

Katarzyna Filutowska

**Czy jednostka jest moralnie odpowiedzialna
za czyny swoich przodków?
Kilka uwag na marginesie koncepcji tożsamości
narracyjnej i społecznej Alasdaira MacIntyre'a**

Baniami być powinniście ze wszystkich ojczyzn i praoj-
cowizn! Ziemię dzieci waszych ukochać powinniście [...] nie odkrytą [...]! Na dzieciach waszych naprawić macie to, żeście dziećmi ojców swoich – wszelką przeszłość tak oto wyzwolić winniście!

Fryderyk Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*¹

W jednym z rozdziałów *Dziedzictwa cnoty* Alasdair MacIntyre analizuje pojęcie tożsamości narracyjnej i jego znaczenie dla teorii moralności. Możliwość zbudowania spójnej historii, „łączącej narodziny, życie i śmierć, tak jak narracja łączy początek opowieści z jej rozwinięciem i zakończeniem”², stanowi w jego rozumieniu swoisty warunek *sine qua non* zapewnienia egzystencji człowieka jedności, „której cechy mogą nadać cnotom właściwy im τελος”³. Słowem – tylko w ten sposób jesteśmy w stanie uczynić swoje życie sensownym, co jest niezbędne do tego, aby rozwijać w sobie osobowość moralną, czyli, inaczej mówiąc, wykorzystywać i pielęgnować te „skłonności, które można byłoby uznać za cnoty” w znaczeniu Arystotelesowskim⁴. W przeciwnym bowiem razie – to znaczy na przykład

¹ Fryderyk Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. Wacław Berent, Zysk i S-ka. Wydawnictwo, Poznań 1995.

² Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. Adam Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 367.

³ *Ibidem*, s. 365.

⁴ *Ibidem*, s. 367.

wtedy, kiedy jednostkę całkowicie oddziela się od ról, które ona odgrywa, życie staje się „ciągim nie powiązanych epizodów”⁵, a tym samym pozostaje niezrozumiałe nawet dla samego podmiotu, któremu odebrano możliwość zbudowania spójnej wizji samego siebie, swojej tożsamości (także moralnej).

Osią tej krytyki, która dosyć ewidentnie, podobnie zresztą jak cała filozofia MacIntyre’a, nawiązuje do starożytnej koncepcji dzielności, *arete*, pojmowanej także np. jako szczególna wiedza, umiejętność bądź też właściwe wywiązywanie się z pełnionej funkcji, jest jednak, jak wynika zwłaszcza z dalszego toku wywodu, polemika z indywidualizmem. Pozwolę sobie abstrahować tutaj od rozważania samych zalet i wad pomysłu traktowania jedności życia ludzkiego jako jedności narracji, którą jednostka ucieleśnia i realizuje w swoich czynach⁶. Powiem tylko, że moim zdaniem nie jest on ani tak nowy i oryginalny, ani też zupełnie pozbawiony uzasadnienia, czego zresztą MacIntyre dosyć przekonująco dowodzi. Jednak wydaje się, iż w pewnym momencie wyciąga ze swoich idei zbyt daleko idące wnioski. To właśnie z nimi chciałabym podjąć w tym miejscu dyskusję.

Nieco dalej MacIntyre wprowadza bowiem pojęcie tzw. tożsamości społecznej. Pisze on: „[...] wszyscy pojmujemy nasze własne okoliczności jako nosiciele pewnej określonej tożsamości społecznej. Jestem czyimś synem lub córką, czyimś kuzynem lub wujem, jestem obywatelem tego lub tamtego miasta, członkiem tego cechu lub zawodu; należę do tego klanu, plemienia czy narodu. Stąd też to, co jest dobre dla mnie, musi być dobre dla tego, kto spełnia te role. Jako jednostka w ten sposób zdefiniowana, dziedziczę z przeszłości mojej rodziny, miasta, plemienia, mojego narodu, rozmaitość długów, spadków, uzasadnionych oczekiwań i zobowiązań. One składają się na to, co w moim życiu jest dane – na mój moralny punkt wyjścia [...]”⁷.

Z problemem tym ściśle wiąże się idea tzw. tożsamości historycznej, którą MacIntyre uważa za nieodłączną od narracyjnej koncepcji osobowości. Pisze on zatem: „[...] Historia mojego życia jest [...] zawsze wpleciona w historię tych wspólnot, z których wywodzę swoją osobową tożsamość. Rodzę się z określoną przeszłością i próba odcięcia się od tej przeszłości w trybie indywidualistycznym oznacza deformację moich stosunków ze światem [...]”⁸. Pozostaje teraz zadać pytanie, jakie, zdaniem autora tych idei, wynikają z nich praktyczne wnioski. Są one bardzo jed-

⁵ *Ibidem*, s. 366.

⁶ *Ibidem*, s. 390.

⁷ *Ibidem*, s. 392-393 (wyróżnienie moje – K.F.).

