

Edukacja Etyczna



Współczesne dylematy moralne

Redaktor naukowy tomu:
Ewa Czerwińska-Jakimiuk

ISSN 2083-8972
21/2024

Edukacja Etyczna

Współczesne dylematy moralne

Redaktor naukowy tomu:
Ewa Czerwińska-Jakimiuk

ISSN 2083-8972
21/2024

Recenzenci:

ks. prof. dr hab. Tadeusz Guz, prof. dr hab. Jadwiga Mizińska,
ks. prof. dr hab. Tadeusz Moń, prof. dr hab. Aldona Pobojevska,
prof. dr hab. Magdalena Środa, dr hab. Grzegorz Francuz,
dr hab. Katarzyna Haremska, dr hab. Ewa Podrez,
dr hab. Joanna Mysona Byrska, dr hab. Zygmunt Pucko,
dr hab. Halina Rarot, dr hab. Tadeusz Sozański,
dr hab. Bożena Stawowska-Jundziłł, dr hab. Wojciech Torzewski,
dr Maciej Kucia, dr Hanna Schudy

Redakcja:

Redaktor naczelna: dr hab. Dorota Probuca, prof. UKEN
Sekretarz redakcji: mgr Marcin Łubiński

Członkowie redakcji:

dr hab. Danuta Kabat-Rudnicka, prof. UEK
dr Dariusz Dąbek
dr Marta Szabat
dr Ewa Czerwińska-Jakimiuk
dr Anna Kamińska-Malandain
Gabriela Bylica

Adres redakcji:

„Edukacja Etyczna”
Instytut Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych
Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie
ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków, pokój 405
<https://czasopisma.uken.krakow.pl/index.php/edukacjaetyczna>

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKEN, Kraków 2024

ISSN 2083-8972

DOI 10.24917/20838972.21

Wydawnictwo Naukowe

Uniwersytetu Komisji Edukacji Naukowej w Krakowie
ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków
tel./faks: 12 662-63-83, tel.: 12 662-67-56
e-mail: wydawnictwo@uken.krakow.pl
<https://wydawnictwo.uken.krakow.pl>

Artykuły

GRZEGORZ FRANCUZ

Uniwersytet Opolski

ORCID: 0000-0002-1660-420X

DOI: 10.24987/20838972.21.1

Moralność i przetrwanie ludzkości w świetle wygenerowanych przez ewolucję sprzeczności ludzkiej natury

Każdy gatunek stanowi obraz swojej przeszłości, która jest zapisana w strukturach osobników i zachowaniach będących adaptacyjnymi odpowiedziami na zmieniające się wyzwania środowiska. Człowiek pomimo młodości gatunkowej tak samo jest zanurzony w swojej biologicznej historii. „Człowieczeństwo prehistorycznego człowieka ma bezpośrednie znaczenie dla naszego życia – pisze René J. Dubos – po nim odziedziczyliśmy większość naszych charakterystycznych cech fizjologicznych i umysłowych i posiadamy takie same, jak on podstawowe potrzeby i popędy. Na wiele dziedzin życia nowoczesnego mają głęboki wpływ siły, które ukształtowały *Homo sapiens* i jego życie w odległym późnym paleolicie, czyli wieku staro kamiennym, ponad 100 000 lat temu”¹. Nasze podstawowe potrzeby, sposoby reagowania i wrażliwość wywodzą się z paleolitu i nie uległy zasadniczej zmianie do dziś, nie zostały unieważnione przez rozwój cywilizacji i stanowią jej fundament. Lionel Tiger, Robin Fox podkreślają:

cywilizacje rolnicze i przemysłowe nie wprowadziły żadnych zmian w podstawowe struktury ludzkiego zwierzęcia. Nasza struktura obwodów jest przystosowana do polowań – do emocji, lęków i związków społecznych, których potrzebowaliśmy, by przetrwać na łowieckiej drodze życia².

1 R. Dubos, *Tyle człowieka co zwierzęcia*, przeł. H. Wasylkiewicz, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1973, s. 29.

2 L. Tiger, R. Fox, *Wstęp do biogramatyki*, przeł. K. Najder, [w:] *Człowiek, zwierzę społeczne*, red. B. Szacka, J. Szacki, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 90.

Dziedzictwo ewolucyjne gatunku *Homo sapiens*

Nasze ciała zachowują w sobie „pamięć” ewolucji. Najnowszym częściom mózgu, które odpowiedzialne są za świadome procesy, towarzyszą niższe, starsze warstwy tzw. starego mózgu. Niektórzy badacze ujmują ludzki mózg jako ewolucyjnie wykreowaną „kanapkę”, gdzie nowsze części, takie jak kora mózgowa, spoczywają na starszych – nazywanych nieraz „mózgiem dinozaura”. W nim mieści się nieświadoma spuścizna zwierzęcej przeszłości naszego gatunku. Jest ona siedliskiem instynktów i emocji, stanowi podstawę nieświadomej motywacji ludzkich działań. Oddziałuje stale na ludzkie zachowanie i cykle życiowe.

Carl Gustaw Jung podkreśla, że świadome i rozumne ludzkie *ego* to zaledwie niewielka część psychiki. Analizując składowe jaźni człowieka, Jung pisze: „Pełny fenomen osobowości jawnie nie pokrywa się z *ego*, tj. osobowością świadomą”³. Psychika ludzka to jaźń, na którą składają się treści nieświadome i świadome. Nieświadomość ma wymiar indywidualny i zbiorowy. W nieświadomości zbiorowej zapisane są doświadczenia gatunku. Z niej wyłaniają się uniwersalne wzorce psychiczne – archetypy, które są psychicznymi wizerunkami biologicznych instynktów. Nieświadomość nieskończenie przerasta to, co świadome, dynamizując je i ukierunkowując; „nieświadomość nie jest bynajmniej jakimś obskurnym zakątkiem duszy, lecz rządzącym wszystkim osadem doświadczenia naszych przodków od niezliczonych milionów lat, echem prehistorycznych wydarzeń kosmicznych, do którego każde stulecie dorzuca niezmiernie małą ilość wariacji i różnicowań”⁴.

Procesy cielesne są autonomiczne i niezależne od świadomości człowieka. Na przykład człowiek nie jest w stanie czuć nad sprawnością procesów zachodzących w jego komórkach, przebiegiem impulsów nerwowych, wydzielaniem hormonów czy systemem immunologicznym. W życiu jednostek dominują, pozostające poza ich kontrolą, procesy nieświadome, których korzenie tkwią w głębokiej przeszłości.

Zachowanie się człowieka jest związane przeważnie z nieracjonalnymi procesami spontanicznymi, biorącymi początek w tej części mózgu (międzymózgowiu), która w czasie ewolucji rozwinęła się na długo przed korą mózgową znajdującą się na powierzchni. Strach, wściekłość, różnego rodzaju pragnienia zwierzęce – właściwie wszystkie tak zwane niskie popędy – pociągają za sobą procesy instynktowne, manifestujące

3 C.G. Jung, *Archetypy i symbole: pisma wybrane*, przeł. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1993, s. 63.

4 C.G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1989, s. 208.

się w fizjologii organizmu uderzająco, nawet jeśli nie przejawiają się w zachowaniu na zewnątrz. [...] Stworzono określenie «zarozumiałość korowa» dla wyrażenia przekonania, że człowiek często ignoruje dawne ewolucyjne składniki swej natury i pozwala całkowicie kierować swym zachowaniem wskazówkom wynikającym z kultury i mającym swoje źródło w korze mózgowej⁵.

Można uznać, że przecenianie intelektualnych konstrukcji naszego umysłu uniemożliwia nam samorozumienie. Zamiast bowiem rzetelnie zgłębiać mechanizmy swojego postępowania i wewnętrzne siły w nim działające, tworzymy wymyślne teorie, które uzasadniają i racjonalizują nasze działania i wyróżnioną pozycję w kosmosie. Wydaje się zatem, że chcąc zrozumieć siebie, potrzebujemy zrozumienia naszej historii biologicznej, co może nam dać wiedzę o zdumiewających nas nieraz, archaicznych mechanizmach naszego zachowania.

„Przez ponad 99% czasu istnienia naszego gatunku – pisze Zdzisław Skrok – naturalnym środowiskiem społecznym człowieka była niewielka grupa ludzka, w której wszystkie stosunki interpersonalne były jasne i jednoznaczne, wszystkie prawa i obowiązki oczywiste i nic nie było arbitralnie nakazywane i wymuszane”⁶. Mała grupa sprzyja tworzeniu ścisłych więzi międzyludzkich, solidarności grupowej, spersonalizowanym stosunkom międzyludzkim. Każda jednostka łatwo może zrozumieć wzajemne zależności pomiędzy elementami grupy, zrozumieć i zinternalizować normy w niej obowiązujące. Jest w niej zadowolona, czuje się bezpiecznie i swojsko, zna osobiście wszystkich jej członków. Struktura społeczna jest przejrzysta, stanowi niejako przedłużenie więzów rodzinnych. W takich warunkach może się ukształtować moralność oparta na osobistym zaangażowaniu, altruizmie i wzajemnej lojalności, a hierarchia społeczna wynika z rzeczywistych walorów jednostek. W takich grupach mamy do czynienia ze zgodnością norm moralnych i naturalnych skłonności człowieka.

Prehistoryczna antropopresja

Homo sapiens i jego bezpośredni przodkowie przez kilka milionów lat wiodli życie w niewielkich hordach, korzystając z łatwo dostępnych zasobów przyrody. Prowadzili zbieracko-łowiecki tryb życia i w znikomym stopniu

5 R. Dubos, *Tyle człowieka co zwierzęcia...*, s. 91–92; J. Haidt, *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka?*, przeł. A. Nowak-Młynikowska, Wydawnictwo „Smak Słowa”, Sopot 2014, format: EPUB, rozdz. 2, 3.

6 Z. Skrok, *Wyjście z kamiennego świata*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1986, s. 248.

przekształcali środowisko naturalne. Mieli skromne możliwości wpływu na otoczenie, po pierwsze – byli nieliczni, po drugie – nie dysponowali odpowiednimi środkami technicznymi. Mogli się swobodnie mnożyć i intensyfikować swój wpływ na środowisko. Kiedy wyeksploatowali jakiś teren, mogli bez przeszkód przemieszczać się w inne, bardziej zasobne miejsca, których nigdy nie brakowało.

W starszej epoce kamienia antropopresja na naturalne ekosystemy była nieporównywalnie mniejsza niż obecnie, a prawie wszystkie wzorce zachowania ludzi ukształtowały się właśnie w warunkach tej znikomej antropopresji. Jak podkreśla Konrad Lorenz, biologicznie wrodzone programy zachowania pierwotnie miały uzasadnienie adaptacyjne, znaczenie teleonomiczne⁷, czyli sprzyjające zachowaniu i ekspansji gatunku ludzkiego. Co się jednak dzieje wraz ze wzrostem liczebności ludzi na Ziemi i zaawansowania ich cywilizacji? Jakie skutki przynoszą wymienione wzorce zachowania dziś, gdy współczesne społeczności ludzkie to wielomilionowe zbiorowiska, stłoczone zwykle na całkowicie przez siebie przekształconych obszarach miejskich? Jakie skutki dla biosfery ma dążenie *Homo sapiens* do stałego wzrostu i ekspansji? Wszystkie prehistorycznie adaptacyjne wzorce zachowania – niepohamowana eksploracja środowiska oraz porządkowanie go wedle własnych upodobań, radość ze wzrostu własnej rodziny i społeczności oraz pomnażanie jej zasobów, współzawodnictwo z innymi członkami wspólnoty, zadowolenie z działania jako celu samego w sobie – we współczesnej rzeczywistości stają się niebezpieczne dla przetrwania ludzkości.

Człowiek, tak samo jak inne gatunki, dopóki stanowi jeden z integralnych elementów zasiedlanego ekosystemu i podlega jego siłom regulacyjnym, nie czyni nic groźnego dla równowagi zajmowanego środowiska. Jednakże w sytuacjach, gdy uzyskuje przewagę nad wszystkimi innymi istotami, doprowadza do zniszczenia środowiska i wytępienia niektórych gatunków. Ma to miejsce nie tylko dziś, gdyż zdarzało się również w przeszłości.

W okresie zbieracko-łowieckim, kiedy ludzie nie uprawiali jeszcze rolnictwa i w dużej mierze polegali na polowaniu oraz zbieraniu dzikich roślin. Niszczenie gatunków przez człowieka miało już zauważalne konsekwencje dla bioróżnorodności, zwłaszcza dla megafauny – dużych zwierząt, które zamieszkiwały różne kontynenty. W książce *Trzeci szympan*s Jared Diamond omawia, jak pierwsi ludzie, migrując na nowe terytoria, wpływali na wyginięcie wielu gatunków. Podczas prehistorycznych migracji człowiek często stawał się nowym drapieżnikiem w ekosystemach, mającym zaawansowane narzędzia myśliwskie i strategię grupową. Kiedy pierwsi ludzie dotarli do

7 K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła: próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, przeł. K. Wolicki, PWN, Warszawa 1977, s. 63; tenże, *Regres człowieczeństwa*, przeł. A.D. Tauszyńska, PIW, Warszawa 1986, s. 18-19.

Australii około 50 tysięcy lat temu, ich przybycie spowodowało wyginięcie miejscowej megafauny. Podobnie było w obu Amerykach około 12 tysięcy lat temu, gdy ludzie zaczęli polować na wielkie zwierzęta, takie jak mamuty, mastodonty i olbrzymie leniwce, co przyczyniło się do ich wyginięcia. Diamond pisze:

dowody, że ludzie nie tylko na wyspach Polinezji i Madagaskarze odegrali rolę w prehistorycznych wymieraniach, wydają mi się przytłaczające. W każdej części świata fala wymierań pojawiała się po pierwszym przybyciu ludzi, ale jednocześnie nie następowała na innych obszarach, które przechodziły podobne zmiany klimatyczne; fale wymierań nie następowały również na tych samych terenach, kiedy uprzednio takie zmiany następowały⁸.

Ludzie, posługując się zaawansowanymi narzędziami z kamienia oraz taktykami polowań, zabijali zwierzęta, które wcześniej nie miały naturalnych drapieżników tak „zaawansowanych technologicznie”. Zwierzęta te nie miały wypracowanych mechanizmów obronnych przed człowiekiem, co sprawiało, że stawały się łatwym celem. Wiele z nich wyginęło w wyniku polowań prowadzonych przez grupy zbieracko-łowieckie, które potrzebowały dużych zasobów pożywienia. Polowanie na duże zwierzęta miało również wpływ na całe ekosystemy. Wyginięcie megafauny zmieniało dynamikę ekologiczną – wpływało na roślinność, której nie regulowano przez wypas dużych roślinożerców, a także na inne gatunki drapieżników, które mogły polegać na megafaunie jako źródle pożywienia. Ekosystemy ulegały destabilizacji⁹.

Człowiek, korzystając z dobrodziejstw natury, nie jest w stanie przewidzieć, kiedy dalsza jej eksploatacja grozi wyczerpaniem jej zasobów. Tak więc, mając okazję łatwego pozyskiwania dla swoich celów zasobów naturalnych, czerpie z nich „do oporu”. Kończy to się zwykle schyłkiem wspólnie prosperującej dotychczas cywilizacji czy plemienia. Diamond, analizując procesy upadku dawnych cywilizacji, wskazuje na ekologiczne czynniki, które przyczyniły się do ich zagłady, podkreśla przy tym znaczenie interakcji między działalnością człowieka a środowiskiem naturalnym. Jednym z najważniejszych czynników prowadzących do upadku dawnych cywilizacji była degradacja środowiska, spowodowana przez nadmierną eksploatację zasobów naturalnych. Diamond wskazuje na to, że cywilizacje, które rozwijały się zbyt intensywnie, często wycinały lasy, nadmiernie eksploatowały ziemię rolną, co prowadziło do erozji gleby i zmniejszenia plonów.

⁸ J. Diamond, *Trzeci szympan*, przeł. J. Weiner, Copernicus Center Press, Kraków 2019, format: EPUB, rozdz. 18.

⁹ Tamże.

Przykłady takich cywilizacji to mieszkańcy Wyspy Wielkanocnej, którzy zniszczyli swoje środowisko poprzez masowe wycinanie drzew, co doprowadziło do erozji gleby i załamania gospodarki opartej na rolnictwie. Wzrost liczby ludności w dawnych cywilizacjach prowadził do presji na zasoby naturalne, co z kolei przyczyniało się do degradacji środowiska. Przeludnienie sprawiało, że ziemia była nadmiernie wykorzystywana, a zasoby wyczerpywały się szybciej, niż mogły być odnawiane. To prowadziło do konfliktów o zasoby zarówno wewnątrz społeczeństw, jak i między sąsiadującymi cywilizacjami. „Stało się teraz jasne, że społeczeństwa preindustrialne tępiły gatunki, niszczyły środowisko i podkopywały własny byt przez tysiące lat”¹⁰ – podkreśla Diamond.

Paleolityczne dziedzictwo i ewolucyjna pułapka a ludzka agresja

Krótkowzroczność dawnych społeczeństw może zostać usprawiedliwiona. Nic jednak nie usprawiedliwia współczesnych ludzi, którzy już posiadają wiedzę o katastrofalnych skutkach wykorzystania naturalnych systemów. Widocznie sama wiedza tu nie wystarcza, ludzkie wzorce zachowania są bowiem głęboko wpisane w naturę człowieka, kształtowaną przez miliony lat. Wydaje się, że najlepszym krokiem w kierunku uzdrowienia relacji człowieka z przyrodą będzie zrozumienie tejże natury, nawet gdyby wnioski naruszały utrwalone wyobrażenia ludzi o sobie.

Z końcem paleolitu gatunek ludzki wyzwala się z narzuconych mu przez środowisko ograniczeń. Jego życie coraz bardziej jest określane przez normy kulturowe, a nie normy biologiczne, zasiedla prawie cały glob ziemski. Staje się gatunkiem dominującym, którego aktywność wpływa na stan całej biosfery, a zderzenie ukształtowanych przez cywilizacje warunków życia z biologiczną strukturą człowieka rodzi współczesne kryzysy.

Obecnie żadna wspólnota ludzka nie ma możliwość swobodnej migracji w przypadku wyczerpania zasobów czy skażenia zamieszkiwanego przez siebie obszaru, po prostu nie istnieją „bezpieczne”, niepoddane kontroli człowieka, tereny. Zaś stały wzrost liczby ludności czyni z naszego globu coraz ciasniejsze mieszkanie i wiedzie oczywiście do wyczerpania bogactw przyrody na skalę globalną. Grozi to konfliktami pomiędzy różnymi społecznościami ludzkimi, które rywalizują o dostęp do coraz uboższych źródeł surowców czy żywności.

Niestety ludzie nadal zachowują się wedle paleolitycznego wzorca, który nakazuje ekspansję, wzrost i wykorzystanie środowiska. Człowiekowi

¹⁰ Tamże, rozdz. 17.

paleolitu przyroda być może jawiła się jako nieograniczone źródło bogactwa, z którego można czerpać do woli. W przypadku niedostatku wystarczyło się przenieść za następne wzgórze, a za nimi zapewne rozpościerały się dziewicze, obfite w zwierzynę obszary. W takich warunkach przekonanie o nieograniczonym bogactwie Ziemi nie stwarzało niebezpieczeństwa destrukcji prawie całej biosfery, ośmielało raczej człowieka do coraz nowszych działań. Tak było przez ponad dwie trzecie bytowania *Homo sapiens* na naszej planecie. Lokalne przetrzebiecie zwierzyny czy zużycie zasobów na danym terenie nie mogło bowiem doprowadzić do katastrofy globalnej. Przyroda miała niejako czas na regenerację, wspólnoty ludzkie znajdowały kolejne rajskie ogrody, nie burząc ich naturalnej harmonii.

Warto w tym kontekście przywołać koncepcję ewolucyjnej pułapki, w której znalazł się nasz gatunek. Koncepcję tę przedstawia Jorge A. Colombo w książce *Evolution and the Human-Animal Drive to Conflict: A Psychobiological Perspective*. Ewolucyjna pułapka odnosi się do głęboko zakorzenionych w ludzkiej naturze popędów, takich jak dominacja, chęć przetrwania i dążenie do gromadzenia zasobów, które, choć ewoluowały jako mechanizmy adaptacyjne, w nowoczesnych warunkach społecznych i kulturowych mogą prowadzić do destrukcyjnych konsekwencji. Nasi przodkowie, żyjąc w trudnych warunkach i rywalizując o przetrwanie, wykształcili instynkty dominacji, agresji oraz potrzeby gromadzenia dóbr, co pomagało im przeżyć w surowym świecie o ograniczonych zasobach oraz w poważnym zagrożeniu. Te pierwotnie adaptacyjne, korzystne popędy i mechanizmy, które wyewoluowały w odpowiedzi na środowiskowe wyzwania, w nowoczesnym społeczeństwie tracą swoją adaptacyjną funkcję, a wręcz mogą prowadzić do destrukcyjnych skutków, stając się przyczyną nieustannych konfliktów i agresji. Przemoc, zamiast zanikać wraz z postępem cywilizacyjnym, jest podtrzymywana przez nasze biologiczne dziedzictwo i społeczne uwarunkowania, które wpływają na dynamikę władzy i nierówności. Te stale obecne prądawne instynkty w sytuacjach kryzysowych mogą się nasilać, powodując konflikty, degradację ekologiczną, marginalizację społeczną i ekonomiczną wielu grup ludzkich¹¹.

Człowiek może jawić się jako istota szczególnie agresywna, twierdzi P.L. van den Berghe: „Wśród ssaków nie ma gatunku, u którego agresywność, a zwłaszcza agresywność o charakterze letalnym, zbliżałaby się chociaż do poziomu reprezentowanego przez człowieka”¹². Antropolodzy nie są

11 J.A. Colombo, *Evolution and the Human-Animal Drive to Conflict: A Psychobiological Perspective*, London, New York 2023, format: EPUB, rozdz. 2, 7.

12 P.L. van den Berghe, *Bestia wraca do łask: w stronę biospołecznej teorii agresji*, przeł. K. Najder, [w:] *Człowiek, zwierzę społeczne*, red. B. Szacka, J. Szacki, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 102.

zgodni w kwestii wyjaśniania źródeł ludzkiej agresji i jej wysokiego poziomu. Jedną z koncepcji głosi, że źródło agresywnych zachowań człowieka tkwi w jego naturze drapieżnika. Człowiek powstał bowiem w wyniku przekształcenia roślinożernych prymatów w drapieżne „małpy”, specjalizujące się w polowaniu. Zaś jego głównym zajęciem były łowy. Etolodzy z kolei podkreślają, że to właśnie brak w pełni ukształtowanej u człowieka natury drapieżnika jest przyczyną braku hamulców wewnątrzgatunkowej agresji, które spotykamy u zwierząt drapieżnych¹³. Inne teorie tłumaczą, że wzrost ludzkiej agresywności wywodzi się z łowieckiej przeszłości, zespołowego charakteru ludzkich działań oraz znacznych możliwości współpracy człowieka w dziedzinie planowania i organizowania likwidacji obcych grup. Możliwości te ukształtowały się dzięki rozwojowi języka, a więc tytowo ludzkiej właściwości.

Lorenz, badając agresję wśród zwierząt, zaobserwował ciekawą korelację pomiędzy tworzeniem się osobistych więzi a agresywnością. Pisał: „Nie znamy ani jednej istoty, która będąc zdolna do osobistej przyjaźni, byłaby pozbawiona agresywności”¹⁴. Gdy odniesiemy tę prawidłowość do człowieka, nie może dziwić, że zachowuje się on agresywnie. Należałoby się jednak zastanowić nad tym osobliwym związkiem przyjaźni i agresji. Otóż osobisty związek polega na wybraniu spośród wszystkich istot tych, a nie innych i zaangażowaniu się dla ich dobra. Zaangażowanie to niejednokrotnie wymaga obrony wybrańców przed atakami wrogich lub obcych jednostek. Ponadto nakazuje aktywne zabieganie o zaspokojenie ich potrzeb. Czy takim zadaniom byłaby w stanie sprostać istota pozbawiona zdolności do agresji, niezdolna do walki pomyślność najbliższych?

Wcześniejsze populacje ludzkie musiały wkładać znaczny wysiłek w to, aby uchronić się przed głodem i drapieżnikami. Te czynniki przyczyniały się do selekcji określonych cech gatunku ludzkiego, a agresja wewnątrzgatunkowa schodziła na dalszy plan. Rozwój cywilizacji i kultury uwolnił ludzi od bezpośredniej presji środowiska oraz zagrożenia ze strony zwierząt. Siłą napędową doboru naturalnego staje się jedynie współzawodnictwo w obrębie gatunku. Może to zakłócać, skądinąd bardzo sprawny, mechanizm selekcji naturalnej i prowadzić ewolucję danego gatunku w ślepy zaułek. Przykładem takiego zjawiska, wedle Lorenza, jest tempo pracy człowieka zachodniej cywilizacji, podyktowane jedynie wewnątrzgatunkową konkurencją. To samo dzieje się z odziedziczoną po zwierzęcych przodkach agresją, która uległa u człowieka wynaturzeniu w kierunku wojny. Wynaturzenie w przypadku człowieka jest tym bardziej możliwe, że należy on do

13 K. Lorenz, *Tak zwane zło*, przeł. A.D. Tauszyńska, PIW, Warszawa 1996, s. 282.

14 Tamże, s. 185.

istot, których przyroda nie obdarzyła szczególnymi środkami do zabijania, a co za tym idzie, nie było też potrzeby wytwarzania w nim silniejszych mechanizmów hamujących agresję wobec bliźnich. Zwierzęta, które wyspecjalizowały się w zabijaniu, mają silne, wrodzone mechanizmy tłumiące agresję wewnątrzgatunkową, słaby człowiek takich mechanizmów nie ma. Jednakże *Homo sapiens* zaopatrzył się sam w środki do zabijania, których poskąpiła mu natura.

W prehistorii człowieka – pisze Lorenz – szczególnie wysoko rozwinięte mechanizmy hamujące nagłe zabójstwo były zbędne, gdyż rzecz taka nie była możliwa. [...] Skoro tylko wynalezienie sztucznej broni nagle stworzyło zupełnie nowe możliwości zabijania – nastąpiło zachwianie uprzednio istniejącej równowagi między stosunkowo słabym zahamowaniem przed agresją a zdolnością zabijania swoich współplemieńców¹⁵.

Paradoks dobra a ludzka agresja

Richard Wrangham, brytyjski prymatolog, profesor antropologii biologicznej na Uniwersytecie Harvarda, w książce pt. *Paradoks dobra* podkreśla, że procesy ewolucji uczyniły z człowieka istotą paradoksalną, gotową czynić zarówno dobro, jak i zło. Z jednej strony jesteśmy zdolni do empatii, współpracy, życzliwości i opieki nad innymi, co sugeruje, że mamy wrodzone cechy prowadzące do moralnych zachowań. Z drugiej strony, człowiek jest brutalny, agresywny i okrutny, co pokazuje ciemniejszą stronę naszej natury. Jako gatunek ewoluowaliśmy, by być kooperacyjnymi, zdolnymi do współpracy członkami wspólnoty, co sprzyjało przetrwaniu społeczności. Jednak choć ludzie mają wrodzone skłonności do współpracy i dobra, to społeczeństwo i moralność mogą wzmacniać nasze zachowania agresywne i zachęcać do przemocy. Moralność działa jako mechanizm, który kontroluje i ogranicza naszą skłonność do agresji, wspierając pozytywne interakcje społeczne. Jednocześnie moralność również może być używana do uzasadniania przemocy. Człowiek jako gatunek łączy zatem dwie przeciwstawne cechy – z jednej strony wykazujemy relatywnie niski poziom agresji reaktywnej (czyli „gorącej”, emocjonalnej agresji), a z drugiej strony jesteśmy zdolni do planowanej, zimnej agresji proaktywnej (jak wojna czy przemoc zorganizowana).

Agresja reaktywna to impulsywna, emocjonalna reakcja na bezpośrednie zagrożenie. Ludzie wykazują stosunkowo niski jej poziom w porównaniu z innymi ssakami, co sprzyja kooperacji i pokojowym interakcjom

15 Tamże, s. 282-283.

społecznym. Nasza zdolność do kontrolowania emocji i ograniczania impulsywnej przemocy pozwoliła na budowanie stabilnych społeczeństw opartych na zaufaniu i współpracy. Zjawisko to wiąże się z procesem „samoudomowienia”, w którym w toku ewolucji nasz gatunek wykształcił mniejsze skłonności do impulsywnej agresji, co sprzyjało łagodności i kooperacji. W ramach tego procesu ludzie zaczęli selekcjonować jednostki mniej agresywne. Udomowili samych siebie poprzez eliminację najbardziej agresywnych osobników, co doprowadziło do obniżenia agresji reaktywnej i zwiększenia zdolności do współpracy. Proces ten był wspierany przez ewolucję moralnych zasad, które chroniły grupę przed destrukcyjnymi skutkami niekontrolowanej agresji. Moralność wyewoluowała jako mechanizm społeczny, który pozwalał ludziom regulować i kontrolować agresję w grupach. Odgrywała rolę narzędzia, które umożliwiało ocenę i krytykę zachowań społecznych. Osoby, które przejawiały nadmierną agresję, były piętnowane, a nawet eliminowane poprzez egzekucję, co w dłuższej perspektywie wpłynęło na redukcję agresji reaktywnej. Moralność jawi się zatem jako system regulujący społeczne normy, który wzmacnia pozytywne cechy, takie jak współpraca, empatia i życzliwość. W społecznościach, gdzie współpraca i wspólne działanie są kluczowe dla przetrwania, ważne jest ograniczenie impulsywnej, reaktywnej agresji, która mogła zakłócać harmonię grupy.

Z kolei agresja proaktywna, czyli zaplanowana, „zimna” agresja, miała kluczowe znaczenie w kontekście zorganizowanej przemocy, takiej jak wojny czy egzekucje. Ta forma agresji pozwalała na osiąganie celów strategicznych, takich jak eliminacja przeciwników, zdobycie zasobów czy utrzymanie władzy. Była również narzędziem społecznej kontroli, w której agresja była stosowana w sposób systematyczny w celu utrzymania porządku lub eliminacji jednostek zagrażających społecznej strukturze. Agresja proaktywna jest formą „chłodnej”, planowanej przemocy, która nie wynika z impulsu emocjonalnego, ale jest raczej wynikiem świadomego działania i wcześniejszego przygotowania. W odróżnieniu od agresji reaktywnej, która pojawia się w odpowiedzi na zagrożenie, agresja proaktywna jest stosowana celowo, aby osiągnąć określony cel, na przykład zdobycie zasobów, kontrolę, dominację lub eliminację przeciwników.

W historii ludzkiego gatunku agresja proaktywna była widoczna zwłaszcza w kontekście wojen, egzekucji, morderstw na zlecenie czy innych form przemocy zorganizowanej. Ta forma agresji, choć bezpośrednio niezwiązana z emocjami, jest bardzo skuteczna w zaspokajaniu celów strategicznych oraz w celu przetrwania. Ludzie, podobnie jak szympansy, wykazują dużą skłonność do tego typu agresji, co w dużej mierze wpłynęło na naszą zdolność do dominacji i kontrolowania innych. Agresja proaktywna odegrała kluczową rolę w organizowaniu przemocy międzygrupowej,

np. w kontekście wojen. Dzięki zdolności planowania i współpracy ludzie potrafią skutecznie zorganizować zbrojne konflikty, co pozwala im zdobywać nowe terytoria, zasoby lub dominować nad innymi grupami¹⁶.

Można stwierdzić, że agresja i przemoc pełniły zarówno destrukcyjną, jak i konstruktywną funkcję w rozwoju ludzkich społeczeństw, gdyż pozwalały na równoczesne tworzenie kooperacyjnych, łagodnych struktur społecznych oraz umożliwiały brutalne działania na większą skalę, zwłaszcza w kontekście konfliktów międzygrupowych. Obie formy agresji, zarówno reaktywną, jak i proaktywną, łączy złożona relacja z moralnością. Agresja proaktywna, czyli planowana i „zimna”, nie została w pełni wyeliminowana przez moralność, lecz w wielu przypadkach stała się jej częścią. Przykłady tego można znaleźć w działaniach mających na celu kontrolowanie ładu społecznego, takich jak egzekucje czy wojny, które były moralnie uzasadniane jako konieczne dla dobra większej grupy. Moralność w pewnym sensie pozwalała na usprawiedliwienie przemocy w sytuacjach, gdzie była ona postrzegana jako niezbędna dla utrzymania porządku lub przetrwania. Na przykład wojny, które są formą zorganizowanej agresji proaktywnej, często były postrzegane jako moralnie uzasadnione w kontekście obrony społeczności czy walki o zasoby. Moralność w grupach społecznych działa również jako siła kontrolująca agresję w codziennych interakcjach.

