanowisku, zgodnie z którym ktoś, kto w chwili t nie czyni X , choć ma taką możliwość, z racji pojęciowych nie może być przekonany w t , że powinien uczynić X w t . Innymi słowy, stanowisko Gibbarda było takie, że jeśli termin „powinien”

w języku polskim wyraża pojęcie powinności w ujęciu Gibbarda, to ze względów pojęciowych nie można poprawnie zinterpretować osoby, która nie czyni teraz *X* mimo takiej możliwości, jako osoby znajdującej się teraz w stanie umysłu polegającym na akceptacji w języku polskim zdania „Powinnam teraz uczynić *X*”. W *Meaning and Normativity* (Gibbard 2014, 204–10) autor nieco łagodzi swój pogląd, stwierdzając, że chociaż adekwatność takiej interpretacji nie jest wykluczona, to podmiot, który jest przekonany, że powinien uczynić teraz *X*, lecz *X* nie czyni, choć ma taką możliwość, dopuszcza się pojęciowej niespójności, czyli znajduje się w stanie, w którym nie powinien się znajdować, bez względu na dostępne mu świadectwa i przy każdej supozycji.

Wyobraźmy sobie osobę, która akceptuje zdanie „Powinnam teraz zadzwonić”, ale nie dzwoni, gdyż bardzo obawia się tego, co usłyszy w słuchawce. Na podstawie posiadanych przez tę osobę skłonności związanych z akceptacją zdań zawierających słowo „powinien” w sytuacjach nieangażujących silnych emocji jest prawdą – na mocy substancjalnej, ekspresywistycznej teorii Gibbarda – że w języku tej osoby znaczeniem terminu „powinien” jest pojęcie powinności. W szczególności jest tak, że w zwykłych okolicznościach nasza osoba czyni *X*, gdy akceptuje zdanie „Powinnam uczynić teraz *X*”. W konsekwencji akceptując w swoim języku w opisanych okolicznościach zdanie „Powinnam teraz zadzwonić”, osoba ta rzeczywiście znajduje się w stanie umysłu będącym przekonaniem, że powinna teraz zadzwonić. Skoro tak jest, to na mocy metateoretycznej charakterystyki pojęcia powinności osoba ta nie powinna znajdować się w tym stanie umysłu i nie dzwonić, skoro ma możliwość zadzwonienia. Kłopot jednak w tym, że znajdując się w tym stanie, nie dzwoni, a zatem znajduje się w stanie, w którym nie powinna się znajdować.

7. Antynaturalizm w ekspresywizmie

Zgodnie ze zmodyfikowanym przez Gibbarda (2003, 21–37) na potrzeby własnej argumentacji rozumieniem stanowiska Moore’a przyjmijmy, że antynaturalizm metaetyczny nie głosi istnienia nienaturalnych własności, a jedynie utrzymuje, że pojęcia moralne nie są identyczne z jakimikolwiek pojęciami naturalistycznymi. Bez względu na zajmowane stanowisko w kwestii normatywności pojęcia znaczenia ekspresywista zgadza się w tym punkcie z antynaturalistą. Co zatem odróżnia ekspresywizm od najbardziej obiecujących, tj. pozbawionych ontologicznego balastu własności nienaturalnych, wersji antynaturalizmu? Można byłoby argumentować, że tym czymś jest fakt, iż ekspresywista uznaje, że w kategoriach czysto naturalistycznych, nienormatywnych można wyjaśnić znaczenie zdań o formie „dla osoby

j znaczeniem słowa *w* jest pojęcie powinności”. Antynaturalista temu właśnie by przeczył, twierdząc, że pojęcie powinności (lub jakieś inne pojęcie normatywne) ma charakter pierwotny w tym sensie, że jeśli się nim nie dysponuje, to nie sposób go poznać na drodze jakichkolwiek wyjaśnień ze strony tych, którzy pojęcie to znają. Jednak w momencie, w którym ekspresywista zajmuje stanowisko głoszące normatywność pojęcia znaczenia, zdaje się przyznawać rację antynaturaliście (Gibbard 2014, 227–29). Wyjaśnienie tego, co znaczy stwierdzenie, że jakieś słowo z czyjegósłownika daje wyraz pojęciu powinności, przestaje być możliwe bez zaangażowania w to wyjaśnienie samego pojęcia powinności. Osoba znająca pojęcie powinności może trafnie pouczyć nas o tym, jaka własność naturalna rzeczonoego słowa konstytuuje fakt, że znaczeniem tego słowa jest pojęcie powinności, ale takie wyjaśnienie nie sprawi, że poznamy i zrozumiemy pojęcie powinności. Analogicznie pewna teoria z dziedziny etyki normatywnej może prawdziwie pouczyć nas, że bycie moralnie złym polega na byciu źródłem cierpienia w tym sensie, że pojęcie moralnego zła jest koniecznie koekstensjonalne *a priori*, choć nie identyczne z pojęciem źródła cierpienia; takie wyjaśnienie nie doprowadzi nas jednak do poznania pojęcia zła moralnego, jeśli wcześniej pojęciem tym nie dysponowaliśmy.

Czy zatem normatywność ekspresywistycznej metaetyki prowadzi do stanowiska metaetycznego antynaturalizmu? Na tak postawione pytanie Gibbard (2014, 232–40) odpowiada, że chociaż najbardziej wiarygodne wersje ekspresywizmu i antynaturalizmu nie różnią się ze sobą w zakresie bronionych tez, w szczególności tezy o pierwotności pojęcia powinności, to różnią się pod względem oferowanych wyjaśnień. Różnica ta ma znaczenie, gdyż wyjaśnienie antynaturalistyczne jest po prostu błędne. Ekspresywizm modeluje przekonania normatywne na podobieństwo planów, a nawet utożsamia tego typu przekonania z technicznie rozumianymi planami. Tymczasem antynaturalizm modeluje te przekonania na podobieństwo paradygmatycznych przekonań empirycznych, chociaż przeczy, by były to przekonania o egzemplifikacjach własności empirycznych.

8. Zakończenie

Współczesny ekspresywizm dostarcza wielu filozofom paradygmatu dla badań prowadzonych w dziedzinie metaetyki i metateorii znaczenia. Ważną teorią tego rodzaju jest koncepcja rozwinięta przez Allana Gibbarda. Jak każda teoria ekspresywistyczna, tak i ona stanowi kontynuację tradycji emotywistycznej. W moim artykule starałem się zapoznać Czytelnika z rudymentami pomysłów Gibbarda, przedstawiając najważniejsze z jego idei. Mam nadzieję, że udało mi się osiągnąć

zadowalający kompromis między ambicją oddania subtelności omawianych treści i przystępnością ich prezentacji. Liczę, że praca ta przyczyni się do rozbudzenia zainteresowania ekspresywizmem w naszym kraju i do włączenia naszych dociekań metaetycznych w główny nurt metaetyki światowej.

Bibliografia

- Ayer, Alfred J. 1952. *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publications, Inc.
- Geach, Peter. 1965. "Assertion." *The Philosophical Review* 74, no. 4: 449–65.
- Gibbard, Allan. 2014. *Meaning and Normativity*. Oxford: Oxford University Press.
- Gibbard, Allan. 2006. "Moral Feelings and Moral Concepts." In *Oxford Studies in Metaethics*, edited by Russ Shafer-Landau, Vol. 1, 195–215. Oxford: Clarendon Press.
- Gibbard, Allan. 2003. *Thinking How to Live*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gibbard, Allan. 1992. "Moral Concepts: Substance and Sentiment." *Philosophical Perspectives* 6, Ethics: 199–221.
- Gibbard, Allan. 1990. *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hare, Richard M. 1999. "Prescriptivism." In *Objective Prescriptions and Other Essays*, 19–27. Oxford: Clarendon Press.
- Hare, Richard M. 1997. "The Axel Hägerström Lectures: A Taxonomy of Ethical Theories." In *Sorting Out Ethics*, 42–145. Oxford: Clarendon Press.
- Kuźniar, Adrian. 2012. „Teoria metaetyczna Davida Hume’a: w stronę interpretacji ekspresywistycznej.” *Ruch Filozoficzny* LXIX, nr 2: 267–78.
- Kuźniar, Adrian. 2009. *Język i wartości. Racjonalność akceptacji ekspresywizmu metaetycznego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Semper”.
- Mackie, John L. 1977. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Hamondsworth: Penguin Books.
- Moore, George E. 1959. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John R. 1985. *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stevenson, Charles L. 1963a. "The Nature of Ethical Disagreement." In *Facts and Values. Studies in Ethical Analysis*, 1–9. New Haven: Yale University Press.
- Stevenson, Charles L. 1963b. "Retrospective Comments." In *Facts and Values...*, *op. cit.*: 186–232.
- Stevenson, Charles L. 1945. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press.

Nota biograficzna / Biographical Note

dr hab. Adrian Kuźniar – adiunkt w Instytucie Filozofii UW. W roku 2019 ukazała się jego najnowsza monografia pt. *Etyka analityczna a teoria ewolucji*.

dr hab. Adrian Kuźniar – assistant professor at the Faculty of Philosophy of the University of Warsaw. His latest monograph: *Analytic Ethics and the Theory of Evolution* (2019).

Dojrzałość empatii wpływa na jakość solidarności

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1287>

 Jowita Radzińska, SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny

Dojrzałość empatii wpływa na jakość solidarności, ponieważ warunkuje standardy komunikacji i współpracy. Zarówno emocje, jak i empatia posiadają ugruntowaną pozycję w refleksji moralnej, a interdyscyplinarne spojrzenie na związek empatii i solidarności może pełniej ujawnić ich zależność. Wokół roli i znaczenia empatii toczą się spory, które stosunkowo łatwo można rozstrzygnąć odwołując się do refleksji filozoficznej. Szansę na zrozumienie, w jaki sposób solidarność jest postrzegana i/lub doświadczana daje metoda socjologii moralności Marii Ossowskiej. Szczególnie ciekawym polem badawczym jest pandemia koronawirusa, która stała się akceleratorem społecznych działań i procesów, jak w soczewce ujawniając kompetencje, ale i słabości solidarnościowych postaw.

Słowa kluczowe: empatia, solidarność, współpraca, jakość, pandemia, koronawirus

The Maturity of Empathy Influences the Quality of Solidarity

The maturity of empathy influences the quality of solidarity because it determines the standards of communication and cooperation. Both emotions and empathy have a well-established position in moral reflection; the interdisciplinary approach to comparing empathy and solidarity can reveal their dependency more fully. There are disputes around the role and importance of empathy that can be easily resolved with philosophical reflection. Maria Ossowska's method of sociology of morality makes it possible to understand how solidarity is perceived and/or experienced. The coronavirus pandemic, which has become an accelerator of social activities and processes, is an interesting research field because it acts like a magnifying glass that reveals the competences, as well as the weaknesses of solidarity attitudes.

Keywords: empathy, solidarity, quality, cooperation, pandemic, coronavirus

Związki empatii i solidarności należą do codziennego doświadczenia. Współdziałanie ludzi w celu realizacji wspólnych interesów i/lub artykulacji wartości, czyli solidaryzowanie się, z konieczności angażuje kontakt, który uruchamia empatię. Kontakt empatyczny może mieć różną charakterystykę, związaną m.in. z poziomem zaangażowania emocjonalnego i refleksją oraz intensywnością i bliskością relacji, co z kolei ściśle wiąże się z dojrzałością empatyczną. Twierdzę, że rodzaj aktywowanej empatii i poziom jej dojrzałości bezpośrednio i silnie oddziałuje na kształt i wartość relacji, a przez to na jakość współpracy i solidarności. Dla pokazania tego związku opiszę bardziej szczegółowo empatię: znaczenie, mechanizm i funkcje oraz posłużę się stosunkowo świeżym przykładem doświadczenia solidarności¹ w początkowym etapie pandemii koronawirusa.

Solidarność działa na poziomie prakseologicznym, kiedy dotyczy realizacji wspólnych celów i interesów oraz etycznym, gdy dba o wartość relacji (Ossowska 2000). W relacjach i w działaniu solidarność wymaga zgody i grupy (a przynajmniej dwóch osób); a jeśli opiera się na partnerstwie, proaktywności, współodpowiedzialności, dobrowolności, (potencjalnej) wzajemności i subsydiarności (Radzińska 2014), to można mówić o jakości solidarności. Solidarność jako wartość życia publicznego można rozważać na kilku poziomach, a empatia najbardziej łączy się z jej uczuciowym charakterem. Jeśli uznać solidarność za przyczynę i/lub efekt wspólnotowych działań, to empatia byłaby drogą, narzędziem czy też swoistym emocjonalno-kognitywnym „smarem” międzyludzkich działań. Trudno wyobrazić sobie, w jaki sposób ludzie mogliby łączyć się we współdziałaniu dla dobra własnego lub innych bez rozumienia siebie nawzajem, choćby na najbardziej podstawowym poziomie, także w wymiarze emocjonalnym. A to umożliwia empatia. Nie jest jednak wolna od wad i ograniczeń.

Emocje w refleksji etycznej są obecne od dawna, ale nie zawsze są doceniane. Podobnie jest z empatią, choć funkcją tego mechanizmu jest uspołecznienie jednostkowego przeżycia emocjonalnego. Uczucia, pozostając w sferze intymnej, nie ujawnione, nie wyrażane, nie współdzielone, nadal byłyby istotnym mechanizmem psychologicznej regulacji, ale przestałyby być czynnikiem wzajemnego oddziaływania, także moralnego. Empatię z punktu widzenia etyki można postrzegać w kategoriach moralnych jako wartość, cnotę i zasadę życia społecznego; w kategoriach epistemologicznych jako mechanizm poznawczy i ewolucyjny; a w kategoriach ontologicznych zastanawiać się, czy w ogóle jest możliwa i czym jest tak naprawdę.

¹ Definicje i konteksty użycia pojęcia *solidarność* przedstawiłam w artykule *Solidarność: definicja i konteksty*, który również ukazał się w czasopiśmie ETYKA (nr 48 w 2014 r.), dlatego w niniejszym artykule kwestie te ograniczę do minimum, a osobom zainteresowanym polecam wspomniany artykuł.

Rozmyślań nad tym fenomenem można szukać już u klasycznych myślicieli, choć wiązały się one raczej z pojęciami *współodczuwania* i *współczucia*, a także *sympatii*.

Hume'owska sympatia, którą dziś równie dobrze można nazwać empatią, jako odruch naturalny, silniejszy niż egoizm, miała być czynnikiem decydującym w kształtowaniu i ujawnianiu moralności oraz w budowaniu więzi społecznych. Oddźwięk uczuciowy miał decydować w działaniu w wymiarze społecznym o rozumieniu siebie i innych ludzi, co z kolei miało przekładać się na możliwość wydania sądu moralnego, a przy okazji pokazywać związki między uczuciową naturą człowieka a funkcjonowaniem w warunkach społecznych. Według Hume'a sens rozważań nad moralnością wyraża się w nauce o obowiązkach oraz adekwatnym zobrazowaniu zła przewinień i dobra cnoty, razem z wyrobieniem odpowiednich nawyków i skłonności w wyborze tej ostatniej. Jak pisał Hume: „Czy można jednak spodziewać się takich skutków [preferowania cnoty] po wnioskach i sądach rozumu, które same przez się nie mają na uczucia żadnego wpływu ani nie pobudzają ludzkiej aktywności? Odkrywają prawdę. Ale jeżeli odkrywają prawdę obojętną, która nie wywołuje ani pożądania, ani odrazy – nie są zdolne oddziaływać na postępowanie i sposób życia” (Hume 1975, 4–5 i 141–147). Zgoda z Hume'em w tej kwestii mogłaby skutkować nie tylko uznaniem roli uczuć w etyce, ale i empatii.

Sympatia według Adama Smitha (Smith 1989, 5) miała być sposobem na przekraczanie egoizmu, bo jak pisał: „Jakkolwiek samolubnym miałby być człowiek, są niewątpliwie w jego naturze jakieś pierwiastki, które powodują, iż interesuje się losem innych ludzi, i sprawiają, że ich szczęście jest dla niego nieodzowne, choć jedyną przyjemnością, jaką może stąd czerpać, to przyjemność oglądania tego”. Umiejętność współczucia poprzez uświadomienie sobie sytuacji drugiej osoby daje szansę poczuć i zrozumieć przeżycia drugiej osoby, nawet bez bezpośredniego kontaktu. Empatia silnie aktywizuje się w bezpośrednim kontakcie, ale dzięki wyobraźni może też działać pomimo odległości (geograficznej, czasowej, statusowej, biograficznej). O wadze współczucia i roli wyobraźni Milan Kundera (Kundera 2014, 41) napisał, że: „Nic nie jest cięższe od współczucia. Nawet własny ból nie jest tak ciężki jak ból z kimś współodczuwany, ból za kogoś, dla kogoś, z wielokrotnionym przez wyobraźnię”. Ból współodczuwany potęguje bezradność i niemoc, które są szczególnie dotkliwe dla człowieka przyzwyczajonego do przewidywalnego świata i sprawowania kontroli. Sytuacje zaskakujące i nieoczekiwane, związane ze społeczeństwem ryzyka, są dla wielu osób lekcją radzenia sobie z bezradnością, gdy pomimo własnego strachu i strachu współodczuwanego stosunkowo niewiele mogą zrobić, by sytuację zmienić.

Empatia może warunkować wartość moralną czynu. Według Schopenhauera każdy uczynek, który jest egoistyczny, pozbawiony jest wartości moralnej, a dopiero dzięki

współczuciu możliwe jest przyjęcie perspektywy, w której dobro lub zło drugiej osoby staje się taką samą pobudką do działania, jak własne dobro lub zło (Schopenhauer 1994, 107). „Z chwilą, gdy we mnie budzi się współczucie, dobro lub krzywda innej istoty staje się dla mnie czymś bezpośrednim i bliskim, zupełnie w ten sam sposób, choć nie zawsze w tym samym stopniu, co i moje własne; a wówczas różnica między mną a ową istotą przestaje być absolutna” (Schopenhauer 1994, 109–109). Większość, jeśli nie wszystkie, akty solidarności nie mieściłaby się w rygorystycznym wymaganium altruizmu Schopenhauera, ponieważ ludzie współdziałając, także motywowani głównie dobrem innych, zazwyczaj jednocześnie realizują własne potrzeby, wartości i cele.

Istotne kwestie w rozważaniach o empatii porządkuje typologia *współodczuwania* Maxa Schelera, która opisuje sposoby, w jakie podmiot uczestniczy w cudzym odczuwaniu. Źródłowe uchwycenie stanu psychicznego drugiego człowieka jest według Schelera drogą do współodczuwania, co nie jest możliwe bez uchwycenia fenomenów wyrazowych, powstających przez fenomeny zmysłowe. Nie jest jednak możliwe ujęcie identyczności cudzego doświadczenia z powodu różnicy pomiędzy «ja» drugiego człowieka i «ja» podmiotowym.

Pierwszy spośród czterech faktów *współodczucia* Schelera stanowi „bezpośrednie współodczuwanie «z kimś», np. jednego i tego samego cierpienia (Scheler 1980, 28). Jako przykład takiej sytuacji Scheler podał wspólne cierpienie matki i ojca po stracie dziecka. Nie jest to uczucie odzwierciedlone, lecz jest to *ten sam* aksjologicznie stan rzeczy i ta sama emocjonalna aktywność. „«Cierpienie» jako aksjologiczny stan rzeczy i cierpienie jako jakość funkcji są tutaj *jednym i tym samym*” (Scheler 1980, 28). Ta forma współodczucia dotyczy jedynie uczuć psychicznych, a nie zmysłowych. Możliwe jest więc współcierpienie, ale nie „współból”; można współradować się zmysłową przyjemnością, ale nie ma „współprzyjemności” (Scheler 1980, 28–29).

Druga forma jest zasadniczo inna, bo dotyczy współodczuwania takiego stanu, który fenomenologicznie jest faktem różnym, czyli czyjeś uczucie „wpierw uobecnia się w fakcie przeżytym jako akt rozumienia bądź odczuwania, a potem na jego materię kieruje się źródłowe cierpienie” (Scheler 1980, 29). Jest to więc współodczucie „czegoś”: współradowanie się czyjąś radością i współcierpienie czyjegoś cierpienia. Co ważne, „*Każde* współczucie zawiera *intencję* czucia cierpienia i radości w czyimś przeżyciu. Samo współodczucie jest tak «skierowane» jako «uczucie», a nie dopiero dzięki «sądowi» czy przedstawieniu, «że drugi cierpi»; pojawia się ono nie tylko w obliczu cudzego cierpienia, lecz je również «domniemuje», i domniemuje je *będąc* samą funkcją emocjonalną” (Scheler 1980, 29). Pomiędzy pierwszą i drugą formą współodczuwania Scheler wskazuje na istotne rozróżnienie, które podkreśla odpowiednimi określeniami: *odczuwanie* i *współodczuwanie*. W tym pierwszym

przypadku przeżywanie cudzego stanu i odczuwanie go jest tak splecione z właściwym współodczuwaniem, że granica między nimi zupełnie się zatracza. W drugim przypadku są one od siebie oddzielone, także w przeżyciu.

Trzecia forma współodczuwania to czyste zarażenie uczuciowe. Według Schelera zachodzi spontanicznie, nieświadomie i jakby lawinowo. Stanowi możliwe wyjaśnienie dla działania mas ludzkich, które są odmienne od intencji jednostek. Jego zdaniem mieszanie zarażenia z fenomenem prawdziwego współodczucia było przyczyną błędnych koncepcji i nieuzasadnionej krytyki tego zjawiska (Scheler 1980, 31). „Samo cierpienie właśnie nie staje się zaraźliwe dzięki współcierpieniu. Raczej właśnie tam, gdzie cierpienie staje się zaraźliwe, współcierpienie jest całkowicie wykluczone; w tej samej bowiem mierze nie jest mi już dane jako cierpienie drugiego, lecz jako moje cierpienie, które staram się usunąć w ten sposób, iż unikam obrazu cierpienia” (Scheler 1980, 35). Oddzielenie własnego stanu emocjonalnego od stanu emocjonalnego drugiej osoby jest fundamentalną kwestią dla konstruktywnego spotkania empatycznego. To rozróżnienie ma kluczowe znaczenie w nadal aktualnych sporach, w których krytykuje się empatię w oparciu o krytykę zarażenia emocjonalnego.

Czwarty, ostatni, wyraz współodczuwania to „prawdziwe *odczucie jedności* Ja własnego z cudzym indywidualnym Ja. Jest ono przypadkiem granicznym: tutaj nie tylko cudzy, odgraniczony proces uczuciowy nieświadomie uważa się za własny, lecz właśnie cudze Ja (we wszelkich jego zasadniczych postawach) identyfikuje się z Ja własnym” (Scheler 1980, 36). Scheler podaje przykłady takiego odczucia jedności, m.in. religijne misteria, hipnoza, spełniony akt płciowy (Scheler 1980, 37–54). Poza spektrum szczególnych przypadków możliwe jest funkcjonalne odczucie jedności. Zdaniem niemieckiego filozofa pewne „minimum niewyspecyfikowanego odczucia jedności jest właśnie konstytutywne dla uchwycenia *każdej* istoty żywej – już najprostszego ruchu materii nieożywionej – jako istoty żywej, że na tym najbardziej pierwotnym fundamencie *prezentowania się innych istot* buduje się najprostsze «odczuwanie», a tym bardziej najprostsze «współodczuwanie», zaś na nich wszelkie, duchowe «rozumienie», to owa zdolność do wyspecyfikowanego odczucia jedności w wyspecyfikowanej dynamicznej postaci cudzego pędu życiowego wyda się daleko mniej zadziwiająca” (Scheler 1980, 57). W takiej relacji nie powinno pojawić się ryzyko uprzedmiotowienia drugiego człowieka.

Empatia może być postrzegana jako adaptacyjny mechanizm życia we wspólnocie, co jest silnie związane z emocjami moralnymi (Stets, Turner 2009). Na najbardziej ogólnym poziomie emocje moralne ujawniają się, kiedy naruszona zostaje norma moralna lub motywują do zachowania moralnego (Haidt 2003). W ramach symbolicznego interakcjonizmu zwraca się uwagę na szereg zależności związanych

ze zjawiskiem przyjmowania ról społecznych (Mead 1975), które wymagają uważności i odnoszenia się do innych i ze względu na nichm.in.: wielość perspektyw związana z nieustannym angażowaniem się w świat innych osób i ciągle procesowe opracowywanie na tej podstawie punktu widzenia i ram pojęciowych oraz refleksyjny charakter życia w grupie, gdzie punkt widzenia drugiej osoby zostaje odniesiony do osobistej sytuacji, a także sama relacyjność (Prus 2013). Emocjonalność jest społecznym doświadczeniem.

Umiejętność postawienia się w sytuacji drugiej osoby umożliwia, a na pewno ułatwia, wzajemne rozumienie. Pełne zrozumienie osadza się na dwóch komponentach empatii (Davis 2001): zdolności odczuwania stanów psychicznych innych osób (empatia emocjonalna, zwana także afektywną) oraz umiejętności przyjęcia cudzej perspektywy na rzeczywistość (empatia poznawcza). Empatia emocjonalna jest wysoce zautomatyzowanym mechanizmem, który jest bardzo czuły w odbiorze bodźców ze świata zewnętrznego, ale także narażony na zakłócenia w ich przyjmowaniu i interpretacji. Empatia poznawcza angażuje racjonalne funkcje i umiejętności, m.in. obserwację, wyobraźnię i pamięć, by człowiek możliwie pełnie mógł zrozumieć położenie drugiej osoby, a także jej motyw i potrzeby oraz przewidzieć reakcje. Pełnia, także w sensie najwyższej jakości empatyzowania, wiąże się z tzw. dojrzałą empatią, czyli jednoczesnym współwystępowaniem obu aspektów empatii: emocjonalnej i poznawczej.

Rozróżnienie na empatię emocjonalną i empatię poznawczą jest istotnym wkładem nauk psychologicznych i neurobiologicznych, bo potencjalnie usuwa jedną z podstawowych przyczyn konfuzji i nieporozumień w tym temacie. Empatia emocjonalna jest związana z biologicznym mechanizmem umożliwiającym współodczuwanie, gdzie istotną rolę mają odgrywać neurony lustrzane (Rizzolatti i in. 2006). Ich podstawowa zdolność ma polegać na odzwierciedlaniu ruchu, stanów i uczuć innych osób, co może tłumaczyć powszechnie znane zjawiska, jak zaraźliwy śmiech, czy udzielający się smutek. Empatia poznawcza to bardziej skomplikowany i racjonalny mechanizm, który umożliwia tzw. decenterację, czyli daje szansę na spojrzanie na sytuację, problem, czy zagadnienie z perspektywy drugiej osoby. Ujmując kwestię inaczej, można mówić o empatii niedojrzałej, która jest charakterystyczna dla najmłodszych dzieci i polega na przejmowaniu stanów emocjonalnych innych osób bez rozróżnienia, co jest własnym odczuciem, a co pochodzi z otoczenia. W dorosłym życiu tej prymitywnej formy empatii doświadcza się właśnie jako tzw. zarażenia, co Scheler opisał jako trzeci fakt współodczucia. Sytuacje takie są niebezpieczne, bo traci się to, co jest wielką zaletą empatycznego spotkania, czyli możliwość poznania i zrozumienia sytuacji drugiej osoby. Z kolei empatia dojrzała

opiera się na mechanizmach współodczuwania, ale jest świadomie zarządzana, stając się źródłem pełniejszego poznania, a nie tylko emocjonalnego zaangażowania. Co ciekawe, badacze i praktycy empatii zajmują się głównie tą drugą (poznawczą), a krytycy tą pierwszą (emocjonalną).

Przejście od empatii niedojrzałej do dojrzałej można dobrze zrozumieć dzięki badaniom Martina L. Hoffmana (Hoffman 2006). Empatia w tym ujęciu jest naturalną zdolnością, która rozwija się od wczesnego dzieciństwa do (późnej nawet) dorosłości. Pierwszy etap – emocjonalne „zarażanie się” może być obserwowane jako udzielający się płacz wśród niemowlaków, które reagują niepokojem na dyskomfort (niepokój, strach, złość) innych. Nieco starsze dziecko, które potrafi już samodzielnie się poruszać, może, zamiast zarażać się nieprzyjemną emocją, opuścić pomieszczenie, w którym znajduje się inne płaczące dziecko. W życiu dorosłym brak umiejętności świadomego oddzielenia się od emocji drugiej osoby przy jednoczesnym odczuwaniu ich jako przykrych może prowadzić do zachowań ucieczkowych. Wiek kilkunastu miesięcy to czas, kiedy dzieci zaczynają zdawać sobie sprawę ze swojej inności i niezależności. Chcąc pomóc innemu dziecku, najpierw robią to, stosując rozwiązania, które im pomagają i dają pocieszenie; co w czasie eksperymentów przejawiało się przyniesieniem własnego misia lub przyprowadzeniem własnej matki. Dwulatki stając się bardziej wrażliwe na sygnały z otoczenia, a przez to i potrzeby innych, uświadamiają sobie lepiej różnice pomiędzy różnymi osobami. Wtedy też następują sytuacje, które można określić jako jedne z pierwszych decentracji – dziecko stawia się w sytuacji drugiego – i płaczącemu dziecku jest wtedy w stanie przynieść jej/jego misia lub przyprowadzić jej/jego mamę.

W późniejszym dzieciństwie, wraz z rozwojem moralnym, pojawia się możliwość doświadczenia współczucia i rozumienia sytuacji, których nie dotyka się bezpośrednio. Rozumienie czyjejś perspektywy, możliwość współodczuwania stanu emocjonalnego bez zarażania się tymi uczuciami i uznanie możliwości odmiennego postrzegania konkretnej sytuacji jest najdojrzalszym stopniem empatii. Możliwe staje się empatyzowanie z całymi grupami, współodczuwanie okoliczności i sytuacji i łączenie się w uczuciach, także w taki sposób, który daje impuls do podjęcia działania. Działania związane z dojrzałą empatią nie powinny polegać na dawaniu rad czy prostych rozwiązań, lecz na mądrym i uważnym towarzyszeniu z gotowością niesienia adekwatnego wsparcia.

Dojrzała empatia nie jest powszechną kompetencją. Niestety, bo znalazłoby to bezpośrednie przełożenie na kształt i jakość funkcjonowania grup i społeczności, a więc i na solidarność, która je łączy. Dialog, wysiłek decentracji i uczciwe, życzliwe zaciekawienie sytuacją i perspektywą drugiej osoby zbyt często zastępują założenia

związane z własnymi przekonaniem. We wspólnym działaniu nie jest konieczna iden-tyczność opinii, potrzeb, celów, ale bardzo ważne jest to, co synonimiczne z empatią, czyli tzw. wchodzenie w buty drugiej osoby. W tej kwestii ważny jest, po pierwsze, pewien podstawowy poziom otwartości, z którym łączy się także minimalny chociaż poziom zaufania, pozwalający zainteresować się drugim człowiekiem, jego sytuacją i perspektywą na nią. Po drugie, jest to współodczucie jej/jego stanu emocjonalnego, które jest łatwiejsze, niż mogłoby się wydawać, bo organiczne i mechaniczne. Po trze-cie, jest to podjęcie refleksyjnego wysiłku, by rozumowo zintegrować ten proces i nie dać się uwieść emocjonalnemu odzwierciedlaniu. I w końcu, jako pewnego rodzaju nagroda, może pojawić się adekwatna reakcja w spotkaniu drugiego – zrozumienie, porozumienie, propozycja wsparcia i/lub wzajemne wsparcie.

Empatia nie jest dobrem bezproblemowym, a jej status moralny nie jest oczy-wisty. Stosunkowo łatwo twierdzić, że empatia jest dobra, jeśli przyjmie się odpo-wiednią definicję. Simon Baron-Cohen dla przykładu pisze, że „empatia to zdolność rozpoznawania myśli lub uczuć innej osoby oraz reagowania na jej myśli i uczucia odpowiednią emocją” (Baron-Cohen 2014, 32). W ten sposób wyróżnia dwa etapy empatii, czyli rozpoznanie i reakcja; dopiero przy zaistnieniu obu etapów, przy czym drugi musi być adekwatny (sic!), można według niego mówić o empatii. W takim ujęciu pojęcia oczywiście znika całe spektrum pytań i wątpliwości, bo empatia opisuje tylko taką sytuację, w której człowiek trafnie rozpoznaje myśli i uczucia innej osoby oraz reaguje na nie adekwatnie – odpowiednią emocją i pomocowym działaniem – „Jeśli druga osoba doświadcza cierpienia, po prostu wiesz, że trzeba jej ofiarować pociechę i współczucie” (Baron-Cohen 2014, 33). Czyżby tak było rzeczywiście?

Największa krytyka kierowana jest wobec afektywnej i impulsywnej empatii. To z nią wiąże się największe ryzyko Schelerowskiego zarażenia emocjonalnego i w niej manifestuje się niedojrzałość empatycznej postawy, co skutkuje stronniczością i sytuacyjną nieadekwatnością. O stronniczości świadczyć ma między innymi fakt, że ludzie są bardziej skłonni empatyzować z osobami atrakcyjnymi, podobnymi do siebie i takimi, z którymi łączy ich kontekst etniczny bądź narodowy (Bloom 2015). Co więcej, działanie empatii jest raczej wąskie; łączy ona z poszczególnymi jednostkami, i to najsilniej z tymi w jakiś sposób bliskimi, a jednocześnie pozostaje niewrażliwa na logiczne i racjonalne argumenty, jak różnice liczbowe i dane statystyczne. Zdaniem Blooma „(...) nasze decyzje publiczne będą bardziej sprawiedliwe i moralne, kiedy empatię odłożymy na bok. Tworzone przez nas zasady są lepsze, gdy zdajemy sobie sprawę, że śmierć 100 osób jest gorsza niż śmierć jednostki, nawet jeśli znamy jej imię, i kiedy uznajemy, że życie kogoś w odległym kraju jest warte tyle samo co życie sąsiada, nawet jeśli nasze emocje ciągną nas w innym kierunku” (Bloom 2015).