⁸ *Ibidem*, s. 394.

noznaczne i dosyć radykalne w swej wymowie. Otóż konsekwencją tak rozumianej tożsamości jest na przykład konieczność znacznego poszerzenia zakresu odpowiedzialności, która od tej pory nabiera dosyć ewidentnie charakteru kolektywnego. I tak na przykład współcześnie żyjący Amerykanin odpowiadałby moralnie za skutki niewolnictwa, i to nawet jeśli sam nie posiadał nigdy niewolników; Anglik nie mógłby twierdzić, iż nie ponosi winy za krzywdę wyrządzoną Irlandii; wreszcie w błędzie tkwiłby „[...] młody Niemiec, który sądzi, że ponieważ urodził się po 1945 roku, więc to, co naziści zrobili z Żydami, nie ma moralnego znaczenia dla jego stosunku do współczesnych mu Żydów [...]”⁹. Zdaniem MacIntyre’a wszystko to są przejawy indywidualizmu, który odrywa człowieka od społecznych uwarunkowań, jakie są niezbędne do tego, aby mógł on zbudować koherentną moralną osobowość, spójną historię własnego życia. Co więcej, nawet jeśli – biorąc rzecz czysto biologicznie albo prawnie – syn nie odpowiada za winy swego ojca, a obywatel za to, co czyni jego kraj, o ile dobrowolnie nie przyjęli oni na siebie takiej odpowiedzialności – nie zwalniałoby to ich jednak wcale z odpowiedzialności o charakterze moralnym, którą ponoszą niezależnie od czegokolwiek, tylko z racji swego historycznego dziedzictwa.

Nie jest wcale moim celem bagatelizowanie nieszczęść i tragedii, które przydarzają się narodom czy poszczególnym osobom albo też uniewinnianie tych, którzy byli ich rzeczywistymi sprawcami. Uważam jednak, że sam problem moralnej odpowiedzialności za takie tragedie i zbrodnie pozostaje nieco bardziej złożony. Najkrócej rzecz ujmując, odpowiedzialność, zwłaszcza moralną, za dowolne czyny, słowa czy przedsięwzięcia ponosi ten, kto jest ich aktywnym sprawcą albo propagatorem, wszelkie zaś próby przeniesienia jej na przykład na zbiorowość są, przynajmniej moim zdaniem, zabójcze dla samej idei odpowiedzialności jako takiej. Nie dotyczy to zresztą wyłącznie prawa i sądownictwa, jak chce MacIntyre – można by w tym momencie zwrócić uwagę, iż w końcu celem i intencją prawodawcy pozostaje właśnie wymierzenie sprawiedliwości, to znaczy ukaranie naprawdę winnych; inaczej instytucja prawa nie miałaby przecież sensu.

Jednak kiedy przyjrzymy się bliżej przykładom podanym przez MacIntyre’a, ujawnia się pewna – jeśli wolno tak powiedzieć – nielogiczność tego rozumowania. Czy na przykład Niemiec, który podczas wojny odmówił współpracy z Hitlerem i sam poniósł z tego powodu przykre, a może ostateczne konsekwencje – np. został wysłany do obozu koncentracyjnego – także odpowiada moralnie za to, co robił Hitler tylko z tej racji, że jest Niemcem? Wyobraźmy sobie, że – moralnie rzecz biorąc –

⁹ *Ibidem.*

człowiek ten zrobił absolutnie wszystko, co mógł w danej sytuacji uczynić – czy mamy jeszcze moralne prawo oskarżać go o zbrodnie popełnione przez rzeczników ideologii, której nie popierał, za co zresztą zapłacił najwyższą cenę? Czy nie byłby to jednak jakiś rodzaj perwersyjnego okrucieństwa z naszej strony? Słowem – czy jest rzeczą moralnie uzasadnioną stawiać innym ludziom wymagania, co do których ma się pewność, iż i tak nikt nie byłby w stanie ich zrealizować? Oczywiście w takich przypadkach jak powyższy zawsze pozostaje nam jeszcze pojęcie mitycznej „winy niezawinionej”, jaką ponosi bohater greckiej tragedii – ale chyba wszyscy zgadzamy się w gruncie rzeczy, że to jednak nie do końca to samo, co faktyczna wina, a więc także faktyczna odpowiedzialność, którą ponosimy za swoje – dobre oraz złe – czyny w rzeczywistym świecie.

Ponadto skoro moralność jednostki wynika bezpośrednio z przeszłości i polega na dziedziczeniu rozmaitych długów i spadków, uzasadnione byłoby przypuszczenie, iż spada na nas nie tylko odpowiedzialność za winy przodków, ale również chwała za ich zasługi. Słowem, jeżeli mój ojciec, dziadek albo pradziadek wykazał się na przykład wielką odwagą na polu bitwy, rozsądnie byłoby uważać, że płynąca z tego tytułu chluba oraz cnota staje się, przynajmniej częściowo, także i moim udziałem. Czy jest tak jednak rzeczywiście? Co w takim razie zrobić z człowiekiem, którego dziadek był bohaterem, ale on sam w podobnych okolicznościach wykazuje się jedynie godną politowania tchórzliwością? Co powinno w tym momencie przeważać w argumentacji moralnej: niezwykle, chociaż dawne czyny przodka czy aktualne braki wnuka? Czy wyciągając skrajne konsekwencje z tego rozumowania nie musielibyśmy przyjąć, że na tej samej zasadzie, na jakiej winy dziadków obciążają kolejne pokolenia, ich bohaterskie dokonania w przeszłości zwalniają wnuki z odpowiedzialności za teraźniejsze nadużycia i niedociągnięcia? Czy, zastosowane zwłaszcza na szeroką skalę, nie doprowadziłyby to do kwietyzmu, samouwielbienia i wytworzenia stosunków społecznych opartych nie na idei sprawiedliwości, lecz klanowości?