Paradoks ludzkiej natury polega na tym, że nasza ewolucja kierowała nas zarówno ku łagodności i współpracy, jak i ku przemocy. Każde to zadać pytanie: Jak możliwe jest, że istoty zdolne do okrucieństwa równocześnie rozwijają silne zasady moralne, które potępiają przemoc i promują dobroć? Wrangham podkreśla: „W porównaniu z innymi prymatami jesteśmy wyjątkowo mało agresywni w codziennym życiu, a jednocześnie toczymy między sobą wyjątkowo brutalne wojny, na których zabijamy się bez litości. To właśnie nazywam «paradoksem dobra»”¹⁷. Jesteśmy gatunkiem, który może być jednocześnie bardzo dobry – poprzez opiekę nad innymi, życzliwość, współpracę – oraz bardzo zły, zdolny do brutalności, agresji i zbrodni. Ludzie są w stanie łączyć zdolność do brutalnej przemocy ze zdolnością do empatii oraz współczucia. To prowadzi do paradoksu moralnego: moralność jest narzędziem pozwalającym ludziom funkcjonować w granicach swoich sprzecznych instynktów. Choć agresja proaktywna bywa moralnie usprawiedliwiana, ludzka moralność również nieustannie dąży do ograniczenia przemocy i promowania współpracy. To, czy zachowujemy się w sposób moralny, współczujący i dobry, czy też agresywny i brutalny, zależy od wielu

16 R. Wrangham, *Paradoks dobra: dlaczego jesteśmy tak dobrzy, skoro jesteśmy tak źli?*, przeł. P.J. Sz wajcer, Wydawnictwo CiS, Stare Groszki, 2020, format: EPUB, rozdz. 2.

17 Tamże, rozdział 1.

czynników, w tym od kontekstu społecznego, presji ewolucyjnych oraz mechanizmów moralnych i społecznych regulujących nasze zachowania¹⁸.

Stały wzrost antropopresji

Walka o zasoby jest regulowana w przyrodzie za pomocą terytorializmu polegającego na ustanowieniu przestrzeni, w której użytkowanie zasobów przysługuje konkretnym osobnikom, oraz za pomocą hierarchiczności (zwanej potocznie „kolejnością dziobania”), regulującej kolejność dostępu do zasobów. Takie rozwiązywanie z jednej strony hamuje agresję przez porządkowanie społeczności, ale z drugiej strony równocześnie ją wzmacnia, istniejące granice i hierarchia prowokują bowiem do ich kwestionowania. Innym czynnikiem wzmagającym współzawodnictwo o zasoby jest presja populacyjna. Przy niezmiennym poziomie zasobów przyrost zagęszczenia danej populacji wzmacnia presję na dostępne zasoby, co wiedzie oczywiście do wzmożonej rywalizacji i wzrostu agresji wewnątrzgatunkowej.

Homo sapiens jest gatunkiem o stałym wzroście demograficznym, co wzmacnia presję populacyjną, a co za tym idzie – sprzyja agresji wewnątrzgatunkowej. Zaś nadmierne stłoczenie jednostek na danym terenie prowadzi do nadpobudliwości i drażliwości, co spowodowane jest nieprzebraniem potrzeb przestrzennych poszczególnych osób i nadmierną ilością bodźców. Człowiek bowiem, tak samo jak inne gatunki, ma określone przyzwyczajenia związane z organizacją przestrzeni, zwłaszcza jeśli chodzi o określenie dystansu dzielącego go od niebezpieczeństw i od bliźnich. Etołodzy mówią o dystansach: ucieczki, krytycznym, społecznym i indywidualnym¹⁹. Dwa pierwsze rodzaje dystansu dotyczą unikania niebezpieczeństw groźących ze strony obcych gatunków. Dla współczesnego człowieka w zdecydowanej mierze nie są one już tak ważne, jak były w okresie prehistorycznym. Po prostu rzadko mamy do czynienia bezpośrednio z groźnymi dla nas gatunkami. Jednakże dystans indywidualny i dystans społeczny odgrywają znaczącą rolę w kontaktach międzyludzkich. Edward Hall wyróżnia cztery rodzaje dystansu u ludzi: dystans intymny, indywidualny, społeczny i publiczny, akcentując ich kulturowe zróżnicowanie²⁰.

Wielkie osiedla ludzkie są miejscami, gdzie zapotrzebowanie na dystans przestrzenny jest podwójnie lekceważone, to zaś sprzyja wszelkim patologiom społecznym, rodzi tzw. „bagnu behawioralne”²¹, czyli zaburzenia życia

18 Tamże, rozdziały 1, 10, 13.

19 E.T. Hall, *Ukryty wymiar*, przeł. T. Hołówska, PIW, Warszawa 1978, s. 31–49.

20 Tamże, s. 155–175.

21 Tamże, s. 53–54.

rodzinnego, relacji międzyludzkich, zachowań seksualnych czy organizacji społecznej. Po pierwsze, w miastach, które są zróżnicowane etnicznie, ścierają się ze sobą potrzeby przestrzenne ludzi różnych kultur, co rodzi nieporozumienia i konflikty. Konflikty te nie wyrastają jedynie z uprzedzeń rasowych czy etnicznych, lecz są rezultatem podświadomie działających i sprzecznych, przestrzennych potrzeb osób pochodzących z odmiennych kręgów kulturowych. Po drugie, stłoczenie ludzi w dzisiejszych miastach prowadzi do nakładania się na siebie dystansów indywidualnych poszczególnych osób, osób, które nie znają się osobiście. Nawet gdybyśmy się bardzo starali świadomie, za pomocą woli, regulować swoje reakcje, to i tak biologicznie uwarunkowane mechanizmy naszego zachowania niejako podprogowo odbierają to jako sytuacje zagrożenia. Za tym idą poczucie zagrożenia i agresja. „Lęk i nieufność – pisze Irenäus Eibl-Eibesfeldt – dawniej panowały jedynie w stosunkach z członkami społeczności obcych. Dopiero jednak wraz z ukształtowaniem się społeczeństw anonimowych zaczęliśmy przejawiać nieufność wobec naszych bliskich”²².

Oprócz eksplozji demograficznej do wzrostu presji na środowisko przyczynia się także kulturowo ukształtowana płynność ludzkich potrzeb. Biologiczne potrzeby każdego gatunku są ściśle określone i stabilne, nie dotyczy to jednak człowieka. Jego potrzeby biologiczne zostały zdominowane przez potrzeby społeczne i kulturowe, które trudno zdefiniować i zamknąć w jakieś określone ramy. Mają one zatem tendencję do nieograniczonego wzrostu; van den Berghe pisze:

W przeciwieństwie do zasobów naturalnych, zasoby społeczne i ich produkty uboczne są prawie nieograniczone; i w przeciwieństwie do podstawowych potrzeb biologicznych, które są szybko zaspokajalne, potrzeby społeczne są z zasady niezaspokajalne. Nadwyżka produkcji materialnej niezmiernie powiększyła zakres współzawodnictwa o zasoby, a predyspozycje biologiczne do terytorializmu i hierarchiczności uległy kulturowemu przetworzeniu, znacznie wykraczającemu poza możliwości łowieckiej grupy naczelnych²³.

Wspomniane zjawisko z całą mocą zaczęło się rozwijać z początkiem neolitu, kiedy nastąpiła zmiana sposobu zdobywania żywności – człowiek zaczął rozwijać rolnictwo – i trwa do dziś.

Obserwacja ciągłych konfliktów pomiędzy różnymi społecznościami ludzkimi nasuwa skojarzenia z zachowaniem szcurzych klanów, które

22 I. Eibl-Eibesfeldt, *Miłość i nienawiść: historia naturalna elementarnych sposobów zachowania się*, przeł. Zuzanna Stromenger, PIW, Warszawa 1997, s. 300.

23 P.L. van den Berghe, *Bestia wraca do łask...*, s. 117.

zamieszkują pewien ograniczony obszar. Występuje pomiędzy nimi mordercza walka. Jednakże w kwestii przetrwania gatunku przyszłość szczurów jest chyba lepsza niż przyszłość człowieka. Po pierwsze, następujące stały przyrost liczebności populacji ludzkiej, a zamieszkały obszar się nie powiększa. Po drugie, ludzie w przeciwieństwie do szczurów dysponują bronią masowego rażenia i mogą się skutecznie samounicestwić. Ponadto człowiek wydaje się być całkowicie zdeterminowany swoją biologiczną naturą, która skłania go do zła.

Zrozumienie pułapek ewolucji

Ewolucja nie przewiduje następstw swoich poczynań, nie kieruje się jakimś planem. Każdy jej krok może prowadzić dany gatunek równie dobrze do katastrofy, jak i do sukcesu. Oczywiście można przyjąć metafizyczne założenie o kierunkowości i teleologicznym charakterze procesu ewolucyjnego. Tak czyni, np., Pierre Teilhard de Chardin, dopatrujący się w ewolucji postępującego procesu uduchowienia materii. Proces ów znajduje swoje spełnienie w kosmicznym punkcie Omega, który zostaje utożsamiony z Bogiem²⁴. Jednakże nawet taka perspektywa nie wyklucza porażek i ślepych uliczek poszczególnych ciągów rozwojowych w ramach globalnego procesu.

Duża liczba prób, w niezmiernie długim okresie, prowadzi ostatecznie do trafnych rozwiązań. Ewolucję można porównać do beznamiętnego eksperymentatora, który posiada całkowitą swobodę w rozwiązywaniu łamigłówek stawianych przez byt. Dysponuje on ponadto nieskończonym horyzontem czasowym, lecz nie ma z góry określonego planu działania. Możemy oczywiście spekulować na temat istnienia jakiegoś „metaobserwatora”, który zna plan i cele ewolucji.

W procesie ewolucji mamy do czynienia z pojawianiem się coraz lepszych i skuteczniejszych sposobów radzenia sobie przez ożywione byty z wyzwaniem środowiska. Daniel Dennett proces powstawania coraz bardziej złożonych i efektywnych układów nerwowych w organizmach ujmuje w schemat zwany przez niego Wieżą Generowania i Testowania²⁵. Na poszczególnych poziomach mamy do czynienia ze wrastającym postępowaniem władz poznawczych. Od prostych bytów, które podlegają jedynie darwinowskiemu doborowi naturalnemu, poprzez istoty podatne na behawioralne wzmocnienia, przechodzimy do organizmów, nazywanych przez Dennetta istotami popperowskimi. Istoty te uwewnętrzniają w sobie informację

24 P.T. de Chardin, *Człowiek i inne pisma*, przeł. J. i G. Fedorowscy, PAX, Warszawa 1984, s. 97-105.

25 D.C. Dennett, *Natura umysłów*, przeł. W. Turopolski, Copernicus Center Press, Kraków 2021, format: EPUB, rozdz. 4.

o zewnętrznym środowisku w taki sposób, że zanim podejmą działania, mogą je na próbę w sobie przetestować.

Powstałych w ten sposób zarówno umysłów zwierząt, jak i ludzi nie można sprowadzić do mentalnych treści zawartych w głowie. Umysły wpisują się jakby w strukturę ciała i łączą ze środowiskiem. Racje motywujące zachowanie i percepcję organizmów wynikają z całej struktury owych organizmów oraz kontekstu życia, „umysł” istot ożywionych nie jest jakimś bezwymiarowym centrum, lecz uobecnia się w ciele żywych istot oraz w ich otoczeniu.

Czasem zaczynamy – twierdzi Dennett – od hipotezy, że możemy przypisać pewną rację („umysłowi”) jakiemuś pojedynczemu stworzeniu, a potem poznajemy lepiej, że to stworzenie jest za głupie, żeby przyjmować tę rację. Nie musimy koniecznie jej odrzucić; jeżeli pojawienie się „inteligentnego” zachowania nie jest zbiegiem okoliczności, przesuwamy tę rację z jednostki do ewoluującego genotypu²⁶.

Skomplikowane, wyrafinowane i racjonalnie uporządkowane procesy życiowe istot żywych podlegają, jak mówi Dennett, swobodnie unoszącym się racjom (*free-floating rationales*), które mogą być dostrzeżone dopiero przez ludzi dysponującymi odpowiednio wyposażonym rodzajem umysłu²⁷.

Z biologicznej perspektywy ludzie, podobnie jak inne organizmy, nie są autonomicznymi indywiduami, które swobodnie sterują swoim działaniem. To, jacy są, kim są i w jaki sposób działają, zależy od ich ewolucyjnej historii oraz biologicznego kontekstu, który jest wynikiem procesów ewolucyjnych. Ewolucja jest swego rodzaju „burzą mózgów”, jest wpadaniem na pomysły, z których jedne są bardziej udane, inne zaś mniej. Miliardy lat owej nauki, która metodą prób i błędów wypróbowała wiele rozwiązań, daje wedle wszelkiego prawdopodobieństwa optymalne struktury organizmów. Można powiedzieć, że w organizmach jest nagromadzona wiedza, która powstała w procesie ewolucji w wyniku niezliczonej liczby doświadczeń. Jak pisze Popper:

Wszystkie rodzaje przystosowania do prawidłowości środowiskowych i wewnętrznych, do długoterminowych i krótkoterminowych sytuacji są formami wiedzy – rodzajami wiedzy, których wielkie znaczenie możemy sobie uzmysłowić na podstawie biologii ewolucyjnej²⁸.

26 D.C. Dennett, *The Intentional Stance*, A Bradford Book, The MIT press, Cambridge, Massachusetts, London 1989, s. 259.

27 D.C. Dennett, *Natura umysłów...*, rozdz. 5, 6.

28 K.R. Popper, *Świat skłonności*, przeł. A. Chmielewski, Znak, Kraków 1996, s. 49.

Wiedza ta zmagazynowana jest jako informacja genetyczna w strukturach i wzorcach zachowania organizmów, które działają i realizują swoje cele zgodnie ze wzorcami i powodami, o których owe organizmy nie mają pojęcia. Jednym słowem, u wszystkich żywych istot mamy do czynienia z czymś, co można nazwać nieświadomą mądrością²⁹. Objawia się ona m.in. wtedy, gdy podziwiamy misterne, niezwykle wymyślne, genialne wręcz procesy przebiegające w ożywionych bytach, procesy zachodzące całkowicie bez udziału świadomości i autonomicznie sterujące zarówno ludzkim, jak i zwierzęcym postępowaniem.

Racjonalne i irracjonalne aspekty ludzkiego podmiotu

Z łatwością przyjmujemy tezę, że takie organizmy, jak rośliny czy tzw. niższe zwierzęta odgrywają narzucone im przez procesy biologiczne role. Ich zachowanie sprowadzamy do tropizmu czy instynktu. W miarę wzrostu złożoności anatomicznej i funkcjonalnej zwierząt zaczynamy dostrzegać coraz bardziej wyrafinowane i podobne do naszych formy działania oraz reagowania. W którym momencie tej ewolucyjnej drabiny pojawia się świadomość fenomenalna i towarzyszący jej, autonomiczny umysł? Kiedy istota nie jest jedynie popychana przez wrodzone mechanizmy, lecz bierze ster we własne ręce? Biolodzy, a tym bardziej filozofowie, nie udzielają jednoznacznej odpowiedzi na te pytania, zwykle twierdzą, że posiadanie świadomości przez określone kategorie zwierząt jest prawdopodobne. Bycie świadomym, autonomicznym podmiotem zwykle rezerwują dla naszego gatunku i swobodnie przesuwają granice między tymi istotami, którym przysługuje świadomość, a tymi bezmyślnymi. Nie mogą bowiem nic innego stwierdzić wobec nieuchwytności zjawiska świadomości fenomenalnej³⁰.

Oprócz rozumu i świadomości istnieją w człowieku filogenetycznie wrodzone mechanizmy sterujące jego zachowaniem, wobec których rozumna część układu nerwowego jest młodsza i służebna. Paradoksalnie, uznanie ich znaczenia i zerwanie z przekonaniem o rozumności ludzkiej będzie stanowić krok w kierunku zwiększenia roli rozumu w postępowaniu ludzi. Wiara w swoją rozumność i zamykanie się na bardziej archaiczne części swojej natury czyni właśnie człowieka nierozumnym.

Człowiek jest potencjalnie zdolny do racjonalnego działania, opartego na krytycznym namyśle nad sobą i światem. Częściej jednak dokonuje raczej racjonalizacji pobudek swojego działania, które wynikają z pozaracjonalnych

29 D.C. Dennett, *Natura umysłów...*, rozdz. 3, 5.

30 D.C. Dennett, *Brainchildren. Essays on Designing Minds*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1998, s. 343-344.

źródeł. Deklarowanie *a priori* rozumności człowieka i zapominanie o innych częściach jego *psyche* prowadzi właśnie do takiego samooszukiwania się.

Właściwe posługiwanie się rozumem polegałoby na uznaniu i zrozumieniu wymykających się rozumowi części natury ludzkiej, której nie możemy waloryzować ani dodatnio, ani ujemnie, lecz którą możemy zaakceptować i poznać, co przyczyni się do wyższej samoświadomości. Natura ludzka nie jest ani dobra, ani zła, nie jest w jakiś sposób ontologicznie skażona złem. Wszystkie, ukształtowane ewolucyjnie, zawarte w niej zasoby i możliwości w określonych warunkach są pożyteczne dla *Homo sapiens*. Zaś uwikłanie ludzkiej natury we wzajemne oddziaływanie biologicznego dziedzictwa i wymogów kultury, rodzi wiele sprzeczności i niebezpieczeństw. Lekarstwem na to nie jest ani okopanie się w ciasnych ramach rozumnej świadomości, ani też bezkrytyczny powrót do natury. Należy raczej, zachowując osiągnięcia rozumu i posługując się jego krytycyzmem, poszerzać pole świadomości o te obszary ludzkiej psychiki, które swoimi korzeniami tkwią głęboko w naturze.

Biorąc pod uwagę człowieka, trudno uniknąć jakiejś formy dualizmu i zaprzeczać jego wyjątkowości wśród innych istot żywych. Wszakże wymyka się on porządkowi natury. Gdyby się całkowicie w nim mieścił, nie istniałoby wiele współczesnych problemów. Zapewne nie powstałaby cywilizacja. Pomimo podlegania nieświadomym determinizmom na ogół ludzie nie działają automatycznie, lecz podejmują decyzje. Pomiędzy kauzalnym zdeterminowaniem zjawisk a decyzjami człowieka istnieje pewien „luz”, który daje wolność, lecz jest także źródłem problemów. Człowiek bowiem musi niejako na własną rękę odczytywać prawa natury, aby móc właściwie działać. Może przy tym popełniać błędy, a co za tym idzie – czynić rzeczywistym to, co nim nie jest, i na odwrót. Człowiek żyje jakby w dwóch światach: jako jednostka empiryczna w świecie konieczności przyrodniczych, zaś jako podmiot wiedzy i moralności – w świecie rozumu i wolności. Myśliciele przyjmowali istnienie ontologicznie określonej granicy pomiędzy tymi dwoma światami, wystarczy chociażby wspomnieć kartezjański dualizm rzeczy myślących i rozciągłych. Dualizmowi temu daje wyraz w swojej filozofii również Immanuel Kant, co wyraża m.in. w słynnej sentencji: „Niebo gwiazdziste nade mną, prawo moralne we mnie”³¹.

Nie istnieje żadna, dostatecznie wyraźna granica oddzielająca porządek ludzki (kultury, moralności i rozumu) od porządku naturalnego (instynktu i nieświadomych popędów). Człowiek w każdym momencie swego życia jest równocześnie myślącą jednostką, która kieruje się wymogami kultury, oraz

31 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. M. Wesoły, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 186.

żywym organizmem podlegającym uwarunkowaniom biologicznym. Te dwa porządki są komplementarne, nie można ich od siebie oddzielić. Odrzucenie przez człowieka jego zwierzęcej natury wiedzie do wyjąłowania życia, pozbawia je pasji i namiętności. Największe porywy ludzkiego ducha tracą wówczas swoje energetyczne podłoże i emocjonalną motywację. Odrzucone zaś części powracają w swojej karykaturalnej formie jako nerwice, psychozy, fanatyzm czy obsesje.

Wówczas pozostaje jedynie bronić się przed zwierzęciem w człowieku. Biologiczne dziedzictwo jawi się jako obciążenie i zagrożenie dla cywilizacji. Wiedzie to do zerwania związku z naturalnym podłożem człowieczeństwa. Można powiedzieć, że od ludzi oczekuje się upodobnienia do automatów, które działają zgodnie ze ściśle określonym algorytmem. Za tym zaś idzie brak zrozumienia biologicznie zaprogramowanych w człowieku popędów czy instynktów, które nie są wcale unicestwiane w wyniku oddziaływania treningu kulturowego. Kultura jawi się wówczas, jak w ujęciu Zygmunta Freuda, jako narzucone ludzkiej bestii rygory, które przysparzają cierpień, ale są konieczne dla bezpiecznego funkcjonowania jednostek w społeczeństwie. To, co naturalne oraz wrodzone jest podejrzane i pogardzane jako zwierzęce tendencje w człowieku. Zamiast podlegać rozumnej analizie, co daje przyrost samowiedzy, jest odrzucane.

Dziedzictwo nowożytniej tradycji myślowej skłania do absolutyzacji myślącego podmiotu, który niejako wznosi się ponad porządek naturalny. Poddając się tej „zarozumiałości korowej”, jak nazywa precenianie rozumności człowieka Dubos, uciekamy od rzetelnej próby wyjaśnienia fenomenu bycia człowiekiem i jego zakorzenienia w naturze. Pozbawiamy się szansy na zrozumienie wszystkich aspektów naszego człowieczeństwa i życia. Jak mówi Carl Gustav Jung:

Życie staje się płaskie i nie reprezentuje już człowieka w całej pełni. Wskutek tego znaczna część nieprzeżytego życia pada ofiarą nieświadomości. Żyjemy tak, jak chodzimy wtedy, kiedy mamy za ciasne buty. Cechy wieczności, tak bardzo charakterystycznej dla życia człowieka pierwotnego, naszemu życiu brakuje całkowicie. W naszym racjonalnym więzieniu jesteśmy izolowani od wieczności natury³².

Utożsamiając siebie ze swoją *ratio*, człowiek w gruncie rzeczy poddaje się niekontrolowanemu kierowaniu sobą przez nieświadome siły. Są one bowiem poza jego percepcją i możliwościami jego zrozumienia, po prostu nie zdaje on sobie z nich sprawy.

32 C.G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów...*, s. 215.

Przeciwstawne aspekty ludzkiej natury idą ze sobą w parze i oba są funkcjonalne w określonych kontekstach. Nawet te skłonności, od których się odżegnujemy, skłaniające nas ku agresji, ku wojowniczymu nastawieniu wobec otoczenia i zachowaniom społecznie niepożądanym, mają swój sens. Cnotliwy w ramach swojej wspólnoty człowiek musiał być wojowniczy, zdolny do agresji, a czasami i okrutny w bitwie czy na łowach. Społeczność, w której zabrakłoby członków o cechach wojowników, nie przetrwałaby. A dziś: czy bylibyśmy w stanie bronić swojej osobistej godności i odpowiadać na wyzwania codziennych problemów bez tej agresywnej energii w nas?³³ To, co bywa postrzegane jako naganne i społecznie odrzucane, ma w gruncie rzeczy swój przystosowawczy sens. Istniejące więc w człowieku naturalne skłonności zależnie od kontekstu mogą być dobre lub złe. W tradycyjnych, pierwotnych społecznościach łatwiej niż dziś było określić owe konteksty, w których przydatne okazywały się takie a nie inne zachowania. Młodzi chłopcy w określonym momencie swego życia przechodzili rytuały inicjacji, podczas których m.in. uczyli się powściągać swoją energię wojownika i właściwie z niej korzystać.

Naturalne skłonności człowieka zaczynają się jawić jako sprzeczne z uniwersalnymi zasadami moralnymi od momentu zdominowania adaptacji biologicznej przez adaptację kulturową. Moralność oparta na racjach rozumowych jest wówczas potrzebna jako mechanizm kompensacyjny niedostatków naturalnych skłonności człowieka. Niestety, w sytuacjach krytycznych, mechanizm ów najczęściej zawodzi, ludzie poddają się bezkrytycznie tłumionym przez siebie namiętnościom. Odrzucenie bowiem zwierzęcej części człowieczeństwa prowadzi do sytuacji, gdy popędowe i instynktowe mechanizmy w człowieku są jak para w kotle, w którym wzrasta ciśnienie i nie ma żadnego zaworu bezpieczeństwa.

Cywilizacja i związana z nią kultura są czymś stosunkowo nowym w dziejach gatunku ludzkiego, nadbudowują się one nad biologicznym dziedzictwem człowieka i nie są w stanie go radykalnie przekształcić. Zamiast dumy z rozwoju cywilizacji i poziomu kultury człowiekowi są potrzebne pokora i odwaga w odślanianiu swoich ciemnych stron. W ten sposób może na nowo odkryć swoje pokrewieństwo z innymi formami życia. Dzięki temu też może poznać prawdziwe walory tej odrzucanej przez siebie części swojej istoty. W niej bowiem tkwią źródła witalności i poczucia pełni życia. Jest ona jak ogień czy woda, bez których człowiek nie może żyć, zaś niewłaściwie się z nimi obchodząc, jest narażony na ich niszczącą siłę. Z ich dobrodziejstw można korzystać, poznając dogłębnie rządzące nimi prawa.

33 I. Eibl-Eibesfeldt, *Miłość i nienawiść...*, s. 117–118.

Ewolucja regresywna

Jesteśmy zapewne jedynym gatunkiem, który może świadomie wpłynąć na własne przetrwanie. Czy człowiekowi jest pisany podobny los jak dinozaurom, które nie były w stanie przystosować się do zbyt szybkich zmian środowiska? Wydaje się, że sytuacja człowieka jest inna niż sytuacja wysoko wyspecjalizowanych dinozaurów. W odróżnieniu od nich ma on duże zdolności adaptacyjne, dzięki szczególnemu brakowi specjalizacji jest bardzo plastyczny. Wydawać by się mogło, że w związku tym nie trzeba się obawiać o przetrwanie *Homo sapiens*, który w ostateczności znajdzie sposoby porażenia sobie z nowymi wyzwaniami. Jednakże właśnie niezwykła plastyczność naszego gatunku jest groźna. Sposoby przystosowania się do nowej rzeczywistości mogą doprowadzić do degeneracji ważnych i typowych dla człowieczeństwa właściwości:

Choć brzmi to paradoksalnie – pisze Dubos – człowiek może się przystosować prawie do wszystkich, nawet warunków prowadzących nieuchronnie do zniszczenia wszystkich wartości, stanowiących podstawę wyjątkowości człowieka, i to jest najbardziej przerażające³⁴.

Ważne jest nie tylko przetrwanie ludzkości, liczą się również sposoby tego przetrwania. Należy przy tym postawić pytania: W jaki sposób człowiek przystosowuje się do nowych warunków życia? Jakie nawyki musi wykształcić, aby móc dobrze żyć we współczesnej rzeczywistości i nie okaleczać swojego człowieczeństwa? Jaki kierunek może przybrać mechanizm adaptacji biologicznej człowieka? Do czego ma się on przystosować?

Ewolucja, pomimo swojego twórczego charakteru, nie jest doskonałym i pozbawionym sprzeczności rozwojem wiodącym do coraz doskonalszych form życia. W jej trakcie pojawiają się bardziej lub mniej udane gatunki. Mamy do czynienia zarówno z istotami odnoszącymi sukcesy w opanowywaniu nowych środowisk, istotami, które zapoczątkowują pączkowanie nowych linii rozwojowych, jak i ze ślepych uliczkami ewolucji, na końcu których pojawiają się gatunki niezdolne do dalszego rozwoju, niebędące w stanie na dłuższą metę funkcjonować w danym środowisku. „Pomysły” ewolucji mogą się dezaktualizować lub bywają chybione. Jak każdy twórczy proces, który metodą prób i błędów dochodzi do nowych rozwiązań, również ewolucja w niektórych przedsięwzięciach jest narażona zarówno na zabrnęcie w ślepy zaułek, jak i na porażkę. Dążenia przystosowawcze mogą na przykład prowadzić do uzależnienia danego gatunku od ściśle określonych warunków bytowania, uzależnienia, które jest odpowiedzią

34 R.J. Dubos, *Tyle człowieka co zwierzęcia...*, s. 84.

organizmu na oddziaływanie środowiska, ostatecznie uniemożliwiająca twórczą adaptację do zmian otoczenia: „Fascynujące przypadki przystosowania – pisze Gregory Bateson – które sprawiają, że przyroda robi wrażenie takiej mądrej, takiej pomysłowej, mogą być również wczesnymi krokami ku patologii i nadmiernej specjalizacji”³⁵. Pomyłki, porażki, zabrnienia w ślepy zaułek stanowią integralne elementy procesu ewolucyjnego. Bez nich nie istniałoby doskonalenie poszczególnych gatunków.

W przyrodzie zdarzają się przypadki, gdy mechanizmy korzystne doraźnie, z punktu widzenia homeostazy w ramach określonego układu, są szkodliwe na dłuższą metę. Kierunek ewolucji bowiem zależy od obecnie istniejącego nacisku selekcyjnego. Selekcja naturalna okazuje się krótkowzroczna, nastawiając się, podobnie jak niejedno ludzkie przedsięwzięcie, na szybki zysk.

Tym, co może skłonić zarówno przemianę gatunków, jak i ludzkie przedsięwzięcie do najbardziej absurdalnych przystosowań, jest doraźny wysoki zysk. Rozwój biologiczny jest posłuszny efektowi dodatniego zwrotnego oddziaływania kapitału i informacji [...]; dzieje się to bez żadnego rozumnego przewidywania – natomiast w przypadku ludzkiego przedsięwzięcia przemysłowego – często wbrew temu³⁶.

Z przykładami tego typu zjawisk nieraz można się spotkać w świecie przyrody, zaś dla człowieka wydają się one typowe. Roszcząc sobie pretensje do wyjątkowości i szcząc się swoją zdolnością przewidywania skutków podejmowanych działań, popisuje się on niestety wyjątkową krótkowzrocznością, przez co zagraża sobie i całej biosferze. Poniekąd nie wynika to z jego winy: po pierwsze, ludzie są w stanie objąć swoją wyobraźnią niewielką zaledwie perspektywę czasową. Po drugie, możliwości poznawcze człowieka są ograniczone i świadomie nie może on uchwycić całej różnorodności zjawisk w świecie. Podejmując jakiegokolwiek działania, nigdy nie możemy mieć pewności co do ich odległych skutków, jak również nie możemy być pewni adekwatności rozpoznania realnych zależności w otaczającym nas świecie. Jednym słowem, jesteśmy skazani na uczenie się na błędach, co może prowadzić do dramatycznych skutków.

Człowiek współczesny żyje przede wszystkim w sztucznym otoczeniu, jego kontakty z naturą zostały zapośredniczone przez technikę. Oddziałują na niego zdecydowanie inne bodźce niż te, do których odbierania przystosował się ewolucyjnie jego organizm. Jest oderwany od swego

35 G. Bateson, *Umysł i przyroda: jedność konieczna*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1996, s. 230.

36 K. Lorenz, *Regres człowieczeństwa...*, s. 32.

naturalnego środowiska, w którym mógł w pełni rozwijać swoje człowieczeństwo. Czy zatem nie przyczynia się to do takich nacisków selekcyjnych, które – jak twierdzi Lorenz – wiodą do „regresu człowieczeństwa”? Czy świat życia codziennego współczesnych ludzi nie wiedzie do ich swoistego okaleczenia egzystencjalnego?

Zgodnie z perspektywą ekologiczną nie można żadnej istoty wyrwać z kontekstu jej życia. Dany organizm traci wiele decydujących o jego tożsamości cech, gdy zostanie pozbawiony swego naturalnego środowiska życia: „Dla określonego organizmu – pisze R. Dubos – zrozumiałe otoczenie to świat barw, smaków i dźwięków możliwych do zaobserwowania, albo inaczej bodźce irytujące, podniecające, uspakajające czy też tłumiące, jakie mogą wpływać na fizjologię i czynność umysłową jednostki”³⁷. Ta zasada stosuje się również do człowieka. Wcale nie jest obojętne, w jakim otoczeniu żyją ludzie, jaki jest ich świat codziennego życia. W szarym, zdewastowanym przez przemysł, zatłoczonym i pełnym hałasu środowisku ludzie zmuszeni są kształtować w sobie takie nawyki i cechy charakteru, które niejednokrotnie wydają się być zaprzeczeniem typowych cech człowieczeństwa.

Co się dzieje, gdy bodźce, które ukształtowały i nadal kształtują wrażliwość ludzką, zostaną całkowicie zmienione, jak to obecnie ma miejsce? Jak wygląda wtedy ludzkie życie? Upodabnia się ono do życia dzikiego zwierzęcia w ogrodzie zoologicznym. Człowiek wówczas, podkreśla Dubos, „podobnie jak zwierzę otrzymuje wystarczające wyżywienie i jest chroniony przed różnymi czynnikami szkodliwymi, ale też jak ono pozbawiony jest naturalnych bodźców, niezbędnych dla wielu czynności ciała i umysłu”³⁸. Istnieje niebezpieczeństwo, że będzie wzrastać liczba ludzi dostosowanych do tych „zoologicznych” warunków życia. Doprowadzi to do swego rodzaju stępienia świadomości i wrażliwości, do odcięcia się od swojego ciała i witalności, a co za tym idzie, do upodobnienia ludzi do maszyny. Z tym zaś wiąże się zaburzenie biologicznych rytmów, które ukształtowały czynności fizjologiczne organizmu ludzkiego. Zjawiska te stają się obecnie coraz powszechniejsze, a ludzie przyzwyczajają się do nich i tylko narzekają na niedogodności cywilizacji. Jednocześnie korzystają pełną garścią z wygód cywilizacyjnych, pławią się w konsumpcji. Być może rzeczywistość ludzkiego bytowania upodobni się do wizji przedstawionej przez Aldousa Huxleya w książce *Nowy wspianały świat*. Czy nie doprowadzi to do zubożenia egzystencji człowieka? Czy człowiek będzie w stanie na dłuższą metę zachować godność i konstytutywne dla człowieczeństwa cechy, żyjąc w sztucznym środowisku, pośród anonimowych ludzi?