Empatia ma ograniczenia nie tylko w skali makro, ale i w bliskich relacjach, w życiu prywatnym. Niepohamowana wspólnotowość, jak Bloom określa silną skłonność do empatii, skutkuje tendencją do budowania asymetrycznych relacji, w których jedna strona wspiera, ale nie otrzymuje wsparcia, co w długotrwałej perspektywie może być szkodliwe (Bloom 2017, 17, 41–46, 97–126). Zdaniem Blooma silne empatyzowanie z innymi u osób, u których poziom empatii jest wysoki i bardzo wysoki, nie wynika ani z szacunku, ani z miłości, ani nawet z uznania dla nich. To zainteresowanie jest w dużym stopniu mechaniczne, a chęć pomocy może być bardzo egoistyczna, bo podobnie jak w emocjonalnym zarażeniu Schelera, empatyczna osoba czuje się na tyle źle we współodczuwaniu z cierpiącą osobą, że chce obniżyć jej trudne odczucia, by obniżyć własne cierpienie. Według Blooma możliwe są takie okoliczności, w których jest pod przymusem hiperpobudzenia; niezależnie od kosztów własnych i drugiej strony, nie jest w stanie powstrzymać skłonności współodczuwania.

Emocjonalność jako społeczne doświadczenie wiąże się z szansami i zagrożeniami. „Podejmowanie ról innych, w tym uogólnionego innego, jest (...) podstawową techniką pracy nad emocjami. Indywidualna praca nad emocjami, często związana z redukcją stresu, pozwala odbudowywać więzi społeczne, osiągać równowagę pomiędzy dystansem a bliskością z innymi. Jednostka, pracując nad swymi emocjami, pracuje nad konstruowaniem więzi społecznych, jest to więc praca nad ładem społecznym” (Konecki, Pawłowska 2013).

Aktualnym i poruszającym przykładem empatii, solidarności oraz związku pomiędzy nimi jest pandemia koronawirusa, szczególnie jej początkowy etap. Reakcje na COVID-19 dobrze obrazują wiele błędów empatii: emocjonalne zarażenie skutkujące w skrajnych momentach przejawami paniki, zbyt szybkie założenia o podobieństwie czy identyczności doświadczanej sytuacji, historyczny lęk o najbliższych przy jednoczesnym ignorowaniu problemu w szerszej perspektywie. Co więcej, przeżywane i współdzielone emocje zależą od doświadczenia i pewnego rodzaju kultury emocjonalnej; klarują lub demontują ład społeczny. Jednocześnie początek pandemii to wzrost zachowań, które przeżywane były jako solidarnościowe: wiele osób intensyfikowało kontakt ze sobą pomimo ograniczeń – szukając sposobów na podtrzymanie wspólnoty i redefiniowanie życia społecznego w ich grupach (Abel & McQueen 2020). Uruchamiano inicjatywy pomocowe w skali lokalnej i ogólnokrajowej, by nieść pomoc tym, którzy są najbardziej zagrożeni. W niektórych przypadkach aktywizowali się także ci, którzy w „normalnych” warunkach tego nie robili. Zmniejszanie społecznego dystansu zachodziło przy zwiększaniu przestrzennego dystansu, bo bezpieczne dwa metry odległości pomiędzy osobami nie pozwalają

na typowy do tej pory kontakt. Jamil Zaki zasugerował zamianę postulatu społecznego dystansowania się (*social distancing*) na fizyczne dystansowanie się (*physical distancing*) z jednoczesnym zdystansowanym socjalizowaniem (*distant socializing*), co ma podkreślić możliwość pozostania w kontakcie i bliskości z innymi, pomimo przebywania osobno (Zaki 2020). Empatia, współodpowiedzialność, dostrzeganie i rozumienie wzajemnych zależności szukały nowych sposobów aktualizacji w izolacji i po niej.

W przyglądaniu się reakcjom na epidemię koronawirusa pomocną perspektywą poznawczą okazują się zagadnienia z zakresu społecznych uwarunkowań zjawisk moralnych. Maria Ossowska dzieliła je na analizy historyczne i socjologiczne, rozważania teoretyczne oraz refleksję metodologiczną (Ossowska 1983). W socjologii moralności istotnym rozróżnieniem jest ocena i opis, bo celem nie jest moralizowanie, lecz rozumienie, co ludzie postrzegają jako moralne i wartościowe. Ciekawe wnioski na temat postrzegania i doświadczania solidarności, także w kontekście empatii, płyną z doświadczenia pandemii.

Niektórzy przeżywali, a część z nich nadal przeżywa pandemiczną sytuację jako emanację solidarności; inni niedowierzą społecznemu zrywowi, a jeszcze inni wprost nazywają akcje wspierające zagrożonych w koronawirusie pozorami solidarności lub polityczną grą. Posłużę się kilkoma przykładami pokazującymi związek między solidarnością i empatią zaczerpniętymi z aktualnie prowadzonego przeze mnie badania: *Solidarność w koronie*², na temat dostrzeganych i/lub doświadczanych przejawów (nie)solidarności w pandemii koronawirusa. W wielu próbach definiowania solidarność łączy się wprost ze współodczuwaniem i empatią, np.: „Solidarność to dla mnie jest taka duża empatia w stosunku do drugiego człowieka i pomocy, gotowość do niesienia pomocy. Nie separowanie się, tak? Tylko takie współodczuwanie, współodpowiedzialność i taka wierność w myśleniu” (kobieta, 54 lata, Skierniewice); „(...) na pewno wsparcie innych, dawanie wsparcia, z jakimś takim staraniem się, myślenie o tym co czują inni” (kobieta, 34 lata, Ciechanów); „(...) czymś wypływającym z (...) poczucia wspólnoty, albo wynikające po prostu ze współczucia, z empatii, takie solidaryzowanie się z kimś w nieszczęściu” (kobieta,

2 Badanie *Solidarność w koronie* prowadzę w ramach pracy nad doktoratem w dziedzinie socjologii na Uniwersytecie Humanistycznospołecznym. Jest to badanie jakościowe, prowadzone online, z wywiadami synchronicznymi i asynchronicznymi, na próbie N=25, gdzie dobór jest dogodnościowy. Badanie ma charakter podłużny: I fala wywiadów została zrealizowana między 13.03.2020 a 28.03.2020 i celowała w uchwycenie doświadczeń związanych z początkiem koronawirusa (nawiązania i cytaty użyte w tym artykule pochodzą przede wszystkim z tej części badania), II fala badania została zrealizowana między 23.04 a 08.07.2020, III fala badania jest zaplanowana na jesień/zimę 2020. Ramę teoretyczną badania stanowi klasyczne ujęcie solidarności E. Durkheima, koncepcja przyjaźni Arystotelesa, ambiwalencja socjologiczna R. Mertona, a metodologia opiera się na teorii ugruntowanej i metodzie socjologii moralności M. Ossowskiej.

35 lat, Gdańsk). W każdej z tych perspektyw solidarność jest silnie związana z empatią: albo nią motywowana albo wręcz tożsama.

Pierwszy miesiąc życia pod groźbą COVID-19 pozwalał stwierdzić, że egoizm nie jest dominującą postawą Polek i Polaków w pandemii: zawiązały się sąsiedzkie sieci wsparcia, mnożyły finansowe akcje pomocowe, rozwijała się pomoc rzeczowa, chociażby w postaci szycia maseczek. Potwierdzały to nie tylko codzienne obserwacje, ale i badania, m.in. Krystyny Skarżyńskiej i Konrada Maja przeprowadzone pod koniec marca 2020, w którym aż 72% badanych zadeklarowało, że bardziej obawia się o zdrowie bliskich niż o własne, a 48% deklaruowało, że w związku z epidemią pomaga innym osobom, które są w trudniejszej sytuacji niż oni sami (Skarżyńska, Maj 2020).

Często przywoływanym przykładem solidarności i paradoksalnej bliskości na odległość był obraz Włochów śpiewających na balkonach i z okien: „Włosi śpiewają (...) Gdzie puste są ulice zupełnie, a Włosi siedząc w domach, mają otwarte okna i śpiewają jakąś sobie znaną pieśń (...) naprawdę uderza mnie to” (kobieta, 30 lat, Warszawa). Obrazek ten nasuwa skojarzenie ze wspomnieniem Jana Jakuba Rousseau, gdy genewskich żołnierzy porwał wspólny taniec na miejskim placu. Setki mężczyzn w mundurach, w rytmicznym zgodnym kroku poruszały się wokół studni i zdawały się być jak jeden organizm; „tworzyli długi sznur wijących się rytmicznie i bez zamieszania, tysiące skrętów, tysiące ewolucji tanecznych, wybór melodii, przy której dźwiękach ją wykonywano, bicie w bębny, płomienie pochodni, pewna okazałość wojskowa wśród zabawy, wszystko to tworzyło bardzo malowniczy obraz” (Rousseau 2010, 312). Podniosła atmosfera, wzruszenie i serdeczność, uwspólnione odczucia mogą odpowiadać pierwszemu faktowi współodczucia Schelera, czyli wiążą się z przeżywaniem identycznego stanu emocjonalnego. Można szukać w nich także związku z kategoriami zaufania, tożsamości i wspólnoty, w czym najbardziej wyraża się więziotwórcza funkcja solidarności. Ojciec Rousseau, żołnierz biorący udział w tańcu, z drżeniem wzruszenia powiedział do swojego syna: „Janie Jakubie (...) Kochaj ojczyznę. Widzisz tych poczciwych genewczyków? Są wszyscy przyjaciółmi, są braćmi, radość i zgoda panuje wśród nich” (Rousseau 2010, 313). We wspólnym tańcu i śpiewie doświadczenie bliskości i zgodności, a także powszechnej przyjaźni, braterstwa i publicznej radości staje się osiągalne. Jednocząca wizja wspólnego wroga i wspólnego celu pomaga ludziom integrować się, a sytuacje jak wspólne okłaskiwanie pracowników służby zdrowia mogą być źródłem wzniosłych uczuć i zapamiętanym mementem autentycznie doświadczonej solidarności, choćby chwilowej.

Isolacja i samoograniczenie związane z akcją *#zostańwdomu* pod wieloma względami spełnia założenia solidarnościowej postawy, bo wiąże się z decyzją, w której ogranicza się własną wolność i komfort ze względu na dobro innych oraz z myślą

o wspólnym celu, nawet jeśli osobiście nie jest się w grupie ryzyka, co z kolei wymaga uruchomienia empatii. Dla części osób istotną motywacją do pozostania w domu i przestrzegania nakładanych restrykcji była właśnie troska o innych, co obrazuje jedna z wypowiedzi uchwycona w badaniu: „Nie boję się wirusa, ale nie ma we mnie zgody na powszechną eutanazję, dlatego siedzimy w domu” (kobieta, 42 lata, Warszawa).

Poważnym wyzwaniem solidarności jest troska i jednoczenie się z innym – tym, kto nie jest w podobnej sytuacji, kto nie artykułuje wprost tych samych wartości i z kim nie ma się ewidentnie wspólnych interesów. Niedojrzała empatia działa po linii podobieństwa, bliskości i atrakcyjności, co nie ułatwia, pozostając przy przykładach z koronawirusowej rzeczywistości, angażowania się w sytuacje ludzi dotkniętych kryzysem bezdomności czy przebywających w DPS-ach. Szansą na jednoczenie się pomimo różnicy jest współczucie, które przekracza ocenę. W empatycznej relacji można zdystansować się do własnych opinii i przekonań; integrując intencję, decyzję i współodczucie towarzyszyć drugiej osobie w jej smutku i radości, niezależnie od oceny sytuacji, która jest źródłem tych uczuć. Uszlachetniająca funkcja współcierpienia Comte-Sponville’a wnosi do solidarności szanse na przekraczanie ocen. Dzięki decentracji możliwy jest dystans do własnej osoby i bardziej empatyczny kontakt z drugą osobą dla niej samej, a nie tylko warunkowany podobieństwem i zgodnością. Można solidaryzować się po linii własnych przekonań, wartości i interesów, co jest zdecydowanie bardziej powszechnym zjawiskiem, ale można także być solidarnym z osobą, nawet jeśli nie do końca rozumie się sprawę, w imię której ona działa. Taka postawa wymaga zaufania i jest narażona na ryzyko. Co może oznaczać w praktyce w czasach pandemii? Zrozumienie, że dla kogoś spacer jest kwestią higieny psychicznej o fundamentalnym znaczeniu; wsparcie biznesowych wysiłków innych osób, gdy samej/emu ma się spokojną sytuację materialną; wpłacanie pieniędzy na zbiórkę, którą organizuje znajomy; szanowanie potrzeby przestrzegania restrykcji; można także czuć solidarność z osobą, która naraziła bezpieczeństwo wielu osób, nie dlatego, że uważa się takie postępowanie za coś dobrego lub chociaż moralnie obojętne, ale dlatego, że głęboko współczuje się sytuacji, w której się znalazła i która ją do tego doprowadziła.

Dojrzała postawa empatyczna, czyli zinternalizowana wiedza na temat empatii, sprawność w dojrzałym towarzyszeniu drugiej osobie oraz przekonanie, że empatia jest ważna i wartościowa, czyli bycie zmotywowanym do empatycznego postrzegania i działania, jest szczególnie cenna w obliczu niespodziewanych kryzysów, kiedy chce się nie tylko funkcjonować, ale i skutecznie działać. Podejmowanie aktywności w skomplikowanej sieci relacyjnych powiązań, gdzie każda i każdy wypełnia społeczne role, które nierzadko rodzą sprzeczne oczekiwania, wymaga, obok innych kompetencji, inteligencji emocjonalnej, w której empatia stanowi ważny element

składowy. Dojrzała empatia jest jednym z ważniejszych narzędzi umożliwiających trafne rozpoznanie sytuacji drugiej osoby i podjęcie adekwatnych – autentycznie solidarnościowych – działań.

Empatia nie jest koniecznie potrzebna solidarności, ale istotnie ją wspiera. Można nakreślić co najmniej trzy obszary możliwego wpływu empatii: artykułowanie sądów moralnych, rozwój moralny i motywowanie zachowań moralnych (Prinz 2011, 213). Po pierwsze, artykułowanie sądów moralnych wymaga zaangażowania innych struktur, niż tylko empatyczne wczucie; wymaga także odniesienia do wartości, norm moralnych i społecznych, obowiązku, konsekwencji, itd. w zależności od teorii uzasadnienia moralnego jaką się przyjmie. Empatia w tym względzie może być pomocna w poszerzeniu kontekstu i lepszemu rozumieniu sytuacji, ale nie jest konieczna ani wystarczająca. Po drugie, empatia odgrywa istotną rolę w rozwoju moralnym, bo pomaga zrozumieć sytuację, odczucia i potrzeby drugiej osoby, a także abstrakcyjnych i dalekich grup. Możliwy jest jednak rozwój moralny bez empatii lub przy niskim jej poziomie. Po trzecie, empatia może być impulsem do działania na rzecz innych.

Samodzielny mechanizm empatii jest narzędziem moralnie neutralnym, które może służyć tak dobrej, jak i złej sprawie. Jak napisał Scheler: „(...) czyste współodczuwanie jako takie jest całkowicie ślepe na wartość jego przeżywania” (Scheler 1980, 18). Cechę neutralności moralnej empatia dzieli z solidarnością. Obie mogą wzmacniać się wzajemnie i wspierać osiąganie wspólnotowych celów, ale narażone są na zakłócenia, co nie przekreśla ich miejsca w aksjologicznym uniwersum. Jednak niedojrzała empatia nie tylko nie pomaga solidarności, ale może jej przeciwdziałać. Sytuacja motywująca do solidarności od początku jest nierówna: dla jednej osoby jest trudna, dla drugiej staje się powodem do empatycznego i emocjonalnego pobudzenia, ale pozostaje ona w uprzywilejowanej pozycji, bo okoliczności wywołujące to pobudzenie nie są jej bezpośrednim doświadczeniem. W związku z tym może – w dojrzałej wersji empatii – zaproponować adekwatne wsparcie, ale może też – w niedojrzałej wersji empatii – zdominować, wykorzystać albo nawet doraźnie pomóc, ale w taki sposób, który ostatecznie osłabi drugą stronę. Tylko pierwsze rozwiązanie, wymagające dojrzałej empatii, naprawdę wspiera solidarność.

Solidarnościowe działania, czyli realizujące wspólny cel lub artykułujące wspólne wartości, mogłyby znacząco zyskać nie tylko na jakości, ale i na skuteczności, jeśli byłyby wspierane dojrzałą empatią. Grupy, a tym samym ich inicjatywy, nie kończyłyby się wraz z pierwszym kryzysem; wśród strategii komunikacji i rozwiązywania konfliktów częściej pojawiałyby się współpraca i konsensus, a rzadziej walka, unikanie czy nawet kompromis. Zwiększyłyby się szanse na trafne, słuszne, konkretne i właśnie solidarne identyfikowanie grup najbardziej narażonych na trudności i ryzyko,

a nie tylko łączenie się po linii podobieństwa i dzielonej tożsamości czy stylu życia. W przypadku epidemii koronawirusa różnicę widać pomiędzy aktywnością w sieciach społecznościowych, np. związanych z wyprowadzeniem psa, a gotowością do wsparcia osób dotkniętych kryzysem bezdomności, świadczących usługi seksualne czy potrzebujących terminacji ciąży, na co zwróciły uwagę m.in. Agata i Zuzanna Dziuban, pisząc o warunkowaniu solidarności (Dziuban i Dziuban 2020). Zakres i trwałość koronawirusowej solidarności będzie jej najlepszym egzaminem.

Bibliografia

- Abel, T., D. McQueen. 2020. "The COVID-19 pandemic calls for spatial distancing and social closeness: not for social distancing!". *International Journal of Public Health*, 1.
- Baron-Cohen, S. 2014. *Teoria zła. O empatii i genezie okrucieństwa*. Sopot: Smak Słowa.
- Bloom, P. 2017. „Przeciw empatii”. Translated by Krzysztof Kornas, *Miesięcznik ZNAK*. <http://www miesiecznik.znak.com.pl/przeciw-empatii/> [06.04.2017].
- Bloom, P. 2017. *Przeciw empatii. Argumenty za racjonalnym współczuciem*, Translated by Marek Chojnacki, Wydawnictwo Charaktery, Kielce.
- Davis, M. H. 2001. *Empatia. O umiejętności współodczuwania*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Dziuban, A., Z. Dziuban. 2020. *Warunkowanie wsparcia. Nekropolityka i solidarność w dobie kryzysu*, Biennale Warszawa. https://biennalewarszawa.pl/warunkowanie-wsparcia-nekropolityka-i-solidarnosc-w-dobie-kryzysu/?fbclid=IwAR0J-CA92OIX6WP3vELliElWEFoEjYYKch23NEJAeo3HKpxN714flxN_LqNM [08.04.2020].
- Haidt, J. 2003. "The Moral Emotions". In Davidson, R. J., Scherer, K. R., Goldsmith, H. H. *Handbook of affective sciences*, : 852–870. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. 1975. *Badania dotyczące zasad moralności*. Translated by Anna Hochfeld, Warszawa.
- Hoffman, M. L. 2006. *Empatia i rozwój moralny*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Konecki, K. T., B. Pawłowska. 2013 „W stronę socjologii emocji”. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, t. 9, nr 2: 6–9.
- Kundera, M. 2014. *Nieznośna lekkość bytu*. Translated by Agnieszka Holland, Warszawa: Wydawnictwo WAB.
- Mead, G. H. 1975. *Umysł, osobowość i społeczeństwo*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Ossowska M. 2000. *Normy moralne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ossowska M. 2005. *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ossowska, M. 1983. „Szkic autobiograficzny”. In *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, edited by M. Ossowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Prinz, J. 2011. “Is Emathy Necessary for Morality?”. In *Empathy. Philosophical and Psychological Perspectives*. Oxford. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199539956.003.0014.
- Prus, R. 2013. “Generating, Intensifying, and Redirecting Emotionality: Conceptual and Ethnographic Implications of Aristotle’s Rhetoric”. *Przegląd Socjologii Jakościowej* 9(2): 10–45.
- Radzińska, J. 2014. „Solidarność: definicja i konteksty”. *Etyka*, 48: 58–68.
- Rousseau, J. J. 2010. *List o widowiskach*, przeł. Wiera Bienkowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Scheler, M. 1980. *Istota i formy sympatii*. Translated by Adam Węgrzycki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schopenhauer, A. 1994. *O podstawie moralności*. Translated by Zofia Bassakówna. Warszawa: Wydawnictwo „bis”.
- Skarżyńska, K., K. Maj. 2020. „My, Polacy, w czasie pandemii. Badacze z Uniwersytetu SWPS sprawdzili, jacy jesteśmy”, *Gazeta Wyborcza*. <https://wyborcza.pl/7,75398,25857468,my-polacy-w-czasie-pandemii-badacze-z-universytetu-swps-sprawdzili.html> [09.04.2020].
- Smith, A. 1989. *Teoria uczuć moralnych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stets, J. E., J. H. Turner. 2009. *Socjologia emocji*. Translated by Marta Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zaki, J. 2020. “Instead of social distancing, practice «distant socializing» instead, urges Stanford psychologist”. *Stanford News*, dostępny: <https://news.stanford.edu/2020/03/19/try-distant-socializing-instead/> [10.04.2020].
- Rizzolatti, G., L. Fogassi, V. Gallese. 2006. “Mirrors in the Mind”. *Scientific American*, 295(5): 54–61. Retrieved August 18, 2020, from www.jstor.org/stable/26069039.

Nota biograficzna / Biographical Note

Jowita Radzińska – filozofka i socjolożka, zajmuje się ideą i praktyką solidarności.

Jowita Radzińska – philosopher and sociologist, focused on the idea and practice of solidarity.

ETYKA 59, NR 1/2020

Emocje. W poszukiwaniu antyesencjalistycznego ujęcia

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1284>

 Andrzej Dąbrowski, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Esencjalistycznie zorientowani teoretycy emocji uważają, że emocje mają swoją istotę. Nie ma jednak zgody co do tego, co ją stanowi – czym jest to, co sprawia, że emocja jest emocją. Dla jednych substancją emocji jest poznanie (percepcje, myśli, przekonania) lub oceny, dla innych zmiany fizjologiczno-cieleśne, a dla jeszcze innych zdarzenia w mózgu. W artykule omawiam najważniejsze argumenty przeciwko tym teoriom, a następnie prezentuję szkic wieloskładnikowej i wielofunkcyjnej koncepcji emocji.

Słowa kluczowe: poznawcza teoria emocji, fizjologiczno-cieleśna teoria emocji, neurobiologiczna teoria emocji, wieloskładnikowa teoria emocji

Emotions. In search of an anti-essentialist approach

Proponents of essentialism believe that emotions have their essence. However, there is no agreement, what it is. For some, the substance of emotions is cognition (perceptions, thoughts, beliefs) or assessment. For other theorists, these are physiological-bodily changes or brain events. In the paper I formulate the most important arguments against these theories and then I present a sketch of the multi-component and multi-functional concept of emotions.

Keywords: cognitive theory of emotion, physiological theory of emotion, neurological theory of emotion, multicomponent theory of emotion

Uzasadnienie tematu

Zainteresowanie wewnętrznym światem człowieka – w tym namiętnościami, uczuciami czy emocjami – towarzyszy filozofii od samych jej początków. Kolejni filozofowie, w sposób mniej lub bardziej systematyczny, włączali się w debatę na temat natury emocji¹. Wielu z nich poświęciło emocjom odrębne prace. Równoległe z analizami filozoficznymi prowadzone były też badania naukowe nad emocjami, głównie przez lekarzy medycyny. Psychologia intensywnie zajmuje się tymi zjawiskami, odkąd uzyskała status autonomicznej dyscypliny (1876). Problematyką emocji interesują się również badacze innych dziedzin i dyscyplin: antropologii, socjologii, ekonomii, neurobiologii, psychiatrii, kognitywistyki i nauki o sztucznej inteligencji. To, że prowadzi się badania w wielu dziedzinach z pomocą zaawansowanych metod naukowych, nie przeszkadza oczywiście w robieniu analiz w ramach wielu różnych subdyscyplin filozoficznych: etyki, aksjologii, epistemologii, filozofii umysłu i filozofii języka. Niestety, wciąż nie mamy zadowalającej definicji emocji, co przynosi konieczność dalszych poszukiwań i prób określenia, czym są.

Na pytanie, dlaczego tak się dzieje, można zaryzykować następującą odpowiedź. Emocje nie są prostymi stanami lub reakcjami, nie są jednorodnymi przeżyciami. Emocje to dynamiczne procesy i zjawiska złożone, wieloelementowe, podatne na rozmaite konceptualizacje. Różni badacze zainteresowani emocjami często zwracali uwagę na jeden wybrany aspekt emocji, ich zdaniem najbardziej rudymenarny (esencjalny), i na jego podstawie tworzyli pojęcie oraz – względnie spójną – teorię emocji. Przykładowo badacze zainteresowani życiem psychicznym człowieka do różnych aktów umysłowych włączali również emocje i przypisywali im podobne własności, tj. charakter intencjonalny i poznawczy (esencją emocji jest intencjonalność). Inni, zorientowani naturalistycznie i organicystycznie, uważali, że istotowymi składnikami emocji są zmiany fizjologiczne w ciele lub procesy neurologiczne w mózgu. Jeszcze inni dostrzegali w emocjach przede wszystkim jakąś siłę lub energię, która – podobnie jak popędy – pobudza podmiot do działania. Wszyscy oni po części mieli rację, a jednocześnie się mylili. Mieli rację, gdy wskazywali na ten czy inny składnik jako element emocji, ale niesłusznie czynili z niego najgłębszą podstawę,

1 W różnych kontekstach emocjami zajmowali m.in. tacy filozofowie jak: Sokrates, Platon, Arystoteles, Epikur, Zenon z Kition, Chryzyp, Panajtios z Rodos, Seneka, Epiktet, Marek Aureliusz, św. Augustyn, Awicenna, Anzelm z Canterbury, Piotr Abelard, Albert Wielki, św. Tomasz z Akwinu, Duns Szkot, W. Ockham, J.L. Vives, F. Suarez, R. Burton, R. Descartes, B. Pascal, T. Hobbes, B. Spinoza, J. Locke, N. Malebranche, G. Berkeley, Shaftesbury, F. Hutcheson, T. Reid, D. Hume, J.J. Rousseau, C.A. Helvetius, A. Smith, I. Kant, J.G. Hamann, J.G. Herder, J.G. Fichte, G.W.F. Hegel, Novalis, F.W.J. Schelling, F. Herbart, T. Brown, F.E. Beneke, F. Nietzsche, G.H. Lewes, R.H. Lotze, A. Bain, S. Kierkegaard, W. Dilthey, F. Brentano, W. James, W. Windelband, T. Lipps, J. Dewey, L. Petrażycki, E. Husserl, M. Scheler, W. Witwicki, M. Heidegger, L. Wittgenstein, K. Ajdukiewicz, E. Stein, G. Ryle, O.F. Bollnow, J.P. Sartre i wielu innych (lista nie jest wyczerpująca).

własność esencjalną, determinującą tożsamość. Zanim przejdę do szczegółów, krótko uzasadnię obraną perspektywę.

Wielu naukowców zarzuca filozofom, że ignorują dane empiryczne i eksperymentalne, a ich koncepcje emocji są swobodnymi konstrukcjami intelektualnymi, będącymi w dużej mierze rezultatem przyjętych przez nich założeń filozoficznych (i metafizycznych). Z kolei filozofowie przekonują, że badania empiryczne i np. wiedza na temat zmian fizjologicznych w ciele lub procesów neuronalnych w mózgu niewiele, jeśli w ogóle cokolwiek, mówią nam na temat natury emocji. Jeżeli naprawdę chcemy się dowiedzieć, czym są emocje, to, moim zdaniem, po pierwsze, nie możemy pomijać dotychczasowej wiedzy, po drugie, nie możemy zrezygnować z analiz pojęciowych, po trzecie, analizy te muszą być prowadzone ręką w rękę z badaniami w ramach nauk społecznych i empirycznych. Z tego w gruncie rzeczy wynika, że najbardziej właściwym podejściem w badaniach emocji jest podejście multi- i interdyscyplinarne. Wszystko po to, aby się wzajemnie inspirować, uzupełniać i zbliżać do pełnej wiedzy na temat emocji.

Analiza wybranych teorii kognitywnych

Istnieje długa i dobrze ugruntowana tradycja, zgodnie z którą emocje to zjawiska umysłowe – to pewne formy poznania: percepcje, przekonania, myśli lub sądy. Zacznijmy od tych pierwszych

Zwolennicy percepcyjnych rozwiązań w ogólności utrzymują, że emocje są percepcjami (zewnętrznymi lub wewnętrznymi) lub *quasi*-percepcjami. Warto podkreślić, że nie ograniczają się oni tylko do stwierdzenia, że percepcja przyczynia się lub jest warunkiem koniecznym powstania emocji (strach jest wywołany przez percepcję zagrożenia lub jakiegoś niebezpieczeństwa, które powinno być usunięte, jeśli organizm ma pozostać wciąż przy życiu; złość jest wywołana przez percepcję przeszkody, która uniemożliwia zdobycie określonego celu), ale twierdzą, że emocje w swojej naturze i działaniu są bardzo podobne do percepcji. Istnieje wiele analogii między emocjami a standardowymi percepcjami, które pozwalają patrzeć na emocje w ten sposób. Przede wszystkim percepcje i emocje wywoływane są przez rzeczywiste, wspomniane lub wyobrażone obiekty, sytuacje, zdarzenia. Jednym i drugim towarzyszą jakości fenomenalne. Wreszcie pod wpływem percepcji i emocji dochodzimy do różnych przekonań, które motywują nas do określonych form zachowania.

Z takim rozumieniem emocji spotykamy się już w historii filozofii. Kartezjusz na przykład uważał, że namiętności można „nazwać spostrzeżeniami, gdyż tym wyrazem posługujemy się ogólnie w znaczeniu wszelkich myśli, które nie są wcale działaniami duszy, czyli aktami woli, ale nie są również poznaniem oczywistymi”

(Kartezjusz 1986, 82). Humowskie namiętności, powstałe z impresji, również mogą być zinterpretowane jako percepcje. Dla przypomnienia: Hume odróżnia impresje pierwotne (zmysłowe) od wtórnych (refleksyjnych). Do tych pierwszych należą m.in. proste przykrości i przyjemności cielesne, które „są źródłem wielu uczuć, zarówno gdy umysł je bezpośrednio odczuwa, jak i wówczas, gdy o nich myśli; (...) powstają pierwotnie (...) bez jakiegokolwiek poprzedzającej myśli czy percepcji” (Hume 1963, t. 2, 10). Do impresji wtórnych należą zaś impresje refleksyjne, inne uczucia i stany emocjonalne. Wielu współczesnych filozofów i psychologów uważa, że emocje to percepcje. W *Rationality of Emotion* Ronald de Sousa proponuje traktować emocje jako rodzaj percepcji, których przedmiotem są, *własności aksjologiczne* (por. de Sousa 1987, 45). Robert C. Roberts utrzymuje, że emocja jest „pewnego rodzaju percepcją” (Roberts 2003, 87). Dla Prinza emocje to „percepcje zmian cielesnych” (Prinz 2004, 58).

Jedną z najstarszych koncepcji emocji jest koncepcja sądów. Jej twórcami byli stoicy. Jak relacjonuje Diogenes Laertios, grecki historyk filozofii: „Stoicy uważają, że namiętności są to pewne sądy (...), jak mówi Chryzyp w dziele *O namiętnościach*. Np. chciwość pieniędzy wynika według nich z przekonania, że pieniądź jest rzeczą piękną, podobnie pijaństwo, rozwiązłość i inne tym podobne namiętności” (Laertios 1984, 420). Emocje to sądy złożone, sądy wartościujące i – poprzez sam fakt ich akceptacji – motywujące do działania, ale też – niestety – sądy fałszywe (jest tak przynajmniej wedle niektórych stoików)².

Wielu współczesnych filozofów analitycznych chętnie opisuje różne stany umysłowe (przekonania, myśli, emocje) w kategoriach postaw propozycjonalnych czy – jak inaczej się o nich mówi – nastawień sądzeniowych (*propositional attitude*). A zatem emocja, ich zdaniem, powinna być opisana jako relacja pewnego podmiotu do jakiegoś sądu na temat świata. „*P* obawia się, że *x*”, „*P* martwi się, że *y*”, „*P* cieszy się, że *z*” itd. W każdej z takich postaw można wyróżnić czasownik, klauzulę „że” oraz sąd o pewnej treści *x*, np. „ten obiekt to jadowity wąż”, „ta osoba to moja matka, najbliższa mi osoba na świecie”. Postawy emocjonalne są świadome i intencjonalnie nakierowane na pewien obiekt. Co więcej, przy takim podejściu zakłada się, że podmiot musi być wyposażony w pewne struktury poznawczo-pojęciowe i język.

Martha Nussbaum broni idei emocji jako pewnego rodzaju myśli. Wychodzi od prezentacji stoickiej koncepcji emocji jako sądu i poddaje ją krytyce. Przede wszystkim uważa ona, że pogląd stoicki jest nazbyt skoncentrowany na treści propozycjonalnej. W wyniku modyfikacji tego sądu Nussbaum proponuje następującą koncepcję: emo-

2 Ograniczam się do tej lakonicznej uwagi, ponieważ stoicy nie wypracowali jednej spójnej koncepcji emocji (por. Annas 1992; Nussbaum 1994, 2001; Sihvola, Engberg-Pedersen 1998; Sorabji 2000; Knuuttila 2004; Graver 2009).

cje to intencjonalne zjawiska kognitywno-ewaluacyjne (*cognitive-evaluative*), w które koniecznie wpisane są przekonania na temat pewnego obiektu (zdarzenia) oraz ocena jego ważności dla przeżywającego podmiotu (por. Nussbaum 2003, 24–32). Wszystko inne w emocjach – zmiany fizjologiczne, motoryczne czy ekspresyjne – jest przygodne i drugorzędne. Obojętne są też dla nich pewnego typu odczucia: „istnieją odczucia bez bogatej intencjonalnej lub poznawczej treści, na przykład odczucia znużenia, dodatkowej energii, złości, drżenia itd. Wydaje mi się, że powinniśmy stwierdzić o nich dokładnie to samo, co powiedzieliśmy o stanach cielesnych: mogą one towarzyszyć emocji danego typu, ale nie muszą – nie są dla nich absolutnie konieczne” (Nussbaum 2003, 60).