Zresztą sam MacIntyre pośrednio zgadza się z takim wnioskiem, kiedy pisze, że „[...] fakt, iż osobowość musi poszukiwać swej moralnej tożsamości w przynależności do wspólnot takich jak rodzina, środowisko sąsiedzkie, miasto, plemię oraz poprzez nie, nie oznacza, że musi ona akceptować moralne ograniczenia płynące z partykularyzmu owych wspólnot [...]. Poszukiwanie dobra czy powszechności polega właśnie na odchodzeniu od takiego odziedziczonego partykularyzmu [...]”¹⁰. Jednakże już następane zdanie wyprowadza czytelnika z powziętego błędnie przekonania, że był

¹⁰ *Ibidem.*

to manifest uniwersalizmu, ponieważ, jak się okazuje, „[o]wego partykularyzmu nie można [...] po prostu pozostawić za sobą czy wymazać [...]”¹¹. Pozostaje w tym momencie zadać pytanie: dlaczego? Skoro partykularyzm jest ograniczony, czemuż go po prostu nie porzucić bez żalu i upierać się, że chociaż zdajemy sobie sprawę z tego, że tkwimy w błędzie, nie odrzucimy go tylko z tego powodu, że jest to *nasz* błąd, do którego zdążyliśmy się już przyzwyczaić? A poza tym, jak „odejść” od partykularyzmu, nie pozostawiając go jednak, przynajmniej w pewnym stopniu, za sobą?

Wreszcie MacIntyre konkluduje: „Pojęcie ucieczki w dziedzinę całkowicie powszechnych maksym należących do człowieka jako takiego, czy to w ich osiemnastowiecznej Kantowskiej formie, czy w formie przedstawionej przez pewnych współczesnych analitycznych filozofów moralności, jest złudzeniem i to złudzeniem o bolesnych konsekwencjach. Kiedy ludzie nazbyt łatwo i zbyt mocno identyfikują swoje osobiste i partykularne motywy z jakąś powszechną zasadą, postępują z reguły znacznie gorzej niż normalnie [...]”¹². Znowu można by tutaj zapytać autora, co konkretnie ma na myśli, kiedy mówi o „regule”? Czy rzeczywiście istnieje taka reguła? Gdyby wszyscy ludzie przyjęli jako maksymę swego postępowania na przykład zasady Kantowskiego prawa moralnego, byłoby to może mało normalne w tym sensie, że – empirycznie rzecz biorąc – normą jest raczej kierowanie się pobudkami o charakterze czysto egoistycznym, czyli właśnie partykularnym. Ale skąd pewność, że w ten sposób postępowałiby oni gorzej niż obecnie? Poza tym o jaką powszechną zasadę chodzi – jaką konkretną, dowolną czy może każdą? A co się dzieje na przykład wtedy, kiedy jednostki nazbyt mocno identyfikują się wyłącznie z partykularną prawdą i interesem swojej wspólnoty, tak jak miało to miejsce w hitlerowskich Niemczech w latach trzydziestych XX wieku? Słowem, czy nie jest przypadkiem odwrotnie – ludzie zaczynają postępować źle właśnie wtedy, kiedy zapominają, że zasady moralne mają charakter uniwersalny i obowiązują nie tylko członków ich własnego plemienia?

Ponadto jeżeli moralność nie jest „dziedziną powszechnych maksym należących do człowieka jako takiego”, to pewnie należy stąd wyciągnąć wniosek, że ma ona – podobnie jak na przykład starożytna *arete* w czasach homeryckich – charakter mniej lub bardziej lokalny, klanowy, zrelatywizowany np. do odgrywanych ról społecznych, funkcji, grup *etc.* Jednakże czy w tej sytuacji w ogóle mamy prawo oskarżać Hitlera o złe postępowanie i domagać się od Niemca urodzonego po 1945 roku, aby przyjął odpowiedzialność za błędy swoich dziadków? Co uznać za miernik słusznych

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem*, s. 394-395.

decyzji w sferze etycznej, jeżeli tak naprawdę nie istnieje żadna wspólna dla wszystkich ludzi miara dobra, żadna zasada uniwersalna, obowiązująca właśnie „człowieka jako takiego”? Gdybyśmy byli konsekwentni, musielibyśmy raczej założyć, że np. dekalog stanowi część tradycji narodu żydowskiego i, jako konstytutywny dla jego moralnej tożsamości, obowiązuje wyłącznie Żydów. Problem w tym, że kiedy domagamy się, aby hitlerowscy zbrodniarze ponieśli karę za to, co robili podczas wojny, zarzucamy im właśnie to, że złamali nie jakieś plemienne, wspólnotowe normy, ale zasady ogólnoludzkiej przyzwoitości, a postąpili tak dlatego, że w ich własnym rozumieniu dobro nierozdzielnie łączyło się wyłącznie z tym, co dobre dla nich samych jako grupy posiadającej wspólne interesy.