37 R.J. Dubos, *Tyle człowieka co zwierzęcia...*, s. 97.

38 Tamże, s. 13-14.

Według Lorenza *Homo sapiens* podlega ewolucji regresywnej. Regres ewolucji wynika ze zmniejszenia zakresu informacji odwzorowanej przez dany gatunek. Ewolucję regresywną Lorenz nazywa „sakulinizacją”. Pojęcie to odwołuje się do skorupiaka *Sacculina carcini*, będącego szczególnie dobrym przykładem procesu zatracania wcześniej nabytych cech. Otóż skorupiak ten w wyniku wtórnego przystosowania się do życia pasożytniczego przekazał wiele żywotnych funkcji na swojego żywiciela. Doszło do maksymalnego uproszczenia jego budowy i zaniku niektórych organów. W ten sposób współcześnie żyjące egzemplarze tego skorupiaka są zaledwie cieniem dawnej formy, całkowicie niepodobnym do swoich krewniaków. Prawie wszystkie pasożyty, zwierzęta udomowione czy wchodzące w symbiozę z innymi istotami, minimalizując swoje koszty utrzymania się przy życiu, przekazują część swoich żywotnych funkcji na partnerski gatunek. Uzależniają się w ten sposób od swojego partnera, nie są zdolne do samodzielnego życia. Na przykład zwierzęta domowe zatraciły wiele zdolności swych dzikich przodków, niezbędnych im do przetrwania. Zwierzęta domowe zwykle stanowią swego rodzaju „zwulgaryzowanie” dzikiej formy, pozbawione są „szlachetności” i „dostojności” dzikich zwierząt. Ich potencjał przystosowawczy skurczył się, bez pomocy człowieka szybko by zginęły.

Udomowienie, czyli domestykacja, dotyczy również człowieka, chociaż nie uzależnia się on od innych gatunków. Jak podkreśla Lorenz,

oznaki ewolucji regresywnej mogą występować również wówczas, gdy żaden żywiciel czy partner symbiotyczny nie bierze na siebie zastępstwa za tracone różnicowania. Zagadnienie to jest, z ludzkiego punktu widzenia, tak życiowo ważne dlatego, że nasz gatunek już obecnie wykazuje niezaprzeczalne objawy udomowienia pod względem fizycznym, a także dlatego, że regres swoiście ludzkich cech i osiągnięć przywołuje przerażające widmo nieludzkości³⁹.

W odniesieniu do człowieka możemy mówić o autodomestykacji; rozwój cywilizacji, posługiwanie się zawansowaną techniką przyczyniają się do zatracania przez ludzi wielu niezbędnych do przetrwania niegdyś cech. Wystarczy chociażby wskazać stępienie zmysłów, zmniejszenie sprawności ruchowej czy wytrzymałości. Czy istnieje granica, poza którą dalsze wyzbywanie się przez człowieka jego cech uczyni zeń istotą nieludzką?

Na razie wszystko wskazuje na to, iż populacja ludzka przypomina olbrzymie stado hodowlane, zaś cywilizacja pełni funkcję hodowcy, który selekcjonuje cechy przydatne dla funkcjonowania w stecniczonym ludzkim mrowisku. „Twórcze oddziaływanie selekcji nie tylko zanikło, ono

39 K. Lorenz, *Regres człowieczeństwa*, s. 37-38.

wręcz odwróciło swoje oblicze. Występująca jeszcze obecnie selekcja zmierza w kierunku zagłady. Mała jest nadzieja, aby rozwój kulturowy mógł przeciwdziałać genetycznej «sakulinizacji»⁴⁰.

Edukacja a zadomowienie człowieka w naturze

Jak podkreśla przywoływany wcześniej Colombo, współczesny świat znajduje się w ewolucyjnej pułapce, która wynika z naszych dawnych instynktów, takich jak dominacja, chęć przetrwania i dążenie do zysku. Instynkty te napędzają nierówności społeczne, kontrolę polityczną oraz ekspansję korporacji, które mogą dominować nad wartościami, takimi jak solidarność czy równość. Ponadto rozwój technologiczny i postęp naukowy również przyczyniają się pogłębiania tej pułapki. Choć oferują korzyści, powodują degradację środowiska i zwiększają nierówności, tworząc „szarą strefę” społeczną – grupy społeczne, które są pozbawione dostępu do zasobów i informacji.

Jednym z aspektów ewolucyjnej pułapki jest manipulacja konsumpcją. Ten mechanizm prowadzi do tworzenia sztucznych, często zbędnych potrzeb, które wzmacniają konsumpcję na masową skalę i wspierają kulturę samozadowolenia. Związana z ewolucyjną pułapką kultura samozadowolenia opiera się na sztucznie wykreowanych potrzebach i banalizacji kultury, na promowaniu masowego konsumpcjonizmu. Dążenie do samozadowolenia, zamiast zaspokajania rzeczywistych potrzeb, powoduje, że ludzie są bardziej podatni na manipulację i mniej zdolni do krytycznego myślenia. Ten stan samozadowolenia utrwała społeczne nierówności i wzmacnia hierarchiczne struktury władzy, ponieważ osoby o niższym statusie społecznym stają się bardziej zależne od systemów kontrolowanych przez elity⁴¹.

Według autora *Evolution and the Human-Animal Drive to Conflict: A Psychological Perspective*:

Starożytne zwierzęce popędy mające na celu zaspokojenie potrzeb żywieniowych, ograniczonej kontroli terytorialnej i potrzeb reprodukcyjnych zostały przeformułowane u ludzi w kierunku rozszerzonej wersji prowadzącej do nieograniczonej dominacji, zwiększonej potęgi militarnej i finansowej oraz zysków korporacyjnych. Chciwość i megalomania polityczna są przejawami ludzkiej psychopatii społecznej, która prowadzi do ciągłego przyjmowania prawa do rozszerzania granic praw własności i władzy⁴².

40 Tamże, s. 149.

41 J.A. Colombo, *Evolution and the Human-Animal Drive to Conflict...*, rozdz. 2.

42 Tamże, rozdz. 13.

Wyzwolenie się z ewolucyjnej pułapki wymaga świadomego wysiłku, aby przełamać dawne instynkty przetrwania, dominacji i rywalizacji. Bardzo istotną rolę może w tym procesie odegrać edukacja. Ona bowiem kształtuje nastawienie jednostki wobec świata, zakreśla horyzont rzeczywistości. Właściwy proces wychowania wydobywa potencjalnie zawartą w jednostce pełnię człowieczeństwa. Nadaje on kierunek dalszemu rozwojowi genetycznie wrodzonych cech jednostek. Baza genetyczna danego człowieka nie przesądza ostatecznie o jego właściwościach, lecz stanowi podłoże, na które oddziałuje otoczenie. Każdy młody organizm jest szczególnie plastyczny i niejako otwarty na kierunki wyznaczone przez środowisko. Na filogenetyczne doświadczenia gatunku, które zapisane są przede wszystkim w materiale genetycznym jednostki, nakładają się, uformowane w toku indywidualnej historii życia, cielesne i psychologiczne właściwości: „doświadczenia indywidualne decydują o zakresie, w jakim wyposażenie genetyczne zostanie zamienione we właściwości czynnościowe, które rozstrzygają, kim człowiek się stanie i jak się będzie zachowywał”⁴³ – podkreśla Dubos.

Ronald David Laing – przedstawiciel tzw. antypsychiatrii, która domaga się humanizacji leczenia psychiatrycznego – zwraca uwagę na niszczący wpływ na dziecko wykreowanych sztucznie przez cywilizację postaw rodzicielskich, postaw, które w ogóle nie uwzględniają naturalnego potencjału rozwojowego dziecka.

Od chwili urodzenia, w której dziecko epoki kamienia styka się z matką dwudziestego wieku, zaczyna ono podlegać siłom przemocy, zwanej miłością, podobnie jak to miało miejsce z jego ojcem i matką, ich rodzicami i rodzicami ich rodziców. Siły te koncentrują się przede wszystkim na niszczeniu potencjalnych możliwości dziecka. Na ogół skutecznie⁴⁴.

Najistotniejszy dla ukonstytuowania się właściwości człowieka, dzięki którym będzie on wiódł harmonijne i szczęśliwe życie, jest okres wczesnego dzieciństwa. Wówczas kształtuje się podstawowa ufności do świata i siebie, zwana przez Erika H. Eriksona „praufnością”⁴⁵. Praufność daje podstawy ontycznego zakorzenienia człowieka w bycie, cielesne poczucie związku z życiem czy Bogiem⁴⁶. To zaś stanowi fundament ekologicznej postawy. Eibl-Eibesfeld podkreśla znaczenie praufności dla kształtowania

43 R.J. Dubos, *Tyle człowieka co zwierzęcia...*, s. 89.

44 R.D. Laing, *Mistyfikacja przeżyć*, przeł. A. Kołyszko, P. Kołyszko, [w:] *Przełom w psychologii*, red. K. Jankowski, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 160-161.

45 E.H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, przeł. P. Hejmej, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2000, s. 257-261.

46 G.W. Allport, *Osobowość i religia*, przeł. H. Bartoszewicz, A. Bartkiewicz, I. Wyrzykowska, Warszawa 1988, s. 31-34, 76-80.

przyjacielskiej postawy ludzi wobec siebie i świata, co wzmacnia wrodzone człowiekowi mechanizmy tworzenia więzi osobowych i przyczynia się do hamowania mechanizmów wyzwalających agresję. Rozwój praufnosci jest możliwy dzięki prawidłowej opiece rodzicielskiej nad dzieckiem, w wyniku właściwej odpowiedzi rodziców na potrzeby dziecka. „Człowiek, którego pierwotna natura została zaakceptowana, potrafi się cieszyć życiem i nie jest destruktywny”⁴⁷ – pisze J. Konrad Stettbacher.

Bibliografia

- Allport G.W., *Osobowość i religia*, przeł. H. Bartoszewicz, A. Bartkowicz, I. Wyrzykowska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988.
- Bateson G., *Umysł i przyroda: jedność konieczna*, przeł. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1996.
- Colombo J.A., *Evolution and the Human-Animal Drive to Conflict: A Psychobiological Perspective*, London, New York: Routledge Taylor & Francis Ltd, 2023.
- De Chardin P.T., *Człowiek i inne pisma*, przeł. J. i G. Fedorowscy, PAX, Warszawa 1984.
- Dennett D.C., *Natura umysłów*, przeł. W. Turopolski, Copernicus Center Press, Kraków 2021.
- Dennett D.C., *Brainchildren. Essays on Designing Minds*, Massachusetts: The MIT Press, Cambridge 1998.
- Dennett D.C., *The Intentional Stance*, A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London 1989.
- Diamond J., *Trzeci szympan*, przeł. J. Weiner, Copernicus Center Press, Kraków 2019.
- Dubos R., *Tyle człowieka co zwierzęcia*, przeł. H. Wasylkiewicz, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1973.
- Eibl-Eibesfeldt I., *Miłość i nienawiść: historia naturalna elementarnych sposobów zachowania się*, przeł. Z. Stromenger, PIW, Warszawa 1997.
- Erikson E.H., *Dzieciństwo i społeczeństwo*, przeł. P. Hejmej, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2000.
- Haidt J., *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka?*, przeł. A. Nowak-Młynikowska, Wydawnictwo „Smak Słowa”, Sopot 2014.
- Hall E.T., *Ukryty wymiar*, przeł. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1978.
- Jung C.G., *Archetypy i symbole: pisma wybrane*, przeł. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1993.
- Jung C.G., *Rebis, czyli kamień filozofów*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1989.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. M. Wesoły, PWN, Warszawa 1999.
- Laing R.D., *Mistyfikacja przeżyć*, przeł. A. Kołyszko, P. Kołyszko, [w:] *Przełom w psychologii*, red. K. Jankowski, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 125–177.
- Lorenz K., *Odwrotna strona zwierciadła: próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, przeł. K. Wolicki, PIW, Warszawa 1977.

47 K.J. Stettbacher, *Sens cierpienia: lecząca konfrontacja z własną duszą*, przeł. J. Hockuba, Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza, Warszawa, 1993, s. 11.

- Lorenz K., *Regres człowieczeństwa*, przeł. A.D. Tauszyńska, PIW, Warszawa 1986.
- Lorenz K., *Tak zwane zło*, przeł. A.D. Tauszyńska, PIW, Warszawa 1996.
- Popper K.R., *Świat skłonności*, przeł. A. Chmielewski, Znak, Kraków 1996.
- Skrok Z., *Wyjście z kamiennego świata*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1986.
- Stettbacher K.J., *Sens cierpienia: lecząca konfrontacja z własną duszą*, przeł. J. Hockuba, Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza, Warszawa 1993.
- Tiger L., Fox R., *Wstęp do biogramatyki*, przeł. K. Najder, [w:] *Człowiek, zwierzę społeczne*, red. B. Szacka, J. Szacki, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 57–94.
- Van den Berghe P.L., *Bestia wraca do łask: w stronę biospołecznej teorii agresji*, przeł. K. Najder, *Człowiek, zwierzę społeczne*, red. B. Szacka, J. Szacki, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 95–126.
- Wrangham R., *Paradoks dobra: dlaczego jesteśmy tak dobrzy, skoro jesteśmy tak źli?*, przeł. P.J. Szvajcer, Wydawnictwo CiS, Stare Groszki 2020.

Moralność i przetrwanie ludzkości w świetle wygenerowanych przez ewolucję sprzeczności ludzkiej natury

Streszczenie

Tekst analizuje sprzeczności w ludzkiej naturze wynikające z ewolucyjnych korzeni człowieka oraz wpływu cywilizacji na jego zachowanie. Ludzkie instynkty, emocje i potrzeby, ukształtowane w czasach paleolitycznych, pozostają niezmienione, mimo że współczesna cywilizacja rozwija się w sposób niezgodny z naszą biologiczną naturą. Tekst odnosi się do psychologii, socjologii i biologii, wskazując, że wiele dzisiejszych problemów, takich jak agresja, konflikty społeczne, stres w miastach i degradacja środowiska, wynika z tych rozbieżności. Wskazuje też, że współczesna cywilizacja ignoruje naturalne skłonności człowieka, co prowadzi do problemów psychologicznych, społecznych oraz ekologicznych. Agresja, która była niegdyś kluczowa dla przetrwania, dziś staje się destrukcyjna. Moralność, która powstała, by kontrolować te instynkty, jest paradoksalnie wykorzystywana również do usprawiedliwiania przemocy.

Tekst podkreśla konieczność lepszego zrozumienia biologicznych i ewolucyjnych mechanizmów sterujących ludzkim zachowaniem, aby ludzkość mogła uniknąć przyszłych kryzysów i żyć w większej harmonii ze środowiskiem oraz samym sobą.

Słowa kluczowe: agresja; cywilizacja; ewolucja; moralność; nieświadomość; przystosowanie

Grzegorz Francuz – profesor Uniwersytetu Opolskiego, polski filozof, specjalizujący się w antropologii filozoficznej, ekofilozofii, etyce środowiska oraz filozofii edukacji. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na praktycznych implikacjach myśli filozoficznej, na możliwościach zastosowania metod filozofii oraz różnych koncepcji filozoficznych do rozwiązywania aktualnych problemów etyki, człowieka czy bytu społecznego. Obejmują etykę środowiskową, ekofilozofię, bioetykę, filozofię

edukacji oraz filozofię polityki. Łączy filozofię z coachingiem: dyplomowany coach, certyfikowany mediator, studia podyplomowe z terapii akceptacji i zaangażowania.

Morality and the Survival of Humanity in the Light of the Evolution-generated Contradictions of Human Nature

Abstract

The text analyses the contradictions in human nature resulting from man's evolutionary roots and the influence of civilisation on his behaviour. Human instincts, emotions and needs, formed in Palaeolithic times, remain unchanged, despite the fact that modern civilisation is developing in a way that is incompatible with our biological nature. The text refers to psychology, sociology and biology, pointing out that many of today's problems, such as aggression, social conflict, urban stress and environmental degradation, stem from this divergence. It points out that modern civilisation ignores man's natural inclinations, leading to psychological, social and environmental problems. Aggression, which was once essential for survival, is now becoming destructive. The morality that was created to control these instincts is paradoxically also used to justify violence.

The text emphasises the need to better understand the biological and evolutionary mechanisms that control human behaviour, so that humanity can avoid future crises and live in greater harmony with the environment and with itself.

Keywords: adaptation; aggression; civilization; evolution; morality; unconsciousness

Grzegorz Francuz – professor at the University of Opole, Polish philosopher, specialising in philosophical anthropology, ecophilosophy, environmental ethics and philosophy of education. His research interests focus on the practical implications of philosophical thought, on the possibilities of applying the methods of philosophy and various philosophical concepts to solve current problems of ethics, humans, or social being. They include environmental ethics, ecophilosophy, bioethics, philosophy of education and philosophy of politics. He combines philosophy with coaching: certified coach, certified mediator, postgraduate studies in Acceptance and Commitment Therapy.

DOROTA PROBUCKA

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0000-0003-4617-9934

DOI: 10.24917/20838972.21.2

O wartości życzliwości w relacjach międzyludzkich

I.

O wartości życzliwości pisał już Arystoteles w *Etyce eudemejskiej*, akcentując jej uniwersalny wymiar. Jego zdaniem życzliwość (*eunoia*) podobna jest do przyjaźni, ale przyjaźnią nie jest, gdyż można darzyć życzliwością także osoby nieznaną i to bez ich zgody. Życzliwość polega bowiem na dobromyślności i dobroczynieniu nawet wobec tych, których osobiście nie znamy¹. Natomiast w *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles pisał: „Niejeden sprzyja ludziom, których nigdy nie widział, lecz przypuszcza, że są prawi lub pożyteczni i może się zdarzyć, że ktoś z nich odwzajemnia to uczucie. Tacy ludzie są tedy – jak się zdaje – wzajemnie sobie życzliwi”². W czasach nowożytnych, w etyce Dawida Hume’a życzliwość (*benevolence*) została wyniesiona do rangi najwyższej cnoty, która zdaniem filozofa ma swoje źródło w naturalnej ludzkiej skłonności do czynienia dobra i tym samym umożliwia społeczne współzycie. W *Badaniach dotyczących zasad moralności* Hume pisał: „O wartości człowieka decyduje przede wszystkim wysoko rozwinięte uczucie życzliwości i przynajmniej część wartości tego uczucia wynika stąd, iż służy ono interesom gatunku ludzkiego i przyczynia się do szczęścia społeczeństwa”³. Natomiast w *Traktacie o naturze ludzkiej* podkreślał, że podstawą owego „wysoko rozwiniętego uczucia życzliwości” musi

1 Arystoteles, *Etyka eudemejska*, 1241a11, tłum. W. Wróblewski, PWN, Warszawa 1977.

2 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1167a22, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2011.

3 D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. A. Hochfeld, PWN, Warszawa 1975, s. 17.

być, po pierwsze, tzw. oddźwięk emocjonalny (*sympathy*)⁴, rozumiany jako reakcja na cudze stany psychofizyczne podobna do biologicznego instynktu: „wszelkie poruszenia uczuciowe przechodzą z jednej osoby na inną i rodzą odpowiednie reakcje w każdej istocie ludzkiej”⁵, oraz, po drugie, otwartość na potrzeby innych i uwzględnianie ich w swoich decyzjach⁶. Warto również dodać, że Hume łączył postulat życzliwości z jej użytecznościową w aspekcie społecznym funkcją. Życzliwość powinna być zalecana, powinna być przedmiotem edukacji ze względu na to, że jest społecznie pożyteczna, czyli przyczynia się do powszechnej pomyślności, oraz utrwała istnienie i rozwój wspólnoty⁷. Podobnie dla Adama Smitha życzliwość jest związana z samą naturalną zdolnością do współdoznawania z innymi, z umiejętnością wczuwania się w położenie drugiego człowieka, oraz jest głównym motywem cnotliwego działania⁸. Dlatego wartość ta została zaliczona do tzw. cnót miękkich, jednoczących nas z innymi, zawierających presumpcję dodatnią w odniesieniu do motywów działań innych ludzi⁹. Oczywiście wymaga ona pielęgnacji i uniwersalizacji, ponieważ w wersji podstawowej, przed-edukacyjnej, przejawia się w różnym stopniu w zależności od rodzaju międzyludzkich relacji. Najsilniej uobecnia się w rodzinie, słabiej w kręgach sąsiedzkich, jeszcze słabiej w przynależności narodowej, a najslabiej – w poczuciu ogólnoludzkiej wspólnoty.

Z podobnych założeń wychodzi Czesław Znamierowski, który wokół wartości życzliwości buduje swoją teorię etyczną¹⁰. Jego zdaniem życzliwość powinna być podstawą naszego stosunku do ludzi i najbardziej szczerym wiązadłem ludzkiej wspólnoty¹¹: „Życzliwość można żywić tylko do osób lub istot żywych. Polega ona na tym, że doznaje się przyjemności, wczuwając się w cudzą przyjemność, a przykrości, wczuwając się w przykrość drugiej osoby. Wobec tego postulat praktykowania życzliwości koncentruje naszą uwagę na przysparzaniu korzyści i oddalaniu szkód”¹². Ponadto, zdaniem Znamierowskiego, życzliwość jest postawą, która wyznacza swój przedmiot nie indywidualnie, ale rodzajowo. Albowiem jej adresatem powinna być

4 Por. M. Rutkowski, *Pojęcie sympathy w etyce Davida Hume’a*, „Studia Filozoficzne” 1988, nr 266, s. 15.

5 D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, tłum. C. Znamierowski, Warszawa: PWN 1952, s. 397.

6 D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności...*, s. 125.

7 Tamże, s. 55.

8 A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. T. Petsch, PWN, Warszawa 1989, s. 451–452.

9 Tamże, s. 29.

10 C. Znamierowski, *Oceny i normy*, PWN, Warszawa 1957, s. 344–368.

11 Tamże, s. 319.

12 Tamże, s. 318.

każda istota zdolna do odczuwania cierpienia i doznawania stanów pozytywnych. Tym samym wobec naszej życzliwości wszyscy powinni być równi, ponieważ postrzegamy przede wszystkim to, co ich równymi czyni, koncentrując się na podobieństwach, a nie na różnicach. Warto podkreślić, że teoria Znamierowskiego zawiera jedno z najszerszych ujęć badanej wartości: „A jest życzliwy wobec B, gdy cieszy się z przyjemnych, aktualnych lub przyszłych przeżyć B, doznaje przykrości, gdy B przeżywa przykrość, łatwo wczuwa się w dążenia B i pragnie je zaspokoić, zmierza do celów, które postawił sobie B, pragnie, aby zrealizował się taki stan rzeczy, który w jego rozumieniu ma dać przyjemność B, albo chronić go przed przykrością”¹³. Na marginesie należy dodać, że krytycznie do tego zbyt szerokiego ujęcia życzliwości ustosunkowała się Maria Ossowska w książce *Normy moralne*, w której podkreśliła, że dla przejawiania życzliwości wymagana byłaby również ocena motywów i wewnętrznej wartości działań sprawcy. To samo dotyczy postulatu reagowania przyjemnością na przyjemność i przykrością na przykrość. Ossowska zadaje pytanie: „Czy A, będąc świadkiem okrucieństwa, w akcie życzliwości powinien sympatyzować z sadystyczną satysfakcją sprawcy czy z cierpieniem ofiary?”¹⁴.

Do wyżej wymienionych, klasycznych wersji rozumienia życzliwości nawiązują współcześni teoretycy moralności. Dla Williama Frankeny „życzliwość to bezpośrednie bądź pośrednie zainteresowanie dobrem innych, tj. nieszkodzenie im, działanie dla ich dobra, zapobieganie złu, jakie może ich spotkać lub usuwanie, naprawianie zła, które już ich spotkało”¹⁵. Z kolei John Rawls utożsamia życzliwość z pomocą wzajemną, której podstawą jest ufność w dobre intencje innych ludzi i zawierzenie, że będą przy nas, gdy będziemy ich potrzebować¹⁶. Również w klasycznym i współczesnym utilitaryzmie postulat życzliwości jest jednym z wiodących. Utylitarysty definiują życzliwość jako wykształconą w procesie wychowania prospołeczną postawę, wypracowaną skłonność do szukania pozytywnych wyników dla możliwie największej liczby osób zaangażowanych w dana sytuację. Według nich życzliwość nie jest przejawem naturalnego odruchu serca, ale wypadkową działania rozumu przy jednoczesnym wolicjonalnym pielęgnowaniu pozytywnego nastawienia wobec innych. Aktywność rozumu to stosowanie Benthamowskiej zasady sprawiedliwości, zgodnie z którą każdy liczy się za jednego, nie mniej i nie więcej, tym samym jednakowymi względami

13 Tamże, s. 344.

14 M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1985, s. 180.

15 W. Frankena, *Benevolence in an Ethics of Virtue*, [w:] *Benevolence and Health Care*, red. E.E. Shelp, Dordrecht 1982, s. 71.

16 J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1999, s. 339.

powinniśmy obdarzać zarówno innych, jak i samych siebie. Realizacja tego postulatu równego traktowania polegałaby na uznaniu, że nie tylko my jesteśmy istotami świadomymi i wrażliwymi, nie tylko my mamy zdolność do przeżywania radości i doświadczania bólu, ale tę cechę posiadają wszyscy ludzie oraz istoty pozaludzkie należące do kategorii *sentient beings*. Przypomnijmy, że według Jeremy’ego Benthama z etycznego punktu widzenia nie jest ważne, czy jakieś stworzenie posiada zdolność do rozumowania albo posługiwania się mową, ale czy jest podatne na cierpienie¹⁷. Tym samym utylitarystyczna życzliwość nie oznacza chaotycznie i dowolnie rozdzielanych aktów emocjonalnej solidaryzacji. Jest to świadome, mentalnie kontrolowane, pozytywne nastawienie wobec możliwie największej liczby ludzi (szerzej – istot czujących). To traktowanie innych w taki sposób, w jaki chcielibyśmy być traktowani, będąc na ich miejscu. Dlatego utylitarystyczny postulat praktykowania życzliwości ma więcej wspólnego z racjonalizacją i uniwersalizacją działań niżli z empatią. Racjonalizacja to poszerzenie przedmiotu ludzkich pragnień o to, co wykracza bezpośrednio poza ludzki interes i służy dobru wspólnemu. Można to wyrazić w następujący sposób – cechą natury ludzkiej jest to, że każdy człowiek działa dla własnej korzyści, ale z tego nie wynika, że zawsze widzi ją tam, gdzie ona rzeczywiście się znajduje. To, co człowiek sądzi o tym, co jest dla niego korzystne, nie zawsze takim się okazuje. Aktywność rozumu staje się zatem niezbędna dla ujarznienia „ślepego”, bezrefleksyjnego egoizmu. W przekonaniu współczesnych utylitarystów racjonalną strategią działania okazuje się życzliwość umocowana w trosce o innych, ponieważ postawa ta jest źródłem wzajemnych, długofalowych, społecznych profitów, a nie wyłącznie doraźnych, jednostkowych korzyści¹⁸.

II.

Czy psychologiczna teoria może wzmocnić etyczny postulat życzliwości? Przedstawione powyżej, filozoficzne koncepcje ujmują dyspozycję do bycia życzliwym jako czynnik stały, a ich autorzy koncentrują swoją uwagę na charakterystyce różnych przejawów życzliwości i ich normatywnym wzmocnieniu. Pod względem badawczym w równym stopniu ciekawą okazuje się psychologiczna teoria rozwoju życzliwości, zgodnie z którą „bycie życzliwym” to osiągnięcie jednego z wyższych poziomów w ewolucji ludzkiej

17 J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, PWN, Warszawa 1958, s. 419.

18 J.C. Harsanyi, *Morality and the Theory of Rational Behavior*, [w:] *Utilitarianism and Beyond*, red. A. Sen, B. Williams, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 270.

psychiki, związanego z rozwojem ludzkiego mózgu. Tym samym psychologiczna teoria ewolucji ludzkiej życzliwości może być pomocna w zrozumieniu badanej wartości. W psychologicznym ujęciu życzliwość jest cechą charakteru, natomiast osoba, która tą cechą byłaby obdarzona, dążyłaby do „poszerzenia obszaru pomyślności innych osób bądź co najmniej do niepomniejszania tego obszaru, posiadałaby świadomość tego, iż inni tak samo jak ona dążą do realizacji swoich potrzeb i interesów, oraz byłaby również świadoma cudzych nieszczęść”¹⁹. Uwzględniając psychologiczną perspektywę badawczą, należy zadać pytanie: jak jest możliwe, że człowiek osiąga poziom bycia życzliwym? W jaki sposób rozwija się ta szczególna cecha charakteru? Odpowiedzi jest kilka. Według jednej z nich predyspozycje do bycia życzliwym są czymś wrodzonym jako wytwór biologicznej ewolucji bądź co najmniej pewne cechy, które życzliwość umożliwiają są dziedziczone i związane z biologicznym przeżyciem jednostki oraz całej zbiorowości²⁰. Według innych teorii życzliwość byłaby nabytą cechą charakteru, pewnym osiągnięciem w procesie wychowywania jednostki, oraz wynikiem naśladowania i identyfikacji z wzorcami zachowań społecznie pochwalanymi²¹. Tym samym to nie predyspozycje wrodzone, ale czynniki społeczne i kulturowe odgrywałyby najistotniejszą rolę. To proces społecznej edukacji wzmocniony systemem nagród i kar kreowałby zachowania życzliwe. Wówczas wiodącym motywem naszych działań byłoby pragnienie pochwały albo nagrody ze strony innych. W takiej interpretacji życzliwość jest ujmowana jako wytwór kultury, natomiast etyka normatywna i teorie wychowania zalecające tego typu postawę byłyby czynnikiem kreującym i wzmacniającym ten kulturowy wzorzec²².

Powróćmy do pierwszego modelu, w ramach którego przyjmuje się, że co najmniej pewne dyspozycje do bycia życzliwym są uwarunkowane ewolucyjnie, mają charakter wrodzony i przejawiają się w spontanicznych, niewymuszonych przez czynniki kulturowe, reakcjach człowieka na stany

19 R.B. Brandt, *The Psychology of Benevolence and Its Implications for Philosophy*, „Journal of Philosophy” 1974, vol. 73, nr 14, s. 435.

20 K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, tłum. S. Panek, PWN, Warszawa 1959, s. 65; I. Eibl-Eibesfeldt, *Miłość i nienawiść*, tłum. Z. Stromenger, PWN, Warszawa 1987, s. 155; F. de Waal, *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, Cambridge 1996, s. 210; Andrzej Mościskier, *Spór o naturę ludzką. Socjologia czy socjobiologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.

21 E. Aronson i in., *Psychologia społeczna*, tłum. J. Gilewicz, A. Bezwińska-Walerjan, Zysk i S-ka, Poznań 1997; E. Aronson, *Człowiek – istota społeczna*, tłum. J. Radzicki, PWN, Warszawa 2009, s. 257–376.

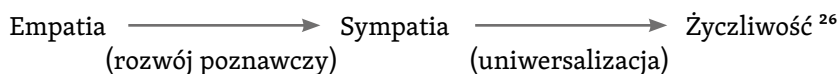
22 W. Wickler, *Biologia 10 przykazań. Dlaczego natura nie jest dla nas wzorem*, tłum. J. Gilewicz, Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 10.

psychofizyczne innych ludzi, reakcjach nacechowanych najpierw empatią, a następnie wzbogaconych sympatią. Odwołajmy się do teorii Fransa de Waala²³, opisującej i tłumaczącej zachowania życzliwe u ludzi w korelacji z tzw. zachowaniami wspierającymi, obserwowanymi u przedstawicieli gatunków małą człękoksztalnych. Zachowania wspierające to: pomaganie, opiekowanie się, pocieszanie jednostek innych niż własne potomstwo. Zdaniem de Waala zachowania wspierające wobec osobników niespokrewnionych należy interpretować jako behawioralne przejawy stanu emocjonalnego określanego jako uczucie sympatii, którego obecność uwarunkowana byłaby wcześniejszym zaistnieniem empatii, czyli zastępczego doświadczenia położenia i uczuć innej jednostki. De Waal wyraźnie rozgranicza i hierarchizuje te dwa pojęcia. Jego zdaniem, empatia rozumiana jako zdawanie sobie sprawy z czyjegoś bólu, jest czymś podstawowym i ewolucyjnie wcześniejszym wobec sympatii, czyli impulsu do podjęcia działania na rzecz minimalizacji cudzego cierpienia²⁴. Tym samym nie istnieje związek konieczny w zakresie współwystępowania empatii i sympatii. Sadyzm i okrucieństwo zawierają w sobie również elementy empatii, ponieważ sadysta w celu czerpania satysfakcji z cudzego cierpienia musi posiadać zdolność do wczucia się w stan psychofizyczny swojej ofiary. De Waal, opierając się na wzorcu „empatia -> sympatia”, tłumaczy zachowania ludzi we wczesnym, dziecięcym etapie rozwoju, i ukazuje, że każdy z nas posiada co najmniej predyspozycje do rozwoju własnej życzliwości. Należy zatem zadać pytanie: W jaki sposób empatia może się u człowieka rozwinąć i przejść w preferowaną etycznie postawę życzliwości? Powtórzmy, empatia jest jedną z reakcji na otoczenie zewnętrzne, polegającą na zdolności do wczuwania się w stany psychofizyczne drugiej osoby. W późniejszym okresie rozwoju dziecka edukacyjnie pielęgnowana empatia przechodzi w zdolność do przeżywania sympatii wówczas, gdy dziecko uświadamia sobie, że inni posiadają również życie wewnętrzne z podobnymi doświadczeniami bólu i radości, wyrażanymi przez zewnętrzne zachowania. Aktywizacja sympatii związana byłaby zatem z uświadomieniem sobie tego, co wspólne, co łączy nas z drugą osobą, z którą wchodzimy w bezpośredni kontakt. Jednakże, w przeciwieństwie do empatii, która jest doznaniem wyłącznie reaktywnym, sympatia ma wymiar proaktywny. Na poziomie empatii człowiek jedynie reaguje emocjonalnie na cudze cierpienie, ale z tej reaktywności nie musi wynikać chęć niesienia

23 F. de Waal, *Wiek empatii. Jak natura uczy nas życzliwości*, tłum. Lukasz Lamża, Copernicus Center Press, Kraków 2019; F. de Waal, *Małpa w każdym z nas. Dlaczego seks, przemoc i życzliwość są częścią natury człowieka*, tłum. Krzysztof Kornas, Copernicus Center Press, Kraków 2020; F. de Waal, *Good Natured...*, s. 36.