Do koncepcji poznawczych w ogólności należą wszystkie rozwiązania powyżej wzmiankowane, tj. emocje jako percepcje, myśli, przekonania, sądy. Jednak w ramach jednej grupy stanowisk mogą występować bardzo różne poglądy. Koncepcja emocji jako sądów jest zupełnie inna u stoików, inna u Nussbaum i wielu innych współczesnych, w tym np. u Solomona. Dla tego ostatniego emocje stanowią złożone struktury. Solomon zdecydowanie przeciwstawia się też utożsamianiu sądów z przekonaniami lub myślami (por. ‘Thoughts and Feelings’, w: 2003, 148–191). Związane są one według niego z wolą i stanowią pewną formę działania (*action*). Sądy w filozofii emocji Solomona są: 1) spontaniczne (to zjawiska swobodnie i naturalnie powstające pod wpływem różnych sytuacji), 2) przedrefleksyjne (często powstają niezależnie od namysłu i głębszej refleksji), 3) ewaluacyjne (mają charakter oceny ważności określonej sytuacji dla dobrostanu organizmu), 4) konstytutywne (działają i tworzą rzeczywistość), 5) systemowe (współwystępują z innymi sądami – nie są odizolowanymi sądami atomowymi), 6) „egocentryczne” (dotyczą nas samych), 7) związane z pragnieniem (ukierunkowują nas na coś, czego nam brakuje), 8) związane z ekspresją (na twarzy i w ciele, włącznie z gestykulacją i działaniem), 9) subiektywnie odczuwane (mają charakter jakościowego doświadczenia), 10) aktami podmiotu (wykraczającymi poza treści propozycyjalne), 11) dłużej utrzymującymi się strukturami (Solomon 2003, 92–114).

Reasumując, zwolenników różnych teorii poznawczych – nie wszystkich, ale wielu – łączą przynajmniej cztery przekonania, mianowicie, że emocje są: 1) beztelne – emocje rozgrywają się ponad ciałem, są umysłowe i poznawcze, 2) świadome i intencjonalne, 3) ściśle powiązane z pojęciami, reprezentacjami i przekonaniami, 4) zdolne do ewaluacji – w emocje wpisana jest ocena (zwykle automatyczna, przed-deliberatywna)³.

3 Obok teorii, w których oceny pojawiają się obok innych, bardziej podstawowych parametrów, są takie – głównie w obrębie psychologii – gdzie oceny pełnią fundamentalną rolę. Należą do nich tzw. teorie ocen poznawczych. Głoszą one, że oceny różnych zdarzeń i sytuacji w świecie wywołują emocje. Emocje są reakcjami na coś, co z perspektywy określonego podmiotu jest ważne i wartościowe w świecie. Oceny mogą też być komponentami emocji lub konsekwencjami emocji (Cf. Scherer, Schorr 2001, 144).

Krytyka teorii kognitywnych

Ujęcia poznawcze spotkały się z wieloraką krytyką wewnętrzną (ze strony kognitywistów) i zewnętrzną (ze strony zwolenników zupełnie innych rozwiązań). Ograniczę się do przedstawienia tej drugiej formy krytyki.

Po pierwsze, emocje nie są zjawiskami wyłącznie umysłowymi czy poznawczymi. Każdej wyraźnej emocji towarzyszą zmiany cielesne, a dokładniej procesy neurofizjologiczne.

Po drugie, istnieją emocje nieintencjonalne i bezprzedmiotowe. Przykładowo zaskoczenie, wstręt, pewien typ strachu nie są przeżyciami intencjonalnymi – mają charakter natychmiastowych reakcji. Ponadto takie stany jak euforia, niepokój, melancholia czy depresja, zaliczane do szerokiej klasy zjawisk afektywnych, pozbawione są intencjonalności.

Po trzecie, emocje nie są wyłącznie zjawiskami świadomymi. Nie ma wątpliwości co do tego, że istnieją pewne nieświadome myśli i przekonania. Nieświadomy może też być ból – np. ból głowy, który uzmysławiamy sobie tylko od czasu do czasu w ciągu dnia, w chwilach, kiedy nie jesteśmy zaabsorbowani codziennymi zajęciami. Podobnie możemy mieć do czynienia z emocjami nieświadomymi.

Po czwarte, istnieją emocje nondeliberatywne, odruchowe i niezależne od przekonań, a czasami pojawiające się wbrew przekonaniom: mogą mieć przekonanie, że nic mi nie grozi, a jednak się boję; mogą mieć przekonanie, że wszystko dobrze się układa, a jednak jestem smutny.

Po piąte, istnieją ewaluacje nieemocjonalne. Poza sytuacjami, w których ewidentnie mamy do czynienia z analizą i oceną pewnego stanu rzeczy wedle określonych kryteriów, są też sytuacje, w których należałoby się spodziewać silnej korelacji oceny i emocji, ale jest inaczej. Na przykład wielu palaczy ocenia palenie jako coś, co jest niebezpieczne dla zdrowia, ale mimo to palą bez strachu.

Po szóste, ujęcie propozycjonalne odmawia emocji zwierzętom, niemowlętom i wszystkim istotom, które nie dysponują pojęciami, przekonaniami i językiem. Choć pierwsze odruchy niemowlęcego płaczu lub śmiechu nie powinny być mylone z emocjami, to jednak niemowlęta bardzo szybko odbierają bodźce przyjemne (ciepło, głaskanie) i przykre (chłodu, głodu, bólu), a na ich bazie mogą odczuwać radość lub gniew. Nie od dziś wiemy też, że wiele gatunków zwierząt ma dobrze rozwiniętą sferę emocjonalną (Darwin 1988; Panksepp 1988; Bekoff, Goodall 2007).

Po siódme, zwolennicy historycznego podziału zjawisk życia psychicznego na poznanie, wolę i emocje, przekonani o tym, że zjawiskom tym przysługują specyficzne cechy i odrębne funkcje, mogą argumentować, że przypisywanie emocji do zjawisk

poznawczych pociąga za sobą nieuprawnioną redukcję tych trzech klas do klasy poznania lub klas poznania i woli.

Teorie fizjologiczno-somatyczne

Na drugim biegunie bogatego zestawu teorii emocji, jakim dysponujemy, mamy teorie fizjologiczno-somatyczne, które głoszą, że emocje są zjawiskami zachodzącymi w naszym ciele. Taki pogląd w II połowie XIX w. sformułował w swoim artykule *Co to jest emocja* (w 1884 w „Mind”) William James. Punktem wyjścia jego analiz jest krytyka dotychczasowego spojrzenia na genezę emocji. Tradycyjnie uważano, że spostrzeżenie pewnego faktu prowadzi do stanu psychicznego, jakim są emocje. Wedle Jamesa sprawy mają się zgoła inaczej. „Utrzymuję – stwierdza uczony – że zmiany cielesne są bezpośrednim następstwem faktu wywołującego pobudzenie i że odczuwanie przez nas samych tych zmian w trakcie ich pojawiania się jest emocją” (James 2002, 345). Zdrowy rozsądek podpowiada nam, wyjaśnia dalej James, że gdy spotykamy niedźwiedzia, przeżywamy strach i dlatego uciekamy. Jest natomiast tak: widząc niedźwiedzia, uciekam, i dlatego się boję. Strach jest skutkiem zmian w ciele, które pobudzają je do działania, w tym przypadku do ucieczki. Ściśle rzecz biorąc, emocje nie tyle są samymi zmianami, ile uświadomieniem sobie tych zmian lub – jeszcze inaczej – percepcją zmian cielesnych, spowodowanych jakimś bodźcem. Wszelako zmiany te są konstytutywne dla emocji. Każdy typ emocji ma specyficzne dla siebie zmiany⁴. Bez nich emocje są niemożliwe. Mniej więcej w tym samym czasie nad emocjami pracował duński psycholog Carl G. Lange i doszedł do podobnych wniosków, a mianowicie, że emocje to reakcje naczyniowo-ruchowe. Stąd w psychologii teorię tę nazywa się teorią Jamesa-Langego.

W połowie XX w., już po krytyce teorii Jamesa przez Waltera Canona (i innych neuropsychologów), pewną wersję somatycznego podejścia do emocji zaproponowała Nina Bull. W klasycznym podejściu za indywidualizację emocji, czyli za to, że strach jest strachem, smutek – smutkiem, radość – radością, odpowiadać mają określone wzorce zmian fizjologicznych w organizmie. Przez zmiany fizjologiczne rozumie się tutaj m.in. takie procesy jak: przyspieszone tętno, bicie serca, uścisk w żołądku, odczuwanie drżenia, pocenie się, uczucie przypiływu gorąca itp. Zmiany

4 Tak przynajmniej utrzymuje większość interpretatorów Jamesa. Lisa F. Barrett twierdzi jednak, że interpretacja ta jest błędna. „James tak naprawdę napisał, że każdy **przypadek** emocji, nie każda kategoria emocji, pochodzi z wyjątkowego stanu fizjologicznego. Jest to zupełnie inne twierdzenie. (...) Każde wystąpienie strachu jest utożsamiane z innym zestawem wewnętrznych zmian i doznań. Tradycyjna błędna interpretacja Jamesa stanowi odwrócenie jego znaczenia o 180 stopni, jak gdyby twierdził on, że istoty emocji istnieją, kiedy ironicznie twierdził on zupełnie przeciwnie” (Barrett 2018, 218).

takie ściśle skorelowane są z działaniem układu motorycznego i w związku z tym zwykle prowadzą do powstawania określonych akcji: zbliżenia, wejścia w pewną sytuację, wycofania lub ucieczki. Teoria Bull w większym stopniu uwzględnia układ nerwowy. Poza tym zwraca uwagę na postawę gotowości do takiego czy innego działania, choć nie samego działania. Wedle Bull mamy zatem następującą kolejność elementów tworzących emocję jako proces w czasie: 1) bodziec, 2) pobudzenie ukrytej organizacji neuronalnej, 3) gotowość motoryczna, postawa umysłowa (świadomość), 4) działanie (Bull 1951, 9).

Jeszcze bardziej wyrafinowaną teorię w duchu Jamesa-Langego współcześnie opracował portugalski neurolog i neurobiolog Antonio Damasio. Emocje to według niego skomplikowany zbiór zmian cielesnych, na bazie których powstają uczucia. Zanim pojawią się uczucia, są emocje. Pośredniczą one między nieświadomym ciałem i świadomą myślą człowieka. Emocje, nierozzerwalnie związane są z życiem organizmu – ciała – w świecie, pełnią funkcję przystosowawczą: „pozwalają one organizmowi na efektywne rozwiązywanie napotykaných problemów” (Damasio 2005, 42). W teorii emocji Damasio ważną rolę odgrywa nie tylko ciało, ale i mózg. Mechanizmy tworzące emocje zajmują stosunkowo wąski zespół rejonów podkorowych, które regulują i reprezentują stany ciała. Mechanizmy te działają automatycznie, bez udziału naszej świadomości. Natomiast uczucia, będące produktem ubocznym zaangażowania mózgu w zarządzanie procesami życiowymi, to według Damasio wyższego rzędu przeżycia – percepcje emocji. To zjawiska umysłowe. „Uczucia pomagają nam rozwiązywać nietypowe problemy, wymagające kreatywności, zdolności oceny i podejmowania decyzji, do których niezbędny jest szeroki zakres wiedzy i umiejętność posługiwania się nią” (Damasio 2005, 162). W życiu nieustannie musimy wybierać i podejmować decyzje. W niektórych sytuacjach mamy czas na analizę i ocenę możliwych zysków i strat, a nasza decyzja nie musi być szybka. Wiele sytuacji wymaga od nas jednak natychmiastowych wyborów. Wówczas włączają się w ciele pierwotne emocje, które pomagają nam w niespodziewanych sytuacjach wyboru podjąć decyzję. Ideę tę Damasio nazwał hipotezą markerów somatycznych (por. Damasio, Tranel, Damasio 1991; Damasio 1999).

Teorii Jamesa broni do pewnego stopnia również Jesse Prinz. Przy czym w swoim rozwiązaniu proponuje dosyć istotne zmiany. Próbuje rozszerzyć teorię Jamesa tak, by uwzględniała ona niektóre elementy teorii konkurencyjnych (Prinz 2008, VIII). Wedle Prinza emocje powstają w wyniku percepcji zmian cielesnych. Percepcje te wyrażane są w ocenach. Nie chodzi tu jednak o oceny poznawcze czy świadome, jakich dokonujemy np. sięgając po określone kryteria. Oceny te mają charakter ucieleśnionych reprezentacji. Ocenic X to ująć X w formie reprezentacji. Według Prinza emocje reprezentują

pewnego typu relacje. Składają się one „z reprezentacji relacji organizm–środowisko w odniesieniu do dobrostanu. Teoria ucieleśnionych ocen głosi, że takie reprezentacje mogą być nierozzerwalnie związane ze stanami, które są zaangażowane w wykrywanie zmian cielesnych” (Prinz 2004, 52). Tak rozumiane ucieleśnione oceny przygotowują ciało do działania, np. do ucieczki. To, co zostało tutaj określone jako „reprezentacja relacji organizm–środowisko”, czasami nazywane jest przez Prinza (za Richardem Lazarusem) „rdzennym tematem relacyjnym” lub – sięgając do jeszcze starszej tradycji filozoficznej – przedmiotem formalnym emocji. Przedmiot taki jest własnością pewnej sytuacji lub zdarzenia, która określa emocje. A zatem są to: „niebezpieczeństwo” (przedmiot formalny) wywołane np. spostrzeżeniem zbliżającego się drapieżnika, co skutkuje strachem; „utrata czegoś/kogoś ważnego” (przedmiot formalny) wywołana np. śmiercią osoby bliskiej, co skutkuje smutkiem; „coś odrażającego” (przedmiot formalny) wywołane zbliżaniem się do padliny, co w rezultacie rodzi wstręt. Ucieleśnione oceny przygotowują ciało do działania.

Krytyka teorii fizjologiczno-somatycznych

Jamesowskie podejście do emocji, w tradycyjnej formie, ale także w wersjach później modyfikowanych, spotkało się ze sporym oporem i krytyką, zarówno ze strony zwolenników teorii kognitywnych, jak i innych. Przywołam tutaj tylko niektóre zarzuty wobec teorii Jamesa-Langego (teorii, powtórzę, która za fundament emocji uznaje odczucie zmian cielesnych). Krytyka ta nie obejmuje omówionych powyżej teorii Bull, Damasio i Prinza, ponieważ teorie te są mniej radykalne i uwzględniają inne składowe emocji.

Jednym z najbardziej zdecydowanych krytyków był Walter Cannon. Jego zdaniem następujące racje przemawiają za odrzuceniem tej teorii: 1) reakcje fizjologiczne ciała niezależnie od ośrodkowego układu nerwowego nie wywołują zmian w zachowaniu emocjonalnym; 2) te same zmiany wewnętrzne występują w stanach emocjonalnych różniących się znacznie między sobą, a nawet występują one czasem wtedy, gdy organizm nie przeżywa żadnego uczucia; 3) wewnętrzne układy organizmów są stosunkowo mało wrażliwe; 4) zmiany wewnętrzne są zbyt wolne, aby wrażenia płynące z tych zmian mogły być źródłem doznawania uczuć; 5) sztuczne wywołanie zmian wewnętrznych, typowych dla silnych uczuć, nie wywołuje tych uczuć (Qual 1938, 30).

Wydaje się, że do najpoważniejszych należą trzy zarzuty.

Po pierwsze, teoria ta nie potrafi odróżnić różnych emocji od siebie, a przecież często w połączeniu z tymi samymi zmianami cielesnymi powstają odmienne emocje.

Po drugie, teoria ta nie potrafi odróżnić emocji od nieemocji – świadomie odczuwane zmiany w ciele nie muszą być emocjami, np. dreszcze pod wpływem wychłodzenia, przyspieszone bicie serca po większym wysiłku fizycznym, pocenie pod wpływem gorączki itp.

Po trzecie, badania pacjentów z uszkodzeniem rdzenia kręgowego pokazują, że choć nie doznają oni żadnych odczuć cielesnych, ich pobudliwość emocjonalna nie uległa zmniejszeniu (Bermond, Nieuwenhuyse, Fasotti, Schuerman 1991)⁵.

Teorie neurobiologiczne

Podejścia te – na co wskazuje podtytuł – koncentrują się na działaniu układu nerwowego, a zwłaszcza mózgu. Przedstawiciele tych teorii utrzymują, że emocje są wywoływane i podtrzymywane przez procesy neurologiczne: emocje to wzory aktywności nerwowej realizowane w określonych częściach mózgu (np. W. Cannon, J. LeDoux, J. Panksepp, ale też A. Damasio i in.).

Wedle Waltera Cannona to nie zmiany wisceralne w ciele tworzą podstawę emocji, ale procesy mózgowo, a dokładniej procesy zachodzące w jądrach wzgórza (*thalamus*, stąd inna nazwa teorii Cannona – teoria talamiczna). Krytyka fizjologiczno-somatycznej teorii zasadniczo była trafna, ale pozytywne rozwiązanie niestety chybiło. Badania eksperymentalne na zwierzętach pokazały bowiem, że usunięcie wzgórza nie skutkuje brakiem reakcji emocjonalnych. Być może największą zasługą Cannona było zwrócenie uwagi na wagę procesów mózgowych dla powstania i działania emocji.

W 1937 r. James W. Papez opisał krąg połączeń anatomicznych w mózgu, który – jego zdaniem – odpowiada za korową kontrolę emocji. Krąg ten zaczyna się od tylnej części wzgórza, w której znajdują się ciała suteczkowate. Odbierają one impulsy czuciowe i przekazują je dalej do kory czuciowej i podwzgórza. Kora czuciowa wpływa na zakręt obręczy, który przesyła sygnały do hipokampa i z powrotem do podwzgórza. Późniejsze badania wykazały, że połączenia takie w mózgu istnieją, ale niekoniecznie odpowiadają one za powstawanie i przeżywanie emocji.

Kolejnym ważnym etapem w badaniach nad podstawami mózgowymi emocji była hipoteza układu limbicznego i koncepcja mózgu wegetatywnego Paula D. MacLeana. Jego zdaniem za emocje odpowiada układ limbiczny – dość rozległy układ struktur korowych i podkorowych w mózgu. Do tego układu zaliczył on także, poza kręgiem emocjonalnym Papeza, ciało migdałowe, przegrodę i korę przedczołową

5 Thomas Dixon na podstawie prac E. Gurneya (1884), D. Ironsa (1894), W.L. Worcestera (1892) opracował jedenaście argumentów przeciwko teorii Jamesa (Cf. Dixon 2003, 214–216).

(por. LeDoux 2000, 112–113)⁶. Pogląd, że układ limbiczny odpowiada za emocje, przetrwał do dziś. Problem polega na tym, że mapa obszarów i struktur mózgu, należących do tego układu, ciągle ulega zmianie. Ponadto układ limbiczny zaangażowany jest też w inne procesy – odgrywa np. ważną rolę w przebiegu czynności wegetatywnych, doznawaniu wężu czy w przetwarzaniu procesów pamięciowych, natomiast w powstawaniu i przebiegu emocji biorą udział też inne obszary mózgu. Jak zauważa LeDoux: „Teoria ogólna, wedle której w mózgu istnieje układ limbiczny, a nasze emocje są jego wytworami, zaczęła żyć własnym życiem i przetrwała, a nawet rozwijała się, niezależnie od swojej pojęciowej genezy. Nie została odrzucona nawet wtedy, kiedy badania wykazały, że klasyczne obszary limbiczne nie są w żaden sposób związane z emocjami” (LeDoux 2000, 118).

Badania Josepha E. LeDoux doprowadziły do kolejnych ważnych odkryć. Jego zdaniem termin „emocja” nie odnosi się do zjawisk umysłowych ludzi i zwierząt, nie odnosi się też w pierwszym rzędzie do zmian cielesnych. Jest natomiast etykietą, za pomocą której nazywamy to, co dzieje się w pewnej liczbie układów nerwowych. Wedle LeDoux emocje są funkcjami układu nerwowego: „Uważam emocje za biologiczne funkcje układu nerwowego. Jestem przekonany, że tylko odkrycie tego, jak kształtują się mechanizmy emocji w mózgu, może pomóc nam w ich zrozumieniu” (LeDoux 2000, 14). Amerykański neurolog początkowo uważał, że ściśle określone układy w mózgu odpowiadają za działanie konkretnych emocji, np. strachu i lęku. Mózgowy obwód strachu miał odpowiadać za uczucie i reakcję strachu, zarówno u szczurów, jak i u ludzi. LeDoux pisał: „w powstawaniu różnych klas emocji pośredniczą oddzielne układy nerwowe, które rozwijały się z różnych powodów. Układ, z którego korzystamy, aby bronić się przed niebezpieczeństwem, jest inny niż ten, którego używamy przy prokreacji, a uczucia, będące skutkiem aktywizacji tych układów – strach i przyjemność seksualna – nie mają wspólnego pochodzenia” (LeDoux 2000, 18). Później swoje stanowisko w tej kwestii osłabił. Niewątpliwie istotnym jego odkryciem było wskazanie na dwie możliwe drogi przetwarzania bodźca emocjonalnego: podkorowa „droga niska” do ciała migdałowatego w postaci bezpośredniego połączenia synaptycznego pomiędzy wzgórzem, odpowiedzialnym za szybkie i nieświadome wykrywanie bodźca, i ciałem migdałowatym, którego pobudzenie przez bodziec wywołuje reakcję emocjonalną oraz „droga wysoka”,

6 MacLean jest twórcą koncepcji „trójjedynego mózgu” (*triune brain*), która miała wyjaśnić ewolucyjny rozwój przedmózgowia u człowieka. Amerykański badacz wyodrębnia trzy mózgi: gadzi, ssaczy i naczelnych. Pierwszy, najbardziej prymitywny (pień mózgu), odpowiada za popędy i zachowanie homeostazy, a tym samym za przetrwanie w świecie. Drugi mózg (system limbiczny) reguluje emocje i zachowanie. Mózg wyższych ssaków (kora nowa) przetwarza informacje o charakterze symbolicznym. Wszystkie trzy istnieją tylko u ludzi i naczelnych (Cf. MacLean 1990). Wedle niektórych badaczy idea ta nie jest nowa, a równocześnie grzeszy poważnym uproszczeniem (Cf. Smith 2010).

która prowadzi od receptorów do kory mózgowej i obszarów odpowiedzialnych za świadomość, a następnie do ciała migdałowatego (por. LeDoux 2000, 188–193)⁷.

Zagorzałym zwolennikiem neurobiologicznej natury emocji był Jaak Panksepp (twórca pojęcia neurobiologii afektywnej). Jego zdaniem neurofizjologiczne procesy w mózgu są własnościami esencjalnymi emocji. Panksepp pyta: „Cóż podstawowego jest (...) w emocjach?” (Panksepp 2012, 27). I zauważa, że „analiza bodźców wyzwalających emocje nie dostarcza jeszcze wglądu w istotę rzeczy” (Panksepp 2012, 27). Podobnie „[a]naliza ekspresji emocjonalnej sama w sobie również nie wystarcza” (Panksepp 2012, 27). Jego zdaniem należy „uznać, że istota emocji ukrywa się w «wielkiej nerwowej sieci pośredniczącej» między stymulacją wzbudzającą emocje a reakcjami, które je wyrażają” (Panksepp 2012, 27). Ściśle rzecz ujmując, emocje są rezultatem działania: 1) specyficznych obwodów w mózgu oraz 2) określonych czynników neurochemicznych modyfikujących i modulujących emocje (neuroprzekaźniki i inne związki chemiczne). Biorąc pod uwagę specyficzne mózgowy wyróżniki, Panksepp przyjmuje trzy kategorie procesów afektywnych o różnym poziomie złożoności. Kategoria 1: najprostsze reakcje emotywny, niemal automatyczne, jak wzdrygnięcie się, wstręt i różne rodzaje głodu; kategoria 2: typowe emocje mające u swego podłoża pobudzenie sensomotorycznych mechanizmów mózgowych, dzięki czemu stany te i ich konsekwencje trwają dłużej od wzbudzających je bodźców; kategoria 3: systemy odpowiedzialne za różne uczucia wyższe, które pozostają w większości uwewnętrznione jako stany subiektywne, charakterystyczne dla ludzi (por. Panksepp 2012, 28).

Krytyka teorii neurobiologicznych

Po pierwsze, metody stosowane w badaniach neuroafektywnych nie są wystarczająco czułe, precyzyjne i skuteczne; np. badania za pomocą fMRI nie prowadzą do wyników całkiem jednoznacznych i pewnych. Wynika to z tego, że: 1) badacze wykorzystujący fMRI koncentrują się tylko na najbardziej aktywnych regionach, pomijają mniej zaangażowane, 2) istnieją poważne rozbieżności w interpretacjach badań laboratoryjnych (zob. Uttal 2001; 2011).

7 W nowszych badaniach LeDoux poświęca więcej uwagi temu, jak emocje powstają i są przeżywane przez ludzi. Stąd zwrot w stronę świadomości. To ona bowiem konstruuje nasze uczucia: „ważną rolę świadomości jest nadawanie sensu naszym skomplikowanym mózgom. Większość tego, co robi nasz mózg, przebiega w sposób nieświadomy. Nasze świadome umysły konstruuja następnie wyjaśnienie naszych doświadczeń. W tym sensie świadomość jest autonarracją zbudowaną ze strzępów informacji, do których mamy świadomy dostęp (percepcja i wspomnienia), a także z obserwowalnych, czy też «monitorowalnych», konsekwencji procesów nieświadomych. Emocje są, jak niektórzy mawiają, konstrukcjami poznawczymi bądź psychologicznymi” (LeDoux 2017, 23–24).

Po drugie, współczesne badania nie potwierdzają istnienia ściśle określonych układów czy systemów w mózgu, które byłyby odpowiedzialne za realizację poszczególnych emocji. Co prawda istnieje kilka opracowań podstawowych systemów emocjonalnych mózgu, uwzględniających najważniejsze obszary i podstawowe czynniki neurochemiczne, ale mają one charakter pobieżnych szkiców i wciąż rodzą wiele pytań.

Po trzecie, fakt, że niektóre emocje powstają dzięki zaangażowaniu kory nowej sugeruje, że warunkiem powstania i realizacji niektórych emocji są procesy kognitywne wyższego rzędu; a zatem w celu zadowalającego wyjaśnienia emocji musimy sięgnąć po kategorie poznawcze, takie jak przekonania, myślenie, świadomość i intencjonalność.

Po czwarte, badania neurobiologicznych podstaw mózgu nie są wrażliwe na konteksty sytuacyjne, społeczne i kulturowe, w których pojawiają się emocje. A zatem – uwzględniając również poprzedni zarzut – należy stwierdzić, że redukcjonistyczne wyjaśnienia neurobiologiczne są niewystarczające i niezadowalające, choć niewątpliwie przydatne np. dla celów klinicznych (por. Herzyk, Borkowska 2002).

Wieloskładnikowa teoria emocji

Trzy omówione tutaj teorie, a właściwie grupy teorii, nie wyczerpują wszystkich, jakie powstały, zdobyły uznanie i swoich zwolenników. Istnieją też takie, które koncentrują się na subiektywnym odczuciu, ekspresjach lub społeczno-kulturowych zmiennych⁸. Wiele wskazuje na to, że i wobec nich można mieć poważne zastrzeżenia, zwłaszcza, gdy elementy te traktuje się jako esencjalne. W ogólności, każdy pogląd, zgodnie z którym emocje pod powierzchowną charakterystyką zawierają jakąś jedną wspólną cechę istotną, wydaje się dzisiaj nie do utrzymania.

Z drugiej strony myśl, że emocje są złożonymi strukturami, składającymi się z wielu elementów, dla wielu wydaje się mało atrakcyjna. Badacze ci opowiadają się więc za rozwiązaniem kompromisowym. Argumentują, że u podstaw każdej właści-

8 Już w latach 80. Paul R. Kleinginna i Anne M. Kleinginna dokonali przeglądu niemal 100 definicji emocji i zaklasyfikowali je do jednej z dziesięciu kategorii. Są to definicje: 1) afektywne (podkreślające subiektywne odczucie), 2) kognitywne (akcentujące rozpoznanie i ocenę), 3) zewnętrznego bodźca (wskazujące na zewnętrzny bodziec generujący emocje), 4) fizjologiczne (podkreślające fizjologiczne zmiany), 5) zachowania ekspresyjnego (kładące nacisk na zewnętrznie obserwowalne ekspresje i reakcje), 6) zaburzeniowe (uwzględniające dezorganizujące lub dysfunkcjonalne wpływy emocji na organizm), 7) adaptacyjne (wypuklające organizujący lub funkcjonalny charakter emocji), 8) wieloaspektowe (zwracające uwagę na kilka powiązanych z sobą komponentów emocji), 9) restrykcyjne (odróżniające emocje od innych procesów psychologicznych), 10) motywacyjne (podkreślające ściśle powiązania emocji z motywacją) (Kleinginna, Kleinginna 1981).

wie rozumianej – już nieesencjonalnie – emocji leżą dwie cechy a nie jedna. Takim rozwiązaniem jest np. dwuczynnikowa teoria emocji Schachter i Singera (1962). Teoria ta zakłada, że do powstania i trwania epizodu emocjonalnego niezbędne są dwa czynniki: rozlane pobudzenie fizjologiczne i poznanie interpretujące, które determinuje, czy stan fizjologicznego pobudzenia może być określony jako strach, gniew, radość czy jeszcze coś innego.

Wielu badaczy uważa jednak, że emocje to wieloskładnikowe stany lub procesy. Ostatecznie nie ma jednak zgody co do tego, z ilu składników miałyby się składać. Richard Lazarus uważał, że emocje składają się z trzech elementów: z myśli, zmian w ciele i impulsów do działania (por. Lazarus 1982). Brian Parkinson uwzględnił cztery elementy: ocenę poznawczą, pobudzenia fizjologiczne, ekspresję mimiczną i gotowość do działania (Parkinson 1999). W tym kierunku podąża również Panksepp, gdy stwierdza: „Używam terminu «emocja» jako pojęcia zbiorczego, które obejmuje zmiany afektywne, poznawcze, behawioralne, ekspresyjne i fizjologiczne” (Panksepp 2005, 32). Nie widzę powodów, aby lekceważyć którykolwiek ze składników. Wszystkie ważne elementy emocji powinny znaleźć się w pierwszej części definicji emocji. Druga część powinna uwzględniać ich funkcję. Taką definicję zaproponuję w kolejnym paragrafie. Przyjmuję zatem, że emocje, od strony strukturalnej, to zjawiska psychofizyczne: 1) poznawczo-ewaluacyjne, 2) skorelowane ze zmianami fizjologiczno-cielesnymi i 3) będące zdarzeniami neurologicznymi, 4) o subiektywnym odczuciu, 5) z tendencją do działania i/lub 6) do ekspresji.

Chociaż emocja jest zjawiskiem złożonym z wielu różnych elementów, to równocześnie jest zjawiskiem tworzącym jedną całość, spójnym, choć plastycznym. Poszczególne elementy są ze sobą powiązane, nawzajem na siebie oddziaływają, ściśle ze sobą współpracują. Emocje nie są hybrydami, składającymi się przypadkowych lub niepasujących do siebie części. Wszystkie te elementy występują we wszystkich wyraźnych i pełnowymiarowych emocjach. Choć żaden ze składników nie jest uprzywilejowany, to wydaje się, że bez poznawczej rejestracji i interpretacji bodźca, czyli bez elementu poznawczo-oceniającego, oraz bez skorelowanych z tym procesów neurofizjologicznych i subiektywnego przeżycia, trudno uznać *x* za emocję. Natomiast można wyobrazić sobie emocję bez wyraźnych zmian w ciele, a zwłaszcza bez działania lub ekspresji twarzy. Jako zjawiska temporalne, emocje przebiegają w czasie. Podobnie ich elementy. Zwykle najpierw jest jakieś wrażenie zmysłowe, później procesy neurologiczne i fizjologiczne, odczucie i ekspresja, a na końcu działanie. Innymi słowy, poszczególne elementy nie muszą przebiegać całkowicie równolegle w jakimś epizodzie emocjonalnym. I w takiej kolejności.

Emocje są zjawiskami plastycznymi, podatnymi na zmianę pod wpływem różnych czynników.

Funkcje emocji

Emocje nie tylko mają swoją strukturę, ale też pełnią różne ważne funkcje, przede wszystkim: biologiczno-adaptacyjną, psychologiczno-poznawczą i społeczną.

Nie tylko instynkty, a więc wrodzone potrzeby do pobierania wody i pokarmu, odbywania aktywności seksualnej czy opieki nad potomstwem, służą przetrwaniu jednostki i zachowaniu gatunku. Emocje również mają ogromne znaczenie dla jednostki, a pośrednio także dla gatunku. Wydaje się, że – przynajmniej podstawowe – emocje wykształciły się w trakcie ewolucji biologicznej jako pewnego typu programy szybkiego reagowania, przede wszystkim w obliczu niebezpieczeństwa. Wstręt chroni organizmy przed szkodliwymi substancjami, niepokój wyzwala większą uwagę i czujność, złość pozwala działać w wyniku utraty kontroli, strach mobilizuje do ucieczki w niebezpieczeństwie itd. Należy przy tym zaznaczyć, że dotyczy to tylko niektórych emocji – emocji podstawowych. Bardziej subtelne i samoświadome emocje nie muszą pełnić tych funkcji.