Piszę to wszystko, ponieważ jestem głęboko przekonana, że jakakolwiek idea kolektywnej odpowiedzialności, która polega na tym, iż jednostce odbiera się wiarę w to, że – jako racjonalna istota działająca w czasie teraźniejszym – ma wpływ na rzeczywistość i może ją zmieniać w dowolnym pożądanym przez siebie kierunku, nie może być słuszna. Jest to tak naprawdę związane chociażby z samą zasadą ludzkiego działania. MacIntyre niejednokrotnie podkreślał, jak istotna jest z jego punktu widzenia możliwość pomyślenia sobie życia człowieka jako zwartej, sensownej całości. Jeżeli moje życie jako całość ma być dla mnie zrozumiałe, muszę mieć jasność w kwestii swoich własnych motywacji, wyborów, decyzji *etc.* Ponadto – czego raczej nie sposób pominąć – muszę być sprawczynią swoich własnych czynów, za konsekwencje których przyjmuję odpowiedzialność. Tylko w ten sposób można sobie bowiem pomyśleć samego siebie jako podmiot, a więc także jako kogoś, kto panuje nad swoim życiem i nad tym, co robi.

Oczywiście w przypadku, kiedy chodzi o czyny innych ludzi, w dodatku takie, które zostały dokonane na długo przed narodzeniem jednostki i których sprawcy także dawno już nie żyją, taki bezpośredni stosunek między działaniem oraz jego konsekwencjami nie jest możliwy. Co więcej, nie zawsze jest tak, że potomkowie w podobnych okolicznościach zachowaliby się tak samo lub chociażby podobnie, jak ich przodkowie. Ich jednostkowa integralność i tożsamość może być osnuta wokół zgoła innych wartości, poglądów, obrazu świata niż miało to miejsce pięćdziesiąt czy sto lat temu. Tak więc, nawet jeśli historia ma dla nich pewne znaczenie i traktują ją oni np. jako część swego kulturowego dziedzictwa, nie oznacza to jednak przecież wcale, że będą kopiować i powielać rozwiązania minionych czasów. Być może jest to w niektórych przypadkach możliwe, ale na pewno nie stanowi jakiejś reguły. Gdyby tak bowiem było, zostałaby zakwestionowana sama wolność wyboru, jaka w końcu stanowi funda-

ment etyki i uzasadnienie dla pociągania człowieka do odpowiedzialności za własne postępowanie.

Jeżeli idea jedności mojego własnego życia ma mieć w ogóle jakikolwiek sens, muszę przyznać prymat teraźniejszości i zaufać swoim własnym ocenom oraz zdolności działania w realnym świecie. Nie mogę faworyzować przeszłości oraz odziedziczonych z niej niezliczonych win, spadków i długów i mówić, że mają one dla mnie większe znaczenie niż moje własne aktualne moralne decyzje, wybory czy system wartości. W ten sposób stawiałabym samą siebie w fałszywej i paradoksalnej sytuacji, nie mówiąc już o tym, iż odbierałabym sobie szansę na prawdziwą moralną tożsamość, która w końcu zakłada także umiejętność odpowiedzialnego działania w obiektywnej rzeczywistości. Jeżeli ważna jest dla mnie spójna wizja mojego własnego życia, które postrzegam nie jako zbiór przypadkowych, niepowiązanych epizodów, lecz jako zrozumiałą całość, muszę przede wszystkim wiedzieć, kim jestem, a tego nie da się osiągnąć bez przynajmniej elementarnej samoświadomości, która w końcu wyklucza możliwość, aby wartości czy przekonania innych osób miały dla mnie większe znaczenie niż mój własny światopogląd. Z tego punktu widzenia nie jest wcale absurdalna czy niemożliwa do pomyślenia sytuacja, kiedy ojciec i syn posiadają na przykład zupełnie odmienne poglądy polityczne, wyznają inną religię, mają diametralnie różne wyobrażenia o tym, co chcą robić w życiu, przyjmują inną hierarchię wartości *etc.* Czy w związku z tym nadal należałoby twierdzić, że jeden ponosi odpowiedzialność za moralne wybory drugiego?