24 A. Mosciskier, *Natura ludzka i problem przestępczości*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2001, s. 112.

pomocy i zaradzenia cudzej tragiczności. Ten emocjonalny rezonans może wywoływać wyłącznie psychiczny dyskomfort, z którego osoba doświadczająca tego stanu chciałaby szybko się uwolnić. Empatia jako emocjonalna reaktywność może równie dobrze prowadzić człowieka do wycofania się z pewnych sytuacji, które ją aktywizują. Natomiast wejście na poziom sympatii oznaczałoby podjęcie aktywnego działania na rzecz umniejszenia cudzego cierpienia. Jak pisze psycholog Lauren Wispe: „przedmiotem empatii jest zrozumienie, przedmiotem sympatii jest dobro drugiej osoby”²⁵. Kiedy zatem sympatia przechodziłaby w preferowaną etycznie życzliwość? Przede wszystkim, pielęgnowanie życzliwości nie wymaga bezpośredniego kontaktu. Osoba może być życzliwie nastawiona wobec innych wówczas, gdy pragnie ich dobrostanu, aczkolwiek wchodzenie w bezpośrednie relacje nie jest w tym przypadku wymagane. Stąd wniosek, że stany empatii i sympatii przechodzą w życzliwość poprzez uogólnienie naszych pozytywnych uczuć na ludzi (również istoty pozaludzkie), których osobiście nie znamy, ale uzyskaliśmy wiedzę o ich tragicznej sytuacji. Wówczas cudze cierpienie, którego jesteśmy świadomi, a którego bezpośrednio nie postrzegamy, motywuje nas do podobnych, proaktywnych postaw, co działania spowodowane uprzednio przeżywaną sympatią. Z teorii tej oczywiście nie wynika wniosek, że każdy z nas jest życzliwy, ale możemy stwierdzić, że każdy z nas z psychologicznego punktu widzenia może osiągnąć poziom bycia życzliwym. Podsumowując, rozwój życzliwości przechodziłby przez następujące etapy:



III.

David Hume mawiał, iż błąd tzw. metafizyków polegał na przypisywaniu wyłącznie rozumowi bądź wyłącznie uczuciom bezpośredniego wpływu na wolę sprawcy, natomiast w praktyce oddziałują na nią oba te czynniki. W związku z tym nie należy „wykorzeniać” uczuć, (byłoby to bowiem niezgodne ze strukturą naszej psychiki), ale z udziałem naszej rozumności odpowiednio je kształtować, przynajmniej w sferze przedmiotu, na który są skierowane. Natomiast, zdaniem współczesnego utylitarysty Johna J.C. Smarta, przynajmniej częściowe nakierowanie sfery emocjonalnej człowieka na to,

²⁵ Lauren Wispe, *Psychology of Sympathy*, Plenum, New York 1991, s. 80. Podaje za: A. Mościskier, *Natura ludzka...*, s. 112.

²⁶ J.J.C. Smart, *The Psychology of Benevolence and Its Implications for Philosophy*, „The Journal of Philosophy” 1976, nr 14, s. 154; J.J.C. Smart, *Benevolence as an over-riding attitude*, „Australasian Journal of Philosophy” 1977, nr 55 (2), s. 127-135.

co ogólne i powszechne, powinno być celem etyki²⁷. Albowiem osiągamy wyższe poziomy życia moralnego wówczas, gdy dokonujemy generalizacji pozytywnych uczuć, jakimi obdarzamy siebie i naszych bliskich, obejmując nimi coraz większą liczbę ludzi, a nawet szerzej – istot pozaludzkich zdolnych do odczuwania cierpienia. Dopiero w tym momencie nasza życzliwość zyskuje wymiar etyczny, staje się świadomą postawą o charakterze społecznym. Jak wyżej wspomniano, tego typu uniwersalizacja jest psychologicznie możliwa, możliwa jest również co najmniej częściowa modyfikacja ludzkich uczuć poprzez rozumność z jej umiejętnością udoskonalania uczuć ze względu na ich przedmiot oraz wywołane przez nie skutki.

Jak zatem przebiegałby rozwój życzliwości w ujęciu etycznym? Odwołajmy się ponownie do poglądów Smarta zawartych w jego książce *Essays Methaphysical and Morals*²⁸. Jego zdaniem, *limited benevolence* (życzliwość obejmująca wąską grupę ludzi, najczęściej o charakterze krewniaczym albo grupę znajomych) na skutek uniwersalizacji mogłaby przejść w *generalized benevolence* (życzliwość powszechną, uogólnioną na wszystkich przedstawicieli gatunku *Homo sapiens*), która w kolejnym etapie mogłaby jeszcze bardziej poszerzyć swój zakres o istoty pozaludzkie zdolne do cierpienia – *universal benevolence*. Zdaniem Smarta, powyższy model ukazuje ewolucję (czy też możliwą perspektywę) moralności, która polegałaby na uniwersalizacji naturalnej życzliwości, którą pierwotnie obdarzamy samych siebie i naszych najbliższych poprzez objęcie jej zasięgiem wszystkich ludzi oraz istot pozaludzkich zdolnych do cierpienia.

IV.

Czy postulat życzliwości powszechnej oznacza rezygnację z propagowania etycznego postulat miłości bliźniego? Przede wszystkim, etyka życzliwości jest skromniejszą wersją etyki miłości, albowiem często postulat miłości bliźniego uznawany jest jako hasło na wyrost, jako zalecana postawa, której trudno się w odniesieniu do wszystkich spodziewać. Co zatem łączy, a co dzieli te dwie etyki? Etyka miłości domaga się aktywnego wyjścia w stronę drugiego człowieka, motywowanego przede wszystkim jego dobrem. Postulat ten nie jest realizowany w oparciu o zewnętrzny przymus, ale wynika z wewnętrznego, duchowego rozwoju oraz zmiany stosunku do siebie oraz świata. Bezinteresowność działań jest w etyce miłości szczególnie podkreślana. Chłodne wyrachowanie, kalkulacja, dokonywanie bilansu strat i zysków, troska o własną korzyść (materialną albo psychiczną) niwelują

27 J.J.C. Smart, *Essays Methaphysical and Morals*, Blackwell Pub., Oxford 1987, s. 280.

28 Tamże.

etyczną wartość uczynków. Wyjście w stronę drugiego człowieka oznacza natomiast dawanie innym tego, co w nas najcenniejsze, czyli umiejętności okazywania pomocy i wsparcia, szacunku, serdeczności oraz zrozumienia. Nie zawsze musi być to pomoc wymierna, przekładalna na dobra materialne, może to być równie ważne wsparcie psychiczne polegające na okazywaniu emocjonalnej bliskości i więzi. Tego typu działania mają etyczną wartość wówczas, gdy wynikają z uczuciowego zespolenia z drugim człowiekiem, z co najmniej chwilowej, emocjonalnej identyfikacji, wyobrażania sobie siebie na miejscu głodnego, samotnego, cierpiącego, pokrzywdzonego. To szczególne doświadczenie aktywizuje powinność czynienia tego, czego sami chcielibyśmy doświadczyć od innych. Tym samym, akt miłości wynika z przeżywanego współodczuwania, doświadczenia tragiczności losu napotkanego człowieka, doświadczenia tragiczności losu wszystkich ludzi. Współodczuwanie umocowane jest również w poczuciu podobieństwa nas wszystkich jako istot żywych, podobieństwa w odczuwaniu cierpienia i pragnieniu uniknięcia go. „Z chwilą, gdy we mnie budzi się współczucie, dobro lub krzywda innej istoty żywej staje się dla mnie czymś bezpośrednim, 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”²⁹. Ponadto etyka miłości to etyka braterstwa, w której bratem i siostrą powinien być każdy człowiek niezależnie od wyznania, pochodzenia, warstwy społecznej, narodowości, rasy, koloru skóry, czyli tych czynników, które od wieków ludzi dzieliły. Postulat ogólnoludzkiego braterstwa oznacza zniesienie kategorii „obcego” i neutralizację emocjonalnie negatywnego nastawienia związanego z tym pojęciem. Albowiem, gdy postrzegam drugiego człowieka jako kogoś odmiennego ode mnie, to jest wysoce prawdopodobne, że potraktuję go inaczej niż siebie. Jeśli natomiast postrzegam drugiego człowieka i siebie jako należących do jednej całości, to najprawdopodobniej będę go traktować jak siebie samego. Etyka miłości to również postulat pielęgnowania wielkoduszności, której istotą jest wybaczenie, czyli nieżywienie urazy, odrzucenie poczucia bycia skrzywdzonym i chęci odwetu. Ta preferowana postawa oparta byłaby na przekonaniu, że źródłem naszej krzywdy nie musi być czyjaś nienawiść, ale bezmyślność, niezrozumienie albo zaburzenia emocjonalne. Przyjęcie takiej postawy za wyjściową świadczyłoby o naszej psychicznej dojrzałości, emocjonalnym zrównoważeniu i moralnej przewadze polegającej na nieznizaniu się do poziomu i metod oprawcy. Miłość rozumiana jako nieustanny proces dawania tego co pozytywne powinna zmniejszyć defensywność krzywdziciela

29 A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bassakówna, Wydawnictwo Vis-a-Vis Studio, Warszawa 2017, s. 124.

i płynącą z niej agresję, a tym samym zmienić jego zachowanie wobec nas. Należy jednak w tym miejscu zadać pytanie o to, czy np. zasada umiłowania nieprzyjaciół głoszona przez Jezusa z Nazaretu i wyrażona w jego *Kazaniu na Górze* jest w stanie przeniknąć do sfery życia społecznego i politycznego. Czyż nie dotyczy ona przede wszystkim naszego życia osobistego, gdzie przewyciężenie cudzej niegodziwości naszym dobrem nabiera wymiaru eschatologicznego i byłoby dowodem najgłębszej przemiany wewnętrznej w jednostkowym wymiarze? Ponadto, czy miłość do jednej albo kilku osób, rozumiana nie tyle w sensie emocjonalnym, ale jako wypracowany stan ducha, może przerodzić się w równie intensywną miłość do całego gatunku ludzkiego? Oznacza ona przecież „świadomość jedności z kimś innym, tak, że nie istnieję dla siebie w sposób izolowany, lecz osiągam swoją samowiedzę tylko przez rezygnację swego bytu dla siebie i przez uświadomienie sobie siebie jako jedności z kimś drugim i jedności tego drugiego ze mną”³⁰. A zatem, w praktyce, miłość rozumiana jako jedność duchowa może być najgłębszą siłą jednoczącą człowieka z kilkoma osobami – ale nie z wszystkimi ludźmi. Odwołajmy się ponownie do słów Znamierowskiego – „Istota ludzka gospodaruje oszczędnie swoimi zasobami i nie pozwala sobie na zbytek, aby wiązać się z innymi istotami uczuciem, które jest źródłem tak silnych wyładowań wzruszeniowych. Miłujemy naprawdę nieliczne istoty. A jeżeli wyobrażamy sobie, że miłością obejmujemy cały świat, to ulegamy złudzeniu”³¹. Przecież im zakres miłości jest rozleglejszy, tym jej intensywność jest coraz mniejsza. Wystarczy odwołać się do logiki. Im węższy zakres znaczeniowy danego pojęcia, tym jego treść jest bogatsza. I odwrotnie, jeżeli zakres znaczeniowy danego pojęcia ulega poszerzeniu, tym jego treść staje się płytsza. Ponadto, według Znamierowskiego, miłość ma silny wskaźnik indywidualny, nie zrównuje ludzi, wprost przeciwnie, obdarza ich nieproporcjonalnie różnymi względami. Również między dawcą uczucia a jego odbiorcą nie zachodzi zrównanie. Albowiem dawca, identyfikując się z adresatem swej miłości, może przestać liczyć się ze swoimi interesami. Dlatego „samodarowanie” i „samozatrącenie”, jako istotne elementy konstytuujące akt miłowania, nie mogą stanowić głównego kryterium etycznej oceny międzyludzkich relacji.

Jakie wobec tego argumenty przemawiają za etyką życzliwości? Przede wszystkim praktykowanie życzliwości nie wymaga pielęgnowania tak głębokich, duchowych motywów typowych dla etyki miłości. Nie musimy dokonywać np. mistycznego wglądu w jedność życia albo osiągać poziomu świadomości religijnej. To przecież nasza refleksja, nasz pogłębiony namysł

30 G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 177.

31 C. Znamierowski, *Oceny i normy...*, s. 314.

nakłania nas do kontrolowania negatywnych emocji, do panowania nad nienawiścią i egocentryczną interesownością, do przekonania, że są to siły destrukcyjne, niszczące międzyludzkie relacje. Postulat życzliwości można umieścić pomiędzy altruistyczną miłością bliźniego a egocentryczną miłością własną. Z jednej strony życzliwość wykracza poza stronniczość dla własnego dobra, a z drugiej strony jednocześnie nie jest wyłącznie „kosmicznie” rozciągniętym pragnieniem dobra dla innych. Postuluje bowiem uwzględnianie cudzych interesów co najmniej na równi z własnymi. W związku z tym każdy jest potencjalnie zdolny do jej praktykowania, natomiast podążać ścieżką miłości potrafią nieliczni.

Bibliografia

- Aronson E., Akert R.M., Wilson T.D., *Psychologia społeczna*, tłum. J. Gilewicz i A. Bezwińska-Walerjan, Zysk i S-ka, Poznań 2006.
- Aronson E., *Człowiek – istota społeczna*, tłum. J. Radzicki, PWN, Warszawa 2009.
- Arystoteles, *Etyka eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, PWN, Warszawa 1977.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2011.
- Barański J., *Życzliwość jako cnota moralna w polskiej filozofii moralnej*, „Etyka” 2019, nr 2, s. 51–68.
- Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, PWN, Warszawa 1958.
- Brandt R., *The Psychology of Benevolence and Its implications for Philosophy*, „The Journal of Philosophy” 1976, vol. 73, nr 14, s. 429–453.
- Ciechomski M., *Wychowanie do empatii*, Impuls, Kraków 2020.
- Dalajlama, *Współczucie jako pole pustki*, [w:] *Poszukiwanie jedności*, red. R. Weber, tłum. K. Środa, Pusty Obłok, Warszawa 1990, s. 114–123.
- Dalajlama, *Etyka na nowe tysiąclecie*, tłum. A. Koziół, Politeja, Warszawa 2000.
- Darwin K., *O pochodzeniu człowieka*, tłum. S. Panek, PWN, Warszawa 1959.
- Davis M., *Empatia. O umiejętności współodczuwania*, tłum. J. Kubiak, GWP, Gdańsk 1999.
- De Waal F., *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, Cambridge 1996.
- De Waal F., *Matka w każdym z nas. Dlaczego seks, przemoc i życzliwość są częścią natury człowieka*, tłum. K. Kornas, Copernicus Center Press, Kraków 2020.
- De Waal F., *Wiek empatii. Jak natura uczy nas życzliwości*, tłum. L. Lamża, Copernicus Center Press, Kraków 2019.
- Domeracki P., Jaranowski M., Zdrenka M., *Sześć cnót mniejszych*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.
- Eibl-Eibesfeldt I., *Miłość i nienawiść*, tłum. Z. Stromenger, PWN, Warszawa 1987.
- Frankena W., *Benevolence in an Ethics of Virtue*, [w:] *Benevolence and Health Care*, red. E.E. Shelp, Reidel Publishing Company, Dordrecht 1982, s. 63–81.

- Harsanyi J.C., *Morality and the Theory of Rational Behaviour*, [w:] *Utilitarianism and Beyond*, red. A. Sen, B. Williams, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 270.
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1969.
- Hoffmann M., *Empatia i rozwój moralny*, tłum. O. Waśkiewicz, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006.
- Hume D., *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. A. Hochfeld, PWN, Warszawa 1975.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2015.
- Markiewicz B., *O życzliwości*, [w:] *Filozofia. Etyka. Ekologia. Profesorowi Tyburskiemu w darze*, red. P. Domeracki, A. Grzebiński, R. Wiśniewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015.
- Misiuna B., *Życzliwość jako postawa ontyczna*, „Etyka” 1995, nr 28, s. 41–55.
- Mościskier A., *Spór o naturę ludzką. Socjologia czy socjobiologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.
- Mościskier A., *Natura ludzka i problem przestępczości*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2001.
- Ossowska M., *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 1985.
- Poszukiwanie jedności*, red. R. Weber, tłum. K. Środa, Pusty Obłok, Warszawa 1990.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1999.
- Schopenhauer A., *O podstawie moralności*, tłum. Z. Bassakówna, Wydawnictwo Vis-a-Vis Studio, Warszawa 2017.
- Ślawek T., *Wiedza, życzliwość i szczerłość. O wspólnocie w czasach kryzysu*, „Exlibris Biblioteka Gerontologii Społecznej” 2022, nr 22, s. 13–22.
- Smart J.J.C., *Essays Methaphysical and Morals*, Blackwell Pub., Oxford 1987.
- Smith A., *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, PWN, Warszawa 1989.
- Szafran J., *Kindness as an important element of social emotional education at school*, „Wychowanie w rodzinie” 2021, vol. 25, nr 2, s. 219–237.
- Wickler W., *Biologia 10 przykazań. Dlaczego natura nie jest dla nas wzorem*, tłum. J. Gilewicz, Zysk i S-ka, Poznań 2001.
- Wilczek E., *Empatia i jej rozwój u osób pomagających*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2002.
- Wispe L., *Psychology of Sympathy*, Plenum, New York 1991.
- Znamierowski C., *Zasady i kierunki etyki*, PWN, Warszawa 1957.
- Znamierowski C., *Oceny i normy*, PWN, Warszawa 1958.
- Znamierowski C., *Rozważania wstępne do nauki o moralności i prawie*, PWN, Warszawa 1967.

O wartości życzliwości w relacjach międzyludzkich

Streszczenie

Artykuł zawiera analizę etycznych aspektów życzliwości, rozumianej jako: kulturowo preferowana wartość, wypracowana postawa, cecha charakteru, etyczna cnota oraz dyrektywa moralna. Autorka odwołuje się do wielu teorii etycznych, od historycznie najstarszych po współczesne, według których spontaniczne akty życzliwości,

edukacyjnie rozwijane i wzmacniane, mogłyby stać się wiodącą wartością społeczną, służącą rozwojowi współpracy i pomocy wzajemnej. Ponadto celem artykułu jest ukazanie rozwoju ludzkiej moralności na podstawie modelu empatia - sympatia - życzliwość, opierającego się na wiedzy z zakresu etyki społecznej i psychologii ewolucyjnej.

Słowa kluczowe: edukacja; empatia; etyka; sympatia; życzliwość

Dorota Probuca - specjalizuje się w etyce społecznej i środowiskowej. Pracuje na stanowisku profesora Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Jest autorką sześciu książek poświęconych etyce oraz redaktorką naukową kilkunastu prac zbiorowych. Kieruje Katedrą Etyki Społecznej, Mediacji i Negocjacji.

About the Value of Benevolence in Interpersonal Relationships

Abstract

The article analyzes the ethical aspects of benevolence, which is understood as a preferred value, ethical attitude and character trait, ethical virtue and moral norm. The author refers to many ethical theories, from the historically oldest to the modern ones, according to which education for benevolence would contribute to strengthening interpersonal cooperation and mutual assistance. Moreover, the aim of the article is to explain the development of morality based on the model: empathy - sympathy - benevolence in the field of biosociology and evolutionary psychology.

Keywords: benevolence; education; empathy; ethics, sympathy, value

Dorota Probuca - specializes in social and environmental ethics. She is the author of 6 books on ethics and the scientific editor of several collective works. Head of the Department of Social Ethics, Mediation and Negotiations.

ANNA KAMIŃSKA-MALANDAIN

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0000-0003-3717-6985

DOI: 10.24917/20838972.21.3

Nowy wspaniały e-świat, czyli o zanikaniu dzieciństwa

*Wielu rodziców uwierzyło,
że ich dzieci będą w jakiś sposób odstawać
w naszym technologicznym świecie,
jeśli nie wyskoczą z łona matki z tabletem w ręce.*

Nicholas Kardaras¹

Wstęp: Wszechplanetarny Superfantomat

W książce *Summa technologiae* Stanisław Lem opisał technologie dostarczające człowiekowi zastępników poznawczych. Przegląd „możliwości fantomatycznych” rozpoczął od wizji w pewnej mierze już dzisiaj urzeczywistnionych w postaci gier komputerowych oraz rzeczywistości wirtualnej. Filozof umysłu Paweł Grabarczyk wyjaśnia, że „fantomatyka to, w najprostszym możliwym ujęciu, doskonałe złudzenie sensoryczne wywołane za pomocą technologii cyfrowej”². Choć Lemowska fantomatyka jest technologią fikcyjną, jej podobieństwo do wirtualnej rzeczywistości – jak zauważa wspomniany badacz – umożliwia spojrzenie na pomysł Lema ze współczesnej perspektywy.

Opis człowieka znajdującego się w fantomacie ośrodkowym nie odbiega w zasadzie od tego, co każdy czytelnik może przeżyć, sięgając po jeden

1 N. Kardaras, *Dzieci ekranu. Jak uzależnienie od ekranu przejmuje kontrolę nad naszymi dziećmi – i jak wyrwać je z transu*, tłum. A. Jarosz, Wydawnictwo CeDeWu, Warszawa 2018, s. 52.

2 P. Grabarczyk, *Jak to jest być w fantomacie?*, [w:] *Filozoficzny Lem. Wybór tekstów Stanisława Lema*, t. 1, red. F. Kobiela, J. Gomułka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2021, s. 181–182.

ze współczesnych hełmów VR, takich jak HTC Vive, Oculus Rift czy PlayStation VR³.

Dzięki sprzężeniu zwrotnemu komputera z użytkownikiem – co nazywamy dziś interaktywnością – odbiorca iluzji może się poczuć jak eksplorator nowego świata.

Summa technologiae została opublikowana w 1964 roku, w erze, w której powszechna komputeryzacja była jedynie odległą wizją garstki pasjonatów, dlatego też idea podłączenia użytkownika do interaktywnej symulacji świata była kompletnie przełomowa. O urzędzeniu tego typu zachodni świat usłyszał dopiero w 1968 roku, kiedy Ivan Sutherland skonstruował Miecz Damoklesa – pierwsze rozwiązanie VR przypominające co do zasady fantomaty Lema. Natomiast gry komputerowe pojawiły się w powszechnej świadomości dopiero osiem lat po opublikowaniu *Summy*. Ponieważ sam termin „interaktywność” nie był w momencie publikacji pracy Lema w powszechnym użyciu, polski futurolog posługiwał się określeniem „sprzężenie zwrotne”. Obok fantomatyki ośrodkowej w *Summie technologiae* pojawiła się także fantomatyka centralna dająca złudzenie idealne: „fantomatyka centralna miałaby polegać na pominięciu pośrednika, którym są zmysły, i dostarczeniu sygnałów bezpośrednio do odpowiednich obszarów w mózgu”⁴ – wyjaśnia Grabarczyk, dodając, że urządzenia tego typu są obecnie dopiero w fazie projektów. Można domniemywać, że przejście na fantomatykę centralną rozwiąże większość trudności, z którymi zmagają się współczesna wirtualna rzeczywistość, m.in. symulowanie bodźców, takich jak nacisk, temperatura otoczenia, zapachy czy smaki. „O ile dziś symbolem rzeczywistości wirtualnej są gogle, jutro będzie nim najpewniej wtyczka grubego kabla do portu w czaszce”⁵ – zauważa filozof umysłu.

Wszystko to wydaje się brzmieć optymistycznie. Nie zapominajmy jednak, że Lem był także krytykiem kultury. Sięgnijmy po *Summę technologiae*:

Problem, który nas czeka, brzmi: jak stwarzać rzeczywistości dla bytujących w nich istot rozumnych, w żaden sposób nieodróżnialne od normalnej rzeczywistości, ale podległe odmiennym niż ona prawom? Wstępem niejako do tego zadania jest skromniejsze, od którego zaczniemy. Czy można – spytamy – stworzyć rzeczywistość sztuczną, zupełnie do naturalnej podobną, ale niedającą się niczym od niej odróżnić?⁶

3 Tamże, s. 182–183.

4 Tamże, s. 188.

5 Tamże.

6 S. Lem, *Summa technologiae*, [w:] *Filozoficzny Lem. Wybór tekstów Stanisława Lema...*, s. 195.

Pomijając możliwą niejasność: czy Lemowi chodzi o rzeczywistość „podobną”, czy „identyczną”, zauważmy, że pierwsza kwestia, o którą mu chodzi, to stwarzanie światów, a druga, to stwarzanie doskonałych złudzeń.

Lem opisuje sytuację, w której wielkie grupy ludzi wprowadzane są w stan przyćmienia indywidualnej świadomości czy zawężenia jej pola. Wprowadzanie treści informacyjnych bezpośrednio do nerwów w mózgu z pominięciem narządów zmysłowych oznacza stworzenie sytuacji, w której nie będzie już żadnych „wyjść” ze świata stworzonej fikcji w świat realny, co *de facto* będzie oznaczało zamknięcie w świecie całkowitego osamotnienia. Lem wyobraża sobie „wszechplanetarny «Superfantomat», do którego «raz na zawsze», tj. do końca życia, podłączeni są mieszkańcy owej planety, przy czym wegetatywne procesy ich ciał podtrzymują urządzenia automatyczne (np. wprowadzające do krwi odżywkę itp.)”⁷. I stwierdza, że w ten sposób pokolenie podłączone do „Superfantomatu” dokonałoby „osobliwej eutanazji, rodzaju przyjemnego, cywilizacyjnego samobójstwa”⁸. Fantomatyka obwodowa oznacza wprowadzenie człowieka w świat przeżyć, których nieautentyczności nie można wykryć. A zatem „totalne sfantomatyzowanie” cywilizacji – zrealizowany biotechnicznie eskapizm – oznaczałaby jej samobójstwo. Fantomatyka wykreowałaby świat całkowitej swobody postępowania, w którym szaly nihilistycznego rozpasania byłyby ograniczane tylko wyobraźnią, a nie sumieniem. Lem wyraźnie przestrzega:

Uczynienie wizji fantomatycznej nieodróżnialną od rzeczywistości doprowadzi do nieobliczalnych następstw. Dokonane zostanie zabójstwo, po czym morderca będzie się bronił twierdzeniem, że w jego najgłębszym przekonaniu była to «tylko wizja fantomatyczna». Poza tym niejedyn człowiek tak zaplącze się w nierozróżnialnej prawdzie i fikcji życia, w nierozdzielny subiektywnie świecie autentyku i ułud, że nie znajdzie z takiego labiryntu wyjścia. To by dopiero były potężne «generatory frustracji» i psychicznego załamywania się⁹.

W ten sposób można zabijać ludzi niepostrzeżenie (nie tylko dostarczając mózgowi fałszywej informacji, lecz przerabiając sam ów mózg), gdyż zamiast trupa, dowodnie świadczącego o dokonanej zbrodni, powstaje inny człowiek. Mowa tutaj o zagładzie psychicznej i mentalnej równoznacznej z ustaniem indywidualnego istnienia, ponieważ, jak określa Lem: „można być tylko albo sobą, albo nikim”¹⁰.

7 Tamże, s. 213.

8 Tamże.

9 Tamże, s. 220.

10 Tamże, s. 236.

Następnie Lem zauważa: „Noworodek od pierwszych tygodni życia fantomatyzowany w «jaskiniowej wizji» może zostać dojrzałym dzikim, i wtedy już o żadnym ucywilizowaniu go nie byłoby mowy”¹¹. Ponieważ osobowość nie jest czymś danym, jak rzecz, którą się otrzymuje przy urodzeniu, trwała fantomatyzacja udaremniałaby możliwość oceny: czy dziecko roi na jawie, czy ma do czynienia z rzeczywistością, i musi prowadzić do trwałych zmian, jakie by w innym środowisku nie powstały.

Jak wynika w powyższego, konkluzja Grabarczyka, że „wirtualna rzeczywistość w znaczeniu fantomatyki ośrodkowej nareszcie stała się dobrem (względnie) powszechnie dostępnym. Co więcej, można podejrzewać, że znajdujemy się w schyłkowej fazie rozwoju fantomatyki ośrodkowej i zmierzamy powoli w stronę fantomatyki centralnej, która otworzy przed nami zupełnie nowe możliwości przewidywane częściowo przez Lema”¹² wydaje się nazbyt optymistyczna, skoro przewidując nowe możliwości Lem przestrzega zarazem przed nowymi zagrożeniami.

Krzysztof Kieślowski, w wywiadzie z Danutą Stok przeprowadzonym w 1991 roku w Londynie, na pozór naiwnie pytał:

Czy kult telewizora jest niewolą czy wolnością? Teoretycznie wolnością. Możesz oglądać programy z całego świata. Praktycznie jest tak, że czujesz przymus posiadania jeszcze magnetowidu i jakichś innych urządzeń. [...] Jednym słowem, dając sobie teoretycznie wolność oglądania, natychmiast wpadasz w pułapkę swojego telewizora¹³.

W aspekcie oszałamiającego rozwoju technologicznego, który dokonał się od tego czasu, refleksja Kieślowskiego z pewnością jest już nieaktualna, lecz w płaszczyźnie etycznej okazuje się tym bardziej ważna. Także dzisiaj warto pytać: Czy kult urządzeń elektronicznych jest wolnością czy niewolą? Czy – jak w 1992 roku w książce *Technopol* pisał amerykański filozof Neil Postman – nie stajemy się „narzędziami własnych narzędzi”¹⁴? Czy dając sobie teoretycznie wolność oglądania, nie czujemy w pewnym momencie praktycznego przymusu oglądania i nie wpadamy w niebezpieczną pułapkę, a zwłaszcza, czy nie wrzucamy w nią dzieci?

Joanna Mazur zajmująca się analizą prawnych aspektów budowania jednolitego rynku cyfrowego, w rozmowie z Ewą Buczek przeprowadzonej w 2023 roku na łamach kwartalnika „Więź” poświęconego głównie

11 S. Lem, *Summa technologiae...*, s. 237.

12 P. Grabarczyk, *Jak to jest być w fantomacie?...*, s. 192.

13 K. Kieślowski, *Autobiografia*, oprac. D. Stok, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 184.

14 N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2004, s. 15.

tematowi: „Ludzie vs. sztuczna inteligencja. Czy człowiek jest gatunkiem przejściowym?” konstatuje, iż „warto spojrzeć na ten problem w szerszym kontekście: czy nie traktujemy rozwoju tej technologii jako celu, który jest wartością sam w sobie?”¹⁵. I zauważa, że uwzględnianie standardów etycznych AI i idących za nimi regulacji prawnych nie stanowi dzisiaj perspektywy szczególnie popularnej, ponieważ postrzega się to jako hamulec rozwoju gospodarki. Globalny problem polega natomiast na tym, że brakuje ogólnoświatowych porozumień, które by dawały chociaż cień nadziei na egzekwowanie tych norm. Ochrona praw człowieka ustępuje miejsca ochronie konkurencji oraz ochronie konsumentów, a prawodawstwo nie nadąża za rozwojem technologii. Pomimo iż rozwój sztucznej inteligencji trwa już od ponad 70 lat, z perspektywy prawnej nie ma w Unii Europejskiej nawet wiążącej definicji mówiącej o tym, czym ona jest: „Dopiero toczą się prace nad rozporządzeniem o sztucznej inteligencji, które miałyby określić, czym ona jest i którym obowiązkom prawnym podlega”¹⁶ – mówi prawniczka w roku 2023. Nawet jeżeli firmy takie jak Microsoft tworzą sobie rady czy działy do spraw etyki, są one absolutnie podporządkowane generowaniu coraz większych przychodów. „Ważne jest też to, że bogate firmy mają ludzi, którzy lobbują za ich interesami i starają się, żeby ich perspektywa została dostrzeżona przez osoby odpowiedzialne za tworzenie twardych regulacji etycznych”¹⁷. Mazur stawia więc pytanie o to, czy w sytuacji, gdy korporacje technologiczne mają zasoby i sposoby, żeby ich punkt widzenia był obecny w debacie publicznej oraz dysponują potężnymi narzędziami dezinformacji i manipulacji opinią publiczną, jesteśmy w stanie stworzyć odpowiednie zabezpieczenia, które zagwarantowałyby podmiotom kierującym się inną logiką i etyką działania – np. szkołom, przedszkolom, placówkom edukacyjnym, organizacjom pozarządowym – to, że ich głos będzie w ogóle słyszalny.