Emocje pełnią funkcję psychologiczno-poznawczą i oceniającą, tj. pomagają w rozpoznaniu pewnych własności obiektów i zjawisk, jakie pojawiają się w najbliższym otoczeniu („tu i teraz”) i na podstawie tego rozpoznania dokonują oceny tychże obiektów i zjawisk. Czynią to w sposób szybki, ekonomiczny i często niezastąpiony (niemożliwe jest zdobycie tych informacji w inny sposób). Emocje regulują procesami poznawczymi, ukierunkowują uwagę, wpływają na percepcję i pamięć. Wspomagają też *rozumienie* innych, zwłaszcza wysyłanych przez nich informacji emocjonalnych, intencji i zamiarów.

Funkcja społeczna emocji polega na tym, że regulują one stosunki społeczne. Emocje motywują do intymnej zażyłości z jednymi, do bliskiej kooperacji z drugimi, a do rywalizacji z innymi, unikania jeszcze innych lub zachowania wobec nich dystansu. „Emocje służą określeniu naszych relacji ze środowiskiem, popychając nas do pewnych osób, obiektów, działań i idei, a odpychając od innych. Przechowują też wrodzone i wyuczone wpływy środowiska oraz decydują zarówno o podobieństwie, jak i o zróżnicowaniu jednostek, grup i kultur” (Levenson, 2012, 112). Emocje mogą służyć do regulowania zachowania społecznego, ale też do wywoływania u innych określonych nastawień społecznych lub osiągania celów społecznych. Nie wszystkie emocje mogą pozwolić to osiągnąć, a jedynie te, które mają moc oddziaływania społecznego lub są wywoływane przez sytuacje społeczne, czyli tzw. emocje społeczne, np. współczucie, litość, poczucie winy, wstyd, zakłopotanie, zawiść, zazdrość, podziw,

wdzięczność itp. Szczególnym przypadkiem tych uczuć są uczucia moralne, które mają duży wpływ na oceny i wybory moralne⁹.

Uwzględniając najczęstsze przyczyny emocji, ich strukturę i funkcje, proponuję następującą ich definicję:

(Edf) zjawiska psychofizyczne: 1) poznawczo-ewaluacyjne, 2) skorelowane ze zmianami fizjologicznymi i 3) procesami neurologicznymi, 4) o subiektywnym odczuciu, 5) z tendencją do działania i/lub 6) do ekspresji, powstałe pod wpływem bodźców zewnętrznych lub wewnętrznych oraz wyzwań społecznych, pełniące funkcje biologiczno-adaptacyjne, psychologiczno-poznawcze lub społeczno-komunikacyjne.

Tak rozumiane emocje, zwłaszcza w swoim aspekcie funkcjonalnym, pomagają organizmom sprawnie działać w świecie. Są pomocne, gdy dostarczają informacji na temat zdarzeń w świecie, pozwalają na dokonanie ich oceny, odpowiednio kierują procesami poznawczymi, usprawniają podejmowanie decyzji oraz motywują do społecznie odpowiednich zachowań. Jednak emocje mogą być też dysfunkcyjne, mogą stanowić przeszkodę w sprawnym działaniu. Dzieje się tak wtedy, gdy emocje są nieadekwatne do sytuacji, są zbyt słabe lub zbyt silne, trwają zbyt długo; gdy realizacja powyższych funkcji zostaje zaburzona. W takich sytuacjach emocje można jednak regulować, wpływając na system poznawczy (poprzez nabywanie poprawnych i pozytywnych przekonań), układ fizjologiczny (poprzez relaksację, dotyk, oddech), pracę mózgu (za pomocą środków farmakologicznych), działanie (trening sportowy), ekspresję (uśmiech i śmiech). Ta możliwość wpływania na emocje różnymi drogami, poprzez różne elementy, potwierdza słuszność obranej tu ścieżki eksplanacyjnej – postrzegania emocji jako wieloskładnikowych całości.

Zakończenie

O emocjach wiemy już wiele. Wydaje się, że wystarczająco dużo, by zaproponować zadowalającą definicję emocji. Wiemy, że są to procesy złożone, rozgrywające się

⁹ Na ważną rolę emocji w życiu moralnym człowieka zwracali uwagę tacy filozofowie jak: Shaftesbury, F. Hutcheson, D. Hume, J.J. Rousseau, A. Smith. Alfred J. Ayer twierdził, że sądy moralne mają charakter wyłącznie subiektywnych ekspresji uczuciowych podmiotu (emotywizm skrajny). Natomiast Charlesa L. Stevenson uważał, że sądy moralne powstałe pod wpływem uczuć określają też normy o określonej treści i nakładają do działania (emotywizm umiarkowany). W Polsce zwolennikiem tej drugiej wersji emotywizmu był Leon Petrażycki. Zwolennikiem zmodyfikowanej formy emotywizmu był Richard M. Hare (uniwersalny preskryptywizm). Na temat współczesnych dyskusji metaetycznych, w których uwzględnia się tak czy inaczej rozumiane emocje cf. Sabine Roeser (2010). Od strony naukowej, głównie psychologicznej, problemem emocji w ocenach moralnych zajmowała się Anna Macko (2018).

na granicy ciała i umysłu. Wiemy, że ważną rolę w emocjach odgrywają zdarzenia mózgowo, zmiany cielesne i ekspresyjne, ale istotny jest też dla nich czynnik poznawczo-oceniający oraz subiektywne (czysto jakościowe) doświadczenie. Wypracowanie adekwatnej definicji wymaga uwzględnienia wszystkich tych elementów. Ponadto, ponieważ emocje wyewoluowały do pełnienia różnych funkcji, definicja tych zjawisk powinna zawierać również i ten aspekt. Pewien wariant definicji wieloskładnikowej zaproponowałem powyżej. Wciąż jest to oczywiście definicja robocza. O emocjach wiemy dużo, ale nie wszystko. Wiemy, że są to zjawiska wieloskładnikowe, ale nie wiemy dokładnie, jak poszczególne elementy współpracują ze sobą w poszczególnych emocjach i w różnych kontekstach. Wiedząc jednak, że są to zjawiska wewnętrznie zróżnicowane, angażujące różne poziomy (cielesny, umysłowy, społeczny), musimy przezwyciężyć izolacjonizm dyscyplinarny i zdecydować się na bardziej ambitny program badawczy – taki, który będzie wymagał zaangażowania specjalistów z wielu różnych dziedzin, dyscyplin i subdyscyplin. Tylko w ten sposób będziemy mogli jeszcze lepiej je poznać i zrozumieć.

Bibliografia

- Annas, Julia E. 1992. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California.
- Barrett, Lisa F. 2018. *Jak powstają emocje. Sekretne życie mózgu*, trans. Agnieszka Jarosz, Warszawa: CeDeWu.
- Bekoff, Mark, and Jane Goodall. 2007. *The Emotional Lives of Animals*. California: New World Library.
- Bull, Nina. *The Attitude Theory of Emotion*. New York: Nervous and Mental Disease Monographs.
- Bermond, Bob, Bermond Nieuwenhuyse, Luciano Fasotti, and Schuerman, J. 1991. „Spinal cord lesions, peripheral feedback, and intensities of emotional feelings”. *Cognition and Emotion*, 5(3), 201–220.
- Damasio, António R., Daniel Tranel, and Hanna C. Damasio. 1991. *Somatic markers and the guidance of behaviour: theory and preliminary testing*. In Harvey S. Levin, Howard M. Eisenberg, Arthur L. Benton (eds.). *Frontal Lobe Function and Dysfunction*. Oxford: Oxford University Press, 217–229.
- Damasio, António. 1999. *Błąd Kartezjusza: Emocje, rozum i ludzki mózg*, trans. Maciej Karpiński, Poznań: Rebis.
- Damasio, António. 2005. *W poszukiwaniu Spinozy: Radość, smutek i czujący mózg*, trans. Janusz Szczepański, Poznań: Rebis.

- Darwin, Karol. 1988. *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, trans. Zofia Majlert, Krystyna Zaćwilichowska. Warszawa: PWN.
- Dąbrowski, Andrzej. 2014. „Czym są emocje? Prezentacja wieloskładnikowej teorii emocji”, *Analiza i Egzystencja*, 27, 123–146.
- Dąbrowski, Andrzej. 2017. *Natura i kultura w tworzeniu emocji*. In *Emocjonalne aspekty kultury*, ed. Maria Bielawka, Łukasz Trzciniński, Katarzyna Skowronek. Kraków: Wydawnictwa AGH, 9–25.
- Dixon, Thomas. 2003. *From Passions to Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graver, Margaret. 2007. *Stoicism and Emotion*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Gross, James, ed. 2014. *Handbook of Emotion Regulation*, (second edition), New York, London: The Guilford Press.
- Gurney, Edmund. 1884. „What is an Emotion?”. *Mind*, 9, 421–426.
- Herzyk, Anna, and Aneta Borkowska. 2002. *Neuropsychologia emocji. Poglądy, badania, klinika*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Hume, David. 1963. *Traktat o naturze ludzkiej*, trans. Czesław Znamierowski, t. 1 i 2, Warszawa: PWN.
- Irons, David. 1894. „Professor James’ Theory of Emotion”. *Mind*, 3, 77–97.
- James, William. 1884. „What is an Emotion?”. *Mind*, 9 (34), 188–205.
- James, William. 2002. *Psychologia. Kurs skrócony*, trans. Michał Zagrodzki, Warszawa: PWN.
- Kartezjusz. 1986. *Namiętności duszy*, trans. Ludwnik Chmaj, Warszawa: PWN.
- Kleinginna, Paul R., and Anne M. Kleinginna. 1981. „A categorized list of emotion definitions, with suggestions for a consensual definition”. *Motivation and Emotion*, 5(4), 345–379.
- Lazarus, Richard S. 1982. „Thoughts on the relations between emotion and cognition”. *American Psychologist*, 37, 1019–1024.
- LeDoux, Joseph. 2000. *Mózg emocjonalny. Tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*, trans. Andrzej Jankowski, Poznań: Media Rodzina.
- LeDoux, Joseph. 2017. *Lęk. Neuronauka na tropie źródeł lęku i strachu*, trans. Kinga Wołoszyn-Hohol, M. Hohol, Kraków: Copernicus Center Press.
- Levenson, Robert W. 2012. „Funkcjonalne podejście do ludzkich emocji”. In *Natura emocji*, ed. Paul Ekman, Richard J. Davidson, trans. Bogdan Wojciszke, Sopot: GWP, 112–116.
- MacLean, Paul D. 1990. *The Triune Brain in Evolution*. New York: Plenum.
- Macko, Anna. 2018. *Umysł moralny. Jak powstają oceny moralne?* Warszawa: Poltext.

- Nussbaum, Martha. 1994. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha. 2001. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Panksepp, Jaak. 1998. *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*. Nowy Jork: Oxford University Press.
- Panksepp, Jaak. 2005. „Affective consciousness: Core emotional feelings in animals and humans”. *Consciousness and Cognition*, 14(1), 30–80.
- Panksepp, Jaak, and Lucy Biven. 2012. *The Archaeology of Mind: Neuroevolutionary Origins of Human Emotion*. New York: W. W. Norton & Company.
- Parkinson, Bian. 1999. „Emocje”. In *Emocje i motywacja*, ed. Bian Parkinson, Andrew M. Colman, trans. I. Sowa, Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, 15–40.
- Prinz, Jesse. 2004. *Gut reactions: A Perceptual Theory of Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Qual, Adolf. 1938. „W sprawie fizjologicznej teorii uczuć”, *Kwartalnik Psychologiczny*, t. 10.
- Roberts, Robert C. 2003. *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology*. New York: Cambridge University Press.
- Roeser, Sabine. 2010. *Moral Emotions and Intuitions*. Palgrave Macmillan.
- Schachter, Stanley, and Jerome Singer. 1962. „Cognitive, social, and physiological determinants of emotional state”, *Psychological Review*, 69(5), 379–399.
- Scherer, Klaus R., and Angela Schorr. 2001. *Appraisal Processes in Emotion: Theory, Methods, Research*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Christopher. U. 2010. „The Triune Brain in Antiquity: Plato, Aristotle, Erasistratus”. *Journal of the History of the Neurosciences*, 19(1), 1–14.
- Solomon, Robert C. 2003. *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Solomon, Robert C. 2006. *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*. Oxford: Oxford University Press.
- Solomon, Robert C. 1980. *Emotions and Choice*. In *Explaining Emotions* ed. Amelie O. Rorty. Los Angeles: University of California Press.
- Uttal, William R. 2001. *The New Phrenology: The Limits of Localizing Cognitive Processes in the Brain*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Uttal, William R. 2011. *Mind and Brain: A Critical Appraisal of Cognitive Neuroscience*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Worcester W. L. 1892. „Observations on Some Points in James' Psychology. II. Emotion”, *Monist*, 3, 285–298.

Nota biograficzna / Biographical Note

dr Andrzej Dąbrowski – adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Autor monografii *Intencjonalność i semantyka* (2013), *Źródła, natura i funkcje emocji. Studium teorii impulsji Leona Petrażyckiego* (2019).

dr Andrzej Dąbrowski – assistant professor at the Institute of Philosophy and Sociology of the Pedagogical University in Krakow. Author of the monographs: *Intentionality and semantics* (2013), *Sources, nature and functions of emotions. A study of Leon Petrażycki's theory of impulses* (2019).

Czy można być dobrym pesymistą?

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1289>

 Marcin Polak, Uniwersytet Jagielloński

Przeważająca część światowej kultury znajduje się pod wpływem terapeutycznej etyki przebudzenia, stanowiącej istotną składową światopoglądu optymistycznego, mogącego przybierać formę skrajną – „istnienie = optimum” – bądź umiarkowaną – „istnienie = droga do optimum”. Alternatywą jest etyka paliatywna stanowiąca składnik umiarkowanego pesymizmu. Analiza racjonalnego sporu między zwolennikami stanowisk umiarkowanych dokonana została w perspektywie metaetycznej, umożliwiającej ekspozycję pojęcia blokady metaetycznej, utrudniającej podmiotowi przejście z pozycji terapeutycznych na paliatywne i odwrotnie.

Słowa kluczowe: metaetyka, etyka terapeutyczna, etyka paliatywna, optymizm, pesymizm, blokada metaetyczna, platonizm, Matrix, Kierkegaard, Nietzsche, pocieszenie, tanatologia

Can One Be a Good Pessimist?

Most of the world's culture is saturated with the therapeutic ethics of awakening, connected with an optimistic worldview that can take an extreme or a moderate form. In the article, the author performs a metaethical analysis of the rational dispute between the supporters of moderate positions, thus enabling an exposition of the conception of a metaethical blockage which hinders the subject's transition from therapeutic to palliative ethical positions and vice versa.

Keywords: metaethics, therapeutic ethics, palliative ethics, optimism, pessimism, metaethical blockage, platonism, Matrix, Kierkegaard, Nietzsche, consolation, thanatology

Terapeutyczna etyka przebudzenia

W każdym dziele filozoficznym pojawia się dążenie do prawdy, zarówno jako temat, jak i jako niezmienny kontekst dociekań; rozważania epistemologiczne wspierają się na metaforyce światła, mowa jest o budzeniu się umysłu do nowego życia w świetle prawdy, w poczuciu jasności, itd. Rzucić na coś więcej światła znaczy rozproszyć iluzje utrudniające bezpośredni dostęp do rzeczywistości. Ludzie nieoświeceni żyją jakby we śnie, który splata się metaforycznie z nieprawdą (pozorem, kłamstwem), chorobą, brudem, ciemnością i złem. W optymistycznym¹ scenariuszu poznawczym – platońskim, neoplatońskim, ale także buddyjskim i oświeceniowym – umysł wynurza się z mrocznego dołu (jaskini, bagna, grobu, itd.) onirycznego splątania ku wiecznemu źródłu czystego światła. Oczyszczenie, będące warunkiem przebudzenia, polega na uzdrowieniu ludzkiej kondycji, uwolnieniu jej od szkodliwych przekonań, nałogów, namiętności, na drodze ku nieskazitelnemu stanowi oświecenia, zjednoczenia z rozmaicie w różnych tradycjach pojmowanym absolutem. Etyka przebudzenia posiada więc charakter terapeutyczny, a przez to – optymistyczny.

Z powrotem do Matrix

Najsłynniejszy w historii filozofii zachodniej obraz przejścia z ciemności do światła pochodzi od Platona. W siódmej księdze *Państwa* Platon przywołał obraz zakutych w kajdany niewolników siedzących w półmroku jaskini i gapiących się tępo w przesuwające się po ścianie cienie (Platon 2003, 220–225). Wyzwolenie z kajdan prowadzi do iluminacji, do życia w pełnym świetle idei – a kto raz się wyzwolił, nie da się ponownie wtrącić do mrocznego lochu niewiedzy, co najwyżej może zejść w mrok z własnej woli, powodowany współczuciem i chęcią niesienia pomocy innym. Droga do wyzwolenia z mroku nieprawdy wiedzie poprzez oczyszczenie umysłu z błędnych mniemań, w procesie tym ważne jest naśladowanie nauczyciela, który wyzwolił się już wcześniej.

Współczesny obraz platońskiej jaskini znajdujemy w filmie *Matrix* (1999) braci Wachowskich (obaj byli jeszcze wtedy przed korektą płci). Jedna scena w szczególności przywołuje echo Platońskiego obrazu: W świecie błędnych mniemań (matrix) pojawia się nauczyciel, Morfeusz, który oferuje obiecującemu młodzieńcowi o imieniu Neo – niewolonemu przez maszyny w cybernetycznym odpowiedniku

1 Pojęciom optymizmu i pesymizmu użytkownicy języka nadają różne zakresy, w zależności od potrzeb używając ich bądź w kontekstach lokalnych, wąskich, np. „Jestem optymistą odnośnie spadku stopy bezrobocia w nadchodzącym roku”, bądź w kontekstach globalnych np. „Uważam, że życie jako takie jest dobre”. W niniejszym artykule używam słów optymizm i pesymizm egzystencjalnie, na określenie generalnego stosunku jednostki ludzkiej do jej losu, przy założeniu nieuchronności śmierci.

jaskini – możliwość przebudzenia z iluzji. Neo nie wie, co go czeka, lecz powoduje nim ciekawość względem nieznanego, nieokreślone poczucie, że coś z otaczającą go rzeczywistością jest nie tak. Na decyzję Neo ma także wpływ zaufanie, jakim stopniowo obdarza nauczyciela – Morfeusza – wierzącego, że ostatecznie dobrze jest się przebudzić, ponieważ Syjon – ostatnią enklawę oporu w wojnie z maszynami – można jeszcze ocalić. Odmiennego zdania jest Cypher, jeden z członków załogi Nabuchodonozora (statku dowodzonego przez Morfeusza w rzeczywistości na zewnątrz matrix, gdzie Neo trafia po przebudzeniu). Cypher – którego imię nawiązuje symbolicznie do biblijnego Lucyfera – spiskuje z maszynami, w następstwie czego ginie. Ten negatywny bohater pierwszej części trylogii Wachowskich pokazuje odwrotny – względem optymistycznej etyki przebudzenia – model wartościowania: przebudzenie jest nieszczęściem, niewiedza to błogosławieństwo, zaś sen to jedyny osiągalny raj. Wątek Cyphera wydaje się rozwinięciem Platońskiej wzmianki występującej w konkluzji przypowieści o jaskini i mówiącej o ewentualnym buncie przeciwko oświeconemu nauczycielowi.²

Zarówno Platoński protagonista – Sokrates – jak i Morfeusz Wachowskich, wiedzą, co dzieje się po przebudzeniu, wiedzą, dlaczego warto się przebudzić. Platonscy niewolnicy mogą na wyjściu z jaskini trwale skorzystać, wznieść się ponad ból przemijającego ciała, by po śmierci – jako niematerialne dusze – ostatecznie wlecieć ku niebu wiecznych idei oraz najwyższych pryncypiów (Jedna – tożsamość z Dobrem – i Nieokreślonej Diady (Dembiński 2003, 116–129)).³ Morfeusz niewzruszenie wierzy w to, że ludziom uda się zwyciężyć w wojnie z siłami zła (maszynami), ponieważ odnalazł się zbawiciel – siły zła będą więc musiały ustąpić przed zapowiedzianym przez wyrocznię wybrańcem (Neo). W toku fabuły Neo jest konsekwentnie stylizowany na nowego zbawiciela, jest więc kuszony, co stanowi nawiązanie do biblijnego kuszenia Jezusa przez Szatana na pustyni, ale też do bardziej ogólnego wątku hagiograficznego, jakim jest kuszenie świętego przez siły zła. W jednej ze scen niegroźny psotnik Mouse dowcipkuje na tematy seksualne, co oburza resztę załogi (o bardziej ascetycznym usposobieniu), przy czym Neo, wcielenie dobra, pozostaje nieporuszony i jakby głuchy na ironiczne sugestie Mouse'a. Z kolei wywrotowe i demotywuujące spekulacje (Lu)Cyphera odnośnie sensu działań Morfeusza Neo kwituje krótkim „*thanks for a drink*” – w ogóle nie odnosi się do

2 „I gdyby ich ktoś próbował wyzwalać i podprowadzać wyżej, to gdyby tylko mogli chwycić coś w garść i zabić go, na pewno by go zabili (Platon 2003, 224)”.

3 Jedno jako zasada tożsamości dowolnego przedmiotu myśli jest zasadą autarkiczną i niepoznawalną (gdyż wyklucza wszelką relację), dlatego, jak twierdzi Platon w *Parmenidesie*, w celu ocalenia poznania należy przyjąć drugą zasadę. Tę drugą zasadę Platon nazywa Nieokreśloną Diadą – dzięki niej Jedno wchodzi w porządek relacyjny i staje się zasadą racjonalności. Nieokreślona Diada jest różnicą pozwalającą pomyśleć tożsamość Jednego, co z kolei pozwala pomyśleć wszystko inne. Platon nazywa Jedno Dobrem, jednocześnie pełni ono także funkcję – za pośrednictwem Nieokreślonej Diady – źródła i zasady bytu i poznania.

nich merytorycznie – nie dyskutuje wątpliwości, lecz słucha w milczeniu, niby Jezus w konfrontacji z elokwentnym Wielkim Inkwizytorem z *Braci Karamazow* Fiodora Dostojewskiego, odrzucając tym samym zasugerowaną przez Cyphera propozycję (pokusę), aby zmienić sposób wartościowania zdarzeń. Ze wszystkich prób kuszenia Neo wychodzi nienaruszony etycznie – pozostaje w granicach optymistycznej etyki przebudzenia. W wymienionych wyżej przypadkach – u Platona i u Wachowskich – widać jedną szczególną cechę budzenia: przebudzony ma szansę na poprawę swojego stanu. To dlatego dobrze jest się obudzić, dlatego też budzenie innych jest aktem etycznie słusznym. Aby ocenić budzenie pod względem etycznym, należy je umieścić w szerszym horyzoncie – wszak budzenie nie jest dobre samo przez się i samo w sobie, lecz jest dobre relatywnie, w zależności od światopoglądowego kontekstu, w jakim znajdują się budzony i budzący (istnieją przecież konteksty, w których budzenie jest torturą). Cypher to przykład postaci, która nie wierzy w możliwość wyzwolenia Syjonu, podobnie jak niektórzy, najbardziej oporni względem nauki o idealnym świecie więźniowie Platońskiej jaskini – materialści – nie wierzą w życie poza jaskinią. A gdyby tak podać w wątpliwość skuteczność platońskiej soteriologii?

Stanowiska skrajne i umiarkowane

Z jednej strony, uniemożliwienie snu jest torturą, wiedzą o tym wszyscy, którym kiedykolwiek uniemożliwiono sen na dłużej niż dobę, z drugiej strony, dba o drugiego ten, kto, wstając wcześniej rano, lub nie mogąc zasnąć z powodu bezsenności, uważa, aby nie wybudzić ze snu swojego śpiącego towarzysza lub towarzyski. Sen to zdrowie, ale sen to także odpoczynek od świadomości realnego, cielesnego istnienia na jawie, wraz ze wszystkimi niedogodnościami, jakie ona niesie. Sen jest więc ucieczką, zwiedzaniem nieznanych krain, lataniem, ekscytującą przygodą... a jeśli okazuje się koszmarem, po przebudzeniu zawsze można powiedzieć: „spokojnie, to był tylko sen”. Buddyzmem rządzi taka właśnie logika snu (życie zostaje w nim pojęte jako jeden wielki sen), rządzi ona także platonizmem oraz projektem zachodniego oświecenia. Na czym ona polega? Najpierw zostaje przedstawiona pewna określona charakterystyka sytuacji, w której się znajdujemy, określona wykładnia tu i teraz, zakładająca jednocześnie pewien światopogląd. Zgodnie z wymienionymi wyżej tradycjami kultury światowej znajdujemy się teraz – z różnych powodów, każda z tradycji wskazuje odmienne, ale powód ostateczny jest zawsze taki sam i jest nim niewiedza, brak trafnego rozpoznania rzeczywistości, brak dostępu do prawdy – w ciemnym miejscu, w czarnym dole, w samsarze (buddyzm), w jaskini (platonizm) albo w ciemnogrodzie (oświecenie). Co robimy w tym czarnym dole,

tu i teraz, zgodnie z przekazami tradycji? Robimy to, co robi się w ciemnościach najczęściej: śpimy, śnimy i ulegamy złudzeniom. Nie wszystko jednak stracone, nie jesteśmy skazani na wieczność w ciemnym dole, oświecenie jest możliwe (podobnie jak poprawa naszego stanu) – oto istotna składowa optymistycznego światopoglądu. W takiej sytuacji dobrze jest się obudzić, aby mieć szansę na poprawę. Jeżeli jednak przyjmimy inny światopogląd – odwrotny – pesymistyczny, tragiczny, zgodnie z którym poprawa naszego stanu jest zasadniczo niemożliwa, wtedy budzenie kogokolwiek niekoniecznie będzie etycznie dobre. Z perspektywy światopoglądu optymistycznego – *vide* Budda, Platon, Kant, Morfeusz, Neo, itd. – już samo głoszenie pesymistycznego światopoglądu jest oceniane jako złe (właśnie dlatego Neo nie wchodzi w merytoryczną dyskusję z Cypherem, a Jezus Dostojewskiego milczy przed Wielkim Inkwizytorem). Określenie światopoglądu pesymistycznego jako złego stanowi blokadę metaetyczną, zapobiegającą zmianie całościowej perspektywy etycznej. Richard Brandt scharakteryzował metaetykę (etykę krytyczną) jako neutralną aksjologicznie logiczną krytykę etyki (Brandt 1996, 19–24), sygnalizując przy tym potrzebę określonego rozumienia owej neutralności. Okazuje się bowiem, że posługiwanie się logiką lub abnegacja i porzucenie logiki są aktami o wątpliwej neutralności etycznej, a zatem nie da się ostro odróżnić i oddzielić etyki normatywnej, formułującej argumenty normatywne o różnym stopniu ogólności, od namysłu nad jakością uzasadnienia tych argumentów oraz nad znaczeniem użytych w uzasadnieniu terminów, czyli od właściwego, zdaniem Brandta, zadania metaetyki. Pomimo braku ostrego rozgraniczenia, ujęcie Brandta pokazuje, że między etyką a metaetyką istnieje uchwytne różnica, choć rozmyta za sprawą przypuszczalnie normatywnej komponenty aktu wyboru bądź odrzucenia logiki. Mówiąc o blokadzie metaetycznej (międzysystemowej i międzyświatopoglądowej), stosuję pojęcie metaetyczności nieco inaczej niż Brandt, nieco, ponieważ owo „poza” czy „meta” metaetyki nigdy nie jest całkowite i zupełne, i to nie tylko z powodu odniesienia owego „poza” do jego przedmiotu – mianowicie od etyki, nad którą metaetyka chciałaby lewitować w poczuciu aksjologicznej neutralności – lecz także z powodu co najmniej możliwego uwikłania podstaw teoretycznych i metodologicznych metaetyki w etykę. Stosuję pojęcie metaetyczności inaczej, ponieważ wspomniana blokada metaetyczna leży na antypodach neutralności aksjologicznej i zasadza się raczej na absolutyzacji aksjologicznej określonych wartości światopoglądowych i określonego systemu przekonań etyki normatywnej (przejawy tej absolutyzacji u podmiotów etycznych sygnalizuję w niniejszym artykule). Blokada jest metaetyczna, ponieważ nie jest zamknięta w obrębie systemu danej etyki normatywnej, czy to paliatywnej, czy terapeutycznej, lecz niejako wychodzi na zewnątrz i wyznacza granicę określonego

systemu etyki normatywnej oraz powiązanego z nim światopoglądu nacechowanego aksjologicznie; wynikając z usystematyzowanych przekonań normatywnych, przekracza je negatywnie ku innemu porządkowi etycznemu i aksjologicznemu, przez co także retroaktywnie konsoliduje i chroni macierzysty system przekonań. Blokada metaetyczna, ujawniając się w podmiocie etycznym, stanowi okazjonalny opór względem innego, dający o sobie znać dopiero pod wpływem ekspozycji na innego, a ściślej: na jego alternatywny system przekonań normatywnych lub jego alternatywny światopogląd. Jest to więc blokada utrudniająca podmiotowi porzucenie jednego systemu etycznego na rzecz innego.

Dlaczego taka blokada jest potrzebna optymistom? Wartościowanie i ocenianie wewnątrzświatopoglądowe – moralność i etyka optymizmu – nie jest wartościowaniem i ocenianiem absolutnym, lecz właśnie zależnym od światopoglądu. Gdyby istniało wartościowanie absolutne realnie – a nie tylko subiektywnie – blokada metaetyczna nie byłaby potrzebna, wszyscy wartościowaliby zgodnie z etyką absolutną i z absolutnym światopoglądem. Wielość światopoglądów (a także wielość powiązanych z nimi etycznych systemów normatywnych), które można podzielić w najogólniejszy z możliwych sposobów na optymizm (z etyką terapeutyczną) i pesymizm (z etyką paliatywną), jest sytuacją jawnie nieabsolutną. Inaczej mówiąc: w perspektywie etycznej nie widać realnego absolutu, istnieją natomiast subiektywne absolutyzacje. Wypadnięcie z optymizmu w pesymizm pociąga za sobą zmianę etyki i moralności. Pesymizm również ma swoją wewnętrzną etykę, której optymiści nie mogą przyjąć, ponieważ nie pozwala im na to wbudowana w ich światopogląd wspomniana blokada metaetyczna, polegająca m. in. na negatywnej ocenie porzucenia (nawet hipotetycznego) optymizmu na rzecz pesymizmu. Søren Kierkegaard – krytyczny optymistą – dotyka tego momentu w swojej ocenie rozpacz. Brak Boga oraz pesymizm, który ów brak pociąga, wpędzają człowieka w rozpacz, a ta jest dla Kierkegaarda – myślącego idiolektem chrześcijańskim – psychologicznym wiecznym piekłem, którego nie zakończy nawet śmierć, ponieważ (rozpacza) jaźń jest wieczna. Dla Kierkegaarda piekło jest wieczną męką psychiczną wiecznej jaźni, czyli wieczną rozpaczą.⁴ Rozumowanie Kierkegaarda jest słuszne dla pesymizmu

4 „Gdyby człowiek mógł umrzeć z rozpacz, jak się umiera z choroby, to, co jest w nim wieczne – jego jaźń – mogłoby umrzeć w tym samym rozumieniu, jak jego ciało umiera z choroby. Ale to jest niemożliwe; śmierć z rozpacz przemienia się zawsze w życie. Zrozpaczony nie może umrzeć; «podobnie jak miecz nie może przebić myśli», tak mało może rozpacz ogarnąć wieczność, jaźń, która jest podstawą, na której się rozpacz rozwija tam, «gdzie robak ich nie umiera, a ogień nie gaśnie». Albowiem rozpacz pożera samą siebie, ale pożreć nie może, gdyż nie jest zdolna do spełnienia tego, czego pragnie. Pragnie ona pożreć samą siebie, ale nie może tego uczynić, a ta niemożność jest nową formą samopochłaniania, w której znowuż rozpacz nie może spełnić swych dążeń, nie może mianowicie pochłonąć samej siebie. To jest potęgowanie, czyli prawo potęgowania rozpacz (Kierkegaard 1966, 153)».

zupelnego, przyjmującego istnienie wiecznego piekła (fakt, że dla Kierkegaarda jest to piekło subiektywności, nie ma większego znaczenia). Kierkegaard pomija milczeniem kwestię pesymizmu umiarkowanego – zgodnie z którym cierpienie być może skończy się w momencie śmierci – zamiast tego oddaje się analizom rozpacz jako realizacji pesymizmu zupełnego, aby (skrytykowawszy ów pesymizm) wyznaczyć optymistyczną wiarę w możliwość i sens skoku w wiarę. Powstaje pytanie: Czy ktokolwiek rozpacza w sposób opisany przez Kierkegaarda? Czy infinitystyczna wykładnia rozpacz sama nie wymaga już skoku w wiarę w istnienie wiecznej jaźni jako warunku możliwości wiecznej rozpacz? Być może jest to rozpacz specyficznie chrześcijańska, wszak możliwość piekła wiecznej rozpacz – stanowiąca psychologiczną interpretację chrześcijańskiego obrazu piekła – wynika właśnie z poprzedzającej rozpaczliwe rozumowanie wiary Kierkegaarda.