Podobnie jak dzieci nie stanowią własności swoich rodziców, lecz są niezależnymi, zdolnymi do podejmowania samodzielnych decyzji osobami, nikt nie jest niewolnikiem własnej czy kolektywnej przeszłości historycznej. Co więcej, nawet jeśli do pewnego stopnia określa ona naszą tożsamość, to przecież bynajmniej jej nie determinuje. Istnieje co najmniej kilka zupełnie dobrych powodów, by bronić w tym wypadku racji jednostki i jej autonomii względem zarówno samego kolektywu, jak też tego, co było. Pierwszy i być może najważniejszy argument (stosowany już zresztą wcześniej w niniejszym tekście) jest taki, że w przeciwnym razie unicestwiona zostaje sama idea ludzkiej wolności, a w związku z tym problematyczna staje się również kwestia odpowiedzialności – bo jeżeli i tak nie jestem władna robić tego, co na zasadzie całkowicie wolnego wyboru chciałabym robić i jeżeli przeszłość bądź inni ludzie *de facto* determinują moje postępowanie, to w końcu trudno przecież twierdzić, że za cokolwiek odpowiadam. W takim układzie należałoby raczej założyć, że nasza ludzka rzeczywistość niewiele różni się od świata przyrody, w którym wszystko, co się dzieje, ma charakter nieunikniony i konieczny, a przecież

nikomu nie przysłoby raczej do głowy obciążać moralną odpowiedzialnością np. wybuchający wulkan czy drapieżnika pożerającego antylopę.

Drugi argument na rzecz tezy, iż myślenie w kategoriach takiego historycznego kolektywizmu stanowi pułapkę w etyce, dotyczy samego problemu wartości rozumowań – jeśli wolno tak powiedzieć – kolektywizujących w moralności. Nawet jeżeli same nie odwołują się one bezpośrednio do utilitaryzmu, to jednak – co nie zawsze zauważają ich zwolennicy – bazują tak naprawdę na starym, dobrym utilitarystycznym schemacie, który nakazuje zawsze uznawać za bardziej wartościową tę rację, jaką wyznaje matematyczna większość. Oczywiście w świecie tak pomyślanym jednostka raczej nie ma szans na obronienie własnej autonomii, ponieważ zawsze będą istniały jakieś niedające się pominąć większościowe względy, czy to dotyczące przeszłości, czy jakiegoś elementu teraźniejszości, czy też idealnej i idealizowanej przyszłości, wobec których jej własne wybory i postulaty muszą być zepchnięte na margines bądź to jako nic nieznaczące, bądź też skrajnie egoistyczne.

Słowem, przyjęcie prymatu historycznej czy społecznej tożsamości nad prawami poszczególnych jednostek w dalszej perspektywie prowadzi tylko do skrajnego determinizmu oraz irracjonalizmu, a także do zastąpienia idei odpowiedzialności jednostkowej jakąś bliżej nieokreśloną odpowiedzialnością zbiorową. W ten sposób odwołująca się do rozumowego uzasadnienia etyka filozoficzna zostaje tak naprawdę wyparta przez magiczną, trybalistyczną moralność właściwą społeczeństwom pierwotnym, w których, jak pisze Karl R. Popper, „[...] tabu sztywno regulują i dominują nad wszystkimi aspektami życia społecznego, nie pozwalając na wiele dowolności. Tego typu życie stwarza bardzo mało problemów i żadnych autentycznych problemów moralnych. [...] Droga postępowania jest raz na zawsze wytyczona [...]. Wyznaczają ją tabu oraz magiczne, nie podlegające krytyce instytucje plemienne. [...] Oparte na zbiorowej tradycji prawa plemienne nie pozostawiają miejsca na odpowiedzialność osobistą. [...] Nie opierają się one bowiem na zasadzie racjonalnej odpowiedzialności, lecz raczej na magicznych wyobrażeniach i pojęciach takich jak idea prześlągania okrutnego losu”¹³.

¹³ Karl R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. I: *Urok Platona*, przeł. Halina Krahełska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 195-196. Na nieco podobnej zasadzie racjonalna idea sprawiedliwości jako oddawania każdemu tego, co mu się należy, zostaje zastąpiona przez mityczną koncepcję sprawiedliwości kosmicznej, która zgodnie ze słynną sentencją Anaksymandra, polega na tym, iż powstając i ginąc, rzeczy „płacą sobie nawzajem karę i pokutę za niesprawiedliwość, zgodnie z postanowieniem Czasu”; w tej kwestii zobacz G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. Jacek Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN – Wydawnictwo AXIS, Warszawa-Poznań 1999, s. 116.