Pytania te zadaje także współczesny (ur. w 1958 roku) niemiecki neurobiolog, neurodydaktyk, psychiatra dziecięcy i filozof Manfred Spitzer, autor książki *Cyfrowa demencja*¹⁸, która po raz pierwszy ukazała się w Niemczech w 2012 roku, wywołując wielkie poruszenie w środowisku pedagogów i edukatorów oraz oburzenie potężnego lobby związanego z komputerami, konsolami do gier, wszelkiego rodzaju cyfrowymi gadżetami, łącznie z Internetem i telewizją. Warto wspomnieć, a nawet podkreślić, że w latach 1990–1997 Spitzer był ordynatorem Uniwersyteckiej Kliniki Psychiatrycznej w Heidelbergu, od 1998 dyrektorem Uniwersyteckiej Kliniki Psychiatrycznej w Ulm,

15 J. Mazur, *Po co nam AI? Bilans zysków i strat*, „Więź”, lato 2023, 2 (692), s. 7.

16 Tamże, s. 10.

17 Tamże, s. 10–11.

18 M. Spitzer, *Cyfrowa demencja. W jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i swoje dzieci*, tłum. Andrzej Lipiński, Wydawnictwo Dobra Literatura, Słupsk 2013.

a od 2004 roku kieruje Centrum Wymiany Wiedzy z Dziedziny Neuronauk i Edukacji prowadzącym badania na polu neurodydaktyki oraz dążącym do nawiązania współpracy między światem neuronauk a nauczycielami pracującymi w szkołach. Ów interdyscyplinarny zespół stawia sobie za cel dostarczenie praktykom fachowej wiedzy na temat przebiegu procesów uczenia się, a także inicjowanie zmian w wyniku współpracy ze szkołami chcącymi wdrażać zasady nauczania przyjaznego mózgowi.

Spitzer zauważa, że większość rodziców, a także nauczycieli i wychowawców, podchodzi do nowych technologii bezrefleksyjnie, bezkrytycznie przyjmując argumenty, które podsuwają przedstawiciele firm związanych z przemysłem komputerowym. Jak pisze Marzena Żylińska we wstępie do polskiego wydania książki: „W grę wchodzi przecież ogromne pieniądze, jakie dziś zarabiają firmy związane z przemysłem komputerowym. Zapewne nie inaczej będzie w Polsce. Wystarczy wyobrazić sobie, jakie prezenty dostają dziś dzieci przystępujące do pierwszej komunii”¹⁹. Wspomniana autorka zaznacza, że przesłanie autora *Cyfrowej demencji* dla wielu czytelników może być niewygodne, gdyż stawia ich przed koniecznością zadania sobie kilku ważnych pytań, np. o to, jak konsola do gier, którą właśnie kupili dziecku, wpłynie na sposób, w jaki spędza ono czas. „Wiele z tych pytań dotyczy spraw zdawałoby się oczywistych, a te zazwyczaj należą do najtrudniejszych”²⁰ – dodaje. Istotnie, bardzo trudno podważyć powszechne przekonanie, że wyposażenie pierwszoklasistów w tablety jest przejawem postępu i zwiększa efektywność nauczania, a zakup laptopów dla przedszkolaków umożliwia ich edukacyjny sukces. Komputery są dziś niemal w każdym domu i coraz częściej, obok konsol do gier, w pokojach dzieci, istotnie zmieniając ich życie. Dla wielu dzieci Minecraft i dzieciństwo stały się synonimami.

Sposób używania mózgu wpływa na jego rozwój – okresy wrażliwości

Jak dowiadujemy się z książki *Cyfrowa demencja* zawierającej liczne przykłady i specjalistyczne analizy, nowoczesne badania neurobiologiczne wykazują, iż korzystanie z mediów elektronicznych na szerszą skalę dostarcza poważnych powodów do niepokoju. Spitzer przypomina, że jednym z najważniejszych osiągnięć neurobiologii jest rozpoznanie, iż dzięki używaniu mózgu zachodzą w nim permanentne zmiany. „Pewien bardzo istotny aspekt w funkcjonowaniu naszego mózgu przypomina pracę mięśnia: kiedy

19 M. Żylińska, *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] M. Spitzer, *Cyfrowa demencja...*, s. 8.

20 Tamże, s. 9.

go używamy, jego objętość rośnie; gdy tego nie robimy, mózg marnieje”²¹. Procesy, takie jak percepcja, myślenie, przeżywanie, odczuwanie i działanie pozostawiają w nim ślady pamięciowe (tzw. *engramy*). Ponieważ mózg uczy się bez przerwy i nie jest w stanie nie uczyć się, również czas spędzony na obsłudze mediów elektronicznych pozostawia w nim swój ślad. Nie należy jednak zapominać, że mózg jako produkt ewolucji rozwinął się na przełomie bardzo długiego okresu czasu w wyniku dostosowywania się do uwarunkowań zewnętrznych, do których nie należały media cyfrowe. Zdaniem Spitzera, ich negatywny wpływ na umysł i psychikę człowieka daje się zauważyć w obrębie takich zdolności poznawczych, jak uwaga, rozwój mowy i inteligencji, rozwój procesów emocjonalnych i psychospołecznych, a nawet – moralnych i tożsamościowych.

Podobne refleksje znajdziemy w książce *Cyberchoroby* (wydanej po raz pierwszy w Niemczech w 2015 roku). Porównując funkcjonowanie mózgu do komputera, Spitzer pisze, że sprawność podstawowych elementów komputera, procesora i dysku twardego jest określona i po wyprodukowaniu już się nie zmienia – ma stałą wydajność, natomiast moc przetwarzania i zapamiętywania mózgu tworzy się dopiero podczas używania – nie jest ani określona podczas narodzin, ani nie powstaje samoistnie.

Wiedza, że mózg ulega zmianom w wyniku działania – mówimy tu o neuroplastyczności lub jej konsekwencjach w postaci uczenia się – należy do najważniejszych odkryć badań nad mózgiem ostatnich 30 lat. Dopiero dzięki tym procesom mózg rozwija pełnię swoich możliwości²².

Można powiedzieć metaforycznie, że odwrotnie niż w przypadku komputera „hardware – mózg” zmienia swoje działanie pod wpływem działającego „software’u”. Czynność neuronów prowadzi do nieustannej poprawy działania, przede wszystkim w dzieciństwie i młodości.

Jeśli nie nauczymy się widzieć do mniej więcej 5. roku życia, oko pozostanie już niewidzące. Jeżeli do około 13. roku życia ośrodki mowy nie zostaną «zaprogramowane», nie nauczymy się już w ogóle mówić. Płaty czołowe, mieszczące wyższe i najwyższe funkcje umysłowe – myślenie, wolę, planowanie, ocenianie, działanie – rozwijają się jeszcze w 3. dekadzie życia²³

– pisze neurobiolog. I dodaje:

21 M. Spitzer, *Cyfrowa demencja...*, s. 37.

22 M. Spitzer, *Cyberchoroby. Jak cyfrowe życie rujnuje nasze zdrowie*, tłum. M. Guzowska, Wydawnictwo Dobra Literatura, Słupsk 2016, s. 243.

23 Tamże, s. 244.

Procesy rozwojowe poszczególnych obszarów mózgu nie trwają wiecznie, tzn. połączenia, które nie powstaną w młodości, później nie rozwiną się już w sposób pełny. Mówi się w tym kontekście o oknach rozwojowych, okresach krytycznych czy wrażliwych²⁴.

Powyższa refleksja koresponduje z koncepcją wybitnej włoskiej pedagog Marii Montessori, która zaobserwowała, że rozwój dziecka przebiega poprzez okresy wrażliwości, w których dziecko nabywa określone umiejętności. Jeśli nie ma ono okazji do podjęcia działań zgodnych z jego okresem wrażliwości, traci sposobność do pełnego rozwoju. Owe okresy Montessori porównywała z latarnią rozświetlającą wnętrze, ze stanem zasilania prowadzącym do wzrostu aktywności, stwierdzając, że właśnie ta wrażliwość pozwala dziecku nawiązywać w wyjątkowo intensywny sposób relacje ze światem zewnętrznym, w tym także ze światem przyrodniczym.

W 2005 roku, w książce *Last Child in the Woods*²⁵, amerykański pisarz Richard Louv wskazywał, że dziecko, które jest odłączone od przyrody i świata rzeczywistego, może cierpieć na zaburzenie kontaktu z przyrodą (ang. *nature deficit disorder*) związane z deficytem natury. Pomimo iż od dawna wiadomo, że zielone przestrzenie pomagają dzieciom lepiej myśleć i skuteczniej radzić sobie z życiem, przyroda stała się dziś dla większości dzieci czymś tak rzadkim jak magiczny jednorożec. Dzieci żyją otoczone białym szumem i sensorycznym przeładowaniem ery informacji. Można powiedzieć, że w pewnym sensie technologia prześcignęła biologię. Neurologicznie ludzie nie doganiają dzisiejszego nadmiernie stymulującego środowiska, co grozi wzrostem zaburzeń rozwojowych i psychiatrycznych.

Montessori pisała, że jeśli nie przygotujemy dla dziecka odpowiedniego środowiska, będzie ono w ciągłym niebezpieczeństwie, pozostanie porzucone i narażone na szkodliwe spotkania, na strach, na walkę o przeżycie psychiczne, czego konsekwencje mogą być niebezpieczne dla ostatecznej struktury jego osobowości. Niestety, najczęściej nie pomagamy dziecku, ponieważ nie zauważamy jego trudnej pracy wzrostu, nie dostrzegamy „*czudu stworzenia z niczego, dokonanego przez istotę z pozoru pozbawioną życia psychicznego*”²⁶, podczas gdy powinniśmy „z delikatnym szacunkiem odnosić się do przejawów tej pracy”²⁷. Podsumowując *Prawo dziecka do szacunku*, Janusz Korczak pisał podobnie:

24 Tamże, s. 245.

25 Zob.: R. Louv, *Last Child in the Woods. Saving Our Children from Nature-Deficit Disorder*, Algonquin Books of Chapel Hill, 2005.

26 M. Montessori, *Sekret dzieciństwa*, tłum. Luiza Krolczuk-Wyganowska, PWN, Warszawa 2018, s. 58.

27 Tamże, s. 59.

Żądajmy szacunku dla jasnych oczu, gładkich skroni, młodego wysiłku i ufności. [...] Rośnie nowe pokolenie, nowa wznosi się fala. Idą z wadami i zaletami; dajcie warunki, by wzrastali lepsi. [...] Szacunku, jeśli nie pokory, dla białego, jasnego, niepokalanego, świętego dziecięctwa²⁸.

Nie dbamy ani o higienę fizyczną, ani o higienę psychiczną i mentalną dzieci oraz o odpowiednio przygotowane otoczenie, które by je ochroniło i uratowało, „ignorujemy fakt istnienia tajemnych funkcji, pulsujących dążeniem do tworzenia duchowej harmonii”²⁹ – jak zauważała Montessori. Dzieci wzrastają w atmosferze chciwości, agresji, resentymentu, egoizmu i konkurencji, rosną i dojrzewają w środowisku, które nie jest im właściwe. Jak określała Montessori, żyją „utraciwszy raj swego życia”³⁰. Tymczasem, dziecko jest bardzo bystrym i czynnym obserwatorem. Obserwuje świat nie tylko za pomocą zmysłów, ale także pod wpływem wewnętrznych impulsów i uczuć kierowanych bezinteresownym poczuciem piękna i dobra. Pierwszym bodźcem do dostrzegania jest dla niego „wewnętrzne zdarzenie rozumowania”³¹. Właśnie ten stan zasługuje na szczególnie podziw i pomoc ze strony dorosłych. „Dziecko przychodzi pierwotnie znikąd, dając początek wybranemu darowi, będącemu dowodem na wyższość człowieka – rozumowi. Tą też drogą będzie później kroczyło, zanim jeszcze nogi zaczną nieść jego ciało”³². Dzięki narządom zmysłów i rozwojowi mózgu kształtuje się i rozwija osobowość „ja” zdolnego do dostrzegania i doznawania przyjemności. I właśnie dla tego czującego „ja” wzrok czy słuch nabierają znaczenia. Dlatego też podstawowym zadaniem wychowania jest zapewnienie warunków, w których twórcze dziecięce „ja” będzie mogło się rozwijać. W przeciwnym wypadku ulegnie ono dezintegracji.

Dosyć często zdarza się jednak, że, walcząc z dzieckiem, dorosły doprowadza do rozbicia jego indywidualności, pozbawia go możliwości rozwoju. Takie dziecko jest jak rozbitek na pustyni: ląduje balonem na pustkowiu i nagle dostrzega, że jego statek powietrzny odlatuje i pozostawia go samego. Nic już nie może zrobić, żeby go zawrócić, i nie widzi wokół siebie niczego, czym mógłby go zastąpić. Ma w sobie utajoną mądrość, ale jest ona nierozwinięta i nie operuje środkami wyrazu, ponieważ zostały one rozregulowane i padły ofiarą niesprzyjających okoliczności.

28 J. Korczak, *Prawo dziecka do szacunku*, [w:] Janusz Korczak. *Dzieła*, t. 7, Oficyna Wydawnicza Latona, Warszawa 1993, s. 462.

29 Tamże.

30 Tamże, s. 60.

31 Tamże, s. 77.

32 Tamże.

Cyberchoroby

Jak dowiadujemy się m.in. od Spitzera, mamy dziś do czynienia z zupełnie nowymi i całkowicie zaskakującymi chorobami cywilizacyjnymi związanymi z tym, że cyfrowa technologia informacyjna – silniej niż jakakolwiek innowacja kiedykolwiek wcześniej – kształtuje oraz deformuje życie dzieci. W książce *Cyberchoroby* do psychicznych i społecznych konsekwencji cyfrowej technologii informacyjnej niemiecki psychiatra zalicza „lęk, deficyty uwagi, stres, bezsenność, brak ruchu, problemy w relacjach, depresję i osamotnienie”³³.

Z kolei neuropsycholog greckiego pochodzenia Nicholas Kardaras, jeden z czołowych specjalistów ds. uzależnień w Stanach Zjednoczonych, założyciel oraz dyrektor m.in. *Hamptons Discovery* – postępowego programu leczenia uzależnień dla nastolatków (co jest informacją bardzo istotną dla zrozumienia perspektywy i sensu jego refleksji) – pisze w książce *Dzieci ekranu*:

Jak twierdzi dr Susan Linn, autorka książki *Consuming Kids* i wykładowca psychiatrii w Harvard Medical School: „Prawdą jest, że jeśli dasz dzieciom urządzenie z ekranem podczas podróży samochodem, publicznym transportem, czy kiedy idziesz na wizytę do lekarza, czas oczekiwania może być spokojniejszy lub łatwiejszy do opanowania. Jednak taka wygoda ma swoją cenę. Pielęgnuje ona zależność od ekranów, żeby tylko przetrwać dzień i sprawia, że dzieci nie są w stanie wyrobić w sobie zwyczaju zauważania czy angażowania się w otaczający je świat”³⁴.

Kompulsywne wysyłanie wiadomości tekstowych doprowadza do zaburzenia znanego jako *text neck* (‘SMS-owa szyja’), czyli choroby pleców i szyi wynikającej ze zbyt częstego pochylania się nad telefonem komórkowym (tzw. *forward head posture*, czyli pozycji z głową wysuniętą do przodu)³⁵. Autor *Dzieci ekranu* opisuje również chorobę zwaną „zespołem ekranu elektronicznego (ang. *electronic stress syndrome*)”³⁶ będącą zaburzeniem rozregulowania, czyli braku umiejętności modulowania swojego nastroju, uwagi czy poziomu pobudzenia w odpowiedni lub zdrowy sposób. Spowodowana jest ona tym, że nienaturalnie stymulująca natura ekranu elektronicznego wpływa destrukcyjnie na wciąż rozwijający się układ nerwowy i zdrowie psychiczne dziecka na poziomie poznawczym, behawioralnym

33 Tamże, s. 20.

34 N. Kardaras, *Dzieci ekranu...*, s. 168.

35 Zob. tamże, s. 129.

36 Tamże, s. 160.

i emocjonalnym. Jest to rodzaj „toksyny” środowiskowej, dlatego zdaniem neuropsychologa dla zachowania zdrowia dziecka konieczna jest „odwykówka od technologii”³⁷. Ponieważ widok „podjaranych” dzieci z ESS podatnych na ataki wściekłości lub przygnębionych i apatycznych stał się niepokojąco powszechny, neuropsycholog sugeruje, iż „powinniśmy zapożyczyć to, czego nauczyliśmy się w terapii leczenia uzależnienia od narkotyków”³⁸. Kardaras opisuje także nowe schorzenie zwane zespołem dysfunkcyjnego rozregulowania nastroju (ang. *disruptive mood dysregulation disorder* – DMDD). „DMDD to schorzenie, w którym dziecko jest chronicznie drażliwe i doświadcza częstych, ostrych wybuchów agresji, które wydają się być wysoce nieproporcjonalne do zaistniałej sytuacji”³⁹. Istnieje też specjalna jednostka chorobowa zwana zespołem uzależnienia od Internetu (ang. *internet addiction disorder* – IAD). Z kolei Spitzer, w książce *Cyberchoroby* opisuje nową jednostkę chorobową, zwaną nomofobią, czyli lękiem przez rozłąką z telefonem: „nomofobia – od połączenia: *no mobile phone* i *phobia*”⁴⁰. Przy intensywnym korzystaniu pojawia się zależność od smartfona powodująca, iż samo odłożenie go powoduje lęk. To sprawia, że co druga osoba nigdy nie wyłącza swojego telefonu. W ten sposób w epoce cyfrowej pojęcie „lęk separacyjny” nabiera nowego znaczenia. „Dla wielu osób całkowite wyłączenie smartfona – choćby na godzinę tygodniowo – jest nie lada wyzwaniem”⁴¹. Lęk, że coś nas ominie, określanymi jest mianem FoMO (ang. *fear of missing out*) i skutecznie wykorzystywany w reklamie.

Fomotycy (nowe słowo na określenie osób z FoMO, analogiczne do „neurotyków”) obawiają się nieustannie, że podejmowane przez nich decyzje życiowe są błędne i z powodu intensywnego zastanawiania się, co powinni zrobić, najlepsze doświadczenia rzeczywiście ich omijają⁴².

To tylko kilka przykładów cyberchorób opisywanych przez wspomnianych badaczy.

Wracając do pojęcia okresów wrażliwości w życiu rozwijającego się dziecka i młodego człowieka, o których pisała Montessori, warto dodać, że ich ważność podkreśla także Spitzer: „Mózg ulega stałym zmianom pod wpływem pracy umysłowej. Dlatego nie mamy go tak, jak zwykliśmy mówić o sercu czy nerkach. My mózgiem po prostu *jesteśmy!*”⁴³. Wszystko,

37 Tamże, s. 161.

38 Tamże, s. 166.

39 Tamże, s. 167.

40 M. Spitzer, *Cyberchoroby...*, s. 180.

41 Tamże, s. 190.

42 Tamże, s. 188.

43 Tamże, s. 48.

czym człowiek jest, to nie cielesna powłoka, lecz jego dotychczasowe życie z całym bogactwem doświadczeń, których siedliskiem jest właśnie mózg. Przeżycia, odczucia, myśli i czyny pozostawiają w mózgu ślady pamięciowe. Na tym właśnie polega zjawisko uczenia się.

W mózgu człowieka, który wiele się nauczył, nie tylko „wkuwał” i „zaliczał”, jak zaznacza autor *Cyfrowej demencji*, czy pozorował wiedzę, zdobywając zaświadczenia i tytuły, lecz naprawdę coś przeżył i przemyślał, wykonał autentyczną pracę myślową – istnieje wiele ścieżek, dzięki którym mądrzej radzi on sobie w życiu i podejmuje właściwe decyzje. Jak określa Spitzer: „Można o kimś takim powiedzieć, że jest «sprawny» umysłowo»⁴⁴. Procesów myślowych nie da się oszukać, ponieważ łączenie się nowych komórek nerwowych ze strukturą mózgu następuje w wyniku uczenia się jako czynności, do której są one stworzone. Decydujące jest przy tym, by stopień trudności zadań, których uczą się nowo powstałe komórki, był odpowiednio wysoki. Nowe komórki, aby przeżyć, zaraz po „urodzeniu” muszą mieć do czynienia z prawdziwymi wyzwaniem. Istotne jest zatem uczenie się uczenia. „Dziś często słyszymy o konieczności uczenia się przez całe życie. Z reguły zapomina się jednak o tym, że podstawą otwartości wobec takiego podejścia jest właściwa edukacja w dzieciństwie i w okresie wczesnej młodości”⁴⁵.

Tymczasem coraz więcej osób pozwala innym – ludziom i urządzeniom – myśleć za siebie, a coraz mniej pozwala sobie na samodzielne myślenie, zapamiętywanie i zastanawianie się. Nawet nauczyciele, w tym akademicy, jak zauważa Spitzer – sam będąc profesorem i nauczycielem akademickim – przestają rozumieć, że uczniowie powinni nauczyć się samodzielnego myślenia. Podobnie jak nie nauczymy się wspinaczki górskiej, jeśli pozwolimy się wnieść na szczyt, żaden młody człowiek nie stanie się specjalistą w jakiegokolwiek dziedzinie bez umiejętności samodzielnego poszukiwania wiedzy u źródeł, rozważnego i krytycznego podejścia do zdobytych informacji i ich pochodzenia. Potwierdza to Kardaras w książce *Cyfrowe szaleństwo*: „Gdyby ludzie potrafili używać rozumu i krytycznego myślenia, byłiby odporni na niekończący się przepływ informacji – dezinformację. Osoba posiadająca moc racjonalnego myślenia byłaby w stanie odróżnić fakty od fikcji”⁴⁶.

44 Tamże, s. 50.

45 Tamże, s. 57.

46 N. Kardaras, *Cyfrowe szaleństwo. Jak media społecznościowe napędzają kryzys zdrowia psychicznego i jak odzyskać równowagę*, tłum. A. Jarosz, CeDeWu, Warszawa 2023, s. 16.

Cyfrowa demencja – wirtualna jaskinia

Jak powiedzieliśmy, procesualność rozwoju mózgu powoduje, że im więcej pracy umysłowej człowiek wykona i im bardziej aktywnie odniesie się do otaczającej go rzeczywistości, zwłaszcza w okresie dzieciństwa i wczesnej młodości, im wyżej się wespnie, tym dłużej będzie schodzić w okresie demencji. Słowo „demencja” pochodzi od łacińskich słów *de* (‘z’ – góry na dół) i *mens* (‘zdolność myślenia, rozum’), i w dosłownym tłumaczeniu oznacza zmniejszanie się czy spadek zdolności umysłowych. Spitzer stosuje jednak to pojęcie także do określenia „cyfrowej demencji” jako pogarszania się czy zaniku nie tylko pamięci, ale także ogólnej sprawności umysłowej, zdolności krytycznego myślenia i oceniania, rozeznania w „informacyjnym gąszczu”, czyli umysłowej degradacji⁴⁷. W tym sensie cyfrowa demencja dotyczy także, a nawet przede wszystkim dzieci i młodzieży.

Jak przestrzega niemiecki psychiatra i badacz mózgu, jeśli ludzie się nie opamiętają i nie zaprzestaną systematycznego ogłupiania młodego pokolenia, najpóźniej kolejna generacja wyląduje w wirtualnej jaskini. „Dzieci i nastolatki potrzebują do rozwoju całego świata, a nie jego nudnej cyfrowej podróbki”⁴⁸. Warto przypomnieć w tym kontekście przywołaną wcześniej przestrożę Lema: jeśli dziecko od pierwszych tygodni życia będzie „fantomatyzowane” w „jaskiniowej wizji”, może zostać dojrzałym dzikiem i ucywilizowanie go nie będzie już możliwe⁴⁹. Podobną refleksję znajdziemy w podsumowaniu książki *Dzieci ekranu*, gdzie Kardaras, sięgając do tradycji swoich greckich przodków, stwierdza, że trzeba w porę „uciec z jaskini Platona”⁵⁰.

Jak wiemy, metafora Platona znana jako „mit jaskini” przedstawia różnicę między życiem w świecie iluzji a życiem w świecie rzeczywistym. A dokładnie, według określenia Platona, chodzi o obraz „kultury umysłowej lub jej braku”⁵¹. W jaskini tej więźniowie – „kajdaniarze”⁵² – przetrzymywani są od dziecka, a może nawet urodzili się w niej, przykuci łańcuchami tak, że zmuszeni są patrzeć tylko na znajdującą się przed nimi ścianę. Ponieważ „okowy nie pozwalają im obracać głów”⁵³, widzą jedynie zmieniające się przed ich oczyma cienie. Są przekonani, że są one rzeczywiste, nie

47 M. Spitzer, *Cyberchoroby...*, s. 56.

48 Tamże, s. 359.

49 Lem, *Summa technologiae...*, s. 237.

50 N. Kardaras, *Dzieci ekranu...*, s. 299.

51 Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Altaya & De Agostini, Warszawa 2003, s. 310.

52 Tamże, s. 311.

53 Tamże, s. 310.

zdając sobie nawet sprawy z tego, że mogą być tylko refleksami prawdziwego świata. „Cienie pewnych wytworów”⁵⁴ biorą za prawdę. Gdyby któryś z więźniów wyzwolił się z kajdan, obrócił głowę i zobaczył światło dnia, najpierw oślepiłoby go ono, ale z czasem zdałby sobie sprawę, że to, co uważał za rzeczywiste, wcale takim nie było, lecz było jedynie zniekształconym odbiciem tego, co rzeczywiste. Zobaczyłby świat takim, jakim naprawdę jest: prawdziwe drzewa i prawdziwą trawę. Poznawszy rzeczywisty świat, zrozumiałby, jak żałośnie nieświadome było jego wcześniejsze życie z innymi więźniami w jaskini. Gdyby jednak wrócił i próbował im opowiedzieć to, co zobaczył i zrozumiał, uznaliby go za szaleńca, nie byłoby w stanie uwierzyć ani zrozumieć, że poza cieniami istnieje jeszcze inna rzeczywistość. Woleliby zostać w iluzji. Lecz ten, który zobaczył rzeczywisty świat, zostałby przebudzony, jego „dusza wzniosłaby się do świata myśli”⁵⁵, na którego szczycie jaśniej idea Dobra.

Zestawiając w twórczy sposób ów Platoński obraz z filmem *Matrix* z 1999 roku, Kardaras pisze: „wyobraźmy sobie, że tym więźniem jest Neo, który łyka czerwoną pigułkę i budzi się z iluzji Matrixa. Gdy rozmawiamy o starożytnej filozofii greckiej czy o współczesnym filmie *science fiction*, problem jest właściwie taki sam, podobnie jak rozwiązanie: bohater żyje w świecie iluzji i udaje mu się uciec z tego snu/koszmaru”⁵⁶. Następnie Kardaras zadaje pytanie bardzo podobne do tego, które w 1991 roku zadał Kieślowski: „Czy twoje ekrany, które miały być narzędziami, nie stały się już twoją klatką?”⁵⁷.

Neurobiolog zauważa, że jeśli życie dorosłego człowieka cierpi z powodu kompulsywnego używania ekranów, jeśli staje się on więźniem swoich urządzeń, spróbujmy sobie wyobrazić, jak trudne musi to być dla siedmiolatka w świecie, w którym otaczają go ekrany i gry zaprojektowane przez najinteligentniejszych ludzi na tej planecie właśnie w ten sposób, aby je uzależnić. Dziecko uzależnione od ekranu jest jak więzień w wirtualnej jaskini. W dehumanizującym i przeładowanym sensorycznie świecie wypełnionym technologią, miliony młodych ludzi postanawiają uciec za pomocą owej symbolicznej „niebieskiej pigułki” z filmu *Matrix*, ciągnie ich do tego jak ćmy do światła.

Niestety straciliśmy bardzo dużo dzieci i nastolatków na rzecz cyfrowej niebieskiej pigułki. Wolą tę iluzję zajmujących jarzących się ekranów, często pełną archetypowych mitów i fantasy, które pozwalają im

54 Tamże, s. 313.

55 Tamże, s. 316.

56 N. Kardaras, *Dzieci ekranu...*, s. 300.

57 Tamże.

wyruszać w szlachetne wyprawy, niż rzeczywistość zadania domowego z matematyki czy prac domowych. [...] Jednak z powrotem w życiu w swojej rzeczywistej sypialni, mama i tata ciągle walczą z kredytem; ta dziewczyna czy chłopak właśnie opublikował upokarzający post na Facebooku. Nie radzą sobie w szkole i nie lubią swojego wyglądu. Życie rzeczywiste nie tylko jest nudne – jest do bani! Poproszę niebieską pigułkę⁵⁸.

Jak na ironię, najbardziej ostrożni technologicznie rodzice to właśnie ci, którzy wynaleźli naszą iKulturę. Geniusze technologiczni, założyciele Google'a, Sergey Brin i Larry Page, twórca Amazon Jeff Bezos czy założyciel Wikipedii Jimmy Wales uczęszczali do nieużywających lub używających technologii w niewielkim stopniu szkół Montessori. Kardaras zauważa:

Ludzie są w szoku, kiedy się dowiadują, że bóg technologii, Steve Jobs, był rodzicem dopuszczającym niewiele technologii do swoich dzieci; w 2010 roku, kiedy pewien dziennikarz zasugerował, że jego dzieci muszą być zachwycone niedawno wypuszczonym iPadem, odpowiedział: „Nie używały go. Ograniczamy ilość technologii, jaką dzieci używają w domu”. 10 września 2014 roku jego biograf, Walter Isaacson ujawnił w artykule *New York Times*: „Steve miał zasadę, że każdego wieczoru jadał z rodziną obiad przy długim, kuchennym stole, rozmawiając o książkach, historii i różnych innych rzeczach. Nikt nigdy nie wyciągnął iPada czy komputera⁵⁹”.

Wielu dyrektorów i techników pracujących w Dolinie Krzemowej posyła swoje dzieci do wysoko płatnych szkół waldorfskich i montessoriańskich, w których ogranicza się technologię. Nalegają na niestosowanie jej w szkole właśnie dlatego, że rozumieją zarówno jej zalety, jak i związane z nią zagrożenia.

Elektroniczna soma – cyfrowe narkotyki

W profetycznej książce z 1985 roku *Amusing Ourselves to Death*⁶⁰ amerykański filozof, medioznawca i krytyk kultury Neil Postman zasugerował, że żyliśmy w odpowiedniku *Nowego wspaniałego świata*, tylko zamiast wymyślonego przez Aldousa Huxleya narkotyku o nazwie „soma” uzależniającym eliksirem było elektroniczne medium – telewizja. Postman przypuszczał, że

58 Tamże, s. 301.

59 Tamże, s. 50.

60 N. Postman, *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*, Viking, New York 1985; zob. także: tegoż, *Zabawić się na śmierć: Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, tłum. L. Niedzielski, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2006.

podobnie jak soma w *Nowym wspaniałym świecie* była mechanizmem kontroli społeczeństwa, uzależniające media elektroniczne miały na celu uczynić masy bardziej bezbronnyymi w przypadku ucisku. Jak wiemy, w swojej antyutopii Huxley przedstawił sytuację przymuszonego wyboru. Ludzie nigdy nie pragną czegoś, czego nie mogą otrzymać: „każdy jest tak warunkowany, że może robić tylko to, co robić powinien”⁶¹. Kwintesencją Huxleyowskiego fikcyjnego świata jest dobrowolność niewolnictwa, którego się w ogóle nie dostrzega. Ludzie chcą i lubią to, co robić muszą, popadają w niewolę pozornej „wolności” i zarazem ulegają złudzeniu samostanowienia. Kardaras pisze, że była to zaledwie zapowiedź przyszłego „dystopijnego społeczeństwa, ulegającego zombifikacji pod wpływem uzależniającej technologii”⁶². Zdaniem autora *Dzieci ekranu* dziś mamy „elektroniczną somę”⁶³ i „nasz nowy, wcale nie taki wspaniały, świat”⁶⁴, „Nową Technokrację”⁶⁵ i „nowe opium dla mas do wywierania kontroli społecznej, usypiania i odrętwiania ludzi w cyfrowym świecie marzeń”⁶⁶.

Już w 1982 roku Postman opisał dystopijną wizję bliskiej przyszłości jako *The Disappearance of Childhood*⁶⁷, sugerując, że nowe elektroniczne medium telewizyjne spowoduje koniec dzieciństwa, że środowisko mediów doprowadzi do zniknięcia dzieciństwa, a taka sytuacja stanie się katastrofą społeczną pierwszej kategorii. Te przewidywania potwierdza Spitzer stwierdzając, że mamy dziś do czynienia z „potężnym zamachem na dzieciństwo, polegającym na ograniczeniu zmysłów i ruchu”⁶⁸, któremu trzeba się przeciwstawić. Również Kardaras pisze: „W naszej erze You Tube, kiedy każde dziecko mające tablet może obejrzeć wszystko, co kiedykolwiek nagrano – od *snuff films* począwszy, na pornografii skończywszy – czy istnieje jeszcze jakakolwiek wątpliwość, że «dzieciństwo» nam się wymyka?”⁶⁹. Zalew technologii i informacji okrada dzieci z dzieciństwa i jednocześnie opóźnia ich dorastanie, powoduje opóźnioną dorosłość społeczną. W erze technologii dorastanie podlega zredefiniowaniu i rozciąga się do wieku dwudziestu, a nawet trzydziestu lat. Mamy więc trzydziestoletnich młodocianych i dziecięciolatki, które widziały już wszystko na YouTube. Jak określa Kardaras,

61 A. Huxley, *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baran, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2013, s. 230.