Z perspektywy pesymizmu umiarkowanego kwestia możliwości wiecznej rozpacz przyjmuje postać pytania: Czy w skończonym czasie jesteśmy w stanie doznać iluzji wieczności? Czy nasza umierająca świadomość – przed ostatecznym rozplynięciem się w niewiadomym – może wpaść w subiektywny korkociąg wiecznej rozpacz? Inaczej mówiąc: czy świadomość jest w stanie doświadczyć skończoności jako nieskończoności? Od odpowiedzi na to pytanie zależy utrzymanie pesymizmu w rejestrze umiarkowanym. Jeżeli skończona świadomość nie jest zdolna do wytworzenia iluzji wiecznej rozpacz, wtedy w subiektywności umierającego taka iluzja nie powstanie, a rozpacz skończy się wraz ze świadomością (przy odrobinie szczęścia skończy się nieco wcześniej). Jeżeli zaś świadomość jest zdolna wejść w tryb piekielny (w rozumieniu Kierkegaarda), wtedy znacząco wzrasta znaczenie wsparcia, jakie umierający otrzyma (bądź nie) od osób drugich. Wobec braku pewności odnośnie tej kwestii, należy przyjąć, że właściwe towarzyszenie umierającemu jest kwestią najwyższej wagi.

Wzorcową sytuację towarzyszenia w umieraniu znajdujemy w *Zaratuście* Nietzschego. Linoskoczek upadł z wysokości i umiera, tuż przed śmiercią odzyskuje na moment przytomność i zwraca się do Zaratustry:

– Co tu robisz? (...) Od dawna wiedziałem, że diabeł podstawi mi nogę. I oto wlecze mnie do piekła: chcesz mu tego zabronić?

– Na honor, przyjacielu – odrzekł Zaratustra – nie ma tego, o czym mówisz: ani diabła, ani piekła. Dusza twoja zemrze prędzej jeszcze niż twoje ciało, nie lękaj się zatem niczego.

Mężczyzna spojrział nieufnie w górę.

– Jeśli mówisz prawdę – powiedział w końcu – to nie tracę nic, tracąc życie. Nie jestem wiele więcej niż zwierzęciem, które nauczono tańczyć, wymierzając mu cięgi i dając skąpe kąski.

– Ależ skąd – rzekł Zaratustra – z niebezpieczeństwa uczyniłeś sobie zawód, to nie jest godne wzgardy. Teraz przezeń giniesz; za to pogrzebię cię własnymi rękami.

Usłyszawszy te słowa, umierający już się nie odezwał; poruszył jednak ręką, jak gdyby w podzięcie szukając dłoni Zaratustry. (Nietzsche 2012, 17)

Zaratustriańskie pocieszenie dla umierającego wymierzone jest w dwa upadki ducha: lęk i rozpacz. Porządek pocieszenia wyznaczają potrzeby umierającego, który najpierw daje do zrozumienia, że boi się diabła i piekła (jest to częsty lęk u osób wychowanych w chrześcijańskim imaginarium⁵). Zaratustra odpowiada, że nie ma się czego bać – piekła nie ma. Skąd o tym wie? Z jasnej intuicji wiecznego powrotu, która jest jego „najbardziej przepastną myślą”. Rozpoznanie Nietzschego jest następujące: piekło to ludzki wymysł (okrutny i perwersyjny)⁶, a śmierć nie jest bramą prowadzącą w zaświaty, lecz co najwyżej do odrodzenia w tym oto świecie lub do nicości (nicość pochłonie małodusznych „małych ludzi”, którzy nie chcą i nie lubią żyć, których wola mocy zwraca się przeciwko samej sobie, przez co doprowadza – w kolejnych cyklach życiowych – do własnego zaniku).⁷ Nietzsche odrzuca możliwość przejścia w chwili śmierci do innego świata, ewentualnie odrodzenia się w innym świecie; czyni to z powodu głębokiej niechęci do chrześcijaństwa, ściślej, do chrześcijańskiej wykładni warunków awansu do innego świata, imputującej człowiekowi winę i nieczyste sumienie. Nietzsche uogólnia więc własną awersję do chrześcijaństwa – powodowany raczej afektami niż logiką – na wszystkie możliwe pośmiertne scenariusze dopuszczające wędrówkę do światów innych niż świat aktualny. Tymczasem nie jest przecież wykluczone, że po śmierci trafimy do innego świata, ta logiczna możliwość jest niezależna od optymizmu i pesymizmu – logicznym możliwościom przysługuje logiczna neutralność⁸ – na gruncie logiki nie możemy stwierdzić jaki (i czy w ogóle) będzie ten inny świat, ale możemy

5 Cf. przypis 13.

6 „Człowiek jest bowiem najokrutniejszym zwierzęciem. Podczas tragedii, walk byków i ukrzyżowań najlepiej chyba było mu na ziemi; a kiedy wymyślił sobie piekło, oto stało się ono jego niebem na ziemi. Kiedy wielki człowiek krzyczy, w mig przybiega mały z wywieszonym językiem. On jednak zwie to „współczuciem” (Nietzsche 2012, 236)”.

7 Dlatego wieczny powrót jest ideą selektywną (Deleuze 2012, 97–98; Banasiak 2014, 51). Ten, który chce żyć (wyraża zdrową wolę mocy), będzie stopniowo poprawiał swój stan w kolejnych powtórzeniach, aż po Nadczłowieka, będzie więc żył wiecznie, ten zaś, który żyć nie chce, poprzez kolejne powtórzenia będzie stopniowo pogarszał swój stan, aż zniknie.

8 Jeżeli już zdecydowaliśmy się myśleć logicznie, która to decyzja, jak powiedziano, wydaje się uwikłana w etykę.

stwierdzić, że dowolny inny świat jest możliwy (Polak 2018, 44–55). Reszta jest kwestią afektywnych preferencji.

Tuż po pierwszym pocieszeniu umierający linoskoczek wpada w rozpacz.⁹ Oto okazuje się, że jego życie najwyraźniej nie ma znaczenia („nie tracę nic, tracąc życie. Nie jestem wiele więcej niż zwierzęciem...”). Zaratustra odpowiada na to w tonie podniosłym, pokrzepienie polega teraz na dowartościowaniu życia odważnego, dzielnego, realizującego własne zadanie wbrew niebezpieczeństwu. Umierający zostaje tym samym wydzwignięty z samoponiżenia („Ależ skąd!” itd.), serdecznie pouczony i osadzony na powrót w poczuciu godności. Konsolacyjny *passus* kończy się obietnicą godnego pochówku („za to pogrzebię cię własnymi rękami”). Zaratustra oddaje tym samym sprawiedliwość aktywnemu i dumnemu życiu umierającego. Parafrazując: „Nie poddawaj się fikcjom małych ludzi, którzy nigdy nie stanęli na linie, teraz bowiem dokonuje się twoje życie – godne uznania i szacunku”. Pocieszenie działa, linoskoczek akceptuje własne życie i własną śmierć, po czym umiera.

Każdy pesymista wydaje się mieć w życiu coś, co go bawi, co sprawia mu przyjemność i radość, być może więc ten świat, nawet w perspektywie pesymistycznej, nie jest wcale najgorszy. Hipotetycznie mogą przecież istnieć światy gorsze, w których nic nigdy nikogo nie bawi i nic nigdy nikomu nie sprawia przyjemności i radości – przeciwnie – wszystko wszystkim przysparza wyłącznie mąk. Zupełny pesymizm jest więc hipotetycznie możliwy, w ramach takiego pesymizmu nie będzie możliwa jakakolwiek etyka (gdyż intencją każdej etyki – nawet etyki deskryptywnej, postulującej niezaangażowany opis moralności – jest poprawa stanu jaźni) a pogrążenie w cierpieniu okaże się trwałe. Tyle że hipotetycznie możliwy jest dowolny scenariusz, tymczasem śmierć jest realną perspektywą każdej jednostki: umieramy naprawdę a nie tylko hipotetycznie, chodzi więc o wypracowanie właściwego stosunku do śmierci, czyli takiego, który ocali nas przed wiecznym piekłem. Ten plan minimum podzielać zarówno umiarkowani pesymiści, jak i umiarkowani optymiści. Planem maksimum byłoby zbawienie, stanowiące pośmiertny awans metafizyczny, tyle że o takim zbawieniu można rozmawiać

9 W zestawieniu stadiów umierania podanym przez Elizabeth Kübler-Ross depresja, „poczucie wielkiej straty (Kübler-Ross 1979, 98)”, stanowi etap czwarty, przedostatni. Umieranie rozciągnięte w czasie obiektywnym (nienagle) wiedzie bowiem przez pięć stadiów: zaprzeczenie i izolację, gniew, targowanie się, depresję, akceptację. Z depresją wiąże się także często „poczucie nieuzasadnionej winy czy wstydu (Kübler-Ross 1979, 99)”. Kübler-Ross nie traktuje lęku przed śmiercią jako osobnego stadium umierania, lecz jako stałą antropologiczną, której intensywność i częstotliwość występowania zmienia się w zależności od stanu kultury i cywilizacji (Kübler-Ross 1979, 19–28). Porządek etapów umierania dotyczy oczywiście osób, które mają czas, aby etapy te przeżyć; w przypadku Nietzscheańskiego linoskoczka umieranie sprowadza się do kilku chwil, jednak występują w nim: lęk przed śmiercią, rozpacz (połączona z poczuciem wstydu) oraz akceptacja.

wyłącznie w gronie optymistów (pesymiści umiarkowani o nim milczą – skrajni – odrzucają).

W granicach pesymizmu umiarkowanego etyka jest możliwa, choć jest to etyka paliatywna, znacząco różna od terapeutycznej etyki optymistów. Etyka paliatywna łagodzi niedolę (bez nadziei na trwałą, metafizyczną poprawę)¹⁰, podczas gdy etyka terapeutyczna – w mniemaniu optymistów – wyzwala z negatywnego stanu trwale. Przywoływana wyżej blokada metaetyczna, zapobiegająca porzuceniu światopoglądu (i związanych z nim reguł moralnych) uznanego za własny na rzecz światopoglądu przeciwnego, działa w obie strony – pesymiści również ją posiadają. Nawrócenie na optymizm stanowi w oczach pesymistów upadek godności. Przykładem krytyki nawrócenia na optymizm jest stosunek Nietzschego do Pascala.¹¹ Blokady metaetyczne wytwarzają polemiczne napięcie między zwolennikami różnych światopoglądów. Zmiana światopoglądu, z optymistycznego na pesymistyczny lub odwrotnie, jest zmianą całej etyki, przez co sięga ona również waloryzacji podstawowych metafor (wizji świata, celu i sensu życia) oraz ruchów świadomości i zachowań określających całość etyki podmiotu. Według pesymistów zupełnych jakakolwiek ulga jest niemożliwa, rozpacz jest nieuchronna i nieskończona, ale zdaniem pesymistów umiarkowanych ulga jest możliwa, polega ona na odpowiednim dawkowaniu sobie kojących iluzji sensu largo, stanów zoptymalizowanej anestezji. Dla optymistów zupełnych dowolne zdarzenie posiada sens soteriologiczny, zaś dla optymistów umiarkowanych tylko niektóre zachowania, tylko pewne określone sposoby życia, zakładające określoną samodyscyplinę, prowadzą do przebudzenia – a przez nie – do zbawienia. Na przeciwległych biegunach losu zupełni pesymiści i zupełni optymiści zajmują pozycje irracjonalne – pierwsi wiecznie cierpią męki piekielne, drudzy przebywają wiecznie w raju, bez względu na cierpienie. Pomiędzy tymi skrajnymi stanowiskami, do których jakakolwiek argumentacja raczej nie ma dostępu (nie może na nie wypłynąć, co najwyżej sama może im ulec), rozciąga się pole walki (kulturowej, retorycznej, teoretycznej, praktycznej i politycznej) między umiarkowanymi optymistami a umiarkowanymi pesymistami, przy czym stawką tego sporu jest rodzaj przyjętej etyki, sposób życia i sposób pocieszania umierających.

¹⁰ Z perspektywy paliatywnej metafizyczne zaplecze pocieszeń jest bez znaczenia, liczy się tylko ich doraźna skuteczność w usuwaniu lęku i rozpacz.

¹¹ Z perspektywy Nietzschego skok w wiarę jest niegodny dostojnego ducha: „Co zwalczamy w chrześcijaństwie? To że chce ono złamać potężnych, że chce odebrać im odwagę, wykorzystać ich złe chwile i ich zmęczenie, ich dumną pewnością obrócić w niepokój i zakłopotanie sumienia, że dostojne instynkty umie uczynić trucizną i chorobą, aż ich siła, ich woła mocy zwraca się wstecz, zwraca się przeciwko sobie – aż potężni giną z nadmiaru samopogardy i samoudręki: ów okropny rodzaj zniknięcia, którego najbardziej sławnym przykładem jest Pascal (Nietzsche 2012, 53)”.

Odpowiedź na zadane pytanie oraz konkluzja

Racjonalny podmiot – jak przekonywał Kierkegaard – nie może osiągnąć stanowiska irracjonalnego drogą racjonalną – w świętość można tylko skoczyć (na zasadzie decyzji, w sposób racjonalnie niezdeterminowany), z kolei w rozpacz się wpada. Lepiej jest być umiarkowanym optymistą czy umiarkowanym pesymistą? Pytanie to brzmi racjonalnie, choć nie wiadomo czy chodzi w nim o rzeczywisty wybór, tzn. czy mamy możliwość wybierania całościowej etyki, w której żyjemy, oceniamy, z pobudek której działamy. Być może odnalezienie się w takiej czy innej etyce jest wynikiem zbyt wielu czynników – w tym przypadkowych i niezależnych od naszej woli – aby móc tutaj mówić o wyborze. Dlatego optymiści (m. in. chrześcijanie), zamiast o wyborze, mówią o łasce nawrócenia. Niezależnie od tego, co wybieramy, w czymś się odnajdujemy. Umiarkowani pesymiści odnajdują się w życiu pełnym (znośnego) cierpienia, gdzie spędzają czas aż do śmierci (cierpienie, które staje się nieznośne jednocześnie likwiduje świadomość cierpienia¹²), umiarkowani optymiści także odnajdują się w życiu pełnym (znośnego) cierpienia aż do śmierci, z tą zasadniczą różnicą, że dla nich śmierć nie jest końcem świadomego doświadczenia, lecz bramą do czegoś lepszego (lub do czegoś gorszego, o ile nie spełnili za życia warunków nałożonych przez taką czy inną wersję etyki terapeutycznej). Z metaetycznego punktu widzenia – a tylko taki punkt widzenia pozwala na rozbrojenie blokad metaetycznych – odpowiedź na pytanie zadane w tytule jest twierdząca: Można być dobrym pesymistą, o ile jest się pesymistą umiarkowanym i o ile dobro, o którym mowa, jawi się w horyzoncie etyki paliatywnej, czyli o ile jego podmiot niesie innym ulgę w cierpieniu. Z perspektywy optymizmu i powiązanej z nim etyki terapeutycznej pesymizm będzie zawsze stanowiskiem co najmniej niewłaściwym. Jest tak z powodu takiego czy innego dogmatu, na którym zasadza się blokada metaetyczna – integruje on zbiór optymistycznych przekonań w oporny monolit (dlatego złamanie blokady metaetycznej prowadzi zwykle, jeżeli już do niego dojdzie, do dezintegracji światopoglądowej i kryzysu nihilistycznego). Przyjęcie pozytywnej oceny pesymizmu, choćby umiarkowanego, pozostaje w sprzeczności z dogmatycznymi regułami etyki terapeutycznej: przygotowania do pośmiertnego awansu tracą sens¹³

12 Przykładem pesymizmu umiarkowanego jest wyrażone w *Liście do Menoikeusa* stanowisko Epikura w sprawie stosunku do śmierci: „Staraj się oswoić z myślą, że śmierć jest dla nas niczym, albowiem wszelkie dobro i zło wiąże się z czuciem; a śmierć jest niczym innym, jak właśnie całkowitym pozbawieniem czucia (Epikur 2010)”.

13 Rewersem tych przygotowań jest lęk przed pośmiertną degradacją. Jerzy Nowosielski niedługo przed śmiercią wyznał swojemu bratankowi: „Wiesz co, Pawełku, boję się śmierci, ale jeszcze bardziej boję się tego, co jest po śmierci. Tam może być jeszcze gorzej niż tu (cyt. za: Krystyna Czerni, *Nietoperz w świątyni. Biografia Jerzego Nowosielskiego*, Kraków 2011, s. 405)”.

w obliczu śmierci pojętej jako koniec subiektywnego doświadczenia (a takie pojęcie śmierci wydaje się umiarkowanym pesymistom bardzo prawdopodobne). Przykładem blokady metaetycznej na gruncie chrześcijańskiej odmiany optymizmu jest pogląd Pawła z Tarsu w kwestii zmartwychwstania. Autor pierwszego Listu do Koryntian pisze: „Jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara (1 Kor 15, 13–14.)” To Pawłowe zastrzeżenie wyraża nie wprost i dookreśla pod względem treści właśnie wspomnianą blokadę metaetyczną będącą dogmatycznym warunkiem sine qua non bycia chrześcijaninem („chcesz być chrześcijaninem, uwierz w Chrystusa”), czyli bycia optymistą na sposób chrześcijański. Jeżeli się tę blokadę złamie, nie można nadal być chrześcijaninem. W wymiarze bardziej ogólnym – abstrahując już od treści konkretnej religii – można przyjąć, że wiara w to, że śmierć jest czymś w rodzaju portalu do nowej, lepszej postaci bytu (doświadczenia), do nowego, lepszego stanu świadomości, jest regułą obustronnie blokującą i oddzielającą optymizm od pesymizmu: optymista nie może w to nie wierzyć (w przeciwnym razie przestaje być optymistą i albo pogrąży się nihilistycznie w chaosie zdeintegrowanych przekonań, albo osiąga nową integralność światopoglądową jako skrajny bądź umiarkowany pesymista), z kolei pesymista nie może w to uwierzyć (w przeciwnym razie przestaje być pesymistą i już jako neofita porzuca etykę paliatywną na rzecz etyki terapeutycznej).

W doniosłej, ostatecznej i zarazem ekstremalnej sytuacji, jaką jest towarzyszenie umierającemu, decydujące są wycucie taktu, czułość i dopasowanie się do potrzeb cierpiącego. Jeśli pesymista towarzyszy pesymiście, pocieszenie odbędzie się najprawdopodobniej środkami etyki paliatywnej, z kolei jeżeli optymista towarzyszy optymiście, w ruch pójść środki etyki i eschatologii terapeutycznej. Trudniej jest w sytuacjach mieszanych pożegnań, kiedy to pesymista towarzyszy umierającemu optymiście lub kiedy optymista towarzyszy umierającemu pesymiście. Pesymista przy łożu śmierci optymisty najlepiej uczyni, jeśli w swoim pocieszeniu potraktuje perspektywę zbawienia, której potrzebuje umierający optymista, jako kolejny środek niosący ulgę. Jeśli zaś zdarzy się tak, że to umierającemu pesymiście będzie towarzyszył optymista? Czy ustrzeże się on przed narzucaniem umierającemu swojego światopoglądu? Czy uszanuje perspektywę umierającego i wbrew własnym przekonaniom skupi się nie na nawracaniu pesymisty na optymizm, lecz na niesieniu mu ulgi na jego warunkach?¹⁴ Te pytania (skierowane przede wszystkim do optymistów) pozostawimy tym razem bez odpowiedzi.

¹⁴ *Śmiertelność* – ostatnia książka Christophera Hitchensa – zawiera katalog niestosowności, jakie popełniają optymiści względem umierających pesymistów (Hitchens, 2013).

Bibliografia

- Banasiak, Bogdan. 2014. „Wieczny powrót w myśli Friedricha Nietzschego – chaos czy ład?”. In. *Boska radość powtórzenia. Idea wiecznego powrotu*. ed. by Monika Proszak, Anna Szklarska, Anna Żymełka, 41–58. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Brandt, Richard B. 1996. *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*. trans. Barbara Stanosz. Warszawa: PWN.
- Czerni, Krystyna. 2011. *Nietoperz w świątyni. Biografia Jerzego Nowosielskiego*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Deleuze, Gilles. 2012. *Nietzsche i filozofia*. trans. Bogdan Banasiak. Łódź: Wydawnictwo Officyna.
- Dostojewski, Fiodor. 2009. *Bracia Karamazow*. trans. Adam Pomorski. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Duda, Sebastian. 2020. *Ten świat jest piekłem. O teologii Jerzego Nowosielskiego*. <http://wiesz.com.pl/2020/02/21/ten-swiat-jest-pieklem-o-teologii-gerzego-nowosielskiego/>.
- Dynarski, Kazimierz et al., ed. 2000. *Biblia Tysiąclecia*. trans. Władysław Borowski et al. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum.
- Epikur 2010. „List do Menoikeusa”. trans. Adam Krokiewicz. Pantheion. Serwis politeistyczny. Last modified May 19, 2010. <https://pantheion.pl/Epikur-List-do-Menoikeusa>.
- Hitchens, Christopher. 2013. *Śmiertelność*. trans. Radosław Madejski. Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga.
- Kania, Ireneusz, ed. 2013. *Tybetańska księga umarłych*. trans. Ireneusz Kania. Kraków: Wydawnictwo A.
- Kierkegaard, Søren. 1966. *Choroba na śmierć*. trans. Jarosław Iwaszkiewicz. Warszawa: PWN. <http://edukacja.3bird.pl/download/filozofia/egzystencjalizm/filozofia-sorene-kierkegaard-bojazn-i-drzenie-choroba-na-smierc.pdf>.
- Kübler-Ross, Elizabeth. 1979. *Rozmowy o śmierci i umieraniu*. trans. Irena Doleżał-Nowicka. Poznań: PAX.
- Miziołek, Jerzy, ed. 2017. *Światło w dziejach człowieka, sztuce, religii, nauce i technice*. T. 1. Krosno: Muzeum Podkarpackie.
- Nāgārjuna. 1995. *The Fundamental Wisdom of Middle Way*. trans. Jay L. Garfield. New York: Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Nachlaß 1887–1889*. Kritisches Studienausgabe Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.

- Nietzsche, Friedrich. 2012. *Notatki z lat 1887–1889*. trans. Paweł Pieniążek. Łódź: Wydawnictwo Officyna.
- Nietzsche, Friedrich. 2012. *To rzekł Zaratustra*. trans. Sława Lisiecka i Zdzisław Jaskuła. Łódź: Wydawnictwo Od Do.
- Nietzsche, Friedrich. 2018. *Poza dobrem i złem, Z genealogii moralności*. trans. Paweł Pieniążek. Łódź: Wydawnictwo Officyna.
- Platon. 2003. *Państwo*, trans. W. Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Polak, Marcin. 2018. *Medytacje o ostatniej filozofii*. Kraków: Universitas.

Nota biograficzna / Biographical Note

Marcin Polak – pisarz, doktor filozofii, jego zainteresowania filozoficzne krążą wokół zagadnienia egzystencji, ponadto jest także znawcą twórczości Friedricha Nietzschego i Thomasa Bernharda.

Marcin Polak – writer, doctor of philosophy, his philosophical interests revolve around the issue of existence; he is also an expert on the works of Friedrich Nietzsche and Thomas Bernhard.

Inność i obcość. Analiza ontologicznego statusu uchodźcy¹

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.956>

 Michał Bomastyk, Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Celem artykułu jest analiza figury uchodźcy przebywającego na terytorium Europy Zachodniej a także opisanie mechanizmów, które stabilizują i podtrzymują wykluczenie przybyszów. Na pierwszy plan wysuwają się w tekście dwie kategorie: inność i obcość oraz napięcie między nimi. Inność jest ukazana jako ontologiczna kategoria niezbędna dla konstrukcji podmiotu. Natomiast w przypadku figury uchodźcy, analizowanej w niniejszym tekście, status innego może ulec deontologizacji i wówczas cudzoziemiec, usytuowany poza społeczeństwem, staje się obcy i traci możliwość swobodnego projektowania siebie. Co istotne, w analizie ontologicznego statusu przybyszów należy też uwzględnić przestrzenie, w których uchodźcy są sytuowani, tj. obozy i ośrodki.

Słowa kluczowe: uchodźcy, mechanizmy, inność, obcość, wykluczenie

Wprowadzenie

Celem artykułu jest analiza figury uchodźcy przebywającego na terytorium Europy Zachodniej a także wskazanie i opisanie mechanizmów, które stabilizują i podtrzymują obcość oraz wykluczenie przybyszów. W pracy przyjmuję hipotezę badawczą, zgodnie z którą funkcjonowanie tych mechanizmów prowadzi do zdewaluowania ontologicznego² statusu innego uchodźców, przez co przybysze nie mogą konstruować własnej podmiotowości w sposób wolny i odpowiedzialny, i tym samym realizować egzystencjalnego projektu. Proces ten definiuję jako deontologizację inności a jego konsekwencją jest sukcesywne wyobcowywanie cudzoziemców

1 Składam podziękowania anonimowym recenzentom/recenzentkom za cenne uwagi, dzięki którym artykuł nabrał dojrzałości i jest bardziej przemyślany.

2 Używam określenia „status ontologiczny” w tym sensie, że określa on byt i wpływa na sposób jego funkcjonowania w świecie.

i dostrzeżenie w nich wrogów, co prowadzi do usunięcia ich z pola widoczności w przestrzeni publicznej³.

Na pierwszy plan wysuwają się w tekście dwie kategorie – inność oraz obcość – a także napięcie między nimi. Ich opis jest potrzebny, aby móc osiągnąć zamierzony cel artykułu. Bycie innym oraz bycie-dla-innego, jak podkreśla Jean-Paul Sartre, jest istotne dla konstrukcji ludzkiego podmiotu. Dlatego utrzymuję, że każdy byt posiada ontologiczny status innego. Nie twierdzę przy tym, że rodzimy się inni, ponieważ byłoby to sprzeczne z antyesencjalistycznymi założeniami filozofii egzystencjalnej. Raczej stajemy się inni zgodnie z zasadą, że egzystencja poprzedza esencję (Sartre 1998, 23). Będąc osadzeni w świecie, nawiązujemy relacje z innymi, dostrzegając jednocześnie, że sami jesteśmy inni. W ten sposób uposażamy siebie w powyższy status. Przekonuję jednak, odwołując się do teoretycznego stanowiska Simone de Beauvoir, że bycie innym konstituuje się w różny sposób i status innego nie jest taki sam dla wszystkich jednostek. Następnie, na przykładzie figury uchodźcy, analizuję proces deontologizacji inności przybyszów i wykazuję, że cudzoziemiec, usytuowany poza swoją wspólnotą, staje się obcy i traci możliwość swobodnego określania siebie. Badając proponowaną problematykę, uwzględniam przestrzeń, w której uchodźcy są lokowani, mianowicie: obóz, ośrodek recepcyjny i ośrodek otwarty⁴. To ważne, ponieważ usytuowanie w świecie warunkuje nasz sposób bycia i funkcjonowania w nim. W podsumowaniu zastanawiam się natomiast, czy jest możliwe, aby ontologiczny status innego uchodźcy ponownie się ukonstytuował oraz z jakimi konsekwencjami dla mieszkańców społeczeństw przyjmujących wiąże się odrzucenie i wykluczenie przybyszów. Należy jednak podkreślić, że deontologizacja nie oznacza utraty statusu innego, lecz raczej jego transformowanie. Każdy bowiem jest inny i każdy jest bytem-dla-innego, niemniej status ten może ulec przeobrażeniu, co negatywnie odbija się na funkcjonowaniu jednostki.

3 Nie twierdzę, że uchodźcy nie są widoczni publicznie, czy też nie funkcjonują w różnych dyskursach, ponieważ ma to miejsce. Pisząc o usuwaniu przybyszów z pola widoczności, mam na myśli, że wytwarzanie relacji władzy i przecinanie się osi dominacji w społeczeństwach przyjmujących może uniemożliwiać, czy też utrudniać, uchodźcom aktywne działanie w przestrzeni publicznej. To, że są widoczni, niekoniecznie oznacza, że mogą swobodnie wyrażać siebie i posiadają dostateczną reprezentację. W kontekście tego artykułu usuwanie z pola widoczności odnosi się więc do ograniczania wolności. Należy podkreślić, że w dyskursie politycznym pojawiają się stanowiska przychylnie uchodźcom, zwiększające ich widoczność, zaś zjawisko wrogości wobec przybyszów rozwija się w Europie równoległe z wieloma przykładami otwartości wobec nich. Istnieje jednak obawa, którą wyrażam w niniejszym tekście, że propagowanie nieprzychylnych postaw względem cudzoziemców negatywnie wpłynie na sposób ich funkcjonowania w społeczeństwie zachodnioeuropejskim, doprowadzi do zdewaluowania ich ontologicznego statusu i pozbawi ich ontologicznego bezpieczeństwa.

4 W Polsce funkcjonują również ośrodki zamknięte (strzeżone), jednakże umieszczane są w nich osoby, które bezprawnie przekroczyły granicę, dlatego przestrzeń ta nie jest analizowana w niniejszym artykule.

Ontologiczny status innego oraz Innego

Relacja z innym, tj. drugim bytem różnym ode mnie⁵, znacząco wpływa na wytworzenie mojej podmiotowości. Inny organizuje moje życiowe doświadczenie i moją życiową przestrzeń, w której realizuję egzystencjalny projekt. Inny, jak pisze Sartre, jest łącznikiem między moim ja a mną samym, zaś jego spojrzenie jest przeszywające i dzięki niemu mogę dokonać refleksji nad moją egzystencją i podejmowanymi przeze mnie praktykami (Sartre 2007, 287–288). Jak wiemy z rozważań Sartre'a, projektujemy siebie jako podmiot własnych działań, transcendując, tj. wynosząc naszą egzystencję z poziomu bycia-w-sobie, który wyczerpuje się w tym, że byt «jest»⁶, na poziom bytu-dla-siebie, tj. jednostkowego bytu świadomego. Sartre opisuje również trzecią kategorię a jej pominięcie byłoby wysoce dezinterpretujące. Chodzi o kategorię bytu-dla-innego⁷. Sartre pisze: „(...) inny nie tylko odślonił przede mną to, kim jestem, ale także ukonstytuował mnie wręcz jako nowy rodzaj bytu, który winien być scharakteryzowany przy pomocy nowych określeń. Przed pojawieniem się innego ów byt nie istniał we mnie nawet potencjalnie, bowiem nie mógłby znaleźć miejsca w czystym bycie-dla-siebie” (Sartre 2007, 288).

Egzystencja jest zmaganiem się z samym sobą: z byciem autonomiczną jednostką, będącą własnym prawodawcą (Sartre 2007, 82), samodzielnie podejmującą decyzje oraz z byciem jednostką zależną od innych, bez których nie możemy poradzić sobie w świecie. Takie rozdarcie sugeruje, jak podaje de Beauvoir, „tragiczną niejednoznaczność ludzkiej kondycji” (de Beauvoir 2000, 8). Mimo to „(...) potrzebuję innego, aby w pełni uchwycić wszystkie struktury mojego bytu; tak oto byt-dla-siebie odsyła do bytu-dla-innego” (Sartre 2007: 289). Należy jednak podkreślić, że „byt-dla-innego nie jest ontologiczną strukturą bytu-dla-siebie” (Sartre 2007, 362) i pod wieloma względami stanowi jego antytezę. To istotne dopowiedzenie, ponie-

5 Warto podkreślić, że na sposób w jaki konstytuuje się moja podmiotowość, nie wpływa jedynie relacja z innym, lecz również każda przeżywana przeze mnie relacja z rzeczywistością. Wszystkie bowiem doświadczone przeze mnie sytuacje mnie wytworzą.

6 Będąc w świecie, projektujemy siebie, przekraczając owe dwa sposoby funkcjonowania bytu: byt-w-sobie oraz byt-dla-siebie. Co ważne, w egzystencjalny projekt wpisana jest wolność projektującego siebie podmiotu. Należy jednak podkreślić, że wolność ta nie jest nieograniczona: „Nie jestem tak «wolny», bym mógł wymknąć się losowi swej klasy, swego narodu czy swej rodziny, albo choćby tak, bym mógł sam budować swoją siłę i życiową pomyślność bądź przewyższać swoje nawyki lub najmniej nawet znaczące zachcianki” (Sartre 2007, 586).

7 Mam świadomość, że z relacją z innym zwarte jest poczucie mojego wyobcowania (Kowalska 2019). Moje jednostkowe doświadczenie nie musi jednak prowadzić do deontologizacji statusu innego, ponieważ obcość towarzyszącą mi podczas spotkania z innym „mogę (...) przewyciężyć, zarazem ją uwewnętrzniając i transcendując w kolejnych projektach” (Kowalska 2019, 157). Deontologizacja ku obcości zakłada pozbawienie obcego możliwości transcendowania i nie odnosi się wyłącznie do przeżyć jednostki, lecz raczej projektuje całą strukturę bytu.

waż relacja z innym nie warunkuje wyłaniania się mojej podmiotowości. W swym spojrzeniu bowiem inny spogląda na mnie jak na przedmiot. Inny mnie zatem uprzedmiotawia i sam – jako podmiot będący wolnością – „(...) jest fundamentem mojego bytu-w-sobie” (Sartre 2007, 453).

Inny, uprzedmiotawiając mnie, niejako pozbawia mnie mojego poczucia autonomiczności i sprawczości. Ogranicza moje transcendowanie, które wspomniana de Beauvoir definiuje jako przekraczanie granic własnego człowieczeństwa (de Beauvoir 2014, 92). Filozofka pisze:

Każdy podmiot sytuuje się konkretnie poprzez różne projekty życiowe – uznaje się za transcendencję i ustawia jako transcendencja; spełnia swoją wolność, nieustannie przekraczając ją w drodze ku nowym wolnościom; nie ma dla aktualnej egzystencji innego usprawiedliwienia niż ekspansja ku nieskończonej otwartej przyszłości (de Beauvoir 2014, 35).