Wreszcie trzeci argument przeciwko uprzywilejowywaniu w etyce historycznego oraz kolektywnego punktu widzenia dotyczy samej struktury naszego działania oraz charakteru jego związków z czynnikiem chronologicznym. Jakkolwiek bowiem niewątpliwie możemy na podstawie źródeł literackich, kronikarskich czy archeologicznych z mniejszą lub większą precyzją odtworzyć i poznawać przeszłość zarówno własną, jak też egzotycznych ludów i plemion, działać możemy jedynie w czasie teraźniejszym. Słowem, jeśli podejmujemy jakąkolwiek decyzję czy inicjujemy nową aktywność albo projekt, robimy to zawsze i wyłącznie tu i teraz. Możemy względnie swobodnie kształtować teraźniejszość oraz przyszłość, jednak nie jesteśmy w stanie zmienić tego, co było. Jeśli człowiek ma zachować zdolność do twórczego, niezależnego działania i swobodnego kreowania własnej rzeczywistości oraz własnej przyszłości, ta ostatnia nie może być zdeterminowana przez to, co minęło i jest nieodwracalne. Po to właśnie – abyśmy, jak pisze Hannah Arendt, nie byli „niewolnikami jednego czynu” i byśmy nie utracili naszej wolności, zdolności rozpoczynania czegoś nowego – istnieje przebaczenie, czyli wybawienie „z niemożności zniweczenia tego, co ktoś uczynił”¹⁴. Na to, co wydarzyło się w przeszłości, nie mamy bowiem wpływu i nie możemy już tego zmienić, ale na to, co sami robimy obecnie, kim jesteśmy, jaka jest nasza teraźniejszość i jaka będzie nasza przyszłość, mamy wpływ, z czego wynika również, iż – w przeciwieństwie do problematycznej kwestii dziedziczenia moralnych długów i zobowiązań naszych przodków – naprawdę jesteśmy za to odpowiedzialni.

Celem powyższych wywodów nie jest kwestionowanie tego, że istnieje coś takiego jak tożsamość kulturowa, ale jedynie odrzucenie pewnych skrajnych i trudnych do zaakceptowania wniosków, jakie mogą z tego faktu wyciągać nazbyt, jak się wydaje, ufni i bezkrytyczni zwolennicy koncepcji narracyjnych. Jakkolwiek bowiem nasze życie może być częścią większych narracji społecznych, historycznych czy kulturowych, to przecież nie wynika z tego jeszcze wcale, że się do nich całkowicie sprowadza i da się wyczerpująco zrozumieć w ich kategoriach.

Oczywiście, jest niewątpliwie w jakimś stopniu prawdą, iż, jak chciał Wittgenstein, granice mojego języka, mojego własnego systemu symbolicznych odniesień, konstytuują mój świat albo też, jak uważają antropologowie i etnologowie, „[...] stawanie się człowiekiem oznacza stawanie się indywidualną jednostką, a ową indywidualność zdobywamy, idąc za wskazówkami wzorów kulturowych, stwarzanych przez historię systemów znaczenia, w oparciu o które nadajemy naszemu życiu kształt, ład,

¹⁴ Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodzka, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2000, s. 257-258.

sens i kierunek [...]”¹⁵. Jest tak dlatego, bo „bycie człowiekiem nie oznacza bycia Everymanem”¹⁶, jakimś hipotetycznym i nieistniejącym bytem metafizycznym „pisanym przez duże C”¹⁷, lecz tym zawsze empirycznym człowiekiem, z którym mamy do czynienia tu i teraz, w konkretnych realiach kulturowych, społecznych, historycznych czy ekonomicznych. Ale nawet jeśli przyjmiemy, iż nasza tożsamość – zarówno jednostkowa, jak też zbiorowa – tworzy się zawsze poprzez odniesienie do takich partykularnych, obyczajowych wzorców, pierwotnych, plemiennych sentymentów, religii, narodu czy rasy, to jednak nie znosi to w końcu ani problemu odpowiedzialności, jaką człowiek ponosi za własne czyny, ani też nie wyklucza możliwości przekroczenia owych kulturowych uwarunkowań na przykład poprzez stworzenie na ich podstawie społeczeństwa, które będzie się opierało na nieco bardziej uniwersalistycznym modelu relacji międzyludzkich.

Jest to ten rodzaj zmiany, który cytowany już Karl R. Popper rozumiał jako przejście od pierwotnego trybalizmu do idei społeczeństwa otwartego. W przeciwieństwie do wspólnoty opartej na zasadach *sensu stricto* klanowych, w której rządzą głównie odwołujące się do owych pierwotnych sentymentów wartości kolektywne, takie jak rzekome więzy krwi czy pojęty w niemal mafijny sposób honor rodów i rodzin, społeczeństwo obywatelskie opiera się na zasadach prawa i umowy. Tożsamość zbiorowa w tym drugim przypadku też zostaje niejako przeformułowana, poddana transformacji, w wyniku której jednostka może o sobie powiedzieć już nie tylko „jestem członkiem plemienia”, ale również „jestem obywatelem państwa czy narodu”, w związku z czym jego los staje się dla niej równie nieobojętny jak los własnego klanu. Jak pisze Clifford Geertz, w ten sposób poszerzone zostają „ramy symboliczne, poprzez które ludzie doświadczają rzeczywistości społecznej”¹⁸, a ich własna jednostkowa tożsamość zostaje przekształcona i wzmocniona. Jednocześnie poszerza się też horyzont poznawczy takiej jednostki. Poszukując uzasadnienia dla swojego postępowania czy podejmując decyzje, może ona odwoływać się nie tylko do racji plemiennych, ale także prawnych, obywatelskich, a nawet uniwersalnych i nie tracąc nic ze swoich własnych, lokalnych wartości powiązanych z lokalnymi systemami symbolicznymi, zyskać jednocześnie

¹⁵ Clifford Geertz, *Wpływ koncepcji kultury na koncepcję człowieka*, w: *idem, Interpretacja kultury. Wybrane eseje*, przeł. Maria M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 71.