62 N. Kardaras, *Dzieci ekranu...*, s. 59.

63 Tamże.

64 N. Kardaras, *Cyfrowe szaleństwo...*, s. 27.

65 Tamże, s. 35.

66 Tamże, s. 51.

67 Zob.: N. Postman, *The Disappearance of Childhood*, Delacorte Press, New York 1982.

68 M. Spitzer, *Cyberchoroby...*, s. 241.

69 N. Kardaras, *Dzieci ekranu...*, s. 62.

„dzieci są seksualizowane jako dorosłe, a trzydziestolatkowie funkcjonują jako quasi-nastolatkwie”⁷⁰.

Gdy Kardaras pisze: „wepchnęliśmy całe pokolenie pod wirtualny autobus”⁷¹, można odnieść wrażenie, że jest to stwierdzenie przesadne i histeryczne, będące przejawem niezrozumiałej czy irytującej technofobii. Jednakowoż, przynajmniej patrząc z perspektywy dobra oraz krzywdy dziecka trudno zlekceważyć następującą refleksję:

Rozejrzyj się jednak dookoła siebie. Zajrzyj wewnątrz jakiegokolwiek restauracji, gdzie bywają rodziny z dziećmi; zajrzyj do jakiegokolwiek miejsca, gdzie przesiadują dzieci i nastolatki – pizzerie, boiska szkolne, domy przyjaciół – co widzisz? Proces, podczas którego dzieci ze spuszczoneymi głowami, przeszkłonymi oczami i twarzami oświetlonymi przez jarzące się ekrany, zamieniają się w zombie. Podlegają procesowi zombifikacji. Jedno po drugim, padają ofiarą tej cyfrowej zarazy, niczym bezduszni i pozbawieni wyrazu ludzie z *Inwazji łowców ciał* lub zombie z *Żywych trupów*⁷².

W ten sposób, z wrażliwością lekarza przez znaczną część życia zajmującego leczeniem uzależnionych dzieci, neurobiolog opisuje globalną epidemię, w wyniku której zahipnotyzowane, przeszkłone oczy *Dzieci ekranu* mnożą się niczym „wirtualna plaga”⁷³. Zauważa, że w krótkim czasie całe pokolenie dzieci na całym świecie zdążyło „okablować się neurologicznie”⁷⁴, a kultura ekranu rozprzestrzenia się jak niekontrolowany ogień.

Jako doświadczony neurobiolog specjalizujący się w leczeniu uzależnień dzieci i młodzieży Kardaras bada i opisuje konkretne przypadki psychozy wywołanej przez gry wideo (takie jak np. *World of Warcraft* – nazywana „WoW crack”, czyli „kokainą WoW”), psychozy określanej jako GTP – *Game Transfer Phenomena* lub *Tetris Effect* („efekt tetrisa”), czyli forma „załamania nerwowego, które może wystąpić, kiedy nadmierne granie, często połączone z brakiem snu, zaciera granicę pomiędzy tym, co rzeczywiste, a co nierealne”⁷⁵. Jest to nowe zwyrodnienie umysłu będące skutkiem „zażywania cyfrowego narkotyku”⁷⁶. Obsesyjni gracze gier wideo zaczynają widzieć kształty i schematy z gier natarczywie pojawiające się w ich myślach w ciągu dnia i/lub w snach. Psychiatra opisuje skrajny przypadek szesnastolatka, który

70 Tamże, s. 63.

71 Tamże, s. 12.

72 N. Kardaras, *Dzieci ekranu...*, s. 12.

73 Tamże, s. 13.

74 Tamże, s. 16.

75 Tamże, s. 21.

76 Tamże, s. 22.

grając przez 10 do 12 godzin dziennie, „zagubił się w Matriksie”, „jego mózg został usmażony przez zupełne zanurzenie się w grze *fantasy*”⁷⁷. Zadanie lekarza polegało najpierw na uruchomieniu zmysłów pacjenta, aby mógł on poczuć natychmiastowość i bezpośrednią fizyczność chwili obecnej, ponieważ chłopiec utracił poczucie tego, że jest w swoim ciele. Musiał spędzić miesiąc jako pacjent na oddziale psychiatrycznym, zanim znowu mógł poczuć się osadzony w rzeczywistości.

Był tak uzależniony od WoW, że potrafił grać całą noc, nie jedząc, nie śpiąc i nie chodząc do toalety; kiedy odczuwał konieczność oddania moczu, używał do tego słoika, który stał obok jego komputera. Później dowiedziałem się, że sikanie do słoika nie jest niczym nadzwyczajnym dla entuzjastów World od Warcraft. Uzależniające przyciąganie tej gry jest tak potężne, że gracze potrafią nosić pieluchy, niczym podróżujący w daleką przestrzeń astronauta lub długodystansowi kierowcy ciężarówki, żeby nie stracić ani jednej chwili gry⁷⁸.

Matka chłopca traktowała gry jako cyfrową nianię. Gdy lekarz zachęcał chłopca, aby wyrzucił wszystkie swoje gry wideo i wrócił do gry w koszykówkę, co lubił robić wcześniej, matka sprzeciwiła się, tłumacząc, że sprzęt kosztował zbyt dużo, aby można go było wyrzucić, a poza tym, gdy syn pójdzie na dwór grać w piłkę, coś może mu się tam stać.

Autor *Dzieci ekranu* przestrzega, że technologia może stać się, i staje się, „elektroniczną kokainą”⁷⁹. Przywołuje przy tym pojęcie „cyfrowa *pharmakeia*”⁸⁰, utworzone przez Andrew Doana, neurobiologa (w przeszłości uzależnionego od gier wideo), a oznaczające oddziałujące na mózg narkotyki w postaci cyfrowych ekranów.

Warto zaznaczyć, że cyfrowe narkotyki znajdują pozytywne zastosowanie: „interaktywne jarzące się ekrany stały się tak potężnym narkotykiem, że wojsko amerykańskie dosłownie używa ich jako formy cyfrowej morfiny”⁸¹. W 2011 roku wojsko przeprowadziło badanie, używając gry komputerowej Snow World. Jak pokazały wyniki, w przypadku żołnierzy odczuwających najostrzejszą formę bólu w efekcie poparzeń Snow World działało lepiej niż morfina. Mechanizm tego szczególnego środka przeciwbólowego w formie gry wideo przypisywano „poznawczemu rozproszeniu”⁸². To zaskakujące

77 Tamże.

78 Tamże.

79 Tamże, s. 74.

80 Tamże, s. 112.

81 Tamże, s. 74.

82 Tamże, s. 77.

odkrycie doprowadziło do dalszego poszukiwania zastosowania wirtualnej rzeczywistości i gier wideo jako cyfrowego leku pomagającego w leczeniu bólu. Z jednej strony jest to fenomenalny postęp w medycynie, z drugiej strony pojawia się pytanie:

jaki wpływ ma ten cyfrowy narkotyk – który jest potężniejszy od morfiny – na mózg i układ nerwowy siedmiolatka – czy czternastolatka – który pochłania bardzo podobny cyfrowy narkotyk poprzez swój jarzący się ekran? I, co więcej, jeżeli stymulujące ekrany istotnie są potężniejsze od morfiny, czy mogą być równie uzależniające?⁸³

Kardaras odpowiada na to pytanie pozytywnie i sugeruje, że dzisiejsza powódź uzależnień spowodowana jest faktem, że hiperindywidualistyczne, hiperrywalizujące, rozgorączkowane i dotknięte przez kryzys społeczeństwo sprawia, iż ludzie czują się społecznie i kulturowo wyizolowani. Odnajdują tymczasową ulgę w nawykach i uzależnieniu, a pielęgnowanie uzależnienia pozwala im uciec od własnych uczuć i myśli, uśmiercić zmysły i doświadczyć uzależniającego stylu życia jako substytutu pełni życia.

Epidemia desensybilizacji empatii

W przedmowie do książki *Cyfrowa demencja* Spitzer przytacza fragment e-maila, jakiego otrzymał od jednego z czytelników, który niekonsekwencją swego rozumowania w niezamierzony sposób wydaje się potwierdzać słuszność jego własnych badań: „Panie Spitzer, strzelam sobie właśnie z wirtualnego kałasznikowa. Gdybym miał prawdziwy karabin, Pana załatwiłbym jako pierwszego. PS To, co Pan pisze na temat związku między przemocą wirtualną a realną, to kompletne bzdury»⁸⁴. Niemiecki neurobiolog wątpi, czy „zabijanie w obrębie «zamkniętej przestrzeni gier» jest rzeczą zupełnie normalną, a przekonanie, że gry akcji mają negatywny wpływ na młodych ludzi, jest «absurdem». Jeżeli gry, w których nagradza się mordowanie realistycznych postaci ludzkich – i to tym wyższą punkcją, im brutalniej postępuje gracz – są rzeczywiście częścią naszej kultury, to coś z tą kulturą jest nie tak!»⁸⁵

Wielu rodziców uważa tzw. strzelanki za element kultury dziecięcej i młodzieżowej, i w obawie przed ostracyzmem społecznym oraz środowiskowym wyposaża swoje dzieci w odpowiedni sprzęt wraz z oprogramowaniem. „Jest to doprawdy zadziwiające – z okazji świąt Bożego Narodzenia,

83 Tamże, s. 78.

84 M. Spitzer, *Cyfrowa demencja...*, s. 11.

85 Tamże, s. 244.

bądź co bądź święta miłości, miliony rodziców obdarowują swoje pociechy grami propagującymi przemoc, by wspierać ich kompetencje społeczne i chronić je przed potencjalnym osamotnieniem”⁸⁶ – zauważa Spitzer. Tymczasem w świetle naukowych badań przytaczanych przez neurobiologa obawy, że zrezygnowanie z gier komputerowych może wpływać ujemnie na kontakty społeczne wśród dzieci i młodzieży, okazują się zupełnie bezpodstawne. W rzeczywistości jest odwrotnie: cyfrowe media mają niekorzystny wpływ na zdolności empatyczne i umiejętności pielęgnowania kontaktów z otoczeniem, przyczyniają się do zaniku więzi między dziećmi a rodzicami oraz wpływają ujemnie na rozwój kompetencji społecznych i głębię związków międzyludzkich.

Ryzykując sprzeciw wielu środowisk Spitzer konstatuje w następujący sposób: „bezpośrednio po konfrontacji z wirtualną przemocą stopień uwrażliwienia na realną przemoc zdecydowanie maleje”⁸⁷, co powoduje w konsekwencji „zanik naszej ludzkiej zdolności wczuwania się w położenie drugiego człowieka, a więc – mówiąc językiem naukowym – *desensybilizacja empatii*”⁸⁸. Jego zdaniem u ludzi regularnie oglądających brutalne filmy, w wyniku emocjonalnego otepienia maleje wrażliwość na sceny przemocy. Pozwala to wyciągnąć ryzykownie niepopularny wniosek, że istnieje związek między graniem w pełne przemocy gry a spadkiem wrażliwości wobec przemocy i agresji w prawdziwym życiu. Po uprzedniej „konsumpcji” brutalnych gier zmniejsza się elementarna ludzka zdolność do współodczuwania i empatii.

Jak zauważa Spitzer, warunkiem możliwości funkcjonowania systemu wartości opartego na wolności, równości i sprawiedliwości społecznej jest zdolność do humanitarnego traktowania drugiego człowieka. Tymczasem przytoczone przez niego wyniki badań potwierdzają przykre rozpoznanie, że kontakt z fikcyjną przemocą skutkuje wymiernym obniżeniem wrażliwości wobec realnej przemocy, co z kolei prowadzi do mniejszej gotowości niesienia pomocy innym. W ten sposób przemoc medialna podkopuje fundamenty współistnienia społecznego. „«Cóż może być dobrego w tym, że ludzie robią takie rzeczy?» – pytała wielokrotnie w trakcie debaty telewizyjnej Gisela Mayer, matka młodej nauczycielki, która poniosła bezsensowną śmierć podczas masakry w Winnenden. «Czy naprawdę powinniśmy pozostawić to subiektywnej ocenie jednostki?»”⁸⁹.

Spitzer odpowiada, że wolność każdego człowieka – także ta dotycząca jego upodobań – kończy się tam, gdzie zaczyna być ograniczeniem lub, co

86 Tamże, s. 170.

87 Tamże, s. 173.

88 Tamże, s. 175-176.

89 Tamże, s. 176-177.

gorsza, pogwałceniem wolności innych ludzi. Dlatego musimy bardzo poważnie traktować pytanie matki nauczycielki zastrzelonej podczas wykonywania swojego zawodu. Zwłaszcza w obliczu tego typu sytuacji nie może być obojętne, czym dzieci i młodzież zajmują się całymi dniami, skoro – jak dowodzą badania neurobiologów, neurodydaktyków i psychiatrów dziecięcych, na co dzień zajmujących się leczeniem uzależnionych dzieci i młodzieży – wszystko, co robią, pozostawia ślady pamięciowe w ich mózgach.

O „cichej epidemii desensytyzacji”⁹⁰ pisze także Kardaras w książce *Dzieci ekranu*:

podczas Congressional Public Health Summit w lipcu 200 roku, szanowani szefowie sześciu wiodących grup ds. zdrowia w kraju (American Medical Association, American Psychiatric Association, American Academy of Pediatrics, American Psychological Association, American Academy of Family Physicians i American Academy of Child and Adolescent Psychiatry) WSZYSCY podpisali *Wspólne oświadczenie w sprawie wpływu przemocy w rozrywce dla dzieci* (ang. *Joint Statement on the Impact of Entertainment Violence on Children*): „[...] wpływy przemocy są możliwe do zmierzenia i długotrwałe. Co więcej, wydłużone w czasie oglądanie przemocy medialnej może prowadzić do desensytyzacji emocjonalnej wobec przemocy w świecie rzeczywistym... Oglądanie przemocy może prowadzić do przemocy w świecie rzeczywistym. Dzieci oglądające programy pokazujące przemoc w młodym wieku mają wyższą tendencję do agresywnego zachowania w późniejszym życiu niż dzieci, które nie oglądają takich programów”⁹¹.

Kardaras dodaje z goryczą: „Myślę, że wszyscy rozumiemy, dlaczego przemyśl rozrywkowy, w tym producenci gier wideo, mogliby chcieć podważyć te badania – przecież chodzi o miliardy dolarów”⁹².

Jak dowiadujemy się z książki *Dzieci ekranu*, obcowanie z modelami przemocy uczy zachowań, postaw i poglądów zachęcających do przemocy. Nie bez znaczenia są także wizualna intensywność oraz realizm graficzny gier wideo najnowszej generacji, połączone z częstym systemem nagrody.

Przełomowe badanie z 2011 roku opublikowane w *Psychological Science* przez dra Tobiasa Greitmeyera z University of Innsbruck w Austrii i dra Neila McLatchie z Lancaster University w Zjednoczonym Królestwie wysnuło wniosek, że granie w gry wideo pokazujące przemoc „zwiększa dehumanizację, co z kolei wywołuje agresywne zachowanie. Wygląda

90 N. Kardaras, *Dzieci ekranu...*, s. 181.

91 Tamże, s. 187-188.

92 Tamże, s. 190.

więc na to, że agresywne zachowanie wywołane przez gry wideo jest wyzwalane, kiedy prześladowcy uważają ofiarę za mniej ludzką”. Wiemy z historii, że kiedy ludzie są dehumanizowani – jak Żydzi w nazistowskich Niemczech czy czarni w czasie niewolnictwa – łatwiej jest stosować wobec nich przemoc. Według badania dra Greitmeyera, granie w gry wideo pokazujące przemoc desensytyzuje gracza na podstawowe człowieczeństwo wszystkich ludzi; desensytyzuje ich, czyniąc skrzywdzenie ich łatwiejszym⁹³.

Kardaras przypomina, że „cała podstawa terapii kognitywno-behawioralnej – najpopularniejsza forma psychoterapii podparta dowodami – jest taka, że myśl (poznanie) kształtują nasze zachowanie”⁹⁴. Przywołuje także opinię Davida Grossmana, profesora psychologii i byłego funkcjonariusza sił specjalnych specjalizującego się w psychologii zabijania (ang. *killology*), autora książki *Stop Teaching Our Kids to Kill* (1999), który nazywa pierwszoosobowe strzelanki „symulatorami morderstwa”, ponieważ jego zdaniem trenują one dzieci w użyciu broni oraz zobojeźniają je emocjonalnie na morderstwo, a winą za trening w strzelaniu i generowanie przemocy bezpośrednio obarcza producentów gier⁹⁵.

Badania, które omawia Kardaras, dowodzą, że brutalne gry wideo zwiększają agresywne zachowanie u dzieci bez ukrytych zaburzeń psychicznych. Zadaje on także pytanie: „jak mogą więc nie mieć jeszcze większego wpływu na osoby wrażliwe psychiatrycznie?”⁹⁶. Młody człowiek grający w *Call of Duty* nie zdaje sobie najczęściej sprawy, że podczas gdy grę można wyłączyć, „wojna w Iraku jest prawdziwa i nie ma guzika, za pomocą którego można ją wyłączyć”⁹⁷. Przytacza badania naukowców zajmujących się wpływem gier wideo na agresję oraz bada prawdziwe przypadki przemocy dokonanej przez dzieci i nastolatków „połkniętych” przez uzależnienie od gier wideo (m.in. szesnastolatka ze stanu Ohio, który zabił matkę i postrzelił ojca, bo zabrali mu grę Halo 3, w którą grał przez tak długi czas, że nie był w stanie zrozumieć nieodwołalności rzeczywistej śmierci; 8-latka, który po długotrwałym graniu w realistyczną grę przyznającą punkty za zabijanie ludzi zabił swoją opiekunkę; masakrę w szkole w Newtown w stanie Connecticut z 2012 roku, z 28 ofiarami śmiertelnymi, głównie dziećmi w wieku 6-7 lat, dokonaną przez zagubionego w długotrwałym brutalnym

93 Tamże, s. 202.

94 Tamże, s. 229.

95 Tamże, s. 220.

96 Tamże, s. 231.

97 Tamże, s. 205.

śnie o wirtualnych kulach i trzasku ognia Adama Lanę – który, mieszkając z matką-miłośniczką broni, zaszyty w swoim wojskowym bunkrze gier video pokrytym plakatami broni i sprzętu wojskowego, odizolowany społecznie, psychotycznie osamotniony i totalnie zanurzony w wirtualnej przemocy, komunikował się z matką tylko za pomocą poczty elektronicznej). Kardaras dochodzi do wniosku, że na polu naukowym debata nad tym, czy gry wideo zwiększają agresywne zachowanie, już się skończyła:

Z punktu widzenia polityki publicznej, czas już porzucić pytanie „Czy są jakieś prawdziwe i poważne skutki?”. Dawno już odpowiedziano na to pytanie i to wielokrotnie. Czas teraz pójść naprzód i zadać bardziej konstruktywne pytanie: jak: Jak pomóc rodzicom – w granicach kultury, społeczeństwa i prawa – zapewnić swoim dzieciom zdrowsze dzieciństwo?⁹⁸

Neuropsycholog stwierdza, że dzieci, których mózgi podczas kluczowych okien rozwojowych narażone są na hipnotycznie błyskające światła mediów elektronicznych, są narażone na popadnięcie w wirtualne uzależnienie, co obliuguje do zadania pytania: „jak to się stało? Jak całe nasze społeczeństwo zdążyło się tak szybko zmienić, że nasze normalne dzieci stały się obsesyjnymi *Dziećmi ekranu?*”⁹⁹. A następnie: „Czy chcemy żyć w społeczeństwie z tak masywnym zanikiem empatii?”¹⁰⁰.

Zakończenie

Cyfrowe media stały się częścią naszej kultury, podnoszą efektywność produkcji, ułatwiają życie i są ważnym elementem świata rozrywki. Nowoczesna rzeczywistość – od zaopatrzenia w artykuły spożywcze przez środki transportu, system administracji, po sektor medyczny – rozpadłaby się bez elektronicznego przetwarzania danych. Tak, bez wątplenia technologia jest błogosławieństwem, ale również ciężarem, coś daje i jednocześnie coś odbiera.

Myśląc przede wszystkim o dobru dzieci, trzeba być wyczulonym na sytuacje, w których nieumiejętne użycie cyfrowych mediów doprowadza do zanikania dzieciństwa. Okradanie dzieci z dzieciństwa jest pogwałceniem Korczakowskiego *Prawa dziecka do szacunku* i może zaowocować niekontrolowaną katastrofą społeczną. Jak wynika z powyższych analiz, ogólnospołeczne szkody wyrządzone już dziś przez niewłaściwe użycie mediów

98 Tamże.

99 Tamże, s. 244.

100 M. Spitzer, *Cyberchoroby...*, s. 316.

cyfrowych i wynikające stąd koszty ekonomiczne i społeczne można porównać jedynie ze skutkami ocieplenia klimatu.

Wyobraźmy sobie, że cyfrowa demencja opanowała całe społeczeństwo i nikt nie zdaje sobie z tego sprawy. Tylko cynik mógłby stwierdzić, że inaczej być nie może, bo istotą demencji jest to, że osoba chora bezkrytycznie ocenia własne otoczenie i nie wie, co się wokół niej dzieje. Gdybyśmy wszyscy zapadli na cyfrową demencję, nikt nie potrafiłby tego zauważyć i nikt by się nie buntował. Jednak, pomimo iż uświadamianie sobie niebezpiecznych skutków nieumiejętnego korzystania z nowoczesnych mediów staje się tym trudniejsze, im bardziej wypełniają one nasze życie, sytuacja nie jest beznadziejna. Społeczeństwa uczestniczą w globalnym wyścigu, który – miejmy nadzieję – rozstrzygnie się na korzyść najmądrzejszych, najsprawiedliwszych i najzdrowszych, gdyż alternatywą jest zwycięstwo najagresywniejszych¹⁰¹.

Bibliografia

- Grabarczyk P., *Jak to jest być w fantomacie?*, [w:] *Filozoficzny Lem. Wybór tekstów Stanisława Lema*, t. 1, red. F. Kobiela, J. Gomułka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2021, s. 181–192.
- Huxley A., *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baran, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2013.
- Kardaras N., *Dzieci ekranu. Jak uzależnienie od ekranu przejmuje kontrolę nad naszymi dziećmi – i jak wyrwać je z transu*, tłum. A. Jarosz, Wydawnictwo CeDeWu, Warszawa 2018.
- Kardaras N., *Cyfrowe szaleństwo. Jak media społecznościowe napędzają kryzys zdrowia psychicznego i jak odzyskać równowagę*, tłum. A. Jarosz, CeDeWu, Warszawa 2023.
- Kieślowski K., *Autobiografia*, oprac. D. Stok, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.
- Korczak J., *Prawo dziecka do szacunku*, [w:] *Janusz Korczak. Dzieła*, t. 7, Oficyna Wydawnicza Latona, Warszawa 1993.
- Lem S., *Summa technologiae*, [w:] *Filozoficzny Lem. Wybór tekstów Stanisława Lema*, t. 1, red. F. Kobiela, J. Gomułka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2021.
- Louv R., *Last Child in the Woods. Saving Our Children from Nature-Deficit Disorder*, Algonquin Books of Chapel Hill 2005.
- Mazur J., *Po co nam AI? Bilans zysków i strat*, „Więź”, lato 2023, 2 (692), s. 7–14.
- Montessori M., *Sekret dzieciństwa*, tłum. L. Krolczuk-Wyganowska, PWN, Warszawa 2018.

101 Ciągłe warto przypominać słowa Korczaka, które zawarł w podsumowaniu *Prawa dziecka do szacunku*: „Bacność: życie współczesne kształtuje silny brutal, *homo rapax*: on dyktuje metody działania. Kłamstwem są jego ustępstwa dla słabszych, fałszem cześć dla starca, równouprawnienie kobiety i zyczliwość dla dziecka. Błąka się bezdomne uczucie – kopciuszek. A właśnie dzieci – księżęta uczuć, poeci i myśliciele” – J. Korczak, *Prawo dziecka do szacunku...*, s. 462.

Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Altaya & De Agostini, Warszawa 2003.

Postman N., *The Disappearance of Childhood*, Delacorte Press, New York 1982.

Postman N., *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2004.

Postman N., *Zabawić się na śmierć: Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, tłum. L. Niedzielski, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2006.

Spitzer M., *Cyfrowa demencja. W jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i swoje dzieci*, tłum. Andrzej Lipiński, Wydawnictwo Dobra Literatura, Słupsk 2013.

Spitzer M., *Cyberchoroby. Jak cyfrowe życie rujnuje nasze zdrowie*, tłum. M. Guzowska, Wydawnictwo Dobra Literatura, Słupsk 2016.

Nowy wspaniały e-świat, czyli o zanikaniu dzieciństwa

Streszczenie

Autorka podnosi aktualną, etyczną kwestię krzywdy dziecka, jaką jest uzależnianie od rzeczywistości wirtualnej i wynikające stąd choroby cywilizacyjne, takie jak lęk, deficyty uwagi, stres, bezsenność, brak ruchu, problemy w relacjach, depresja i samotnienie, a także zupełnie nowe cyberchoroby, takie jak „SMS-owa szyja”, zespół ekranu elektronicznego, zespół dysfunkcyjnego rozregulowania nastroju, zespół uzależnienia od Internetu czy nomofobia – lęk przez rozłąką z telefonem.

Nawiązując do antyutopii Aldousa Huxleya *Nowy wspaniały świat*, autorka przypuszcza, że mamy dziś do czynienia z „nowym wspaniałym e-światem” prowadzącym do zanikania dzieciństwa, ze swoistym zamachem na dzieciństwo, z okradaniem dzieci z dzieciństwa polegającym na ograniczeniu zmysłów i ruchu oraz z osłabieniem kontaktu z realnym światem i – w konsekwencji – z samym życiem. Pielęgnowanie uzależnienia pozwala bowiem uciec od własnych myśli i uczuć, uśmiercić zmysły i doświadczyć uzależniającego stylu życia jako substytutu pełni życia.

Autorka porusza także filozoficzny problem epidemii desensybilizacji empatii, emocjonalnego i etycznego otepiania dzieci i młodzieży, zubożniania na przemoc, oduczania zdolności wczuwania się w położenie drugiego, a zwłaszcza – innego człowieka, wynikający m.in. z powszechności używania pozornie bezpiecznych gier, w których nagradza się wirtualne zabijanie odczłowieczonych postaci ludzkich tym wyższą punktacją, im brutalniej postępuje gracz.

Autorka powołuje się na literaturę filozoficzną, pedagogiczną, socjologiczną, psychologiczną oraz nowoczesne badania z dziedziny neurobiologii, neurodydaktyki i psychiatrii dziecięcej. Inspiruje się twórczością Platona oraz Stanisława Lema, zestawiając ich myśli ze współczesnymi badaniami neurobiologa, neurodydaktyka, psychiatry dziecięcego i filozofa Manfreda Spitzera, neuropsychologa i specjalisty do spraw uzależnień wśród dzieci i młodzieży Nicholasa Kardarasa, amerykańskiego filozofa, medioznawcy i krytyka kultury Neila Postmana, jak również z refleksjami wybitnych pedagogów: Marii Montessori i Janusza Korczaka.

Słowa kluczowe: cyberchoroby; desensybilizacja; dzieciństwo; Kardaras; Korczak; Montessori; Spitzer; wirtualna jaskinia

Anna Kamińska-Malandain – doktor, filozofka. Adiunkt w Instytucie Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Redaktorka merytoryczna czasopisma „Edukacja Etyczna”. Kierowniczka Korczakowskiego Zespołu Badawczego w Instytucie Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych. Wykłada filozofię, filozofię dialogu, etykę, socjologię moralności. Prowadzi również zajęcia monograficzne o życiu i dziele Janusza Korczaka. Jej główny obszar zainteresowań naukowych to: antropologia filozoficzna, etyka i filozofia dialogu. Zajmuje się także filozoficzną kwestią wrażliwości i zobojętnienia w kontekście współczesnej alienacji człowieka oraz filozofią pedagogiki.

Brave New E-World – the Disappearance of Childhood

Abstract

The author raises a current ethical issue of harm to children, which is the dependence on virtual reality and the resulting civilization-related illnesses such as anxiety, attention deficits, stress, insomnia, lack of physical activity, relationship problems, depression, and loneliness, as well as entirely new cyber illnesses such as “text neck,” electronic screen syndrome, mood dysregulation disorder, Internet addiction syndrome, and nomophobia – fear of being without a phone.

Referring to Aldous Huxley’s dystopian novel *Brave New World*, the author suggests that today we are dealing with a “Brave New E-World” that leads to the disappearance of childhood. It is a kind of attack on childhood, robbing children of their innocence by limiting their senses and movement, weakening their connection to the real world, and ultimately to life itself. Nurturing addiction allows one to escape from their own thoughts and feelings, numbing the senses and experiencing an addictive lifestyle as a substitute for true fulfillment.

The author also addresses the philosophical problem of the epidemic of desensitization of empathy, emotional and ethical numbness in children and youth, indifference to violence, and the unlearning of the ability to empathize with the situation of others, especially other human beings, resulting in part from the widespread use of seemingly safe games in which virtual killing of dehumanized human characters is rewarded with higher scores the more brutally the player acts.

The author refers to philosophical, pedagogical, sociological and psychological literature, as well as to modern research in the field of neurobiology, neurodidactics, and child psychiatry.

The author draws inspiration from the works of Plato and Stanisław Lem, juxtaposing their ideas with contemporary research by neurobiologists, neuroeducators, child psychiatrists, and philosopher Manfred Spitzer, neuropsychologist and addiction specialist among children and youth Nicholas Kardaras, American philosopher, media theorist, and cultural critic Neil Postman, as well as reflections from distinguished educators: Maria Montessori and Janusz Korczak.

Keywords: childhood; cybersickness; desensitisation; Kardaras; Korczak; Montessori; Spitzer; virtual cave

Anna Kamińska-Malandain – PhD, philosopher. Assistant professor at the Institute of Journalism and International Relations of the Commission of National Education University in Krakow. Substantive editor of the journal “Ethical Education”. Head of the Korczak Research Team at the Institute of Journalism and International Relations. She gives lectures on philosophy, the philosophy of dialogue, ethics, and the sociology of morality. She also conducts monographic classes on the life and work of Janusz Korczak. Main area of scientific interest: philosophical anthropology, ethics and philosophy of dialogue. She also deals with the philosophical issue of sensitivity and indifference in the context of contemporary human alienation and the philosophy of pedagogy.

WOJCIECH RECHLEWICZ

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

ORCID: 0000-0002-8385-3038

DOI: 10.24917/20838972.21.4

Kazimierz Twardowski's Views on Ethics and Religion Versus Postsecularism

Introduction

Kazimierz Twardowski's personal attitude to religion was favorable. His convictions in this regard appear primarily in his informal statements. In one of them he declares that he tries to follow Christ, believes in providence, the immortality of the soul, but at the same time – that he is not a Catholic¹. In another statement, however, he considers himself a determinist², which is undoubtedly difficult to reconcile with Christianity, which presupposes free will. When such statements are supplemented with the content of Twardowski's publications related to religion, the picture of his religious beliefs is significantly enriched, although it still remains somewhat puzzling and incomplete³. The situation is somewhat similar with Twardowski's ethical views – he published few works on ethics during his lifetime, but left quite a lot of unpublished material. My aim is to outline Twardowski's religious and ethical views, to present his position on the relationship between religion, ethics and science, and to reflect on the validity of his views in the context of Jürgen Habermas' conception of postsecularism.

1 K. Twardowski, *Dzienniki*, P. I. 1915–1927, ed. R. Jadczyk, Toruń 1997, p. 75.

2 K. Twardowski, *Dzienniki*, P. II. 1928–1936, ed. R. Jadczyk, Toruń 1997, p. 254; T. Kotarbiński, *O Kazimierzu Twardowskim*, [in:] K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, p. V–VI.

3 R. Kleszcz, *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*, Warszawa 2013, p. 215.

Ethics and religion in Twardowski's publications

Several stages can be distinguished in the evolution of Kazimierz Twardowski's ethical views. Initially, the defence of the absolute character of ethical principles, which Twardowski links to religion, comes to the fore. In his 1895 article *Etyka wobec teorii ewolucji* [*Ethics versus the theory of evolution*], Twardowski argues against the evolutionary version of ethical relativism, which assumes that ethical principles result from specific social conditions related to the struggle for existence, and that different conditions entail different ethical principles. Twardowski acknowledges that the variability and diversity of ethical views is a fact, but maintains that there are nevertheless unchanging moral truths. This is indicated by the analogy between logical, aesthetic and ethical judgements, i.e. judgements in terms of truthfulness, beauty and goodness⁴. These are all varieties of judgement in terms of rightness; the one who believes that two plus two is four, who enjoys a beautiful painting, who helps a neighbour in need, is right. An opponent might argue as follows: if there were universally valid ethical norms, then everyone would know them, which is not the case, and so there are no such norms. Twardowski retorts that there is no agreement on which logical norms are universally valid, but there is agreement that such norms exist. Another counter-argument might undermine the analogy between logical and ethical judgements: everyone will agree to accept theoretical axioms (such as the claim that the whole is greater than the part), but there are no ethical axioms to which everyone agrees. Twardowski counters this objection with this: not everyone recognises certain theoretical axioms, e.g. one who cannot handle abstract concepts does not recognise them. It is the same with ethical principles – someone who does not have a developed conscience cannot properly distinguish between right and wrong. So disagreement on an issue only proves that we do not know the answers to certain questions or are unable to convince others of the answers we believe to be right. On every question there is a true and unchanging answer: it always remains true that Adam Mickiewicz was born in 1798, that Beethoven's symphonies are beautiful, that one must love one's neighbour⁵.