W relacji z innym natomiast, która stanowi dla mnie egzystencjalne wyzwanie, utwierdzam się w moim przedmiotowym byciu-w-sobie, które przecież pragnę zanegować, aby stać się bytem-dla-siebie (Sartre 2007: 451). Inny mi to utrudnia poprzez sprowadzenie mnie do roli przedmiotu.⁸ Paradoksalnie jednak, będąc w konfrontacji z uprzedmiotowieniem mnie przez innego, jestem w stanie uchwycić siebie, swą obiektywną sobość i w konsekwencji stawać się podmiotem. Sartre zaznacza jednak: „Byt-dla-siebie, którym jestem ja sam, ma być po prostu tym, czym jest: odrzuceniem innego, czyli swoim własnym «ja»” (Sartre 2007, 364). Wydaje się, że „odrzucić” innego, uciec od niego, możemy dopiero wtedy, gdy zrozumiemy nasze uprzedmiotowienie. W ten sposób „(...) obecność innego (...) może posłużyć jako czynnik pobudzający dla mojego ponownego uchwycenia i uświadomienia sobie własnego «ja» jako posiadającej wolność sobości” (Sartre 2007, 368). Uświadamiamy sobie, jak istotna jest relacja z innym dla realizacji naszego egzystencjalnego projektu, ponieważ „(...) obecność tego podmiotu [innego] jest koniecznym warunkiem wszelkiego myślenia, jakie próbowałbym formułować w odniesieniu do siebie” (Sartre 2007, 348–349). Wtedy dopiero „transcendując transcendencję innego, jako że transcendencja jest ciągłą możliwością uchwycenia mnie jako przedmiotu” (Sartre 2007, 430). Dostrzegając więc uprzedmiotowienie mnie przez innego i, paradoksalnie, płynące z niego korzyści dla konstrukcji mojej podmiotowości, włączam innego w obszar mojej moralności i doświadczenia, gdyż „byt-dla-siebie ponosi odpowiedzialność zarówno za siebie samego, jak i za cały

⁸ Dla jasności wywodu należy podkreślić, że człowiek jest bytem-dla-siebie niezależnie od innego. Nie używa tego „poziomu bycia” za sprawą innego. Inny dostarcza mu jedynie obiektywizacji.

świat” (Sartre 2007, 680). W tej perspektywie więc transcendowanie stanowi wyraz dążenia do ideału polegającego na tym, że jednostki zarazem „tworzą siebie” i uznają się w swojej wolności oraz odpowiadają za siebie nawzajem⁹.

Zauważmy, że powyższa definicja inności wydaje się być – pomimo skorelowanego z nią uprzedmiotowienia – pozytywna dla konstrukcji ludzkiej podmiotowości. Rozważmy jednak sytuację, w której inność prowadzi do negatywnych konsekwencji, tzn. wtedy, gdy podmiotowość wyczerpuje się wyłącznie w byciu Innym. Taką perspektywę przyjęła de Beauvoir¹⁰. Badaczka usytuowała innego w szerszym kontekście, tj. w konkretnej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Zwróciła uwagę na to, że inny posiada ciało, płeć, status społeczno-ekonomiczny etc. W ten sposób wykazała, że „bycie innym” (a co za tym idzie i podmiotowość) konstytuuje się w różny sposób. De Beauvoir na przykładzie figury „kobiety” wskazuje, że egzystencja osób marginalizowanych i wykluczonych społecznie wrzucona jest w wir immanencji – sprowadzona zostaje do stagnacji, co pozbawia je możliwości swobodnego transcendowania i określania siebie. Wówczas Inny jest sprowadzony do roli podległej i zależnej jednostki. W konsekwencji prowadzi to do niemożności ukonstytuowania się podmiotowości Innego, chyba że na zasadach i warunkach dyktowanych przez byt, który go/ją sobie podporządkowuje.

Zaproponowana przez de Beauvoir figura Innego jest uprzedmiotowiona i sama uprzedmiotawiać nie może, a zatem zostaje pozbawiona „przeszywającego” na wskroś spojrzenia. Niemniej Inny nie jest odrzucony i usytuowany poza społeczeństwem, ponieważ jego egzystencja jest ważna dla podporządkowującego bytu. W rozważaniach de Beauvoir Inność „kobiety” polega na tym, że „mężczyzna” usytuował ją w „królestwie kobiecości”, aby w ten sposób odseparować ją od męskiego świata i uformować w taki sposób, aby wspierała realizację patriarchalnych wartości i przyjęła emfatyczny wzorzec kobiecości (Connell 1987). „Mężczyzna” zdaje sobie sprawę z tego, że podporządkowanie tego, co kobiece pozwala mu transcendować

9 Ideał ten jest w dużej mierze utopijny, miejscami nawet wewnętrznie sprzeczny, oderwany od wcześniejszych założeń egzystencjalizmu. Wzajemne „tworzenie siebie” nie daje się bowiem pogodzić ze wzajemnym uprzedmiotawianiem. Niemniej możemy pozwolić sobie na przeprowadzenie eksperymentu myślowego zakładającego, że wzajemne ponoszenie odpowiedzialności byłoby konsekwencją uznania owego wzajemnego uprzedmiotawiania. Jakkolwiek sprzecznie brzmi stwierdzenie: „Uprzedmiotawiam, więc ponoszę odpowiedzialność”, to jednak możemy zauważyć, że dobrze odzwierciedla ono opisany przez de Beauvoir tragizm i niejednoznaczność ludzkiej egzystencji (de Beauvoir 2000). Może zatem powinniśmy mówić nie tyle o ideale, ile o poszukiwaniu egzystencjalnego kompromisu, który zawierałby jednostki? Tworzyłyby one wówczas siebie nawzajem, zaś owe „tworzenie” nie musiałyby mieć charakteru intencjonalnego, lecz stanowiłoby niejako „efekt uboczny” uprzedmiotowienia wpisanego w ludzką egzystencję.

10 Celowo używam wielkiej litery pisząc o de Beauvoirowskiej definicji Inności. W ten sposób chcę odróżnić ją od inności Sartre’a, jak również wykazać odmienne konsekwencje dla konstrukcji podmiotu, jakie pociąga za sobą „bycie innym” oraz „bycie Innym”.

i poprawnie funkcjonować w świecie¹¹, stąd też ponosi za „kobietę jako Inną” odpowiedzialność. Pomimo że Inny jest pozbawiony swobody realizacji egzystencjalnego projektu, w dalszym ciągu jest włączony w społeczeństwo. Nie posiada jednak przywilejów¹², które pozwalają mu być widocznym w przestrzeni publicznej. Posługując się terminologią zaproponowaną przez Donnę Haraway, można powiedzieć, że Inny nie jest odpowiedzialny (ale za niego odpowiedzialność jest ponoszona), tzn. nie może udzielić odpowiedzi (*response-ability*) (Haraway 1988), a zatem wnosić sprzeciwu i stawiać oporu. Utrata odpowiedzialności wypełnia Innego biernością i egzystencjalną stagnacją, co jest destrukcyjne dla jego egzystencji. Należy podkreślić, że zdaniem de Beauvoir skazywanie człowieka na Inność i immanencję jest niemoralne. Badaczka pisze: „Ile razy transcendencja cofa się w immanencję, następuje degradacja egzystencji do bytu «w sobie» (*en soi*), wolności do pozoru: ten upadek jest moralnym występkiem, jeśli podmiot godzi się nań¹³; jeśli jest mu narzucony, wówczas przybiera postać krzywdy i ucisku; w obu wypadkach jest złem bezwzględny” (de Beauvoir 2014, 35).

* * *

Opisanie kategorii inności w perspektywie Sartre’a i de Beauvoir ma pomóc w analizie ontologicznego statusu uchodźcy. Wykorzystując stanowisko Sartre’a, zauważamy, że uchodźca nie może być innym w rozumieniu filozofa. Mieszkańcy społeczeństw przyjmujących nie widzą bowiem w przybyszach podmiotów, dzięki którym mogą uchwycić swoją sobość. Z kolei wykorzystując rozważania de Beauvoir, możemy zauważyć, że ontologiczny status innego może ulec deontologizacji ku Inności i dzieje się tak wtedy, gdy jednostki doświadczają wykluczenia społecznego. Dzięki zaprezentowaniu rozważań egzystencjalistów możemy dostrzec negatywne konsekwencje dla konstrukcji podmiotu, jakie pociąga za sobą proces deontologizacji statusu innego.

11 De Beauvoir pisze, że to, co kobiece, jest Inne dla tego, co męskie, ponieważ w ten sposób warunkuje funkcjonowanie patriarchalnego modelu społecznego. W podobnym tonie wypowiadają się inni badacze płci, pisząc, że męskość jest arbitralna względem kobiecości (Stoltenberg 2004, 41–49).

12 De Beauvoir napisała cykl esejów *Privileges*, w których zwraca uwagę na to, że przywileje społeczne stabilizują społeczne podziały i wykluczenie (Kruks 2005, 179). Fakt posiadania przywilejów przez część społeczeństwa wzmacnia poczucie opresji jednostek nieuprzywilejowanych i odbiera im możliwość swobodnej egzystencji. Moim zamierzeniem nie jest sugerowanie, jakoby równe prawa czy równe traktowanie były przywilejami. Niemniej w społeczeństwie, gdzie funkcjonują mechanizmy, przy pomocy których wytwarzane i stabilizowane są przestrzenie wykluczenia, brak posiadania społecznych przywilejów może skutkować doświadczeniem opresji, przemocy i nierównego traktowania.

13 Filozofka zwraca uwagę, że niektóre kobiety wybierają „spokojne życie, bez wychylania się” (de Beauvoir 2014: 779).

Dotyczy on także uchodźców, którzy również są wrzuceni w wir immanencji, są pozbawiani odpowiedzialności, podstawowych środków do życia i żyją w slumsach, barakach i odseparowanych dzielnicach miast. Z tego powodu nie posiadają egzystencjalnych narzędzi, które pozwoliłyby im w sposób wolny i odpowiedzialny konstruować własną podmiotowość i transcendować. Nie funkcjonują jako inni, ale także nie posiadają statusu Innego, ponieważ mieszkańcy społeczeństw przyjmujących nie chcą ponosić za nich odpowiedzialności i włączać ich w społeczeństwo. W przypadku uchodźców powinniśmy zatem stwierdzić, że ich ontologiczny status ulega deontologizacji ku obcości. W wyniku tego procesu konstituuje się figura obcego przybysza – pozbawionego prawa do posiadania praw i wyrzuconego poza społeczeństwo.

Ontologiczny status innego, który przybysz posiadał zanim stał się uchodźcą, w wyniku doświadczanego przez niego wykluczenia, ulega transformacji, przeobrażeniu ku obcości. Ze względu na to, że egzystencja jest ciągłym projektowaniem siebie, transformacja ta nie jest ostateczna, zaś „utracona” inność może się ponownie ukonstytuować. Gdy jednak inny staje się obcym, przestaje być ponoszona za niego jakakolwiek odpowiedzialność. W tej sytuacji obcość ogarnia obcego, cofa transcendencję w immanencję, wpływając negatywnie na jego funkcjonowanie w świecie. W przypadku Innego również mamy do czynienia z pozbawianiem możliwości transcendowania, niemniej nie jest to tak radykalne, jak w przypadku obcego. Inny bowiem, egzystując jako podporządkowany, uprzedmiotowiony byt, wciąż ma możliwość utwierdzić się przeciw immanencji i próbować „stworzyć świat różny od świata, w którym nie może dotrzeć do siebie” (de Beauvoir 2014, 788). Inny może to uczynić, ponieważ wciąż jest włączony w społeczeństwo, wciąż ponoszona jest za niego odpowiedzialność. Obcy z kolei, tak długo jak pozostaje obcym, nie może wyrazić sprzeciwu, ponieważ funkcjonuje poza społeczeństwem. Obcego nie można więc analizować w taki sam sposób jak innego czy Innego, stąd uprawnione wydaje się rozważanie „bycia obcym” jako osobnego statusu ontologicznego.

Magdalena Środa zwraca uwagę, że przyczyna obojętności tkwi w indyferentyzmie moralnym i w „rozkawałkowaniu moralności” (Środa 2019, 47–48). W ten sposób obcy uchodźca zostaje wyłączony z obszaru naszej troski i przy pomocy odpowiednich mechanizmów jest poddawany zabiegowi dehumanizacji. Funkcjonowanie mechanizmów wykluczających uchodźców i sytuowanie ich w odosobnionych przestrzeniach z jednej strony stabilizuje i podtrzymuje wyobcowanie cudzoziemców, z drugiej natomiast legitymizuje proces deontologizacji. Poniżej prezentuję jak przebiega on w praktyce.

Ontologiczny status (obcego) uchodźcy

Uchodźcą, co warto podkreślić, jest osoba, która z powodu toczących się w jej ojczyźnie konfliktów zbrojnych lub z racji katastrof naturalnych, zmuszona jest opuścić swój kraj w celu poszukiwania lepszych warunków egzystencjalnych (Florczak 2003, 14). Podróż, jaką odbywają uchodźcy do krajów Europy Zachodniej, jest trudna, ponieważ nierzadko docierają do granic starego kontynentu na przeciążonych i niesprawnych łodziach, na pontonach czy też ukryci w ciężarówkach, opłacając przemytników, którzy nie przestrzegają praw człowieka¹⁴. Część spośród uchodźców umiera z wycieńczenia, ci natomiast, którym uda się z sukcesem zakończyć wyprawę albo są deportowani do swojej ojczyzny, albo zostają ulokowani w tzw. obozach dla uchodźców – przestrzeniach znajdujących się daleko od centrów miast, otoczonych drutem kolczastym. Na uznanie zasługuje podejmowana przez uchodźców próba ocalenia życia. Podkreślimy, że zdecydowanie się na tak radykalną podróż jest dążeniem do upodmiotowienia i manifestacją sprawczości. To forma oporu wobec sytuacji egzystencjalnej, w której się znaleźli. Podjęcie decyzji o uchodźstwie jest wręcz heroiczną walką o odzyskanie wolności i możliwości transcendowania. Nierzadko jest ona jednak uchodźcom odbierana w kraju, w którym upatrywali lepszego życia, poprzez sprowadzenie ich egzystencji do immanencji, co skutkuje tym, że stają się obcy.

Gdy uchodźcy nie są zmuszeni do ucieczki ze swego kraju w tak ekstremalnych warunkach, po przekroczeniu granicy danego kraju i złożeniu wniosku o udzielenie ochrony międzynarodowej, zostają umieszczeni w ośrodku recepcyjnym. Tam są poddawani weryfikacji i jeśli zakończy się ona pozytywnie, zostają kierowani do otwartego ośrodka, gdzie oczekują na decyzję dotyczącą legalizacji ich pobytu. W przypadku otrzymania statusu uchodźcy, opuszczają ośrodek i uczestniczą w Indywidualnym programie integracyjnym, otrzymując instytucjonalne wsparcie¹⁵.

Wszystkie typy ośrodków stanowią odseparowaną od społeczeństwa przestrzeń, gdzie migranci są poddawani kontroli i mają nabyć kompetencje potrzebne do tego, aby stać się pełnoprawnymi członkami społeczeństwa przyjmującego. Niestety, separacja nie sprzyja asymilacji uchodźców; bynajmniej, usuwa ich z pola widoczności i wzbudza niepokój członków społeczeństwa przyjmującego, którzy

14 Amnesty International informuje, że „w 2015 roku ponad 1 mln osób poszukujących ochrony dotarło drogą morską do Europy, prawie 4000 straciło w czasie tej przeprawy życie. Większość z osób próbujących dotrzeć do Europy pochodzi z krajów ogarniętych konfliktami, jak Syria, albo w których dochodzi do systemowych naruszeń praw człowieka – Erytrea” (www.amnesty.org.pl; 19.01.2019).

15 Indywidualny program integracyjny funkcjonuje w Polsce. Pozostałe kraje europejskie posiadają podobne programy pomocy dla cudzoziemców.

żywią strach wobec uchodźców¹⁶. Taka postawa utrudnia przeprowadzenie proces integracji, który oficjalne dokumenty definiują jako proces dwustronny¹⁷. O integracji bowiem „(...) można mówić, gdy imigranci, wchodząc w relacje ze społeczeństwem goszczącym, zachowują (w większym lub mniejszym stopniu) swoją tożsamość kulturową (a więc pewną odmiennność), bo gdy ich odrębność całkowicie zanika, pojęcie integracji traci zastosowanie” (Grzymała-Kazłowska 2016, 168). Proces integracji nierzadko jest jednak rozumiany jako jednostronny i odpowiedzialność za jego realizację spoczywa wyłącznie na cudzoziemcach, co rodzi trudności w ich przystosowaniu się do nowej sytuacji egzystencjalnej a także stwarza warunki dla funkcjonowania wykluczających praktyk. Nakaz kierowany w ich stronę, aby dostosowali się do zwyczajów i norm obowiązujących w społeczeństwie przyjmującym, bez możliwości wniesienia w nie kulturowego wkładu, odbiera im poczucie sprawczości. Nie mogą wówczas w sposób wolny realizować egzystencjalnego projektu i stawać się odpowiedzialnymi podmiotami. Ponadto, sytuowanie uchodźców w kontrolowanych przestrzeniach, gromadzenie ich w grupach, przybiera postać swoistej gettoizacji.

Obozy i ośrodki dla uchodźców określam jako miejsca, w których wytwarzana, stabilizowana i podtrzymywana jest obcość cudzoziemców. Jeśli chodzi o obozy, wielu uchodźców przebywa w nich po dziś dzień, egzystując w bardzo trudnych, wręcz nieludzkich warunkach¹⁸. Zygmunt Bauman, opisując sytuację przybyszów, posługuje się terminem „ludzkie resztki”:

„Ludzkie resztki” to zjawisko ogólnoświatowe, które nie ogranicza się wyłącznie do obszaru Europy. Termin ten dotyczy ludzi znajdujących się poza zasięgiem naszego wzroku, sumienia i naszej troski, „nas”, czyli urodzonych wśród udogodnień, jakie ma do zaoferowania świat, żyjących w domach, a nie w namiotach czy barakach obozów

16 W opracowaniu Uchodźcy w Polsce pod redakcją Agaty Górny czytamy: „Nastąpił szybki (gdyż już w drugiej połowie 2015 r.) i radykalny (gdyż o prawie jedną trzecią) spadek dotychczasowego raczej wysokiego poziomu deklarowanych pozytywnych postaw wobec uchodźców i udzielania im pomocy oraz silny wzrost negatywnych nastawień wobec nich. Z dotychczasowego tematu humanitarnego stali się oni nagle problemem publicznym (na który stale żywo do tej pory reaguje opinia publiczna) i politycznym (zarówno w wymiarze krajowym, jak i europejskim), jak i wyzwaniem związanym z zapewnieniem bezpieczeństwa państwa przed możliwymi zagrożeniami terrorystycznymi. (...) Sytuacja taka trwa do dzisiaj. Podobne pogorszenie społecznych nastawień wobec imigracji oraz postaw wobec udzielania pomocy uchodźcom, choć nie tak radykalne, miało miejsce także w innych krajach europejskich (Górny, Grzymała-Moszczyńska, Klaus 2017, 72).

17 www.uchodzcy.info (20.04.2018)

18 Portal Deutsche Welle podaje: „Obóz dla uchodźców na wyspie Lesbos przypomina przedsionek piekła: zamiast 3000 osób stłoczono tam 9000. Nawet dzieci, które tam przebywają, mają samobójcze myśli” (www.dw.com; 19.01.2019). Amnesty International pisze z kolei, że „poważne przeludnienie i skrajnie nieodpowiednie warunki życia sprawiają, że obozy, szczególnie te na wyspach, są miejscami ekstremalnie niebezpiecznymi dla każdego” (www.amnesty.org.pl; 19.01.2019).

dla uchodźców i szukających azylu. „Ludzkie resztki” zamieszkują „niezliczone obozy, kilometry korytarzy tranzytowych, wyspy, platformy na morzu oraz zagrody na środku pustyni” (Bauman 2016, 101).

Usytuowani w obozach, z dala od mieszkańców społeczeństwa przyjmującego, uchodźcy są pozbawieni wsparcia i zdani na siebie. Nie są w stanie poprawnie przejść procesu integracji, ponieważ społeczeństwo przyjmujące nie ponosi za nich odpowiedzialności. Są pozbawieni możliwości spojrzenia, oderwani od świata¹⁹. Zostali wrzuceni w wir immanencji, co sprowadza ich życie do egzystencjalnej stagnacji. Są usunięci z obszaru widzialności, doświadczają wykluczenia i prekaryzacji – zostają wyłączeni ze sfery moralności (Bauman 2016, 93). W ten sposób inność uchodźców ulega deontologizacji ku obcości, czego konsekwencją jest uformowanie się figury obcego.

Pozostaje więc pytanie, czy ontologiczny status uchodźcy może ukonstytuować się w taki sposób, aby przybysz mógł swobodnie transcendować, być innym oraz być-dla-innego? Wydaje się, że jest to możliwe tylko wtedy, gdy cudzoziemiec poprawnie przejdzie proces integracji, zostanie zaakceptowany przez mieszkańców społeczeństwa przyjmującego i włączony do ich wspólnoty – uznany za „swego”. Obóz, jako symbol wiru immanencji, temu nie sprzyja, przeanalizujmy zatem przestrzeń otwartego ośrodka dla uchodźców. Wydawałoby się, że przebywanie w nim ma pomóc uchodźcom w integracji, ponieważ są wówczas widoczni dla mieszkańców społeczeństwa przyjmującego. Okazuje się jednak, że także przebywanie w otwartym ośrodku jest obarczone wieloma trudnościami, również ta przestrzeń służy stabilizacji obcości. Przykładem negatywnych postaw wobec uchodźców w Polsce są opinie prezentowane przez mieszkańców miejscowości Linin, gdzie znajduje się jeden z otwartych ośrodków: „Rozumiem, że trzeba pomóc, ale powinni być jakoś odizolowani. Zamknięte osiedle, na odludziu. Niech sobie tam żyją, płodzą te dzieci, za które dostają pieniądze – proponuje 30-latką”²⁰. Próba odseparowania przybyszów od reszty mieszkańców i umieszczenie ich na zamkniętym osiedlu, w kontrolowanych warunkach – pomimo otwartości ośrodka – pokazuje, że mieszkańcy społeczeństwa przyjmującego nie chcą ponosić odpowiedzialności za cudzoziemców, mimo że ci nie zostali uznani za zagrażających społeczeństwu, ponieważ opuścili ośrodek recepcyjny i zostali pozytywnie zweryfikowani. Niemniej w dalszym ciągu postrzegani są negatywnie – jako obcy – przez co nie mogą transcendować, być

19 W artykule nie opisuję relacji między uchodźcami – wówczas moglibyśmy słusznie zauważyć, że w swojej grupie społecznej mogą być inni dla siebie nawzajem.

20 www.wyborcza.pl; 26.01.2019.

innym i być-dla-innego. W tekście *Uchodźcy w Polsce* czytamy: „Sprzeciw wobec przyjmowania uchodźców związany [jest] przede wszystkim z poczuciem zagrożenia dla bezpieczeństwa kraju i osobistego, przekonaniem o wykorzystywaniu przez nich wsparcia socjalnego, zagrożenia dla kultury polskiej (przede wszystkim przez islam), a także brakiem odpowiedzialności Polski za obecną sytuację uchodźców” (Górny, Grzymała-Moszczyńska, Klaus 2017, 91).

Kiedy więc uchodźca otrzymuje realną możliwość swobodnego określania siebie, przebywania w przestrzeni publicznej, zabierania w niej odpowiedzialnego głosu i wyrażania sprzeciwu? Jeśli przyjmujemy, że w ośrodku nie jest to możliwe, to zasadną odpowiedzią byłoby, że po jego opuszczeniu. Uchodźca będzie wówczas mieszkał pośród mieszkańców społeczeństwa goszczącego, pracował wraz z nimi – będzie miał wtedy największą szansę, aby być uznany za „swego”. Niemniej, cudzoziemcy mający zalegalizowany pobyt wciąż są narażeni na doświadczenie obcości (przykład stanowi dzielnica Molenbeek w Brukseli). Bauman pisze: „Jeśli ludziom tym [uchodźcom – autor] uda się trafić do naszego świata, wchodzi i wychodzą przez wąskie korytarze, pod nadzorem kamer, czytników odcisków palców, wykrywaczy broni, wirusów i bakterii, czujników myśli i wspomnień” (Bauman 2016, 101). Przyczyną tego, że pełna integracja i asymilacja uchodźców są utrudnione, jest funkcjonowanie mechanizmów, przy pomocy których podtrzymywane jest wykluczenie przybyszów i przeprowadzany jest proces deontologizacji, transformujący inność cudzoziemców w obcość.

Wyobcowujące i wykluczające mechanizmy

Pierwszym spośród nich jest mechanizm sekurytyzacji. Ma on „(...) odzwierciedlać i oznaczać coraz częstsze przypadki przenoszenia do innej kategorii zjawisk czegoś, co dotychczas klasyfikowano jako przejaw «braku» bezpieczeństwa. Po tym przeklasyfikowaniu następuje niemalże natychmiastowe włączenie tego fenomenu do domeny znajdującej się pod kontrolą i nadzorem organów bezpieczeństwa” (Bauman 2016, 32–33). W krajach zachodnioeuropejskich funkcjonuje pogląd, że uchodźcy zagrażają bezpieczeństwu. To zaś stanowi powód, dla którego cudzoziemców izoluje się od społeczeństwa czy to poprzez usytuowanie ich w zamkniętych przestrzeniach, czy też poprzez tworzenie barier, murów i ogrodzeń z drutów kolczastych wokół granic państw europejskich. Amerykański badacz Reece Jones w książce *Violent Borders. Refugees and the Right to Move* jako przykład opisuje ogrodzenie w hiszpańskiej Melilli, którego budowa rozpoczęła się w roku 1993 (Jones 2016, 14). Do dzisiaj bariera ta była wielokrotnie rozbudowywana i ulepszana. Jones pisze, że aktualnie ogrodzenie składa się z trzech części, gdzie najwyższa ma sześć metrów

wysokości, zaś każda z nich jest tak skonstruowana, aby nie można było w niej wejść ciężarówkami. Obiekt jest patrolowany przez strażników w celu poszukiwania potencjalnych zagrożeń ze strony osób próbujących przedostać się na stronę europejską. Jones pisze, że uchodźcy, aby znaleźć się na terytorium Hiszpanii, muszą pokonać owe trzy przeszkody, w przeciwnym razie zostają odesłani do sąsiedniego Maroka. Paradoksalne jest to, że bariera ta określana jest jako humanitarna, ponieważ nie posiada zabezpieczeń w postaci „barbarzyńskich drutów kolczastych”. Inaczej rzecz ma się w przypadku marokańskiego ogrodzenia, ufundowanego w 2015 r. ze środków Unii Europejskiej. Zawiera ono rozkładany drut kolczasty i jest patrolowane przez strażników na całej długości.

Jones pisze również o zabezpieczeniach na granicy Stanów Zjednoczonych Ameryki z Meksykiem. W tym przypadku badacz zwraca uwagę na technizację i militaryzację (zatem i sekurytyzację) granic oraz na wojenną narrację towarzyszącą politycznym działaniom USA. Jones wskazuje na „inteligentne granice”, na których wykorzystuje się sensory, kamery, drony i radary w celu kontroli ruchu zarówno na samej granicy, jak i w powietrzu i pod ziemią. Badacz prezentuje raport instytucji Homeland Security Research, która oszacowała, że do 2020 r. ów „przemysł sekurytyzacji” będzie wart 107 mld dolarów amerykańskich (Jones 2016, 36). Badacz zwraca także uwagę, że wojskowa technologia została skonstruowana w celu wykorzystania jej w zmilitaryzowanych obszarach Afganistanu i Iraku, podczas gdy aktualnie przy jej udziale ochrania się „zagrożone” granice. Słusznie zatem pisze, że granice państw stały się „strefą wojny”, gdzie kształtują się struktury przemocy (Jones 2016, 42–43).

Wszystkie przykłady barier instalowanych na granicach pokazują, jak skrupulatnie realizowany jest mechanizm sekurytyzacji, jak i to, że przyczynia się on do wyobcowania i wykluczenia uchodźców. Konsekwencją funkcjonowania tego mechanizmu jest ponadto intensyfikacja strachu przed uchodźcami wśród mieszkańców społeczeństw przyjmujących „(...) i w końcu – polityka «sekurytyzacji» pozwala zawczasu stłamsić wyrzuty sumienia, które mogłyby pojawić się u obserwatorów patrzących na cierpiący obiekt tej polityki. Prowadzi ona do «adiaforyzacji» problemu migracyjnego, czyli wyłączenia migrantów i tego, co się z nimi dzieje, z moralnej oceny” (Bauman 2016, 43). Środa pisze, że „adiaforyzacja to nie tylko zanik wszelkiej wrażliwości etycznej i odpowiedzialności za Innego, ale też niepostrzeżenie go jako moralnego podmiotu” (Środa 2019, 44). Bauman pisze również, że sekurytyzacja jest „moralnie bezduszną, odrażającą, ślepa na problemy społeczne, w dużej mierze bezpodstawna, a często celowo zwodnicza” (Bauman 2016, 45).

Kolejnym mechanizmem jest orientalizacja, odpowiadająca za „tworzenie i ontologizowanie różnic międzygrupowych, które zaczynają funkcjonować jako nieprze-

kraczalne i «naturalnie dane» różnice kulturowe” (Bobako 2017, 44). Mechanizm ten przyczynia się do konstruowania podziałów między uchodźcami – ludźmi Orientu a Europejczykami – ludźmi Zachodu. Ich konsekwencją jest stabilizowanie asymetrycznych relacji między nimi i określanie tych drugich jako bardziej oświeconych i uprzywilejowanych, aby móc regulować społeczne *status quo*. Filozofka Monika Bobako w książce *Islamofobia jako technologia władzy* pisze o orientalistycznych reprezentacjach, że są to „schematy poznawcze oraz zinstytucjonalizowane formy, jakie przyjmuje korespondująca z nimi kulturowa, ekonomiczna i polityczna hegemonia świata zachodniego” (Bobako 2017, 44) oraz że orientalizm konstruuje „innych [tj. obcych – autor] Europy (...) w kategoriach kulturowej, moralnej czy intelektualnej niższości/obcości, co nie tylko umożliwia afirmację białej, europejskiej supremacji, ale także jest narzędziem legitymizowania polityki podporządkowania i wykluczenia, zarówno na terenie Europy, jak i w jej koloniach” (Bobako 2017, 167). Mechanizm orientalizacji odpowiada za stabilizację fikcji na temat uchodźców i staje się niebezpiecznym narzędziem do tego, aby ludzie Zachodu mogli kształtować postawy i zachowania ludzi Orientu poprzez ich dyscyplinowanie i ujarzmianie. Poznawcze fikcje „(...) przesłaniają społeczne, polityczne, kulturowe zróżnicowanie «orientalnych» społeczeństw i zapoznają faktycznie mechanizmy kształtujące ich rzeczywistość” (Bobako 2017, 32). Uchodźca podporządkowany działaniom owych narzędzi staje się „konstruktem Zachodu” – jest wrzucony w wir immanencji, jego inność ulega deontologizacji, nie może transcendować ani w zgodzie ze sobą konstruować własnej podmiotowości. Funkcjonowanie fikcyjnej wiedzy i stereotypów na temat cudzoziemców naraża ich natomiast na doświadczanie ksenofobicznych ataków. Bobako pisze, że „islamofobia – jak każda forma ksenofobii lub rasizmu – jest «technologią» fabrykującą określone kategorie ludzi i ustawiającą między nimi relacje dominacji i podporządkowania, obcości i współprzynależności” (Bobako 2017, 43).

Ludzie Zachodu, posługując się mechanizmem orientalizacji, projektują figurę uchodźcy jako wymagającą resocjalizacji z racji dotychczasowego usytuowania w nieoświeconej kulturze, co stygmatyzuje przybyszów i sugeruje, że nie spełniają oni warunków bycia pełnoprawnymi członkami społeczeństwa przyjmującego. Można więc stwierdzić, że przy użyciu mechanizmu orientalizacji stabilizowany jest system wiedza-władza, w ramach którego uchodźcy muszą zostać zeuropeizowani, aby mogli być uznani za „swoich”. Odbywa się to jednak kosztem odarcia przybyszów z ich kulturowej tożsamości, co pociąga za sobą negatywne konsekwencje dla ich podmiotowości

Mechanizmem wzmacniającym orientalizację jest urasowienie, które wpisuje się w proces kodowania odmienności: „(...) urasowanie warstw niższych okazuje się spo-

sobem na stabilizowanie hierarchii społecznych i blokowanie oddolnych aspiracji emancypacyjnych” (Bobako 2017, 143). Gdy skonstruowane zostaną już rasy, możliwe staje się użycie kolejnej technologii władzy jaką jest rasizm, który „(...) wyróżnia nie tylko założenie o nieusuwalnej, zesencjalizowanej różnicy cechującej pewną grupę ludzi, ale także fakt, iż konstruowana jest ona po to, aby uzasadnić niższość tej grupy, konieczność jej podporządkowania i/lub wykluczenia” (Bobako 2017, 160). Praktyki te wzmacniane są przy użyciu stereotypu wroga²¹, charakteryzującego się dehumanizacją i określaniem drugiego mianem wroga, którego należy unicestwić i ostatecznie usytuować poza społeczeństwem a także pozbawić godności (Sobczak 1995, 93–100; Waldenfels 2019, 24).