¹⁶ *Ibidem*, s. 73.

¹⁷ *Ibidem*, s. 71.

¹⁸ Clifford Geertz, *Po rewolucji: los nacjonalizmu w nowo powstałych państwach*, w: *idem, Interpretacja kultury*, s. 273.

pewność, iż jest pełnoprawnym uczestnikiem owej najszerzej wspólnoty obejmującej swoim zasięgiem wszystkich ludzi, wobec których poczuwa się do odpowiedzialności i posiada takie czy inne moralne zobowiązania.

Jakie wnioski płyną z powyższych analiz dla omawianego tutaj zagadnienia? Postulaty MacIntyre'a dotyczące tego, że wszyscy jesteśmy nosicielami „pewnej określonej tożsamości społecznej”, niewątpliwie mają sens w świetle współczesnych badań etnologicznych oraz kulturoznawczych, domagają się jednak doprecyzowania i pogłębienia. Wydaje się, że należałoby wyjaśnić przede wszystkim dwie rzeczy: 1. jakie są relacje pomiędzy partykularnymi względami i normami kulturowymi oraz z założenia uniwersalnymi normami etycznymi i jaki jest ich udział w kształtowaniu się naszej tożsamości; 2. czy prawda kulturowa, etniczna, narracyjna *etc.* jest rzeczywiście ostateczną i jedyną instancją tam, gdzie w grę wchodzi podejmowanie np. decyzji moralnych oraz, mówiąc bardziej ogólnie, dokonywanie wyborów we wszelkich ważnych z punktu widzenia życia jednostki kwestiach.

Jeśli chodzi o to ostatnie pytanie, częściowo już udzieliłam na nie odpowiedzi, postulując pewną, jeśli wolno tak powiedzieć, autonomię racji etycznych, jak też względny, zapośredniczony i nieostateczny charakter społecznej narracji. Pomimo licznych dowodów świadczących o tym, iż w tworzeniu naszej jednostkowej lub zbiorowej tożsamości przyjęte wzorce postępowania, przewidywalne scenariusze i tzw. typowe historie mają niewątpliwie jakieś – niekiedy nawet niemałe – znaczenie, nie mamy bowiem wcale dowodu na to, że nie istnieją wartości uniwersalne i że jednostka nie może się nimi kierować, działając czy wybierając. Co więcej, istnieją dobre empiryczne, np. psychologiczne przesłanki, aby uważać, że takie gotowe schematy narracyjne mogą niekiedy wchodzić w konflikt albo z innymi opowieściami, albo też z wolą i wolnością samej jednostki, która w tym momencie poniekąd autonomicznie decyduje, czy chce realizować kulturowy model, czy np. stworzyć własny. Teorie, które zmuszałyby ją do afirmowania sytuacji, która kłóci się z prawdziwymi wyznawanymi przez nią wartościami, miałyby charakter silnie zmitologizowany i przez nią samą mogłyby skądinąd zupełnie słusznie zostać odebrane jako przemoc i opresja.

Co się tyczy pytania pierwszego, odpowiedź na nie również została już częściowo udzielona. Ponadto wyczerpujące rozwinięcie tego akurat zagadnienia przekracza ramy niniejszego tekstu, dlatego skupię się na kilku najważniejszych kwestiach, zwłaszcza takich, o jakich nie było jeszcze mowy bądź też były zaledwie szcątkowo zarysowane. Jest rzeczą dosyć oczywistą, iż kultura i społeczeństwo stanowią źródło norm i w poważny sposób współtworzą hierarchię wartości jednostki, która bardzo często

podziela po prostu punkt widzenia wspólnoty, w jakiej się wychowała lub w jakiej aktualnie przebywa. Co więcej, gdyby było inaczej, prawdopodobnie życie społeczne jako takie byłoby w ogóle trudne do pomyslenia – jeśli nie istniałaby zgoda społeczna w kilku najbardziej podstawowych, uniwersalnych kwestiach, nie dałoby się ustanowić prawa ani jakiegokolwiek więzi, a w efekcie ludzie nie byłiby społeczeństwem, lecz chaotycznym, anarchicznym zbiorem niepowiązanych ze sobą i wiecznie skonfliktowanych, egoistycznych indywiduali. Jednakże jakkolwiek zupełnie zasadnie uważamy, że kultura może dostarczać norm czy uzasadnień, nie wynika z tego przecież, iż tylko tam musimy ich szukać.