Twardowski, in the article under discussion, considers Christ-like ethics to be the „loftiest,” but does not write more extensively about its principles; he mentions only love of neighbour. He also points out that adherence to relative ethics has important practical consequences, because it entails

4 K. Twardowski, *Etyka wobec teorii ewolucji*, „Przełom” 1895, no. 18, p. 555.

5 *Ibidem*, p. 562.

ethical anarchy⁶. Twardowski thus equates religious, Christ-like ethics with ethics as such in this text.

There is also a religious tinge to a series of two articles from 1895: *Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy* [*Contemporary Philosophy on the Immortality of the Soul*] and *Metafizyka duszy* [*Metaphysics of the Soul*]. The question of immortality, Twardowski believes, should be investigated by means of the inductive-deductive method. Its first stage is the inductive study of the properties of mental life, then the formulation of general laws on this basis, and finally the derivation of conclusions from these laws by deduction⁷. Thanks to introspection, we know that we relate all mental phenomena perceived at a given moment to our one „I” (unity of consciousness) and that we consider ourselves to be the same person that we were in every past moment of our life (identity of our „I”). Our „I” therefore exists, and its characteristics are identity and unity. Nor can it be reduced to individual mental phenomena⁸. Since the subject of mental phenomena (our self) is single and indivisible, it is the ultimate element in the world of mental phenomena, just as atoms are the ultimate elements in the world of sense phenomena. Scientific analysis cannot explain the origin and perishing of indivisible elements, so it assumes that they are eternal and does not pronounce on their cause. But without a cause, only God can exist. Since, therefore, the indivisible elements do not arise from natural forces, they are created by God⁹. The first step of this reasoning establishes the fact of the unity and identity of the subject. Step two leads to the thesis of the indivisibility of the subject, but it already goes beyond the facts of inner experience. The third step leads – by means of reasoning alone – to the conviction that the subject is the ultimate element in the world of mental phenomena, is eternal and created by God. This last step seems questionable – the thesis that if something is simple, it is eternal and created by supernatural forces is not sufficiently justified¹⁰.

The above contents indicate that in 1895 Twardowski was convinced of the possibility of building a scientific metaphysics. This is also confirmed by his introductory lecture delivered at Lvov University on November 15, 1895. Twardowski states that induction is necessary to investigate questions such as the relation of spirit and matter or the ultimate purpose of

6 Ibidem, p. 553.

7 K. Twardowski, *Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy*, „Przełom” 1895, no. 14, p. 430–431.

8 Cf. ibidem, p. 469–471.

9 Ibidem, p. 493–494, 477–478.

10 A. Brożek, *Kazimierz Twardowski o problemie psychofizycznym i nieśmiertelności duszy*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2009, t. IV, s. 24.

the universe. Other questions, on the other hand, can only be resolved by deduction, which was used effectively by, for example, Aristotle to answer the question of whether the universe had a beginning in time¹¹. Metaphysics should proceed in the same way as the natural sciences, which relied on facts and, on the basis of induction, formulated general principles for deduction, but deduction verifiable by experience. Much material has already been accumulated for the construction of metaphysics, but this material is still insufficient. In philosophy, as in any science, all the justified claims of predecessors should be accepted, no matter what direction or school they represent. For it is about scientific truth and its reliable justification¹².

However, in his subsequent publications, Twardowski no longer made any claims about the existence and nature of God, the immortality of the soul and ethical principles of a religious nature, and we do not even find metaphysical claims in them. This change is evident in the treatise *Psychologia wobec fizjologii i filozofii* [*Psychology versus Physiology and Philosophy*] (1897), in which Twardowski considers philosophy to be a collection of philosophical sciences, such as psychology, logic, ethics and so on. He advocates psychologism in philosophy, which postulates the study of mental symptoms related to the traditional questions of philosophy, and rejects metaphysical speculation. With this approach, for example, moral feeling is analysed instead of inquiring into the essence of moral good; the way in which the concept of God arises and develops in the mind is studied, rather than the qualities of God. With this approach, philosophy will be able, like any science, to achieve universal and justified results. Metaphysics, on the other hand, should be left for last, contrary to the former way of proceeding, which made it the starting point¹³. Twardowski gives metaphysics a place among the philosophical sciences: it deals with questions such as the beginning of the universe, its possible purpose or the relation of the material world to the spiritual world¹⁴. But Twardowski's concern here is with „psychologistic” metaphysics, rather than with speculative metaphysics as traditionally understood. For he writes that concepts related to the course of the phenomena of the material world, such as causality, law, force, necessity, can only be explained through psychological analysis¹⁵.

11 K. Twardowski, *Wykład wstępny w Uniwersytecie Lwowskim*, [in:] K. Twardowski, *Mysł, mowa i czyn*, p. 1, ed. A. Brożek, Kraków 2013, s. 460.

12 Ibidem, p. 467.

13 K. Twardowski, *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, „Przewodnik Naukowy i Literacki” 1897, yr. 25, i. 1, p. 34–35.

14 Ibidem, p. 38.

15 Ibidem, p. 40.

In his article *O tak zwanych prawdach względnych* [On So-Called Relative Truths] (1900), Twardowski continues to defend the absolute character of ethical principles, but no longer links them to religion. His argument is as follows. (1) Some claim that ethical principles are relative because they allow for exceptions. But when these principles are formulated in the right way – as specific rather than general judgements – such a claim collapses. E.g. the formulation „one must not speak against one's conviction” is not appropriate; the correct way to state this norm is „as a rule, one must not speak against one's conviction”. It is uncertain whether universal moral principles exist; if scientific ethics were to determine in the future that they do not, one would have to fall back on specific principles for specific categories of individuals or societies¹⁶. (2) Another argument holds that since certain principles apply only in certain circumstances, they are relative. Opposing this argument, Twardowski considers the following example. The Spartans considered the principle „Frail children should be put to death” to be valid, and it may be argued that this was right in the circumstances in which they lived. But it is a principle that applies in some circumstances and not in others. So in the quoted wording, the principle is framed inaccurately; its full wording is: „It is necessary to put to death children who are frail under the conditions in which the Spartans lived.” The principle does not apply in conditions other than those in which the Spartans lived, but not because it has become wrong, just because there is no society that should apply it. When it is argued that certain ethical norms are right in a certain place and time and wrong in other circumstances, these norms are – as in the previous case – wrongly formulated as general principles. (3) The variability of ethical concepts, i.e., their different content in different places and times, does not justify relativism. Let's say that one judgment proclaims about a certain conduct that it is good, and another judgment proclaims that this conduct is not. If there is a different concept of good in each of these judgments, they are not contradictory¹⁷. The above way of understanding „absoluteness” is quite peculiar, because usually this word is understood as independence from place, time, persons, etc. Here, however, ruthlessness co-occurs with these factors: an absolute moral norm is one that is always valid in certain circumstances, but no longer in others. This understanding of absoluteness does not seem to be wrong, although it is certainly incompatible with linguistic and ethical intuitions.

16 K. Twardowski, *O tak zwanych prawdach względnych*, [in]: *Księga pamiątkowa Uniwersytetu Lwowskiego ku uczczeniu pięćsetnej rocznicy Fundacji Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Lwów 1900, p. 14.

17 *Ibidem*, p. 14–15.

Unpublished texts

After 1895, religious themes ceased to appear in Twardowski's publications, but they still appear in his unpublished statements. In a manuscript titled *Etyka* [Ethics] which was probably written between 1898 and 1901¹⁸, Twardowski extensively develops an ethical theory based on the assumption that conduct, which is in accordance with the qualities that distinguish man, is good. The first of these qualities is reasonableness as the ability to think abstractly, thanks to which man can act on the basis of detached concepts. The second is related to the fact that he lives in a community and consciously regulates this life. In view of this, the ethical criterion is as follows: such action is good, which proceeds with all consciousness and not under the influence of the moment, and enables or facilitates communal life. Virtue is an emotional disposition coupled with the direction of the will, which makes it possible to perform acts compatible with an ethical criterion. Virtue is formed by arousing feelings of value toward certain modes of conduct, and this in turn requires arousing feelings of value toward persons acting in the desired manner. These persons can be parents, educators, historical, legendary or religious figures¹⁹.

According to Twardowski, the formation of virtue without the participation of religion is difficult, because the moralizing must begin at a young age, and then it is difficult to implant feelings of value on the basis of abstract concepts – you need an ethical ideal, which is a figure that arouses such feelings. The rational in this situation is to choose the highest of ideals – God. Religion is idealism dressed in concrete clothes; the personification of the moral order of the world. Whoever is not an idealist in this sense has no motivation to make sacrifices, because he sees no reason to do so²⁰. Scientific ethics is independent of religion, but morality as the application of ethics to life requires the help of religion. Also helpful in moral improvement are the means used by religion, such as confession, concentration, and meditation. In the text under discussion, Twardowski distinguishes between theoretical ethics, the subject of which is the psychological basis of ethics and the issue of the ethical criterion, and practical ethics, which is the study of virtues and duties: to oneself, to others and to God. Here, however, only the issue of duties to oneself is developed.

18 R. Jadczak, *Przedmowa*, [in]: K. Twardowski, *Etyka*, prep. R. Jadczak, Toruń 1994, p. 9–10.

19 K. Twardowski, *Etyka*, prep. R. Jadczak, Toruń 1994, p. 67.

20 *Ibidem*, p. 72–73.

The next stage in the development of Twardowski's ethical views is connected with his university lectures on ethics, especially his lecture *O zadaniach etyki naukowej* [*On the Tasks of Scientific Ethics*] (this lecture was given in the academic year 1905/1906). The task of scientific ethics is not to create an ethical foundation, that is, a disposition for ethical behavior. This is because it is the task of moralizing, which belongs to education, legislation and religion. Twardowski narrows the previous ethical criterion, distinguishing between individual ethics (a.k.a. biotechnics, the art of living, etc.) and social ethics, which is ethics in the proper sense. The subject of the former is the life and happiness of the individual, and the latter is the life and development of the collective. Ethics (i.e. social ethics) is the study of the conditions and ways of reconciling the interests of individuals or associations of individuals as far as possible. This definition includes at the same time an ethical criterion – such conduct is good that contributes to the reconciliation of the interests of individuals, and bad is that which hinders such reconciliation²¹. There are two ways of reconciling interests. First, individuals limit their interests only to the extent that it is necessary for the interests of others. The duties of justice apply to such limitation, and the guiding maxim in this case is: what you do not want done to you, do not do to another. The second way of reconciling interests is to identify self-interest with the interests of others, and the means of such identification is love. Here the maxim is: „do to another what you yourself would like to receive from him” or „love your neighbor as yourself”.

Also in this concept there is a religious theme. Twardowski assumes that ethics, religion and law do not differ in field, only in social function. Ethics is to establish general laws of reconciliation, while law and religion are to execute these laws, to apply them in practice²². For ethics itself has no executive power. Ethics, for instance, concludes that private property is better for reconciling interests than common property. From this, the norm „do not steal” can be derived. However, its observance requires motivation, that is, an ethical foundation, which is created by law and religion. They give ethical regulations a sanction in the form of temporal and eternal punishments. In addition, religion attempts to create a disposition to adhere to ethical norms by shaping such inclinations as reverence for a deity, altruism, love of neighbor. These inclinations lead to compliance with ethical norms more effectively than punishments. The theoretical, ideal relationship between ethics and law and religion would be that scientific ethics is

21 K. Twardowski, *O zadaniach etyki naukowej*, prep. I. Dąbbska, „Etyka” 1973, no. 12, p. 142.

22 Ibidem, p. 144–145.

the legislative factor, and law and religion are the executive factors. For such a relationship to exist, however, scientific ethics would have to be finished and have due seriousness in relation to law and religion²³.

In connection with Twardowski's previously mentioned declaration that he is not a Catholic, it is worth mentioning that he was already critical of at least some practices and dogmas of the Christian religion at a young age. At the age of 16, he wrote in his diary that eating a wafer during Mass as a sign that we are united with Christ is worse than the actions of cannibals. He also stated that there is only one God, not three Gods, because if there is a difference between the Father, the Son and the Holy Spirit, then one of them is the true God, and if there is no difference, then there is only one God, and the names „Father”, „Son” and „Spirit” were invented by humans²⁴. Later, Twardowski advocated the disconnection of theological departments from universities, as these departments lacked, he stressed, scientific character – their professors lacked freedom of research and freedom of belief²⁵. He also opposed hanging crosses and conducting religious agitation on university premises²⁶. This attitude was in line with his stance on religion and religiosity, which he placed in the private sphere. On the other hand, it seems that the founder of the Lvov-Warsaw School recognized all his life the principle of love of God and neighbor, which he considered the basic content of Christianity.²⁷

23 Ibidem, p. 147. In 1907, in Lvov, Twardowski gave a lecture entitled *O zadaniach etyki naukowej* [*On the Tasks of Scientific Ethics*] and its summary was published in the „Przegląd Filozoficzny” [“Philosophical Review”]. Based on this summary, it can be implied that the content of the lecture coincided with the content of the lecture discussed. In the Lvov lecture, Twardowski emphasized, among other things, that scientific ethics does not formulate any norms of conduct, since „Science only tells what and how things are, but does not tell what should be” (K. Twardowski, *Odczyt o zadaniach etyki naukowej*, „Przegląd Filozoficzny” 1907, yr. 10, i. 1, p. 143).

24 K. Twardowski, *Dzienniki młodzieńcze (1881–1887): uzupełnione „Dziennikiem” Marii Gąsowskiej (1881), wierszami wiedeńskimi (1882) oraz korespondencją z rodzicami (1882–1893), Józefem Krypiakiewiczem (1885–1886) i Wojciechem Dzieduszyckim (1885–1891)*, ed. A. Brożek, Warszawa 2013, p. 34.

25 K. Twardowski, *Dzienniki*, P. I 1915–1927..., p. 75.

26 K. Twardowski, *Dzienniki*, P. II 1928–1936..., p. 159.

27 In a letter to his cousin and bishop, Bolesław Twardowski, he wrote in 1923: „let us not cease in our work, in which, despite all differences, we can and should always be united by what is the essential content of Christ's teaching: Love of God and neighbor!” (quoted in: A. Brożek, *Kazimierz Twardowski w Wiedniu*, Warszawa 2010, p. 165).

The unscientificness of metaphysics

Twardowski exhibited clear metaphysical and religious inclinations, which remained consistent throughout his life. For instance, in 1932, the founder of the Lvov-Warsaw School admitted that a combination of monadology and Fechner's concept devoid of an asubstantial approach to the soul was close to him²⁸. But it should be emphasized that he did not declare this as a scholar practicing philosophical sciences. In 1904, in a speech on the occasion of the inauguration of the Polish Philosophical Society, he stressed that the Society – while rejecting all dogmatism – should not serve any philosophical direction. The goal of a philosopher's work is to illuminate the truth, and its principle is scientific criticism. This does not mean, however, that the scientific, logical operations of the human mind exhaust all its needs²⁹.

A quarter of a century later, in a speech at the celebration of the 25th anniversary of the Polish Philosophical Society, Twardowski stressed that the Society must not spread any metaphysical view of the world. Views of this kind play an important role for people: they help them to relate to the world, others and themselves. However, they are unscientific, since it is impossible to demonstrate by means of scientific arguments the validity of a particular worldview or the erroneousness of another (unless the erroneousness is due to the internal contradictions contained in it or its incompatibility with the results of scientific research). Everyone has the right to adopt such a view of the world and life that suits him, as long as it does not contain internal contradictions, is consistent with science and is understandable³⁰. Such a view, however, is a personal matter. Even if one considers one's metaphysical view to be objective, one should at the same time consider that it cannot be scientifically justified and convince others of it. Confessing to a particular metaphysical view of the world and life does not interfere with methodical work in the realm of philosophical sciences³¹.

It happens, says Twardowski, that non-scientific views contain certain truths that can later be confirmed by science. Examples of such views include the belief in the efficacy of certain herbs or the initially metaphysical

28 A. Brożek, *Kazimierz Twardowski o problemie psychofizycznym...*, p. 24.

29 K. Twardowski, *Przemówienie z okazji otwarcia Polskiego Towarzystwa filozoficznego we Lwowie, 12.02.1904*, „Przegląd Filozoficzny” 1904, yr. 7, i. 2, p. 242.

30 K. Twardowski, *Przemówienie wygłoszone na obchodzie dwudziestopięcioletnia Polskiego Towarzystwa filozoficznego we Lwowie dnia 12 lutego 1929*, in: *Księga Pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, 12.II.1904-12.II.1929*, Lwów 1931, s. 10.

31 *Ibidem*, p. 10-11, cf. D. Łukasiewicz, *Analiza relacji między filozofią, nauką a światopoglądem w ujęciu Twardowskiego*, [in:] *Rozum i wola. Kazimierz Twardowski i jego wpływ na kształt kultury polskiej XX wieku*, J. Jadacki, Lublin 2021, p. 354-355.

concept of atoms. So science confirms some metaphysical views, and the creators of metaphysical systems can benefit from scientific knowledge. In this way, the two fields come closer together, but the scientific view of the world and life will never coincide with the metaphysical view. This is because the sciences are constantly making new discoveries and sometimes rebuilding their foundations. Therefore, since no science can be completed, neither can the scientific view of the world and life obtain such a form³².

In 1932, Twardowski gave a speech entitled *O dostojęństwie Uniwersytetu* [*On the Dignity of the University*], in which he states that science could eliminate or alleviate many of humanity's moral tribulations. If the issues that divide people and arouse mutual hatred were approached from the standpoint of objective truth, they would either be resolved, or it would be necessary to recognize that the opposing views in equal measure have no proper justification, and therefore cannot demand subordination³³. Science has no masters except experience and reason, and the same should be true of the university, which is the place where it is practiced. The university must not be restrained by any external factors unrelated to scientific inquiry: political, social or economic. The profession of a scholar requires not only intellectual qualifications, but also fortitude and character. His personal likes or dislikes must not influence the results of his research. The independence of a scientist is questionable when he belongs to organizations that require their members to hold specific beliefs; when he operates in areas to which access requires submission to doctrines, slogans or programs that raise doubts in critical minds. On the other hand, the disinterested search for scientific truth is the source of the purest and most lasting satisfaction. This satisfaction is even greater for someone who, while searching for scientific truth, reflects on it itself, which is the task of philosophy. This discipline creates a theory of scientific knowledge, requires clarity and precision of argumentation and it examines the concepts used by the specific sciences. It also arouses criticism that protects against submission to authorities, intellectual habits and excessive trust in limited human reason³⁴.

In the above speech, Twardowski considers the development of a theory of scientific knowledge to be the primary task of philosophy. Such a position is more radical than the cited views from 1897, 1904 and even 1927. Twardowski also raises the demands for the rejection of personal inclinations in scientific cognition and the prohibition of the scientist's membership in organizations that preach certain doctrines. It seems that Twardowski meant

32 K. Twardowski, *Przemówienie wygłoszone...*, p. 13-14.

33 K. Twardowski, *O dostojęństwie Uniwersytetu*, Poznań 1933.

34 *Ibidem*.

here primarily political organizations, but perhaps he also meant adherence to a particular positive religion³⁵. It is significant that in the same year (1932) he wrote, as mentioned earlier, about his metaphysical sympathies. Apparently, he believed that relegating religious and metaphysical beliefs to the private sphere was sufficient for the reliable and unbiased practice of philosophical sciences. It is worth mentioning that Twardowski wished his funeral to be secular, and a copy of *O dostojęństwie Uniwersytetu* [*On the Dignity of the University*] was placed in his coffin³⁶.

Twardowski and postsecularism

It seems that Twardowski's position on the way metaphysical and religious beliefs function is similar to contemporary postsecularism, or more precisely, the version of this trend represented by Jürgen Habermas³⁷. Postsecularism assumes that in a liberal, democratic society, religion – under certain conditions – can play an important role in the public sphere. Habermas wants to provide a recipe for the consensual coexistence of citizens with different worldview orientations, especially two groups: the secular and the religiously committed. Secularization, which has taken place in Western societies, is sometimes evaluated in opposing ways: some believe that religious forms of life are rightfully being replaced by rational forms, while others believe that it is more of a unfair seizure of religious forms by secular ones. Habermas believes that both positions are wrong, because they assume that one side can only prevail at the expense of the other, and are incompatible with the current Western postsecular society, i.e. one in which religious communities still exist, contrary to earlier predictions³⁸. A secular understanding of the world has not become dominant, and religious organizations influence public opinion and speak out on key, and at the same time contentious, social issues (e.g., abortion, euthanasia, animal protection). Hence the question arises: how citizens of different

35 Cf. D. Łukasiewicz, *Analiza relacji między filozofią...*, p. 354–355, 357.

36 T. Rzepa, *O psychologicznej i wojennej misji twórcy Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, „*Studia Psychologica*” 2016, 16 (1), p. 52.

37 The following authors are associated with various forms of postsecularism: Giorgio Agamben, Jeffrey Alexander, Zygmunt Bauman, Ulrich Beck, Peter Berger, Michel Foucault, Marcel Gauchet, René Girard, Hans Joas, Leszek Kołakowski, Bruno Latour, John Milbank, Jadwiga Staniszkis, Alain Touraine (M. Łuczewski, S. Burdziej, *Przełom postsekularny*, „*Stan Rzeczy*” 2013, no. 2 (5), p. 9).

38 J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, [in:] J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy mierzymy do eugeniki liberalnej?*, transl. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003, p. 105.

orientations are to view each other and what to expect from each other so that relations between them remain civilized³⁹.

The answer to religious conflicts in the past was a gradual separation of church and state. Initially, religious minorities were only tolerated, and this tolerance was not at all associated with respect (in the Netherlands, for example, Catholics and Protestants hated each other). Religious groups lived in mutual isolation and remained strangers to each other. But, Habermas believes, this way of functioning proved insufficient by the end of the 18th century, when the rule of law was born. Members of different sub-cultures, including religious communities, should recognize each other because they belong to one political community and are responsible for the contributions they make to it. Because of this mutual recognition, contentious issues should always be resolved through deliberative, inclusive and democratic procedures in which the parties treat each other as equals. One of the most pressing issues that should be resolved in this way is the demarcation between positive and negative religious freedom, that is, between the right of some to practice their faith and the right of others to be spared religious practices they do not recognize⁴⁰.

Habermas believes that it is necessary to work out such arguments and resolutions that can be accepted by all members of the community. Religious statements and arguments should be allowed in public debate, as they contain many pertinent moral intuitions. However, at the institutional and legal level, there should only be a universal secular language, accessible to all, into which religious rationales should be translated⁴¹. A liberal state can recognize as rational only those religious communities that renounce the imposition of their faith by violence and the use of coercion of conscience against their followers. Religious consciousness, in undertaking reflection on its own situation in a pluralistic society, should deal with the dissonance resulting from contact with other religions; it should align itself with the authority of the sciences, „which have a social monopoly on

39 J. Habermas, *Notes on post-secular society*, <http://www.signandsight.com/features/1714.html>, 18.06.2008 (access: 7.09.2024).

40 *Ibidem*, cf. J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, transl. M. Pańków, Warszawa 2012, p. 107.

41 J. Habermas, *Notes on...*, J. Habermas, *Między naturalizmem...*, p. 117. Habermas believes that religion and philosophy have long inspired each other, and a good example of the translation of Christian content into secular language is the idea of the dignity of all human beings, which has its origin in the idea of the creation of man in the image and likeness of God (cf. R. Wonicki, *Między naturalizmem a religią. O idei społeczeństwa postsekularnego w myśli Jürgena Habermasa*, „Stan Rzeczy” 2013, no. 2 (5), p. 129).

knowledge of the world"⁴², and recognize the foundations of the constitutional state, which are based on secular morality. „Without these acts of reflection, monotheisms in a ruthlessly modernized society produce destructive potential"⁴³.

On the other hand, the search for universally accepted rationales requires the secular side to understand the „articulatory power of religious languages”, because otherwise there may be an unjust exclusion of religion from public life and depriving society of important sources of meaning⁴⁴. The effort to translate religious content into secular language should also be undertaken by secular citizens, not just the religious side. For if secular citizens did not take religious communities seriously because of their religious mindset, there would be a return to the isolation, alienation and hostility of worldview subcultures, familiar from the first stage of the process of separation of church and state mentioned above. The attitude of secular devaluation of religion should be rejected just as one rejects the inequality of rights between men and women, dictated by religious considerations, unacceptable from the point of view of a secular constitutional state⁴⁵.

How does Habermas' conception relate to Twardowski's position? Completely in line with Twardowski's ideas is the recognition of science as having a „social monopoly on knowledge of the world” and the demand for the search for universal arguments, convincing to citizens with different worldview orientations. Such universal arguments should – at least to a large extent – be based on experience and reasoning, and thus be essentially scientific in nature. An adherent of a particular worldview is not able, Twardowski stated, to get someone to accept that worldview with purely rational arguments. The founder of the Lvov-Warsaw School therefore assumed that a worldview – including a religious one – is a purely private matter. Habermas is not so radical, as he allows worldview rationales, especially religious ones, into public discourse. However, he also sees science and its associated rationality as a field that provides universal criteria, determining whether or not to allow particular worldview elements into the institutional sphere. This postulate is in line with Twardowski's statements regarding science's resolution of disputed issues. Both philosophers believe that worldview and religion have important life and moral significance (e.g., Twardowski explicitly says that the logical operations of reason do not exhaust all its needs, that religion helps in moral development, etc.; Habermas believes that

42 J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć...*, p. 106.

43 *Ibidem*.

44 *Ibidem*, p. 110.

45 J. Habermas, *Notes on...*

religion can counteract the disappearance of meaning resources, which are constantly shrinking, cf. J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć...*, p. 114). In view of this, Habermas' postsecularism can be considered to be largely in line with Twardowski's ideas on the workings of worldview and religion, although of course the German philosopher's theory is much more elaborate, detailed and takes into account contemporary realities.

Final conclusions

In his early publications, Twardowski was inclined to treat ethics as simply religious precepts in the moral sphere; he identified ethics as such with religious ethics, largely Christian, although not associated with any particular denomination. This was accompanied by an attempt to demonstrate the existence of God through rational means. This „religious” stage, however, was relatively short-lived, as it basically covered only 1895. In Twardowski's subsequent publications, there are no more inquiries of the metaphysical or religious type (e.g., attempts to defend religious ethics or the existence of God). Particularly notable is the article *O tak zwanych prawdach względnych* [*On So-Called Relative Truths*], in which Twardowski no longer upholds the thesis that there are universal ethical norms that are always and everywhere valid, and does not mention that the norms have any religious character. However, in his unpublished statements, religion still occupies a rather important place. His manuscript *Etyka* [*Ethics*] highlights the importance of religion for individual moralization and self-improvement, and his later lecture *O zadaniach etyki naukowej* [*On the Tasks of Scientific Ethics*] captures religion as playing an important social role. Later, Twardowski does not reject his metaphysical beliefs, but if he mentions them, it is as a private person. This seems to be a conscious and deliberate attitude, in line with the content of the cited speech on the occasion of the 25th anniversary of the Polish Philosophical Society. Twardowski places the metaphysical and religious view of the world in the private sphere, and at the same time stresses that scientific cognition, based on experience and reason, should be used to settle disputed issues in the public sphere.

Habermas' postsecularism could be seen as a particular contemporary concretization and modification of Twardowski's position. The most important common feature of both views is the recognition of science and its associated rationality as a platform of understanding for citizens of society, representing different worldviews and religions. Many arguments have been made against Habermas' position, and two of them are as follows. Some argue that postsecularism in this version assumes that the religious side must make far greater concessions than the secular side, and therefore

introduces disproportionality. Specifically, this involves allowing religious language and arguments only into the informal public sphere, but no longer into the institutional sphere, which is supposed to make religion a „servant of modernity”⁴⁶. Another possible objection is that secularization leads to a world without virtue and God, in which people are ruled by their desires and instrumental reason subordinated to these desires. Instrumental reason, however, is only partial and insufficient, standing below holistic reason, which takes into account the idea of the good and a metaphysical vision of reality⁴⁷.

The two objections above are perhaps related, since they seem to presuppose what Habermas forbids: the introduction of religious language and rationale into the institutional-legal sphere. However, first, it is science, not religion, that has a universal language through which adherents of different worldviews and religions can communicate. The lack of such universality of religious language is due to the very fact of the multiplicity of religions. But even if it were possible to formulate a universal religious doctrine that adherents of different religions could agree upon, it would still lack a universal language comparable to the language of reason and experience. Second, even if secularization entails the negative consequences that its critics point out, a universal return to religious consciousness seems unrealistic. For man will not renounce the freedom he has gained, even if this freedom causes negative consequences. What religion, moreover, would such a universal return to religious consciousness be based on, given that the adherents of each religion ascribe to themselves the exclusive right to truth?

Habermas' proposal seems to have an advantage over the postulate of religious revivalism: it appreciates the role of religion, emphasizes the need for mutual recognition and respect of the secular and religious sides, postulates the participation of all citizens in public life, and points to the way in which religions could perform self-reflection in order to adapt to functioning in liberal societies⁴⁸. Habermas does not link the secular perspective and the demand for the universality of the language of science with atheism and hostility to religion, and he does not confine the latter to the private sphere. On the contrary: followers of particular religions are allowed to profess them in public, and the boundaries of what is tolerated (in public

46 Cf. M. Puczydłowski, *Filozofia Jürgena Habermasa wobec zwrotu postsekularnego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2016, vol. 44, i. 1, p. 159–161; E. Wyrębska, *Nowoczesne społeczeństwo wobec światopoglądowego pluralizmu. Rola religii w społeczeństwie według Jürgena Habermasa*, „Etyka” 2013, no. 46, p. 47.

47 J. Korab-Karpowicz, *Habermas i (nie)świadomość tego, co zostało utracone*, „Przełęcz Filozoficzny – Nowa Seria” 2012, no. 2 (82), p. 397–398.

48 E. Wyrębska, *Nowoczesne społeczeństwo...*, p. 48.

sphere) should be mutually agreed upon by all parties involved. Habermas' concept, including its key assumption about human rationality, may seem overly idealistic, utopian. But even if the state of affairs it postulates is unattainable, some approximation to it seems possible and desirable. For, as Twardowski wrote, „ideals point us in the direction of action and the goal to which we are to aspire, although we know that we will never fully achieve it”⁴⁹.

Bibliography

- Brożek A., *Kazimierz Twardowski o problemie psychofizycznym i nieśmiertelności duszy*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2009, t. IV, p. 13–24.
- Brożek A., *Kazimierz Twardowski w Wiedniu*, Wydawnictwo Naukowe „Semper”, Warszawa 2010.
- Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, [in:]: J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, transl. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, p. 103–115.
- Habermas J., *Notes on post-secular society*, <http://www.signandsight.com/features/1714.html>, 18.06.2008 (access: 7.09.2024).
- Habermas J., *Między naturalizmem a religią*, transl. M. Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Jadczak R., *Przedmowa*, [in:]: K. Twardowski, *Etyka*, prep. R. Jadczak, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1994, p. 9–19.
- Kleszcz R., *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*, Wydawnictwo Naukowe „Semper”, Warszawa 2013.
- Korab-Karpowicz J., *Habermas i (nie)świadomość tego, co zostało utracone*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2012, no. 2 (82).
- Kotarbiński T., *O Kazimierzu Twardowskim*, [in:]: K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, p. V–VI.
- Łuczewski M., Burdziej S., *Przełom postsekularny*, „Stan Rzeczy” 2013, no. 2 (5), p. 8–11.
- Łukasiewicz D., *Analiza relacji między filozofią, nauką a światopoglądem w ujęciu Twardowskiego*, [in:]: *Rozum i wola. Kazimierz Twardowski i jego wpływ na kształt kultury polskiej XX wieku*, ed. J. Jadacki, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2021, p. 347–383.
- Puczydłowski M., *Filozofia Jürgena Habermasa wobec zwrotu postsekularnego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2016, vol. 44, i. 1, p. 155–170.
- Rzepa T., *O psychologicznej i wojennej misji twórcy Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, „Studia Psychologica” 2016, 16 (1), p. 47–69.
- Twardowski K., *Dzienniki młodzieńcze (1881–1887): uzupełnione „Dziennikiem” Marii Gąsowskiej (1881), wierszami wiedeńskimi (1882) oraz korespondencją z rodzicami*

49 K. Twardowski, *Niezależność myśli*, [in:]: K. Twardowski, *Myśl, mowa i czyn...*, p. 73.

- (1882–1893), *Józefem Krypiakiewiczem (1885–1886) i Wojciechem Dzieduszyckim (1885–1891)*, ed. A. Brożek, Wydawnictwo Naukowe „Semper”, Warszawa 2013.
- Twardowski K., *Dzienniki*, p. I. 1915–1927, ed. R. Jadczyk, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1997.
- Twardowski K., *Dzienniki*, p. II. 1928–1936, ed. R. Jadczyk, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1997.
- Twardowski K., *Etyka wobec teorii ewolucji*, „Przełom” 1895, no. 18, p. 551–563.
- Twardowski K., *Etyka*, prep. R. Jadczyk, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1994.
- Twardowski K., *Filozofia współczesna o nieśmiertelności duszy*, „Przełom” 1895, no. 14, p. 25–34.
- Twardowski K., *Metafizyka duszy*, „Przełom” 1895, no. 15, p. 35–47.
- Twardowski K., *Niezależność myśli*, [in:] K. Twardowski, *Myśl, mowa i czyn*, p. 1, ed. A. Brożek, J. Jadacki, Copernicus Center Press, Kraków 2013, p. 63–74.
- Twardowski K., *O dostojności Uniwersytetu*, Uniwersytet Poznański, Poznań 1933.
- Twardowski K., *O tak zwanych prawdach względnych*, [in:] *Księga pamiątkowa Uniwersytetu Lwowskiego ku uczczeniu pięćsetnej rocznicy Fundacji Uniwersytetu Jagiellońskiego*, nakładem Senatu Uniwersytetu Lwowskiego, Lwów 1900, p. 1–25.
- Twardowski K., *O zadaniach etyki naukowej*, prep. I. Dąbmska, „Etyka” 1973, no. 12, p. 125–155.
- Twardowski K., *Odczyt o zadaniach etyki naukowej*, „Przegląd Filozoficzny” 1907, yr. 10, i. 1, p. 143–144.
- Twardowski K., *Przemówienie wygłoszone na obchodzie dwudziestopięciolecia Polskiego Towarzystwa filozoficznego we Lwowie dnia 12 lutego 1929*, [in:] *Księga Pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, 12.II.1904–12.II.1929*, Skład Główny w Księgarni S.A. Książnica-Atlas, Lwów 1931, p. 1–15.
- Twardowski K., *Przemówienie z okazji otwarcia Polskiego Towarzystwa filozoficznego we Lwowie, 12.02.1904*, „Przegląd Filozoficzny” 1904, yr. 7, i. 2, p. 239–243.
- Twardowski K., *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, „Przewodnik Naukowy i Literacki” 1897, yr. 25, i. 1, p. 17–41.
- Twardowski K., *Wykład wstępny w Uniwersytecie Lwowskim*, [in:] K. Twardowski, *Myśl, mowa i czyn*, p. 1, ed. A. Brożek, J. Jadacki, Copernicus Center Press, Kraków 2013, p. 457–467.
- Wonicki R., *Między naturalizmem a religią. O idei społeczeństwa postsekularnego w myśli Jürgena Habermasa*, „Stan Rzeczy” 2013, no. 2 (5), p. 127–136.
- Wyłębska E., *Nowoczesne społeczeństwo wobec światopoglądowego pluralizmu. Rola religii w społeczeństwie według Jürgena Habermasa*, „Etyka” 2013, no. 46.