Podsumowanie

Wyobcowanie cudzoziemców jest niewątpliwie złożonym problemem i wymaga wielu analiz. Przyjęcie wizji egzystencjalnej pozwala, w mojej ocenie, zwrócić uwagę, że filozofia posiada narzędzia do tego, aby móc zaangażować się w odczarowanie mitu uchodźcy. Wspomniana de Beauvoir upatrywała w filozofii narzędzie, które może być wykorzystywane do walki ze społecznym wykluczeniem. Wyznając zasadę, że egzystencja jest pogonią za wolnością, filozofka zaangażowała się w pacyfikację konfliktu zbrojnego między Algierią a Francją, stając w obronie wolności Algierczyków. Wstawiła się również za Djamilą Boupach, członkinią Algierskiego Frontu Wyzwolenia Narodowego, która była torturowana i gwałcona przez francuskich żołnierzy. Uważam więc, że wykorzystanie filozoficznych teorii, w tym wypadku intelektualnych zdobyczy egzystencjalizmu, jak również zestawienie ich z empirycznym opisem, może pozytywnie wpłynąć na ponowne ukonstytuowanie się ontologicznego statusu innego uchodźców, dzięki czemu będą mogli swobodnie konstruować własną podmiotowość i transcendować. Może to również przyczynić się do zdekonstruowania funkcjonujących w społeczeństwach przyjmujących wykluczających mechanizmów, które stabilizują niesprawiedliwy podział „my-oni”, esencjalizujący obcość uchodźców²².

Tworzenie tego podziału wynika z postrzegania przybyszów z obcych kultur jako niepełnoprawnych obywateli oraz z tego, że kategoria obywatelstwa jest oparta na kulturze narodowej. Narodowe obywatelstwo nie mieści w swoich ramach obcych kultur, ze swej definicji jest więc ekskluzywne. Stąd też „cierpią (...) grupy mniejszościowe, gdyż uderza to w ich własne kultury. Cierpi na tym też liberalna demokracja,

21 Bobako pisze o stereotypie wroga, używając terminu „mechanizm ksenofobicznej projekcji”.

22 Esencjalizm w tym sensie miałyby oznaczać, że przybysze z natury posiadają ontologiczny status obcego.

ponieważ obywatelstwo nie powinno być w niej oparte na wykluczeniu” (Pietrusińska 2016, 78). Wydaje się zatem, że potrzebujemy transnarodowego podejścia w myśleniu zarówno o integracji uchodźców, jak i kategorii obywatelstwa (Kindler 2008). Wymiernym efektem takiego podejścia jest zdewaluowanie narodowych barier, które nierzadko stanowią przeszkodę do tego, aby cudzoziemcy mogli czuć się swobodnie w społeczeństwie przyjmującym. Ponadto, transnarodowe podejście gwarantuje zredefiniowanie kategorii obywatelstwa, tak aby miało ono charakter inkluzywny, tj. włączający uchodźców w społeczeństwo i „jednocześnie pozwala[ją] zachować spójność społeczeństwa bez jego homogenizacji” (Pietrusińska 2016, 79). Dodajmy także, że również definicja terminu „uchodźca” wymaga redefinicji, tak aby w trakcie trwania procedury dotyczącej udzielenia ochrony międzynarodowej pod uwagę brane były również inne kryteria, takie jak np. bieda, co postuluje Jones. Twierdzi on, że migranci opuszczający swój kraj z powodu trudnej sytuacji materialnej także nie posiadają wyboru i ucieczka ze swego kraju jest nierzadko ich jedyną możliwością. Gdy zaś bieda nie jest włączana w kategorię uchodźstwa, istnieje obawa, że migranci ekonomiczni utracą możliwość zapewnienia sobie ontologicznego bezpieczeństwa (Jones 2016, 20). Ponadto, w czasach zmian klimatycznych i postępującego globalnego ocieplenia, powinniśmy również wspomnieć o konieczności skonstruowania narzędzi prawnych dostosowanych do potrzeb uchodźców klimatycznych (Biermann, Boas 2010).

Opisując konsekwencje dla funkcjonowania uchodźców i ich podmiotowości, wynikające z odrzucenia ich przez mieszkańców społeczeństw przyjmujących, powinniśmy także zastanowić się z jakimi konsekwencjami dla tworzących te społeczeństwa jednostek wiąże się wykluczenie przybyszów. Rezygnacja z ponoszenia odpowiedzialności za cudzoziemców wydaje się być sprzeczna z byciem-dla-siebie, wszak byt-dla-siebie – jak podkreślono – ponosi odpowiedzialność za siebie i za cały świat. Nieuzasadniona jest więc selektywność przy podejmowaniu decyzji, za kogo ponoszona jest troska, kogo zaś odpowiedzialności się pozbawia. Gdy więc mieszkańcy społeczeństw przyjmujących nie ponoszą odpowiedzialności za cudzoziemców, to sami niejako wrzucają siebie w wir immanencji²³. Ponadto, wydaje się, że odmawianie podmiotowości uchodźcom kwestionuje także bycie-dla-innego jednostek ze społeczeństw goszczących. „Wybierając siebie – wybieram człowieka”

23 Zdaję sobie sprawę z tego, że znacząca jest obserwacja, iż nieponoszenie odpowiedzialności za uchodźców jest negatywne w skutkach dla mieszkańców społeczeństw goszczących. Niemniej w artykule tym chodzi przede wszystkim o uchwycenie konsekwencji doświadczanych przez przybyszów, wynikających z ich wykluczenia. Istnieje obawa, w mojej ocenie słuszna, że wprowadzenie perspektywy Europejczyków osunęłoby w cień figurę uchodźcy. Uważam więc, że takie rozważania mogłyby stanowić przedmiot analiz w osobnym artykule.

(Sartre 1998, 31), jak pisze Sartre, zatem nie jestem uprawniony do tego, aby kategoryzować innego, ponieważ „wybrać byt ten lub inny to znaczy afirmować jednocześnie wartość tego, co wybieramy, gdyż nie możemy nigdy wybrać zła. Wybieramy zawsze dobro, a to, co jest dobre dla nas, musi być także dobre dla wszystkich” (Sartre 1998, 29–30). Należy również wspomnieć o konsekwencjach czysto gospodarczych i społecznych. Wykluczenie uchodźców uniemożliwia mieszkańcom społeczeństw przyjmujących poznanie innych kultur, zwyczajów i tradycji a także nie sprzyja wzrostowi ekonomicznemu, ponieważ przybysze mogliby aktywnie zaangażować się w rozwój gospodarek państw zachodnich, a nie mogą tego zrobić z uwagi na pozbawianie ich tej możliwości.

Obcość uchodźców jest wytwarzana przez sytuowanie ich w zamkniętych przestrzeniach, funkcjonowanie wykluczających mechanizmów i przez tworzenie w społeczeństwach zachodnich negatywnej narracji na temat przybyszów. Ich obcość nie stanowi zatem ukrytej esencji, lecz raczej utwierdza się przez powielanie złowrogich i krzywdzących praktyk. Możemy więc nazwać „ten anonimowo-strukturalny, ale także subiektywny i intencjonalny proces przekształcania konkretnych różnic w obcość (...) politycznym konstruowaniem obcości” (Kowalska 2019, 162). Uważam, że dostrzegając obcość jako konstrukt, możemy odwrócić proces deontologizacji, tak aby uchodźcy mogli funkcjonować jako inni i być-dla-innego, mając istotny wpływ na konstruowanie podmiotowości jednostek tworzących społeczeństwa przyjmujące oraz organizując ich doświadczenie. Dzięki temu zabiegowi przybysze będą mogli być postrzegani jako pełnoprawni członkowie społeczeństwa, mogący wnieść w nie znaczący wkład. Przyjęcie inkluzywnego sposobu myślenia o uchodźcach pozwoli im uchwycić siebie jako podmiot własnych działań – odzyskać odpowiedzialny głos (*response-ability*), swobodnie pojawiać się w przestrzeni publicznej i konstruować własną podmiotowość.

Wnioski płynące z artykułu mogą wydawać się naiwne i przesiąknięte preskrytywizmem. Wydaje się jednak, że próba tworzenia inkluzywnego modelu społeczeństwa jest obciążona naiwnością. Prezentując swoje stanowisko zdają sobie sprawę z istniejących relacji władzy, uwarunkowań politycznych oraz historycznej trwałości mechanizmów hierarchizacji i wykluczania. Waldenfels pisze: „Żadne, nawet najbardziej inkluzywne „my” nie jest w stanie znieść owej różnicy między własną pozycją a pozycją innego. Czysto „inkluzywna wspólnota” byłaby złudzeniem” (Waldenfels 2019, 17). Z kolei Środa dodaje: „Uznanie tez moralności uniwersalistycznej rodzi niebezpieczeństwo hipokryzji lub deklaratywności, co *de facto* powoduje obojętność moralną wobec rzeczywistych problemów i konkretnych ludzi” (Środa 2019, 49). Judith Butler twierdzi z kolei, że inkluza jako idea jest niemożliwa do

realizacji, ponieważ w punkcie wyjścia zakłada wykluczenie (Butler, Laclau, Laddaga 1997, 3), szczególnie tych, którzy dotychczas posiadają przywileje. Powinniśmy więc przyjąć, że „nie ma (...) czegoś takiego jak spontaniczna postawa etyczna czy źródłowe uczucie moralne, nie ma również czegoś takiego jak bezpośrednie, naoczne rozpoznanie życia jako ludzkiego. Owa rzekoma bezpośredniość jest włączana w ramy i schematy interpretacyjne” (Środa 2019, 56). To od nas zależy, w jaki sposób będziemy je konstruować, projektując rzeczywistość.

Bibliografia

- Anannikova L., Greła J., Nazaruk I., Rosołowski A. *Ośrodek dla cudzoziemców w Lininie przeszkadza mieszkańcom. „Niech wracają, skąd przyszli* <http://wyborcza.pl/7,75398,21899167,osrodek-dla-cudzoziemcow-w-linie-przeszkadza-mieszkancom.html> (19.01.2019).
- Bauman Z. 2016. *Obcy u naszych drzwi*, trans. W. Mincer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Beauvoir, de S. 2000. *The Ethics of Ambiguity*. Secaucus: Citadell Press.
- Beauvoir, de S. 2014. *Druga płęć*, trans. G. Mycielska, M. Leśniewska. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Biermann F., Boas I. 2010. „Preparing for a Warmer World: Towards a Global Governance System to Protect Climate Refugees”. *Global Environmental Politics* 10(1): 60–88.
- Bobako M. 2017. *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej*. Kraków: Universitas.
- Butler J., Laclau, E., Laddaga, R. 1997. „The Uses of Equality”. *Diacritics* 1(27): 2–12.
- Connell R.W. 1987. *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Florczak A. 2003. *Uchodźcy w Polsce. Między humanitaryzmem a pragmatyzmem*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Górny A., Grzymała-Moszczyńska H., Klaus W. 2017. *Uchodźcy w Polsce. Sytuacja prawna, skala napływu i integracja w społeczeństwie polskim oraz rekomendacje*. Kraków, Warszawa: Komitet Badań nad Migracjami, PAN.
- Grzymała-Kazłowska A. 2016. „Integracja imigrantów”. In *Transformacje. Przewodnik po zmianach społeczno-ekonomicznych w Polsce*, edited by A. Górny, P. Kaczmarczyk, M. Lesińska, 168–75. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Haraway D. 1988. “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”. *Feminist Studies* 14(3): 575–599.

- Hennicke C. *Obóz dla uchodźców na Lesbos. Nawet dzieci myślą o samobójstwie*. <https://www.dw.com/pl/obóz-dla-uchodźców-na-lesbos-nawet-dzieci-myślą-o-samobójstwie/a-45596156> (19.01.2019).
- Jones R. 2016. *Violent Borders. Refugees and the Right to Move*. London: Verso.
- Kindler M. 2008. „Transnarodowość. Nowe teorie migracyjne a wyzwania integracji imigrantów”. In *Problemy integracji imigrantów. Koncepcje, badania, polityki*, edited by A. Grzymała-Kazłowska, S. Ładziński, 51–71. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kowalska M. 2019. „Uwagi o fenomenologii, polityce i etyce obcości”. *Etyka* 58(1): 152–174.
- Kruks S. 2005. „Simone de Beauvoir and the Politics of Privilege”. *Hypatia* 20(1): 178–205.
- Pietrusińska M.J. 2016. *Czy muzułmanin może być dobrym obywatelem? Postawy obywatelski młodych muzułmanów z Polski, Turcji i Wielkiej Brytanii*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Pojęcia i definicje*, URL: <http://uchodzczy.info/infos/pojecia-i-definicje/> (27.05.2018).
- Sartre J.P. 1998. *Egzystencjalizm jest humanizmem*, trans. J. Krajewski. Warszawa: MUZA SA.
- Sartre J.P. 2007. *Byt i nicność. Zarys fenomenologii ontologicznej*, trans. J. Kiełbasa. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa,
- Sobczak J. 1995. „Stereotyp wroga”. In *Obcy. Sąsiedzi. Niechciani partnerzy?*, edited by: K. Glass, Z. Puślecki, B. Serloth, 93–100. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Stoltenberg J. 2004. „Towards Gender Justice”. In *Feminism and Masculinities*, edited by: P.F. Murphy, 41–49. New York: Oxford University Press.
- Sytuacja uchodźców na świecie*, <https://amnesty.org.pl/sytuacja-uchodzcow-na-swi-ecie/> (19.01.2019).
- Środa M. 2019. „Obcość, obojętność, okrucieństwo”. *Etyka* 58(1): 42–60.
- Waldenfels, B. 2019. „Myśleć obce”, trans. F. Borek. *Etyka* 58(1): 15–26.
- W greckich obozach dla uchodźców kobiety są codziennie narażone na niebezpieczeństwa*, <https://amnesty.org.pl/w-greckich-obozach-dla-uchodzcow-kobiety-sa-codzienne-narazone-na-niebezpieczenstwa/> (19.01.2019).

Abstract

Otherness and Strangeness: The Analysis of a Refugee's Ontological Status

The aim of this article is to analyse the figure of a refugee who is located in the countries of the Western Europe. The goal is also a description of mechanisms which stabilise and sustain the

exclusion of newcomers. In the foreground, there are two categories – otherness and strangeness – and a tension between them. The otherness is shown as the necessary ontological category for the construction of subjectivity. In the case of the figure of a refugee, the status of the other can be deontologised, which results in the foreigner, who is situated outside of their community, becoming a stranger and losing the possibility of creating themselves. In the analysis of the ontological status of newcomers it is crucial to also consider the spaces in which they are situated, i.e. camps and centres for refugees.

Keywords: refugees, mechanisms, otherness, strangeness, exclusion

Nota biograficzna / Biographical Note

Michał Bomastyk – doktorant na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu (Wydział Filozofii i Nauk Społecznych, Instytut Filozofii).

Michał Bomastyk – Doctoral Candidate at Nicolaus Copernicus University (Faculty of Philosophy and Social Sciences, Institute of Philosophy).

No Right To Mercy: Making Sense of Dignity-Based Arguments in the Lethal Autonomous Weapons Debate¹

DOI: <https://doi.org/10.14394/etyka.1290>

 Maciej Zając, Uniwersytet Warszawski

Arguments from human dignity feature prominently in the Lethal Autonomous Weapons (LAWS) moral feasibility debate, even though their existence is considerable controversy over their role and soundness and the notion of dignity remains under-defined. Drawing on the work of Dieter Birnbacher, I fix the sub-discourse as referring to the essential value of human persons in general, and to postulated moral rights of combatants not covered within the existing paradigm of the International Humanitarian Law in particular. I then review and critique dignity-based arguments against LAWS: argument from faulty targeting process, argument from objectification, argument from underappreciation of the value of human life and the argument from the absence of mercy. I conclude that the argument from the absence of mercy is the only dignity-based argument that is both valid and irreducible to another class of arguments within the debate, and that it offers insufficient justification for a global ban on LAWS.

Keywords: Military Ethics, Lethal Autonomous Weapons, Ethics of New Technology, Killer Robots, Dignity, Just War Theory

Bez prawa do litości. Krytyczny przegląd argumentów z godności w dyskusji o autonomicznych systemach bojowych

Argumenty z godności ludzkiej odgrywają istotną rolę w dyskusji o etycznej dopuszczalności użycia Autonomicznych Systemów Bojowych (ASB), pomimo istnienia sporych kontrowersji co do ich roli i zasadności a także niedookreślenia samego pojęcia godności. Bazując na pracy Dietera Birnbachera, dookreślam tę dyskusję jako koncentrującą się na pojęciu istotowej wartości osoby ludzkiej, z której wypływać mają rzekomo dodatkowe prawa kombatantów niewzmiankowane przez Międzynarodowe Prawo Humanitarne. Następnie dokonuję krytycznego przeglądu argumentów z godności ludzkiej na rzecz zakazu użycia ASB; omawiam argument z wadliwego procesu identyfikacji i doboru celów; argument z uprzedmiotowienia; argument z przyporządkowania niedostatecznej wartości ludzkiemu życiu i argument z braku miłosierdzia. W konkluzji stwierdzam, że jedynie argument z braku miłosierdzia jest jednocześnie poprawny i nieredukowalny do argumentów innej kategorii niż argumenty godnościowe; tym niemniej nawet ten argument nie zapewnia wystarczającego uzasadnienia dla powszechnego zakazu użycia ASB. Argumenty godnościowe nie spełniają tym samym wyznaczonej im w dyskursie roli.

Słowa kluczowe: etyka wojskowa, autonomiczne systemy bojowe, etyka nowych technologii, roboty zabójcy, godność, teoria wojny sprawiedliwej

¹ Research for this paper was funded by the National Science Centre, Poland; Project No. 2018/29/N/HS1/01867.

Dignity-based arguments (DBAs) are frequently used to deny the moral feasibility of Lethal Autonomous Weapon Systems (LAWS) – military robots capable of identifying targets on their own and engaging these targets with lethal force². There exists substantial controversy over the soundness of these arguments, with positions ranging from decisive rejection (Birnbacher 2016) to wholehearted embrace (Rosert and Sauer 2019). Permissivists – thinkers finding no specific moral fault with LAWS – are not alone in their dismissal of DBAs. Even some prohibitionists – proponents of the global ban on LAWS – express doubts over the salience of DBAs and relying on them in the broader policy debate. Amanda Sharkey, taking an openly prohibitionist stance, nevertheless concludes that “(...) the risk to human dignity is only one of many reasons for calling for a ban of autonomous weapons and for insisting on the need for meaningful human control of lethal weapons in war; and it is not the most compelling” (Sharkey 2018, 85)³.

Sharkey’s view is diametrically opposed to the positions taken by a few other prominent prohibitionists (Asaro 2012, Docherty et al. 2018, Heyns 2016b, Rosert and Sauer 2019, Sparrow 2016). All these thinkers view DBAs as vital or even essential to the prohibitionist stance. Rosert and Sauer state that only on these grounds a genuinely general prohibition could be established (2019, 370); they also find a turn toward dignity to be beneficial in terms of argumentative tactics and public appeal (2019, 372-3). Robert Sparrow – even though he is referring to the notion of “the respect of the humanity of our enemies” rather than explicitly to dignity – seems to regard this kind of an absolutist argument as a last line of defense of the prohibitionist position, other types of arguments being possibly refuted (Sparrow 2016, 110-112).

These controversies are coupled with the tendency of prohibitionist authors to refer to different moral considerations when speaking of dignity and to be somewhat obscure when discussing the exact mechanisms of dignity violation through the use of LAWS. This confusion as to the actual substance, soundness, and salience of DBAs is obviously a problem for the prohibitionist stance. Yet it is also problematic from a permissivist’s viewpoint, since the vague and multi-faceted DBAs constitute an in-

2 Platforms marking targets for automatic lethal engagement by other units would also meet the definition for LAWS – see Michel (2020, 6-18). Unless stated otherwise, such attacks are to be assumed, as they are throughout the discourse, to be attacks aimed at individual combatants, vehicles, or small military structures that are currently undertaken by individual combatants of lower ranks. Without establishing the moral permissibility of authorizing LAWS to conduct such limited attacks, there can be no discussion about the permissibility of LAWS autonomously launching any attacks of a larger scale.

3 Conversely, not all thinkers putting forward some kind of dignity-based reservations about LAWS are in favor of a total prohibition on LAWS – Purves, Duncan, and Strawser (2015) offer one such possible stance (I thank an anonymous reviewer for emphasizing this point). Still, DBAs were first – and most decisively – put forward by prohibitionists. While there is a theoretical possibility that DBAs could offer strong enough reasons to pursue some regulations of LAWS without a full-fledged ban, I do not believe they actually do.

tractable challenge that cannot be decisively and successfully addressed. Only if every single DBA is charitably stated and then properly addressed, will the permissivists be able to move the debate forward. Accomplishing this task is the goal of this paper.

I will start with summarizing the extremely useful work of Dieter Birnbacher that the present paper aims to expand upon. Then I will present charitable interpretations of several DBAs, each followed by an attempt at either their refutation or reduction to an argument belonging to a different category. I hope to demonstrate that most if not all DBAs are in fact restatements of valid and perfectly understandable arguments in the language of human dignity. Such restatements do not contribute to the debate but artificially inflate the list of possible moral concerns regarding LAWS. What is left of DBAs after such reductions is mostly the argument from the value of mercy, which I will subject to an extended discussion and try to show to be easily outweighed by other considerations, if not outright unsound. If I am successful, this will offer the LAWS discourse an opportunity to decisively move past DBAs onto other, more salient and meaningful issues.

Dignity as the Inherent Worth of Human Persons

The most comprehensive and systematic statement of the prohibitionist positions on DBAs to date has been offered by Dieter Birnbacher in a 2016 article entitled “Are autonomous weapon systems a threat to human dignity?”. The usefulness of Birnbacher’s work for systematizing and developing the dignity sub-discourse is threefold. Firstly, he identifies the interpretation of human dignity as the intrinsic worth of each and every human person to be the meaning of the term referred to within the discourse and which is indeed appropriate for it. Secondly, he discusses the distinction between legitimate and illegitimate (or inflationary) uses of dignity, simultaneously specifying the relation between violations of dignity and violations of human rights. Lastly, he identifies verification of IHL-compliance as a necessary preliminary to any non-redundant discussion of presumed dignity violations by LAWS.

Defining or rather explaining dignity as the inherent worth of a human being that is close to the intuitive meaning of the German word ‘Menschenwürde,’ but not intuitively conveyed by the English ‘dignity,’ allows one to see the difference between this ethical concept and the everyday uses of ‘personal dignity’ and ‘status dignity’ (Birnbacher 2016, 111). It also allows appeals to the inherent worth of human life (Asaro 2012) or to the moral necessity for a certain attitude of respect (Sparrow 2016) to be classified as DBAs even though they do not specifically employ the term ‘dignity.’

As these articulate similar or even identical concerns and prominently feature in the sub-discourse, this is a right choice, seconded by others (Sharkey 2018). While I do not endorse the entirety of Birnbacher's approach to the notion of human dignity, especially his views on its metaethical role, I will follow him in this "inherent-worth" understanding of the concept, as do some other authors writing on LAWS (Doherty et al., 2018, 24; Heyns 2014, 7)⁴.

As the decision to adopt a certain understanding of dignity is a central decision of the paper, it is important for me to explain which alternative understandings I reject and why. In this, I will rely on the taxonomy of various philosophical uses of the term created by Lucy Michael (2014). The basic distinction Michael makes is between inherent and non-inherent types of dignity. Inherent dignity is possessed by all humans simply in virtue of being human (Michael 2014, 16); in contrast, non-inherent dignity "is an acquired condition; it is contingent upon a person's circumstances and behavior" (2014, 21). The discourse concerned with presumed violations of human dignity is clearly centered on the inherent kind; this is evident from the fact that various authors consider their arguments and their normative consequences to be universally applicable.

Michael (2014, 17-21) describes three different understandings of inherent dignity – dignity as the inherent worth, dignity as the inviolable right to autonomy and agency, and dignity as a "radical universalization of the status of inviolability (...) traditionally associated with high rank," an understanding proposed by Jeremy Waldron (2007). Of the three uses, only the first one can be substituted for the term dignity in the discourse without utterly distorting the meaning of what is being said. As both the permissivist and prohibitionist authors involved are not pacifists, they do in principle accept the very significant limitations of human autonomy engendered by the necessities of war, and they do not hold civilians – let alone enemy combatants – to be inviolable in the sense Waldron has in mind. It would be impossible, at least within the framework of non-pacifist military ethics, to make sense of the notions of "respect for the autonomy and agency," or "respect for the royalty-like inviolability" of enemy combatants; yet it is perfectly possible to form an understanding of what it means to respect the inherent worth of enemy combatants *qua* human beings.

One may object that perhaps understanding human dignity as something different than the inherent worth of all humans could strengthen some DBAs or allow one to develop a novel prohibitionist argument. Perhaps it would. Still, it is both

4 Heyns writes: "(...) the notion of the right to life cannot be understood in isolation from the concept of dignity, because it is the value of life that makes it worth protecting."

possible and productive to interpret all the DBAs discussed in this paper while understanding dignity to mean this inherent worth. If productive readings based on a different meaning of dignity were to emerge, they would need to be classified as novel arguments. Without rejecting such a possibility, I will proceed to understand dignity as the inherent value of all humans, believing such a reading to be the most charitable among the alternatives.

I am also adopting as my own Birnbacher's opinion on the limits of the notion of dignity and its legitimate uses. He identifies three illegitimate ("inflationary") uses of the notion: 1) applying dignity to entities other than human individuals; 2) inflating the notion of dignity violation to cover all immoral actions, not just very substantial violations of basic human rights; and 3) using the charge of dignity violation as a conversation stopper, taboo marker, or an expression of moral disgust while insisting that it carries the argumentative weight that is not provided by its substantive content (Birnbacher 2016, 108-113; Lin, 2015). The latter two are especially important. They are, at the minimum, tantamount to a requirement that DBAs describe in sufficient detail the mechanism of dignity violation and establish that the harm produced by such violations meets the threshold of harm prohibited by the moral restraints we place on wartime conduct. A stronger reading would suggest that dignity violations are necessarily supervenient on other types of serious wrongs, and so cannot be spoken of in the absence of seriously wrong actions that may be morally condemned as violations of basic human rights. Accordingly, a sentence: "None of my rights were violated but my human dignity was" should be considered nonsensical.

As Birnbacher speaks of "the illusion that affirming that an action is against human dignity adds anything substantial to the judgment that it is morally wrong," which "tends to give the wrong impression of justifying the judgment of immorality whereas it only reaffirms it" (2016, 112), this stronger reading seems to be correct. I will accordingly try to present each DBA in the form that identifies a specific wrong inflicted by a LAWS onto a specific person and the mechanism by which it comes to be. While I will not go as far to automatically consider a specific argument invalid if a rights violation cannot be identified, this is to be taken, at least *prima facie*, as a substantial blow to its soundness.

If I find Birnbacher's framing of the issue of so much value, where does the deficiency of his article lie? After all, his is a critical review of all major DBAs arriving at a permissivist conclusion. What else is there to accomplish? Unfortunately, Birnbacher's attempt is severely limited by his own presupposition that the only persons whose dignity might be violated by the use of LAWS are "civilians threatened by attacks from AWS either as direct targets or as incidental losses" (2016, 113). His

justification is purely Walzerian: “Soldiers are part of the game (...) they are the active players. Therefore, they are also passive players” (ibidem).

Even if we charitably assume that Birnbacher uses the term ‘civilians’ as a synonym for ‘non-combatants,’ this statement – tantamount to saying that because combatants may be blamelessly killed in war, they can never be wronged by being killed in war – is simply not true, even within the Walzerian interpretation of Just War Theory. Combatants who may otherwise be legally killed cannot be killed through the use of perfidy or treachery, or in a way that causes them unnecessary suffering, or in the rare cases when it is clear that their deaths would advance no military goal. They are fair game, but within certain limits of civilized warfare. Whether the use of LAWS violates these limits is exactly the point of contention. Many prohibitionists, including those familiar with Birnbacher’s arguments, write specifically about the presumed violations of enemy combatants’ dignity (Sparrow 2016, Rosert and Sauer 2019, Sharkey 2018). As Christof Heyns asserts: “in the context of the use of force the right to dignity serves primarily to protect those targeted, rather than those who are incidental casualties” (Heyns 2014, 7).

These authors’ concerns cannot be answered by merely reinterpreting or modifying Birnbacher’s arguments⁵; they need a fresh review and that is what I will offer, presenting and critiquing arguments from the right to due process of IHL, prohibition of assuming certain contemptible attitudes towards fellow humans, due appreciation for the value of human life, and from the value of mercy.

Due Process of (International Humanitarian) Law

International Humanitarian Law – also referred to as the Law of Armed Conflict or the Law of War – is the body of international law concerned with the wartime conduct of combatants. It is closely aligned with the *Ius in Bello* principles of Just War Theory. All newly introduced weapon systems must be capable of being used in a way that would not violate IHL. LAWS, as autonomous systems, face a higher bar – they must be capable of conducting themselves so as not to violate IHL in the environments and circumstances they are designed to serve in.

The four basic principles of IHL, binding all combatants, are the principles of distinction (between combatants and non-combatants), military necessity, unneces-

5 Birnbacher’s arguments would cover those violations of combatants’ human dignity that supervene on the violations of the IHL: perfidious or treacherous attacks, causing unnecessary suffering to the combatants, the use of prohibited weaponry such as glass projectiles, etc. Yet these constitute a class of acts that are uncontroversially considered impermissible, and that LAWS are not particularly likely to engage in (their ability to commit acts of perfidy would, for example, be understandably lower than that of human soldiers).

sary suffering, and proportionality (Solis 2010, 250-286). The requirement of IHL compliance translates into a right, possessed by all persons, to have the targeting decisions that involve them as potential objects comply with the IHL criteria. Thus, civilians have a right to be recognized as non-combatants, to never be targeted directly, and to be affected indirectly through collateral damage only if this is necessary for and proportional to a given military gain. Soldiers have a right to be recognized as non-combatants when they become ones through incapacitation or surrender, not to have superfluous suffering inflicted upon them, and not to be killed via methods such as perfidy. Killing them is, however, always a valid military goal in itself and almost always fulfills the standard of military necessity.

Both prohibitionists and permissivists agree that to be morally and legally feasible LAWS have to be capable of fulfilling the IHL requirements. Were we to dismiss the possibility of LAWS ever complying with IHL, DBAs would be made redundant, as the moral case for a ban would be decisively established. Yet it is precisely the anxiety about the possibility of the IHL-compliant LAWS (Rosert and Sauer 2019) or outright acknowledgment that such a compliance will likely become possible (Sparrow 2016, 93) that drives the recent prohibitionist turn towards DBAs.

Still, some prohibitionists argue that compliance with IHL is not enough – that it is not the result, but the process that matters. It is not enough for a machine to make correct judgments as frequently as, or even more frequently than an average human soldier; it is the fact that the process the machine engages in to produce its performance is different from the human one.

It is easy to demonstrate the problems with the notion of an inferior process reliably delivering an equal or superior result. Any process that would consistently produce actions in line with the IHL-based recommendations of human experts would in fact be sensitive to the IHL-driven concerns. It is thus a contradiction in terms to speak of a process that is at the same time reliably IHL-compliant and arbitrary. Thus, the concerns about the arbitrary nature of LAWS targeting decisions actually constitute assertions about IHL non-compliance (Asaro 2012, 697-700, 708). As such, they remain valid, but should be classified as arguments against the possibility of IHL compliance, not dignity-based ones.

Still, could a charitable interpretation render some other reasons for insisting that the process matters? I think yes. One possibility is that while LAWS will be more law-abiding than an average human soldier, they will also necessarily fall short of an ideal. In this case relying mostly or exclusively on LAWS would mean forsaking the possibility of ideal conduct (Asaro 2012, 695). As Christof Heyns puts it: “If humans are replaced on the battlefield by entities calibrated not to go below what is expected

of humans, but which lack the capacity to rise above those minimum standards, we may risk giving up on hope for a better world” (Heyns 2013, par. 97).

For this problematic result to obtain, though, there would have to be some limit to AI performance that cannot be surpassed (perhaps because of the AI safety concerns), and human troops would have to be free of such a limit themselves (and it can be argued such a limit is constituted by many hard-wired aspects of human nature). Even then the LAWS should substitute humans until the performance of human troops would improve enough to surpass them, in contexts in which the moral requirements are relaxed, and in any other situations in which the LAWS hold temporary moral advantage.

The “moral limit” concern connects with another potentially troublesome aspect. While generally more compliant with IHL than an average soldier, the machine might nonetheless be capable of more repugnant violations. If it is true that “a Canadian soldier will never intentionally shoot a toddler,” but this cannot be said of a Canadian LAWS, then some may be unwilling to make the substitution, even if on average the robot will commit fewer war crimes (perhaps it is far less likely to shoot a prisoner). If reducing the maximal (negative) quality, not the quantity of violations, was to be one’s focus, the IHL-compliant robots could in theory prove inferior to humans.

It is hard to imagine LAWS equaling human cruelty in warfare on a qualitative level, given their obvious inability to conduct some of the most gruesome human practices such as rapes, most forms of torture, and intentional acts of humiliation and offense. Still, it should be granted that weapons deemed capable of rare yet extraordinarily harmful actions should not be allowed under IHL, thus solving the issue and simultaneously removing it from the province of dignity-based concerns.

One more *prima facie* unsettling feature of the process is the inevitability of outcomes (Leveringhaus 2016, 89-117). LAWS would not have the ability to do otherwise – upon identifying something or someone as a legitimate target, a LAWS will always engage. This eliminates, *inter alia*, the possibility of disobedience, and therefore, of conscientious objection to legal yet immoral orders. To provide one example, LAWS would never refuse orders because they believe the war to be illegitimate on *Ius ad Bellum* grounds. Consequently, another barrier to unjust, unnecessary, or perennial conflict, offered today by moral and psychological characteristics of human troops, would disappear.

Complete and unchangeable obedience to orders, even legal ones, is indeed a valid concern because of the consequences it may generate for the world peace or the preservation and expansion of authoritarian rule. Yet the argument presented

by Leveringhaus is a wide consequentialist one (Sharkey 2018, 78) and may be stated without any references to human dignity. As such, it cannot be classified as a DBA.

Three other major concerns are raised about the process of targeting as carried out by LAWS: that it either generates or is an expression of attitudes that are themselves offensive to the dignity of enemy combatants, that it is not sensitive to the value of human life, and that it has no place for mercy. As these require more spacious discussions, they will be separately addressed in the subsequent sections.