Gdybyśmy stanęli na stanowisku racjonalistycznym, niewykluczone, iż moglibyśmy nawet wyciągnąć przeciwny wniosek i uznalibyśmy, iż te uzasadnienia i racje, jakie tkwią w kulturze, historii czy społeczeństwie i jakich nabywamy z reguły wraz z wychowaniem, są na tyle zmienne i zrelatywizowane do danych okoliczności i partykularnych wspólnot, że nie wytrzymają porównania z rzeczywiście silnymi racjami etycznymi, jakie jednostka przyjmuje na zasadzie refleksyjnej, np. odwołując się do własnego sumienia albo wewnętrznej intuicji. Wbrew pozorom powyższa teza również jest dyskusyjna, ponieważ wszyscy dobrze wiemy, jak silne i przemożne mogą być normy kulturowe czy tradycyjne, pomijając już zresztą fakt, że w końcu one także mogą zostać przez kogoś zaakceptowane nie w drodze bezmyślnego naśladownictwa, ale na przykład świadomego wyboru. Jednakże jeśli tak jest, oznacza to, iż elementem hierarchii wartości takiej osoby muszą być także jakieś wartości *sensu stricto* etyczne i uniwersalne, na przykład właśnie wolność wyboru, z czego wynika, iż w jej przypadku ta społeczna tożsamość nie musi sprowadzać się do klanowej bezpośredniości, z której MacIntyre wywodzi katalog dziedzicznych przez nas po przodkach długów i uprzedzeń, lecz sama została zapośredniczona przez refleksję, a więc stanowi wyraz autonomii.

Oczywiście jednostka, która, podobnie jak Sokrates, zakwestionowała kulturową prawdę i poddała ją krytycznej refleksji, a dzięki temu wyszła poza horyzont deterministycznej, partykularnej mitologii i społecznej czy historycznej narracji, od której, jak sądzą niektórzy, nie ma ani ucieczki, ani odwołania, może również – i niewykluczone, że tak bywa nawet częściej – po prostu ją w całości lub częściowo odrzucić i ukształtować własną tożsamość na podstawie jakichś całkowicie innych, wybranych przez siebie wartości. Nie jest tutaj najważniejsze to, która z tych możliwości zostanie urzeczywistniona, tym bardziej, że ze względu na fakt, iż źródłem i uzasadnieniem takiej decyzji pozostaje wolność, efekt jest raczej nieprzewidywalny i niemożliwy do wydedukowania *a priori* z pojęć jakiegoś jedynie słusznego systemu zasad czy kulturowych norm. Istotne

jest w tym wypadku co innego – że także narracyjną tożsamość można budować na bardziej refleksyjnej, wolnościowej, a w związku z tym odpowiedzialnej zasadzie. Dzięki temu takiej dobrze zintegrowanej ze sobą samą i rozumiejącej siebie jednostce być może łatwiej będzie uzyskać tę jedność i spójność, jaka zdaniem MacIntyre'a nadaje życiu sens.

*

Reasumując, za pojęciem jednostkowej odpowiedzialności przemawia bardzo wiele różnorodnych, ważkich względów zarówno analitycznych, jak też etycznych, psychologicznych, a nawet politycznych. Dlatego pozostaje sceptyczna wobec rzekomego obowiązku dziedziczenia długów moralnych z przeszłości czy konieczności działania wyłącznie w myśl jakiejś powszechnie uznanej, społecznie zaprogramowanej idei, od której nie ma apelacji. Jest to bowiem ten sam typ rozumowania, który w koncepcjach narracyjnych całkowicie uprzywilejowuje zamkniętą, mitologiczną perspektywę, a więc, jak pisze Bernard Williams, ten rodzaj przymusu, jaki nie jest mocą prawdy¹⁹ i jaki nie pozwala jednostce na podejmowanie takich decyzji, które nie byłyby społeczne, plemienne czy zgodne z jakimkolwiek jedynie słusznym systemem odniesień, lecz po prostu jej własne. Jakkolwiek zatem warto pamiętać o tym, iż podmiotowość nabywamy również m.in. poprzez interioryzację kulturowych norm czy, jak chciał George Herbert Mead, punktu widzenia tzw. uogólnionego Innego, nie oznacza to wcale, iż musimy się na jego rzecz całkowicie zrzec wolności wyboru czy wewnętrznej autonomii lub też – co mogłoby wynikać z totalizujących aspiracji takich teorii społecznej tożsamości – że wartości te są na przykład kolejną „dobrze ukształtowaną historią dla jakiegoś potencjalnego narratora”²⁰.

*Can the Individual be Morally Responsible for the Deeds
of his Ancestors? Several Remarks on the Alasdair MacIntyre's
Concept of a Narrative and Social Identity*

The paper deals with the question of the so-called historical (social) identity in A. MacIntyre's views presented in his work *After Virtue*. The author tries to confront this idea of a collective and narrative identity and responsibility with the idea of individual moral autonomy and freedom, and to provide an answer to the question if we are really morally responsible for historical past, for faults and deeds of our ancestors, grandfathers, countrymen

¹⁹ Bernard Williams, *Life as Narrative*, „European Journal of Philosophy” 2009, 2 (17), s. 308.

²⁰ *Ibidem*, s. 313.

or members of our tribe which had been committed a long time before we were born. Also, the author wants to demonstrate that although the society, history or culture can partially co-create our identity, it does not follow that we can exhaustively explain all our moral choices and decisions by the means of such ready-made narrative patterns.