Arguments from Attitudes Offensive to Human Dignity

Some allege that LAWS are injurious to human dignity of enemy combatants they target because their use is inherently indicative of attitudes that themselves constitute dignity violations. Among such alleged attitudes are: objectification (Heyns 2016b); profound disrespect or “vermin-like treatment” (Sparrow 2016); lack of any moral attitude toward a target tantamount to sociopathic indifference (Purves, Duncan, and Strawser 2015); and lack of respect for the intrinsic value of lives being taken (Docherty et al. 2018).

Christof Heyns’ account of dignity-related problems with AWS is quite rich, involving process-based arguments, appeals to the inevitability of AWS actions, and an appeal to the impossibility of mercy (to be addressed later on). Regarding the argument from objectification itself, Heyns renders it in Kantian terms:

A central thrust of the notion of human dignity is the idea that humans should not be treated as something similar to an object that simply has an instrumental value (as is the case e.g. with slavery or rape) or no value at all (as with many massacres). The person against whom the force is directed by autonomous weapons is reduced to being an object that has to be destroyed (...) (Heyns 2016b, 18).

I find this account of what happens when enemy combatants are targeted by deadly force highly implausible. First of all, objects are not a typical example of a class of entities targeted by deadly force – in fact, targeting objects with deadly force is impossible, since objects cannot be killed. The entities targeted in warfare or private self-defense by deadly defensive force are threats – usually human and animal threats, and sometimes machines. When such force is used in a legitimate way (which in warfare means IHL-compliant), they are targeted *qua* threats, not *qua* humans, *qua* animals, or *qua* objects. To be a threat – especially a wrongful mortal threat, such as an unjust combatant – means to necessitate the use of defensive force regardless

of all other features possessed. Defenders target threats not because they believe the entities threatening them have no value, but because – *qua* threats – these entities have extremely significant negative value, and – again *qua* threats – they make it impossible to acknowledge or address any other value, intrinsic or instrumental, that they possess, before their status as a threat is ended by death, incapacitation, or surrender. Indeed, war is an environment in which the acknowledging of the intrinsic worth of other humans is frequently impossible – and the aggressor in warfare, responsible for creating this horrific environment, cannot complain about the consequences of having made himself a threat that may only be addressed by deadly force.

There is no reason why the extent to which IHL-compliant LAWS would out of necessity treat the enemy combatants as mere threats should differ from the extent to which human combat troops treat their enemies as mere threats, and there are several reasons to think LAWS would need to adopt an attitude of this sort much less often. Their superhuman combat abilities, coupled with the fact that – having no intrinsic moral value – they do not need to protect themselves, would allow LAWS to target their opponents in non-lethal manner, or take risks in order to capture rather than kill, more frequently than humans. Moreover, the attitude of treating the enemy as a mere threat would be much easier to reverse when no longer necessitated by the realities of combat.

Robert Sparrow targets a different, though not entirely dissimilar attitude inherent, in his opinion, in the use of LAWS – the attitude of profound disrespect towards the targeted enemy’s humanity. He has illustrated it – in a publicly circulated draft, if not in the final version of his 2016 paper “Robots and Respect” – with an emotional label of “vermin-like treatment.” Yet such a label is entirely erroneous in a context of IHL-compliant fighting, especially if we accept Sparrow’s own definition of respect (in which he follows Thomas Nagel) as involving “establishing this interpersonal relationship with those who are the targets of a lethal attack (...) and acknowledging the morally relevant features that render them combatants.” IHL-compliant LAWS *ex definitione* track these relevant moral features and respond towards them by offering relevant IHL protections as soon as the opponents cease to constitute a threat. Vermin are not offered the opportunity to surrender, or spared and offered medical assistance when rendered incapacitated, not to mention negotiated with for a peaceful resolution of differences. On the other hand, vermin rarely pose a mortal threat to humans or carry a degree of moral guilt for their destructive behavior.

An analogy that needs multiple caveats is not just a failed analogy, it is a misleading one. This leaves Sparrow’s point relying only on the lack of relevant “interper-

sonal relationship” between combatants. Such a relationship is surely absent between a LAWS and a targeted enemy, but I would say it is also absent in almost every other form of modern combat. If such a relationship was to be genuinely present, then it would be a forced relationship between a just warrior and an unjust warrior, that is, between the victim and the aggressor (or between the proxy defender of the victim, herself endangered by having come to the victim’s defense, and the aggressor). Why the victims of an aggression would be required to form interpersonal relationships with the aggressors to be permitted to repulse them, I do not see.

Heyns and Sparrow both argue for the moral impermissibility of assuming certain attitudes without themselves proposing a model attitude. What would a combatant – human or robotic – have to do, besides strictly following IHL, to meet their standards? I suspect the answer is – be merciful, at least from time to time. If this is a wrong answer, then either Heyns and Sparrow postulate a standard of behavior that is unknown to me (and has not been identified clearly enough to count as an argument in the present debate) or they postulate that permissibility of *in bello* actions depends on a presence of mental states unlikely to influence behavior – that the state of mind or perhaps the emotion one feels when attacking the enemy is decisive. Yet the focus here is on the objective permissibility of actions, not with the subjective variety, so the latter would not count either.

Purves, Duncan, and Strawser take a diametrically different approach, blaming the absence of certain attitudes – motives and intentions – for a LAWS inability to permissibly attack an enemy combatant (2015, 860). In their own words, “AI cannot be *motivated* to act morally; it simply manifests an automated response which is entirely determined by the list of rules that it is programmed to follow. Therefore, AI cannot act *for* reasons, in this sense. Because AI cannot act for reasons, it cannot act for the *right* reasons.” (2015, 861; authors’ own emphasis). Theirs is a complex stance supported by several unrelated arguments, each meriting its own discussion.

Their first argument is that it would be morally problematic to use a person obviously incapable of acting for moral reasons – a known sociopath – as a combat soldier, and that therefore it would also be morally problematic to use a similarly incapable AWS⁶ (2015, 860-862). Yet both the initial premise and the analogy between a human sociopath and an autonomous weapon (especially some types of autonomous weapons) cannot hold up to scrutiny. The authors assert that we would object to using a sociopath in combat even if he followed all the *in bello* rules and

6 Unlike other authors discussed, Purves, Duncan, and Strawser consider their objections to be merely *pro tanto* reasons for opposing the use of AWS, capable of being outweighed by other considerations (2015, 866-68) – hence the talk of “morally problematic” instead of “morally impermissible.”

we were sure that he would follow them in the future. Yet our intuitions regarding the sociopath's participation in combat cannot be separated from our understanding that in the real world we could never have such certainty, and that such a person would be exceedingly likely to violate the *in bello* precepts at some point, with truly horrid consequences. In contrast, the AWS – or at least the type of AWS the authors seem to have in mind – may provide us with such certainty.

Furthermore, Purves, Duncan, and Strawser do not make it clear what the alternative to sending the sociopath into combat would be. Would he be discharged and not replaced, thus lowering the overall capabilities of the just warriors to realize their morally worthy goals? Would he be replaced by someone else, perhaps a wild-eyed idealist, whose life (and moral character) would be imperiled in the war? Both alternatives seem profoundly unattractive. What we want is for certain actions to be performed, and I am not really sure we want the risks involved to burden the ethically best amongst us.

I believe that the authors fail to make a distinction between a) the actions' worth – the moral desirability of the outcome it produces – and b) the amount of merit a given action bestows upon an actor, and c) the facts about the actor's moral disposition that are revealed through an action. The sociopathic soldier's actions, when scrutinized with full knowledge of his intentions, do not bring him merit and do reveal disturbing facts about his character; yet does that mean we would rather he not perform them? Would we say to him: if you cannot defend your country out of ethically pure motives, than do not defend it at all? I do not think this is a recommendation the soldier should hear. This is because his action, whatever his reasons for it, has an inherently good outcome (supporting the just side in a war)⁷. But if the recommendation such a soldier should hear is to "keep doing what you have been doing, just feel differently about it," I do not think we should say we have a moral problem with his actions, just with the kind of person he is and with the inner life he leads. Alternatively, we are troubled with that person's behavior in future and/or counterfactual situations, but not in the situation being discussed. In summary, the sociopathic soldier troubles us precisely because he is human, and thus ultimately uncontrollable and deserving of a morally proper inner life.

While the authors acknowledge that some sociopathic individuals (or individuals with morally equivalent traits) do serve in even the most IHL-compliant forces, the authors assert that these individuals form a tiny minority, which is probably true.

⁷ Thus fails another point the authors are making – that some actions, such as offering someone flowers, derive their worth primarily from their motive, and that many *in bello* actions may be like that. But saving a country from an aggression is not like giving the country flowers – it is like giving it a lifelong supply of chocolate.

However, this does not mean that “those who are reasonably capable of making the moral decisions necessary in war” (a standard that authors themselves posit) constitute a decisive majority of any military force on Earth. An intention to fight justly in a just cause is merely one of many primary motives for joining the armed forces and then fighting in wars, alongside the desire for adventure, glory, camaraderie, livelihood, instruction and education, family tradition, impulse, fascination with war and violence, jingoism, etc. I believe that applying the authors’ stern standard to motivations of most contemporary soldiers fighting on *the just side of wars*, and to motivations behind most contemporary wartime actions *compliant with ius in bello*, would mandate that most of them never serve and never be undertaken. And it is this reality, rather than a never-realized ideal, that we must compare AWS against.

Finally, it is not at all clear that all AWS would be devoid of motives and intentions. The kind of AWS described by the authors – otherwise known as a reflex-based agent (Russell and Norvig 2016, 48-52) that “simply manifests an automated response which is entirely determined by the list of rules that it is programmed to follow” – certainly would not. Yet due to its simplicity and relative lack of autonomy, it could serve as a transmission belt for the intentions and attitudes of its programmers, intentions that could be proper. Other, more autonomous types of AI agents, known as goal-based and utility-based agents (Russell and Norvig 2016, 52-54) would perhaps be too independent of their programmers to be considered simple vehicles for their intentions. However, in the case of utility-based agents, to maximize certain values, they could be oriented towards worthy goals and values. Granted, these machines would not have goals and values any more than they would truly understand the situation or perceive their environment – they would merely ‘understand,’ ‘perceive,’ and ‘realize values’ without any phenomenal experience. But as long as these behaviors are undistinguishable from real understanding, perception, and pursuit of goals, I would say it counts. Asserting that a robot consistently displaying certain behaviors does not realize the goal of protecting civilians in its care would be equivalent to asserting that it does not perceive them – true in a certain metaphysical sense, yet irrelevant to the practical aspect of the situation.

Another argument made by the authors tries to assert equivalence between the importance of right intention for *ad bellum* and *in bello* reasoning. Considerations of space preclude a deeper analysis of textual foundations the authors base the equivalence on (which are quite shaky); suffice it to say that while it may be possible for particular attacks undertaken for different motives to be identical in their course and outcome, when affairs as complex as wars have different motivations behind them, it shows. If a sniper shoots a war criminal attempting to hurt a civilian, whether

the sniper's motive is cruelty or mercy, the outcome is the same. However, a genuine humanitarian intervention and a geopolitical show of force differ by many telltale signs – if not always then frequently enough – for the requirement of right intention to be clearly established. The same cannot be said of *in bello* actions; as already discussed, if we disallowed undertaking them for less than noble motives, most of them would never be performed, even in service of a perfectly good cause.

The final problematic attitude to be discussed is the putative lack of respect and due appreciation for the intrinsic value of lives being taken by LAWS. To address this issue, one needs to reflect on the meaning of respect or recognition for the intrinsic worth of human life in the context of combat. Such respect still allows for intentionally killing an enemy combatant – prohibitionists are not pacifists. It even allows for killing enemy combatants on sight just because they are enemy combatants, a vital asset to the enemy's war effort. What is then the content of the combatants' right to have the intrinsic value of their lives recognized?

One answer to this question has been provided by Bonnie Docherty: "Before taking a life, an actor must truly understand the value of a human life and the significance of its loss. (...) If an actor kills without taking into account the worth of the individual victim, the killing undermines the fundamental notion of human dignity (...)" (Docherty et al. 2018, 24-25). Yet such an answer is both wrong and inapplicable as a standard of military ethics, for reasons similar to those for which I have rejected assertions made by Purves, Duncan, and Strawser. It is wrong because it seems to presuppose a certain very complex mental state as a prerequisite of any morally legitimate wartime killing. It is highly unrealistic to suppose that such a mental state has been realized by more than a tiny fraction of historical combatants whom we believe to have fought in a just cause and fought well. Yet even if such a frame of mind was to be required of combat troops, how would we gain insight into their private mental states? Lack of such insight makes Docherty's proposition inapplicable as a criterion for judging the actions of others. The only possibility for such insight is through behavior, one that is compatible with an attitude of profound respect for human life – but also with some other complex mental states.

Thankfully there exists a set of principles – IHL – abiding by which guarantees such thoroughly respectful behavior. Of course, one may abide by IHL for many other reasons, such as fear of punishment or a desire for reciprocity. The attitude of profound respect for human life that Docherty would require of all combatants would then be absent. However, we generally cannot require others to think or feel certain things. The right that the opponents have is not the right to be thought of in a certain way, but to be treated in a certain way, and they would be.

The content of a combatants' right to have the value of their lives recognized is precisely the content of IHL, as summarized in its four main principles. They have a right not to be killed needlessly, or in a manner that is needlessly excruciating or humiliating, and they have an absolute and unquestionable right not to be killed as soon as they surrender or become *hors-de-combat*. In other words, as soon as soldiers choose to no longer perform combat duties, they start being treated as humans that may not be reduced to their function within the military machine (non-combatants). The choice of changing their status is not always present, but the actor limiting it is never the IHL-abiding opponent. Instead, it is most likely the commanders who limit the combatants' option of surrender. In the present, they may punish the attempts to surrender; in the past, they might have elected a form of combat environment – such as submarine warfare – that makes surrender less possible or not possible at all.

IHL, in its attempt to limit the war's carnage to the minimum, is clearly and explicitly motivated by profound respect for the value of human life, health, and well-being. Strict abidance by its principles, an uneasy feat while in combat, is a valid proof of a commitment to human dignity. Were the introduction of LAWS to increase the general level of compliance with IHL – as it would if such machines were both frequently used and IHL-compliant – it would constitute an expression of such commitment, not its rejection.

This said, IHL is not the most important instrument for protecting the dignity of human persons from the ravages of war. Proper restraint in undertaking war, coupled with a readiness to discourage, deter, and if need be, stop unjust and unnecessary conflicts from happening goes much further. Such restraint, described and prescribed in the *Ius ad Bellum* part of Just War Theory, might be enabled or made less likely by the kinds of weapons placed at the disposal of political decision makers. Yet arguments aimed at enhancing it through a preemptive ban on LAWS are best classified as consequentialist, not dignity-based, just like the argument from LAWS' inability to do otherwise.

The Impossibility of Mercy

There is, however, one aspect of human deliberative process that is unlikely to be replicated by LAWS' algorithms – a tendency for compassion and mercy (Birnbacher 2016, 121). In this context 'mercy' is not to be understood broadly as an altruistically motivated help provided to the needy or the suffering, but narrowly as a decision to spare an otherwise liable combatant from death or injury. I believe that it is the

possibility of mercy that most of the intuitions underlying the DBAs are after (Heyns 2013, par. 97; Leveringhaus 2016, 90-94).

Most intuitive evaluations of wartime mercy and the humane attitudes that underlie it are highly positive, largely because the same attitudes breed morally right behavior towards civilians, prisoners, and enemy wounded (Docherty et al. 2018, 24). Mercy towards armed opponents is highly predictive of respectful and benevolent treatment of non-combatants, and vice versa. It might be psychologically unlikely, if not impossible, for human troops to remain fully IHL-compliant while never performing acts of mercy towards enemy combatants. LAWS, however, are not subject to the rules of human psychology. Consequently, our intuitions about the value of mercy need to be examined without assuming such a coupling of mercy and IHL compliance and its implications.

Let us analyze a historical example of a commander performing an act of mercy for morally commendable reasons: a desire to spare the lives of fellow humans and simultaneously produce a spirit of conciliation conducive to the eventual peace. During the Confederate evacuation of Richmond, Union General U.S. “(..) Grant discerned the Confederate army escaping across a bridge (...). He deliberately refrained from bringing up artillery to mow it down. ‘At all events I had not the heart to turn the artillery upon such a mass of defeated and fleeing men’, he explained, ‘and I hoped to capture them soon.’” (Chernow 2017, 493). As evident from the quote, Grant has allowed himself to perform an act of mercy because he believed the troops in question will be eventually captured anyway. Yet throughout the subsequent week, as the units he spared confronted his men in some of the most desperate fighting of the war, he continuously fretted about the possibility of them escaping to transform into an extremely disruptive guerilla force – a possibility avoided only through a mixture of great effort, luck, and decisions not his own. To show mercy to the fleeing Confederates, Grant risked the lives of his own men who had to face them yet again, and thus he lowered – albeit mildly – the probability of achieving his own military goals.

The price of mercy in the context discussed is almost never lower, yet it may be higher still. As a commanding general, Grant knew both the tactical and strategic picture and was able to estimate the risks involved with a degree of accuracy. Such a luxury is rarely if ever available to low-level commanders, let alone privates. Grant also had the legal (if not necessarily moral) authority to place additional risks upon his soldiers, which rank-and-file soldiers do not have in relation to their comrades. Thus, acts of mercy in the sense of sparing liable enemy combatants performed by low-ranking soldiers – the group to be replaced by LAWS – may be expected to be

on average of negative moral value. That is, of course, if the realization of military goals pursued by the troops may be assumed to be morally positive. Yet if such an assumption is unwarranted, the soldiers should not fight at all, for their war is likely unjust.

That is not to say that intuitions about mercy mislead in all contexts. Their very strength is based on the fact that in many historical contexts, such as that of WWI, they were largely correct (Walzer 1977, 138-143). In wars that were unjust on both sides and involved a large number of conscripts facing substantial punishment for conscientious objection, sparing enemies who did not pose an immediate threat – so-called ‘naked soldiers’ – made moral sense, especially as such a pattern of behavior was likely to evolve into a tacit local truce, reducing casualties on both sides – and therefore did not necessarily involve producing extra risk for one’s own comrades. Even in a just war soldiers confronting conscripts have moral reasons to spare them if practicable, these reasons’ strength being proportional to the amount of coercion used to press enemy combatants into service and keep them fighting. Yet these reasons can only go so far, as duress is at best an excuse and very rarely justifies participation in an unjust war (McMahan 2009, 131-137). Even if enemy combatants were fully innocent, so are the soldiers onto whom the risk of sparing them would be transferred. In these circumstances all morally warranted acts of mercy would be likely to prove upon a close examination to be cases of soldiers following the IHL principle of military necessity, with those spared posing but little threat both short and long-term.

Alas, there is a category of wholly innocent combatants – child soldiers – in whose case our intuitions are likely to point toward a special need for compassion and mercy. Unless specially programmed or specially commanded, LAWS would treat child soldiers no different than all other combatants⁸. Yet, as illustrated by Paul Scharre’s poignant example (Scharre 2018, Introduction, II), on some occasions child soldiers will be pressed into service for a very brief period, render a relatively small service to the enemy, and pose no direct and immediate threat to friendly forces⁹. These situations in particular showcase the need for a compassionate and commonsensical assessment of a combat situation. Moreover, while presently the innocent life of a child soldier may be placed on the scales against an equally innocent

8 However, recognizing child soldiers could prove far easier for robots than discerning other morally-distinct categories of persons, as combatants below a certain height are very likely to be child soldiers.

9 Scharre’s small unit, charged with observing a village being a center of Taliban activity, faced a decision to either eliminate a six-year old child used as a spotter or fail their mission and accept a risk of being attacked by a potentially overwhelming force. They refused to consider killing the child as a genuinely available option.

life of a just combatant, a side using LAWS as frontline troops cannot counterweigh such an innocent life. The problem is not restricted to the (hopefully) disappearing phenomenon of children being pressed into combat. Slave soldiers – wholly innocent unjust combatants forced into service by a credible threat of death articulated towards them and their family – belong to the same moral category. Many recruits used by ISIS, and most if not all North Korean military personnel, answer to the latter description.

This is a genuine concern. Yet I doubt it is common or in itself severe enough to justify outlawing an extremely broad category of weapons, especially as the problem may be alleviated to a large extent by changing the rules of engagement LAWS operate under in combat zones where they are likely to encounter child or slave soldiers (if LAWS are to be IHL-compliant, they need to be capable of executing various ROE, or else varied enough so that a type executing a specific ROE would be available). As no friendly lives are at stake, the LAWS user may go to far greater lengths to capture/liberate child soldiers rather than engage them with lethal force (use of non-lethal weapons also becomes an option). The user is, moreover, unlikely to employ LAWS-only elements to perform combat missions in environments as complex as guerilla-dominated farmland. Accompanying human soldiers should have the ability to switch the LAWS back from a fully autonomous mode, if a situation such as the one described by Scharre is encountered and the machines' ROE are not complex enough to handle it on their own.

Overall, the argument from the absence of mercy, while being the only DBA that is not reducible to an argument of another category or to absurdity, carries far too little weight to fulfill the monumental task of justifying a ban on LAWS. It is doubtful whether acts of mercy defined as sparing combatants are morally positive in the aggregate when performed by a just side of a war; they may be on average positive when performed towards child or slave soldiers, yet the number of persons affected is unlikely to offset humanitarian gains from the LAWS technology or lower casualties of own troops; also, as LAWS are unlikely to be employed all the way up the chain of command, the most significant possibilities for mercy in the form of adjusting the ROE would still exist.

The most substantial fault of the mercy argument lies, however, in overlooking the mid- and long-term consequences of LAWS introduction not only for LAWS users, but for their opponents as well. If such weapons become militarily feasible at all, they are almost certain to make most attempts at opposing them with non-specialized human troops futile. The invention of the machine gun did not lead to countless spectacular cavalry charges leading to horrendous carnage before cavalry charges

were abolished as a tactic; it is equally unlikely that LAWS would often face multitudes of poorly trained conscripts – let alone child soldiers – on the battlefields of the future. Far from mercilessly mowing down innocent combatants, they are likely to end the military utility of this group and so on balance greatly reduce the regrettable outcomes that follow the forcible involvement of the innocent combatants in warfare.

Conclusion

I have reviewed arguments for the claim that combat use of IHL-compliant LAWS against military personnel constituting legitimate targets would nevertheless violate human dignity of the enemy combatants, objectify them, or demonstrate a lack of due appreciation for their essential value as human beings. Assuming a definition of human dignity as the intrinsic worth of human persons underlying their human rights, I restated the sometimes vague or obscure DBAs in an accessible and understandable manner. I have found a few of them (concerns over arbitrary targeting, undesirable obedience to orders, cessation for the striving for moral perfection in warfare) to be reducible to arguments about IHL-compliance or to broad consequentialist arguments. These may or may not have merit, but they do not need to rely on the notion of human dignity and should not be classified as DBAs. This matters practically, as it helps to avoid replaying discussions that have already happened and making the LAWS issue seem more intractable than it really is.

Genuine, non-redundant DBAs – those that assume the possibility of IHL-compliance – are aimed at positing standards of treating enemy combatants that would go above and beyond the IHL standards, and at showing that LAWS could not fulfill these. Most such attempts fail, chiefly because IHL already represents a demanding and highly considerate standard based on profound respect for the essential value of a human person, extremely hard to expand without abolishing the possibility of combat itself. After all, there are only two modes of engaging with an armed enemy who continues to fight – attack him or not attack him. Charges of objectification being inherent in LAWS combat seem to ignore the fact that most human interaction, let alone mortal combat, includes a substantial degree of objectification, sometimes as a prerequisite for the activity's existence; the charges of lack of appreciation for human life inherent in LAWS killings disregard the fact that it is those who craft the rules, and not those who merely obey them, who must possess a full appreciation for the underlying values. The common feature of these arguments is comparing the likely behavior of LAWS against an idealized standard that is rarely if ever fulfilled by human troops – or outright impossible to be realized by them.

The only viable DBA is reducible to a claim that there should exist a real possibility of mercy being afforded even to enemy combatants that continue fighting, especially to ‘naked soldiers,’ child soldiers, and slave soldiers. Yet the value of showing mercy to ‘naked soldiers’ is highly questionable, if not outright negative, and the other groups on the list would most probably no longer serve in combat in the age of LAWS warfare – not that they are so commonly present on contemporary battlefields. LAWS’ inability to show full or partial mercy to these other groups is also not a given. In fact, LAWS may open the possibility of warfare oriented towards disarmament, capture and/or wounding, rather than outright killing, of all enemy combatants, in a way that manned or even remotely controlled systems never could.

More broadly, LAWS hold the promise of sparing a vast number of civilians through a combination of precise targeting, lowered demand on force protection, and absence of human cruelty. They also have the potential of permanently removing all human combatants from the frontlines, making warfare “not unlike fights between chess computers of different origin or fights between the teams of soccer robots manufactured and programmed by the engineering faculties of different universities” (Birnbacher 2016, 116). I cannot imagine a development in military technology that would do more for the preservation of the dignity of all human persons. Granted, such a prospect is far and uncertain, and may ultimately prove elusive. Many difficult problems, including ethical ones, would need to be resolved before it came to be. But a genuine commitment towards safeguarding the inherent value of all human persons mandates that we at least try. An absolutist rejection of this possibility in the name of human dignity is not only unwarranted – it is likely to prove counter-productive from the perspective of realizing this fundamental value.

Bibliography

- Asaro, Peter. 2012. „On banning autonomous weapon systems: human rights, automation, and the dehumanization of lethal decision-making.” *International Review of the Red Cross* 94, no. 886: 687–709. <https://doi.org/10.1017/s1816383112000768>.
- Birnbacher, Dieter. 2016. “Are autonomous weapons systems a threat to human dignity?” In *Autonomous weapons systems: Law, ethics, policy* edited by Nehal Bhuta, Susanne Beck, Robin Geiß, Hin-Yan Liu, & Claus Kreß, 105–121. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chernow, Ron. 2017. *Grant*. Croydon: Head of Zeus.

- Docherty, Bonnie, Danielle Duffield, Annie Madding and Paras Shah. 2018. "Heed the Call: A Moral and Legal Imperative to Ban Killer Robots", Human Rights Watch. https://www.hrw.org/sites/default/files/report_pdf/arms0818_web.pdf.
- Heyns, Christof. 2013. "Report of the Special Rapporteur on extrajudicial, summary or arbitrary Executions." UN Doc. A/HRC/23/47, April 9, 2013. https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session23/A-HRC-23-47_en.pdf
- Heyns, Christof. 2014. "Autonomous weapons systems and human rights law", Presentation made at the informal expert meeting organized by the state parties to the Convention on Certain Conventional Weapons 13–16 May 2014, Geneva, Switzerland
[https://www.unog.ch/80256EDD006B8954/\(httpAssets\)/DDB079530E4FFDDBC-1257CF3003FFE4D/\\$file/Heyns_LAWS_otherlegal_2014.pdf](https://www.unog.ch/80256EDD006B8954/(httpAssets)/DDB079530E4FFDDBC-1257CF3003FFE4D/$file/Heyns_LAWS_otherlegal_2014.pdf)
- Heyns, Christof. 2016a. "Autonomous weapons systems: Living a dignified life and dying a dignified death." In *Autonomous weapons systems: Law, ethics, policy* edited by Nehal Bhuta, Susanne Beck, Robin Geiß, Hin-Yan Liu, & Claus Kreß, 3–20. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heyns, Christof. 2016b. „Autonomous weapons in armed conflict and the right to a dignified life: an African perspective." *South African journal on human rights* 33, no. 1: 46–71.
- Leveringhaus, Alex. 2016. *Ethics and autonomous weapons*. London: Springer Nature.
- Lin, Patrick. 2015. "Do killer robots violate human rights?" *The Atlantic*, April 20, 2015.
<https://www.theatlantic.com/technology/archive/2015/04/do-killer-robots-violate-human-rights/390033/>.
- McMahan, Jeff. 2009. *Killing in War*. Oxford: Oxford University Press.
- Michel, Arthur Holland. 2020. "Unarmed and Dangerous: The Lethal Applications of Non-Weaponized Drones." Center for the Study of the Drone at Bard College. March 2020.
<https://dronecenter.bard.edu/projects/unarmed-and-dangerous/unarmed-and-dangerous-2/>
- Michael, Lucy. 2014. „Defining dignity and its place in human rights." *The new bioethics* 20, no. 1 (2014): 1234. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1179/2050287714Z.00000000041>
- Purves, Duncan, Ryan Jenkins, and Bradley J. Strawser. 2015. „Autonomous machines, moral judgment, and acting for the right reasons." *Ethical Theory and Moral Practice* 18, no. 4 (2015): 851–872.

- Rosert, Elvira, and Frank Sauer. 2019. „Prohibiting Autonomous Weapons: Put Human Dignity First.” *Global Policy* 10, no. 3: 370–375. <https://doi.org/10.1111/1758-5899.12691>.
- Scharre, Paul. 2018. *Army of None; Autonomous Weapons and the Future of War*. London: W. W. Norton & Company.
- Sharkey, Amanda. 2018. „Autonomous weapons systems, killer robots and human dignity.” *Ethics and Information Technology* 21, no. 2: 75–87. <https://doi.org/10.1007/s10676-018-9494-0>.
- Solis, Gary D. 2010. *The Law of Armed Conflict: International Humanitarian Law in War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sparrow, Robert. 2016. „Robots and respect: Assessing the case against autonomous weapon systems.” *Ethics & international affairs* 30, no. 1: 93–116. <https://doi.org/10.1017/s0892679415000647>.
- Waldron, Jeremy. 2007. „Dignity and Rank: In memory of Gregory Vlastos (1907–1991).” *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie* 48, no. 2 (2007): 201–237. cambridge.org/core/journals/european-journal-of-sociology-archives-europeennes-de-sociologie/article/dignity-and-rank/0032D79A-1E4C8B48EE174ECC5BD90CA3
- Walzer, Michael. 1991. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books.

Nota biograficzna / Biographical Note

Maciej Zajęc – doktorant Zakładu Etyki Instytutu Filozofii UW. Jego badania skupiają się na etyce wojny i technologii. Przygotowuje doktorat poświęcony etyce autonomicznych robotów bojowych.

Maciej Zajęc – graduate student at Philosophy Department, University of Warsaw, focused on military ethics. Currently writing a dissertation on Lethal Autonomous Weapons.

Informacje dla autorów

Redakcja przyjmuje artykuły w j. polskim lub angielskim. Artykuły do **Etyki** prosimy nadsyłać pocztą elektroniczną na adres: etyka@uw.edu.pl.

Nadesłanie artykułu do publikacji w **Etyce** oznacza, że autor oświadcza, iż artykuł jest jego własnym dziełem (nie jest efektem np. „ghostwriting”, „guest authorship”), nie był dotąd publikowany w całości lub w istotnych częściach oraz że inne pisma nie rozważają jego druku w czasie prowadzenia przez Redakcję **Etyki** procedury kwalifikacyjnej. Ujawnione przypadki nierzetelności naukowej będą demaskowane (włącznie z powiadomieniem instytucji zatrudniającej autora, odpowiednich władz stowarzyszeń naukowych). Ponadto, autorzy przedstawiają Redakcji informacje o źródłach finansowania nadsyłanej publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów („financial disclosure”).

Artykuły przedstawiane do publikacji w **Etyce** podlegają wstępnej kwalifikacji przez Redakcję (redaktora tematycznego). Artykuły wstępnie zakwalifikowane do publikacji są poddawane ocenie przez dwóch recenzentów zewnętrznych, którzy nie znają tożsamości autorów ocenianych prac; tożsamość recenzentów nie jest ujawniana autorom („double-blind review”). Ocenie podlega doniosłość zagadnienia poruszanego w tekście, oryginalność proponowanego rozwiązania dyskutowanego problemu, poprawność logiczna argumentacji, jasność stawianych tez, znajomość i sposób wykorzystania literatury przedmiotu, zasadność empiryczna formułowanych tez, poprawność językowa artykułu. Po otrzymaniu recenzji Redakcja podejmuje decyzję o publikacji bądź odrzuceniu artykułu.

Szczegółowe wymogi dotyczące formatowania tekstów można znaleźć na stronie internetowej **Etyki**.

Do artykułów składanych w **Etyce** należy dołączyć pełną listę wykorzystanej literatury w tym samym formacie. Za poprawność informacji bibliograficznych odpowiadają autorzy.

Streszczenia. Prosimy o załączenie do artykułu streszczenia w j. polskim i angielskim (maksimum po 800 znaków) oraz krótkiej noty o autorze (do 200 znaków).

Information for Authors

We accept articles in English or in Polish. Please submit your contribution at the following e-mail address: etyka@uw.edu.pl.

By submitting an article for publication in **Etyka** the author declares that the article is his own original work (it is not a product of ghostwriting, guest authorship, etc.), that it has not yet been published either in full or in large part, and that, during the qualification procedure conducted by the Editorial Board of **Etyka**, the article is not being simultaneously considered by other journals. Discovered cases of academic dishonesty will be exposed (including notifying the institution that employs the author, as well as contacting the appropriate authorities and scientific associations).

Articles submitted for publication in **Etyka** undergo an initial qualification procedure by the Editorial Board. After being qualified by the Editorial Board, the article is reviewed by outside reviewers. The evaluation consists in assessing the significance of the discussed issue, originality of the solution to the problem raised in the article, logical validity of the argumentation, clarity of the theses posed by the author, knowledge and use of the relevant literature, empirical validity of the formulated theses, language correctness of the article.

For details concerning the formatting requirements, please visit the webpage of **Etyka**.

Texts submitted to **Etyka** should include a full reference list. Authors are responsible for the accuracy of the bibliographic data.

Abstracts. When submitting the article, please enclose an abstract in English (maximum 800 characters), and a short note about the author (200 characters maximum).