Poglądy Kazimierza Twardowskiego na etykę i religię a postsekularyzm

Streszczenie

Kazimierz Twardowski w swoich wczesnych tekstach opowiadał się za etyką religijną i próbował racjonalnie uzasadniać istnienie Boga i duszy. Jednak z jego publikacji

dość szybko znikają treści religijne, etyczne i metafizyczne. Natomiast w pracach niepublikowanych Twardowski wciąż wiele uwagi poświęca etyce naukowej, którą z jednej strony uznaje za niezależną od religii, ale z drugiej – z religią w istotny sposób powiązaną. Według twórcy Szkoły Lwowsko-Warszawskiej światopogląd może odgrywać kluczową rolę w życiu jednostki, powinien jednak pozostawać jej sprawą prywatną, natomiast kwestie dzielące ludzi i wywołujące wzajemną nienawiść powinny być rozstrzygane metodami naukowymi. Takie stanowisko w dużej mierze pokrywa się z postsekularyzmem Jürgena Habermasa, który można interpretować jako swoistą konkretyzację i rozwinięcie poglądów Twardowskiego.

Słowa kluczowe: Jürgen Habermas; Kazimierz Twardowski; metafizyka; postsekularyzm; religia; światopogląd

Wojciech Rechlewicz – doktor habilitowany filozofii, absolwent Uniwersytetu Śląskiego, pracownik Wydziału Filozofii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Do jego publikacji książkowych należą m.in.: *Elementy filozofii bezpieczeństwa. Bezpieczeństwo z perspektywy historii filozofii i filozofii polityki* (2012), *Nauka wobec metafizyki. Poglądy filozoficzne Kazimierza Twardowskiego* (2015), *Logika praktyczna z elementami prakseologii* (2016).

Kazimierz Twardowski's Views on Ethics and Religion Versus Postsecularism

Abstract

In his early texts, Kazimierz Twardowski advocated religious ethics and sought to rationally justify the existence of God and the soul. However, religious, ethical, and metaphysical content quickly disappears from his publications. On the other hand, in his unpublished works, Twardowski continues to devote significant attention to scientific ethics, which he considers independent of religion, yet significantly connected to it. According to the founder of the Lviv-Warsaw School, a worldview can play a key role in an individual's life but should remain a private affair. Issues that divide people and cause mutual hatred should be resolved using scientific methods. This position largely coincides with Jürgen Habermas's post-secularism, which can be interpreted as a concretization and development of Twardowski's views.

Keywords: Jürgen Habermas; Kazimierz Twardowski; metaphysics; postsecularism; religion, worldview

Wojciech Rechlewicz – PhD hab. in philosophy, a graduate of the University of Silesia and an employee of the Department of Philosophy at Kazimierz Wielki University in Bydgoszcz. His book publications include: *Elements of Security Philosophy: Security from the Perspective of the History of Philosophy and Political Philosophy* (2012), *Science Towards Metaphysics: Philosophical Views of Kazimierz Twardowski* (2015), and *Practical Logic with Elements of Praxeology* (2016).

LIDIA KOSIOREK

Poradnia Psychologiczno-Pedagogiczna w Wyszkowie

MARTA SZABAT

Uniwersytet Jagielloński – Collegium Medicum

ORCID: 0000-0001-5198-3842

DOI: 10.24917/20838972.21.5

Etyka troski Joan C. Tronto a troskliwe rodzicielstwo w dobie cyfrowych technologii

Wprowadzenie

Etyka troski została zainicjowana w odniesieniu do tradycyjnych propozycji etycznych skoncentrowanych na normatywnych wartościach uwarunkowanych i usankcjonowanych przez wielowiekową tradycję. Jej początki sięgają propozycji Lawrence’a Kohlberga, który zaproponował moralną teorię rozwoju dziecka stopniowo dojrzewającego do decyzji moralnych¹. Teoria ta oparta została na rozwoju psychologicznym, co istotnie charakteryzuje etykę troski jako propozycję etyczną uwzględniającą rozwój człowieka w jego uwarunkowaniach genetycznych i środowiskowych. Carol Gilligan, jako oponentka Kohlberga, istotnie rozbudowała teoretyczne podstawy etyki troski, uwzględniając w swojej analizie poziom dobra własnego (*the preconventional stage*), pragnienie opiekowania się innymi, troskę o słabszych (*the conventional stage*), poziom harmonii – świadomy wybór i wypośrodkowanie między samorozwojem a troską o innego (*the postconventional stage*)². Według Gilligan dla osoby troszczącej się o innych ocena

1 L. Kohlberg, *Moral development*, [w:] *The cognitive developmental psychology of James Mark Baldwin: Current theory and research in genetic epistemology*, red. J.M. Broughton, D.J. Freeman-Moir Norwood, N.J.: Ablex Publishing Corporation, 1982, 277–325.

2 C. Gilligan, *In a different voice: Psychological theory and women’s development*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

postaw moralnych nie będzie jednoznaczna, ponieważ usiłuje ona zrozumieć motywy postępowania innych ludzi. Osoba ta będzie pytała o konsekwencje możliwych działań tych, których postawy ocenia i będzie starała się znaleźć możliwie najlepsze wyjście z sytuacji. Tego rodzaju etyka ma charakter opisowy, a nie preskryptywny. Znaczący dla naszych rozważań jest fakt, że również propozycja Gilligan, jak i innych współczesnych przedstawicieli etyki troski, uwzględnia w swoich rozważaniach czynniki neuropsychologiczne jako determinujące ludzkie zachowania od najwcześniejszego okresu rozwoju osobniczego.

Etyka troski znajduje się w centrum rozważań takich myślicieli, jak Nell Noddings³, Milton Mayeroff⁴ czy Joan C. Tronto⁵. W niniejszym artykule typologie, definicje i terminy pojęciowe ostatniej z przywołanych osób – J.C. Tronto – pozwalają nam na uporządkowanie problematyki podjętego tematu.

Zarys relacji rodzic – dziecko w kontekście etyki troski J.C. Tronto

Według definicji Tronto troska oznacza pewien rodzaj zaangażowania⁶, ale także zwracania uwagi na potrzeby drugiej osoby lub status rzeczy, na której nam zależy. Troska o kogoś oznacza poszerzenie własnej strefy bezpieczeństwa, jak również dbanie o bezpieczeństwo innych. Troska wiąże się z działaniem – chęcią pomocy w zależności od potrzeb i uwarunkowań. Autorka wskazuje na pojęcie ciężaru w kontekście troski: „troska oznacza coś więcej niż tylko przelotne zainteresowanie lub zachciankę, ale zamiast tego akceptację jakiejś formy ciężaru (*burden*)”⁷. Troska dotyczy ludzi, przedmiotów, środowiska. Tronto zachęca nas, abyśmy unikali łatwych analogii, a także nie umieszczali troski w dychotomii indywidualistyczno-dualistycznej, ponieważ zabiegi te zacierają obraz troski jako procesu uwarunkowanego kulturowo w opozycji do pojedynczego aktu troski. Twierdzi, że troska jest „zarówno praktyką, jak i usposobieniem (*attitude*)”⁸.

W myśl zasygnalizowanych wyżej cech troski troskliwi rodzice powinni być zaangażowani w opiekę nad dzieckiem, uważni w stosunku do dzieci,

3 N. Noddings, *Caring: A feminine approach to ethics and moral education*, Berkeley CA: University of California Press, 1984.

4 M. Mayeroff, *On caring*, Harper Collins Publishers, 1990.

5 J.C. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethics of Care*, Routledge, New York, London 1994.

6 Tamże, s. 102.

7 Tamże, s. 103.

8 Tamże, s. 104.

wspomagający je w rozwoju. Ważnym wyznacznikiem troski jest dawanie przykładu przez zachowanie dorosłych jako dojrzałych rodziców. Pokazywanie sposobu rozwiązywania problemów, podejmowania decyzji, czy też zarządzania własnymi emocjami. Dziecko jest dobrym obserwatorem poczynań dorosłych, ich myślenia, tworzenia i kreowania planów, czyli realizacji celów życiowych.

W podobnym duchu wypowiada się polski ustawodawca w Ustawie z dnia 25 lutego 1964 roku Kodeks rodzinny i opiekuńczy⁹. Zgodnie z ustawą, rodzice i dzieci są obowiązani do wzajemnego szacunku i wspierania się (art.87). Władza rodzicielska powinna być wykonywana tak, jak tego wymaga dobro dziecka i interes społeczny (art. 95, pkt 3). Rodzice wychowują dziecko pozostające pod ich władzą rodzicielską i kierują nim. Obowiązani są troszczyć się o fizyczny i duchowy rozwój dziecka i przygotować je należycie do pracy dla dobra społeczeństwa odpowiednio do jego uzdolnień (art. 96, pkt 1).

Dzięki wyodrębnieniu przez Tronto czterech faz troski możemy bliżej przyjrzeć się, czym miałyby w istocie charakteryzować się troska rodziców o dzieci. Pierwsza faza: troska o kogoś lub o coś (*caring about*) oznacza troskę obejmującą „uznanie w pierwszej kolejności, że opieka jest konieczna. Obejmuje zauważenie istnienia potrzeby i dokonanie oceny, czy ta potrzeba powinna zostać zaspokojona”¹⁰. Ten rodzaj troski jest uwarunkowany kulturowo, społecznie, politycznie oraz osobowo w znaczeniu indywidualnych form troski okazywanych ludziom przez ludzi.

W przypadku rodziców troska o dobro dzieci oznaczałaby uznanie ich potrzeb za istotne jako osób zasługujących na szacunek. Troska oznaczałaby także zauważenie przez rodziców potrzeb dzieci uwarunkowanych ich rozwojem fizycznym, psychicznym i społecznym. Aby ten rodzaj troski mógł zostać uznany za zgodny z interesami dziecka, powinien być poparty świadomością etapów rozwoju dziecka, zmian związanych z obowiązującą normą rozwojową i odbieganiem od normy. Troskliwy rodzic to ten, który akceptuje „ciążar” rodzicielstwa skorelowany z koniecznością nabycia określonej wiedzy i umiejętności po to, aby faktycznie i realnie podejmować działania mające na celu dobro dziecka. To po stronie rodzica leży obowiązek przyjęcia „ciążaru” troski z uwagi na niedojrzałość rozwojową dziecka.

Druga faza dotyczy troszczenia się o kogoś lub o coś (*taking care of*) w znaczeniu realnego zainteresowania określoną sprawą i o ile to możliwe – rzeczywistej pomocy istocie, która tego potrzebuje. Tego rodzaju troska wymaga wzięcia odpowiedzialności za konsekwencje swoich działań, a także

9 Dz.U. 1964 nr 9, poz. 59.

10 Tamże, s. 106.

prawidłowego rozeznania potrzeb strony, której należy pomóc. Tronto stwierdza:

Jeśli uważamy za wielką szkodę, że dzieci w krajach trzeciego świata głodują i sądzimy, że wszelka żywność wysyłana tam jest rozkradana, więc nie ma sensu wysyłać tam pieniędzy na zakup żywności, to zasugerowaliśmy, że tej potrzeby nie da się zaspokoić i nie można się nią „zaopiekować” (*taking care of*)¹¹.

Niewątpliwie wzięcie odpowiedzialności za konsekwencje własnych działań w stosunku do dzieci to postawa dojrzałego rodzicielstwa. Jednakże, w tym wypadku, aby rozeznąć potrzeby dziecka, potrzebny jest czas z nim spędzany, ważna też są jakość tego czasu, kontakt „twarzą w twarz” (bez pośrednictwa urządzeń elektronicznych) oraz zdolność komunikowania się z dzieckiem od pierwszych godzin życia, kiedy ten kontakt może opierać się na obserwacji zachowań noworodka, co stanowi dla rodzica informację o prawidłowym rozwoju dziecka¹². Czynności pielęgnacyjne, karmienie, zwłaszcza naturalne, pozwalają lepiej zrozumieć i dostosować się do niemowlęcia i jego potrzeb. Dobra jakość kontaktu z dzieckiem znacząco podnosi szanse na to, że rodzic prawidłowo oceni potrzeby dziecka i rzeczywiście będzie w stanie dobrze się nim zaopiekować¹³.

Trzecia i czwarta faza troski to troszczenie się (*care-giving*) oraz otrzymywanie troski – bycie adresatem troski (*care-receiving*). Tronto wskazuje na fizyczny aspekt troszczenia się o kogoś, a także wchodzenia w kontakt z adresatem troski. Ten, do kogo troska jest adresowana, odpowiada na nią i to od niego/niej osoba troszcząca się może uzyskać informację zwrotną na temat zasadności, trafności lub chybienia troski¹⁴.

W relacji rodzice – dzieci, przy założeniu, że to rodzice są stroną troszczącą się oraz biorą odpowiedzialność za wychowanie dzieci, informacja zwrotna uzyskiwana od dzieci nie zawsze będzie zgodna z oczekiwaniami rodziców. Ma na to wpływ wiele czynników, w tym wysokie technologie oraz grupy rówieśnicze o różnorodnych wzorcach wychowania, z którymi dzieci wchodzą w interakcje. Dlatego szczególnie ważne, od strony rodzicielskiej, jest wypracowywanie relacji z dziećmi opartych na wzajemnym zaufaniu, aby na późniejszych etapach rozwoju, zwłaszcza w wieku

11 Tamże, s. 106.

12 P. Tomalski, A. Dopierała, *Rozwój funkcjonalny mózgu na przykładzie korowych mechanizmów percepcji twarzy i mowy u niemowląt*, „Polskie Forum Psychologiczne” 2018, nr1, s. 64-77.

13 Rzecznik Praw Dziecka, *Ogólnopolskie badanie jakości życia dzieci i młodzieży w Polsce. Obszar nr 2: Relacje z rodzicami i życie w domu*, Warszawa 2021.

14 J.C. Tronto, *Moral Boundaries...*, s. 107-108.

nastoletnim, mieć możliwość towarzyszenia dziecku w rozwoju i orientowania się w tym, czego ono potrzebuje.

W książce *Caring Democracy* Tronto wprowadza termin „troski z” (*caring with*), który jest rekurencyjny, ponieważ zmienia się w miarę powtarzania – dobre postawy stają się powszechne i rekurencyjne w dobrych społeczeństwach (np. pomaganie sobie nawzajem lub oczekiwanie pomocy od innych)¹⁵. Troszczenie się o kogoś lub o coś oraz troszczenie się „z kimś” wzajemnie się uzupełniają, przy czym ten drugi aspekt troski podkreśla bardziej partnerski jej aspekt, w którym nacisk położony zostaje na rozeznanie potrzeb i ich zrozumienie. Troska z kimś o to, czego druga strona potrzebuje, pozwala na trafniejsze rozpoznanie faktycznych potrzeb ze strony osoby troszczącej się.

Aspekt „troski z” ma szczególne znaczenie w nauce odpowiedzialności, kiedy dziecko uczy się podejmować decyzje samodzielnie w porozumieniu z rodzicami. Jeżeli relacja jest oparta na zaufaniu, to wówczas potrzeba dziecka związana ze samostanowieniem o sobie ma szansę zostać zaspokojona¹⁶.

Dodatkowo, elementami etyki troski, wskazywanymi przez Tronto, są uważność (*attentiveness*), odpowiedzialność (*responsibility*), kompetencja (*competence*) oraz odpowiedź ze strony odbiorcy troski (*responsiveness*)¹⁷. Pierwszy element jest ściśle powiązany z wymienioną wcześniej drugą i trzecią fazą troski, czyli *taking care of* oraz *care-giving*, a także z fazą *caring with*. W przypadku uważności, oprócz konieczności rozeznania potrzeb, autorka podkreśla także konieczność wypracowania postawy moralnej uważności jako rzeczywistego wyzwania dla osoby troszczącej się. Brak uważności na co dzień może skutkować przyzwoleniem na zło, postawami bierności i nieingerowania w sytuacje i decyzje, które tego wymagają.

W przypadku rodziców tego rodzaju balans pomiędzy szacunkiem, z jakim traktują oni decyzje swoich dzieci (mającym na celu wyrobienia w nich krytycyzmu i samodzielności) a przyzwoleniem na negatywne zachowania lub niezauważaniem ich czy niezwracaniem na nie uwagi stanowi o powodzeniu wychowania do dobrych i akceptowalnych społecznie reguł i zachowań. Nauczenie dzieci empatii i życzliwości w stosunku do innych, czyli zaszczepienie w nich nawyku bycia uważnymi to trudne, ale zarazem bardzo potrzebne wyzwanie dla rodziców. Tego rodzaju umiejętności społeczne są swoistym testowaniem odpowiedzialnego rodzicielstwa, jako że

15 J.C. Tronto, *Caring democracy: Markets, equality, and justice*, New York/London: New York University Press, 2013.

16 K. Ciesiołkiewicz, *Problem podmiotowości i praw dziecka w dobie społeczeństwa informacyjnego*, [w:] *Dojrzeć do praw. Raport z monitoringu praw i podmiotowości dziecka w Polsce w dobie społeczeństwa informacyjnego. Edycja 1*, Fundacja Orange, Warszawa 2023, s. 12–17.

17 J.C. Tronto, *Moral Boundaries...*, s. 127–136.

odpowiedzialność rodziców w stosunku do dzieci sprawdza się w praktyce wobec środowiska, w którym dziecko dorasta, dojrzewa i przebywa. Odpowiedzialność nie polega oczywiście wyłącznie na nauce umiejętności społecznych, lecz jest złożoną oraz zindywidualizowaną cechą osoby, która decyduje się być troskliwa. Odpowiedzialność ściśle łączy się z kompetencjami, co umożliwia skuteczne rozeznawanie potrzeb strony, o którą osoba się troszczy, a tym samym skuteczne niesienie pomocy.

Warto zauważyć, że kompetencji rodzic nie nabywa raz na zawsze. Nabywa je dzięki uważnej obserwacji rozwoju dziecka, na którą musi znaleźć czas, aby można było rozwinąć wzajemne poczucie zaufania, bezpieczną więź pozwalającą wypracować troskę z dzieckiem o to, co jest ważne na danym etapie rozwoju. Brak uważności ze strony rodzica wobec dziecka skutkuje brakiem kompetencji w zakresie wychowania. O ile uważność może znacząco wpływać na odpowiedź ze strony dziecka na okazywaną przez rodziców troskę, o tyle kompetencje rodzicielskie zależą od wielu czynników, takich jak świadomość procesów fizycznych i psychicznych zachodzących w rozwoju człowieka, zależność od środowiska, w którym przebiega wychowanie, oraz zależność dziecka od globalnego przepływu informacji za pośrednictwem cyfrowych technologii. Dopiero połączenie ze sobą zespołu zależności i uwarunkowań pozwala na orientacyjne ustalenie, czy rodzicielska troska przynosi pozytywne efekty, czy też wręcz przeciwnie.

Zwłaszcza w pierwszych fazach rozwoju dziecko jest wrażliwe i podatne na zranienie oraz jego pozycja jest nierówna w stosunku do osób dorosłych. Tronto zwraca uwagę na fakt, że moralne problemy w zakresie odpowiedzi na troskę (*responsiveness*) mogą zależeć od obu czynników¹⁸. Z jednej strony, wrażliwość dziecka uwarunkowana jest fizycznymi i psychologicznymi zmianami związanymi z rozwojem i dojrzewaniem. Szczególną rolę odgrywają tutaj plastyczność mózgu i tworzące się połączenia neuronalne pozwalające na prawidłowy rozwój. Z drugiej strony, dzieci nienormatywne są szczególnie podatne na zranienie i krzywdę z uwagi na większą liczbę czynników mogących im zaszkodzić, a także wpływając na pogłębianie się ich problemów rozwojowych, takich jak nieświadomość lub niska świadomość rodziców w zakresie przypadłości, schorzeń i chorób oraz związanej z nimi sieci pomocy terapeutycznej. Dodatkowym czynnikiem utrudniającym dostępność pomocy dla nienormatywnie rozwijających się dzieci mogą być nierówności społeczno-ekonomiczne związane ze słabym wykształceniem rodziców, biedą, niewielką dostępnością do terapii, itp.¹⁹

18 Tamże, s. 134.

19 Instytut Badawczy IPC, Grupa WW, Państwowy Fundusz Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych, *Raport końcowy. Badania potrzeb osób niepełnosprawnych w Polsce*, Wrocław 2024.

Wpływ cyfrowych technologii na relację rodzic – dziecko w kontekście etyki troski

Niemowlęta i dzieci w wieku przedszkolnym oraz wczesnoszkolnym, będąc na sensoryczno-motorycznym (0–2 roku życia) i przedoperacyjnym etapie rozwoju (2–6 roku życia) oraz na etapie operacji konkretnych (6–12 lat)²⁰ nie różnicują, słabo różnicują bądź nie mają ukształtowanego krytycznego myślenia w zakresie wybierania istotnych dla siebie treści postrzeganych na ekranach urządzeń elektronicznych. Dodatkowo ich plastyczny mózg podlega rozwojowi, budując struktury kluczowe na dalszych etapach ich życia. Nabywanie umiejętności czytania, pisania, podporządkowywania się regułom w procesie naśladowania, współdziałania, rozumienia i stosowania instrukcji na poziomie niewerbalnym, a także werbalnym i innych reguł związanych z rozwojem osobowym²¹, mogą zostać nieodwracalnie zakłócone przez bodźce mechaniczne zmieniające ewolucyjnie zaprogramowane wzory zachowań w kierunkach, których skutki trudno przewidzieć.

W wynikach badań psychologicznych prowadzonych *in vivo*, w których wykorzystano metodę fNIRS²², wykazano silniejszą aktywność struktur kory czołowej i skroniowej na bodźce płynące z ruchu biologicznego niż z ruchu mechanicznego²³. Struktury tworzące tak zwany mózg społeczny, czyli bruzda skroniowa górna (*superior temporal sulcus*, STS), pole twarzy w zakręcie wrzecionowatym (*fusion face area*), kora oczodołowo-czołowa (*orbitofrontal cortex*), ciało migdałowate (*amygdala*) rozwijają się w pierwszym roku życia dziecka²⁴. Dodatkowo STS reaguje wyłącznie na ruch biologiczny²⁵. Oznacza to, że w pierwszym roku życia dziecka najważniejszy i kluczowy dla prawidłowego rozwoju jest fizyczny kontakt dziecka z rodzicami lub opiekunami, gdyż dzięki niemu połączenia neuronalne, budujące struktury mózgu mają szansę się wytworzyć i prawidłowo rozwinąć. Słuch i dotyk są kluczowymi kanałami przyjmowania wrażeń sensorycznych

20 J. Piaget, *Mowa i myślenie dziecka*, przeł. A. Cieślak, PWN, Warszawa 2011.

21 M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, przeł. J. Rączaszek, Warszawa 2002.

22 Metoda fNIRS polega na nieinwazyjnym i precyzyjnym pomiarze aktywności korowej mózgu, który jest dokonywany z wykorzystaniem optod rozmieszczonych na powierzchni głowy osoby badanej, zwykle przy użyciu czepka lub opaski.

23 J. Wysocka, K. Golec, A. Pluta, *Zastosowanie techniki fNIRS w badaniach mechanizmów neuronalnych poznania społecznego. Przegląd najważniejszych badań*, „Polskie Forum Psychologiczne” 2020, nr 25 (1), s. 21–39.

24 Tamże.

25 J. Cieszyńska-Rożek, *Neurośrodowiskowe przyczyny opóźnionego rozwoju mowy w wieku niemowlęcym*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza” 2022, nr 29 (49), nr 1, s. 183.

działającymi zwłaszcza na tworzenie procesów neuronalnych. Zmysły te powinny być sprawne z chwilą przyjścia dziecka na świat. Zdolność dziecka do przyjmowania wrażeń słuchowych sprawdzana jest już w okresie niemowlęcym, natomiast wrażenia dotykowe winny być oceniane przez rodzica na przestrzeni kolejnych tygodni i miesięcy, by obserwować dziecko w zakresie wrażliwości dotykowej. W przyszłości wszelkie nieprawidłowości mogą wpływać znacząco na przebieg rozwoju poznawczego dziecka. Niemniej jednak zarówno słuch, jak i dotyk powinny być „gotowe” przy urodzeniu²⁶.

Badanie Patrici K. Kuhl dotyczące nauki języka mandaryńskiego dowodzi, że dzieci w pierwszym roku życia uczą się języka od innych osób, a nie z ekranu. W badaniu podzielono dzieci na trzy grupy. Pierwsza grupa dzieci została poddana nauczaniu tradycyjnemu – zajęcia z nauki języka mandaryńskiego prowadziła nauczycielka. Druga grupa, ten sam materiał, z tą samą nauczycielką i książeczką, miała podany w formie wizualnej – na ekranie. Natomiast do nauczania trzeciej grupy został zastosowany ten sam materiał – audio. Tylko pierwsza grupa zrobiła postępy w nauce²⁷. Zasadniczym wnioskiem z badań jest fakt, że mechaniczne formy stymulacji nie zastąpią dziecku interakcji międzyludzkich, ponieważ tylko te ostatnie pozwalają dziecku rozwinąć się najpełniej w sferze zarówno emocjonalnej, jak i intelektualnej.

Dzięki tego rodzaju badaniom można stwierdzić, że podstawową potrzebą niemowląt i dzieci w wieku przedszkolnym i wczesnoszkolnym jest bezpieczny, regularny, życzliwy i bezpośredni kontakt z osobami zdolnymi się nimi zaopiekować. Wnioski z badań korelują z fazami etyki troski wskazanymi przez Tronto, gdzie pierwsza z nich wymaga zauważenia istnienia potrzeby podmiotu troski oraz oceny, czy ta potrzeba powinna zostać zaspokojona. Jest to ważna wskazówka, zwłaszcza w przypadku dzieci na wczesnym etapie rozwoju, z uwagi na fakt niemożliwości nadrobienia deficytów rozwojowych w późniejszym wieku. Jeżeli na przykład, na wczesnym etapie rozwoju, dziecko nie nauczy się naśladować, rozpoznawać mimiki twarzy, gestykulacji i mowy ciała innych osób, to znacząco wzrasta ryzyko atrofii sieci neuronów dziecka i mózg może nie rozwinąć prawidłowych umiejętności społecznych²⁸.

26 B. Odowska-Szlachcic, *Terapia integracji sensorycznej. Zeszyt. Część 1*, Wydawnictwo Harmonia, Gdańsk 2023.

27 P.K. Kuhl, *Brain Mechanisms in Early Language Acquisition*, „Neuron” 2010, 67 (5), s. 713–727.

28 S. Garry, V. Gigi, *iMózg. Jak przetrwać technologiczną przemianę współczesnej umysłowości*, przeł. S. Borg, Poznań 2011; J. Cieszyńska-Rożek, *Wpływ wysokich technologii na rozwój poznawczy dzieci w wieku niemowlęcym i poniemowlęcym*, [w:] Człowiek,

Odpowiedzialne rodzicielstwo powinno wziąć także pod uwagę to, o czym wspomina Tronto przy omawianiu drugiej fazy troszczenia się, czyli realne zainteresowanie konsekwencjami własnych działań. Jeżeli od pierwszych tygodni bądź miesięcy życia dziecko ma więcej kontaktu z ekranem urządzeń elektronicznych niż z rodzicami, opiekunami, rodzeństwem i dzieje się tak z przyzwoleniem rodziców lub na skutek innych ich działań, to powinni się oni liczyć z negatywnymi konsekwencjami dla rozwoju dziecka, takimi jak brak zachowań komunikacyjnych (m.in. dziecko może unikać patrzenia na twarz opiekuna, nie podejmować prób naśladowania mimiki osób z najbliższego otoczenia, ujawniać brak wokalizacji itp.²⁹), co przekłada się na późniejsze nabywanie funkcji poznawczych. W wychowaniu dziecka, w dobie cyfrowych technologii, ważna jest nie tylko troska o dziecko, ale też troszczenie się z dzieckiem o to, co może je interesować po to, aby wyjaśniać i przybliżać mu mechanizmy funkcjonowania kultury cyfrowej, w której dominującym elementem jest kreowanie potrzeb sprzedażowych przez specjalistów od marketingu. W pojedynkę dziecko nie ma szans na zidentyfikowanie i ocenę wpływu wywieranego na nie przez określone programy i zabawki edukacyjne. Rolą więc rodzica jest weryfikacja i zdobycie informacji na temat nie tylko etapów rozwoju dziecka, ale także wpływu technologii cyfrowych na jego rozwój, a następnie podzielana wspólnie z dzieckiem troska o prawidłowy rozwój jego zainteresowań.

Jeżeli noworodek nie reaguje na twarz i głos rodzica, to przejawem troski będzie poszukanie pomocy u lekarza pediatry, u psychologa, u logopedy lub pedagoga. Jeżeli w szóstym i siódmym miesiącu życia dziecko nie gaworzy samonaśladowczo, natomiast chętnie spędza czas na oglądaniu bajek z ekranu urządzeń elektronicznych, to przejawem rodzicielskiej troski będzie wejście w bezpośredni kontakt z dzieckiem i być może poszukanie pomocy. Jeżeli w dziewiątym miesiącu u dziecka nie pojawił się gest wskazywania palcem, niezbędny do budowania wspólnego pola uwagi (dziecko – dorosły – przedmiot), jest to także sygnał dla rodziców i opiekunów, że potrzebna jest szczególnie uważna obserwacja dziecka, dodatkowa stymulacja percepcji i być może specjalistyczna pomoc. Jeżeli w dwunastym miesiącu dziecko nie wypowiada pierwszych słów lub sylab znaczących, to, podobnie jak wyżej, może być to wskazówka, że nie jest ono w normie. Przykładów nienormalnych zachowań rozwojowych dzieci możemy podawać wiele³⁰.

technologia, media. Konteksty kulturowe i psychologiczne, red. A. Ogonowska, G. Ptaszek, Kraków 2014, s. 11-22.

²⁹ J. Cieszyńska-Rożek, *Neurośrodowiskowe przyczyny opóźnionego rozwoju mowy...*, s. 189.

³⁰ J. Cieszyńska, M. Korendo, *Karty diagnozy. 10 etapów rozwoju dziecka od 4. do 36. miesiąca życia*, Wydawnictwo Edukacyjne, Kraków 2018.

Jednak nie jest to tematem naszego artykułu, w którym chcemy wskazać na fakt, że rodzicielska troska oparta na uważności, odpowiedzialności, kompetencji i odpowiedzi ze strony podmiotu troski – dziecka – może uchronić je przed zaburzeniami natury fizycznej (np. opóźnionym rozwojem motorycznym), psychicznej (np. zaburzenia mowy, zaburzenia artykulacyjne, niepełność mowy) i społecznej.

Część dzieci, których rozwój funkcji poznawczych jest opóźniony ze względu na częste przebywanie z tabletem czy ekranem telefonu lub komputera od pierwszych miesięcy życia, miałyby szansę zmieścić się w normie rozwojowej, gdyby ich egzystencja przebiegała w naturalnym środowisku, z dala od ekranu reprezentującego cyfrowe technologie³¹. Dlatego podstawową maksymą troskliwego rodzica powinna być myśl: „Po pierwsze, nie szkodzić”.

Wnioski

Kategorie charakteryzujące etykę troski, wprowadzone przez Tronto, pozwalają uporządkować argumenty związane z troską rodziców o wychowanie i rozwój dzieci w dobie cyfrowych technologii. Pozwalają one także opisać i wskazać prawidłowe kierunki rozwoju rodzicielskiej troski.

Troszczący się rodzic będzie dążył do ustalenia i zrozumienia przyczyn określonych zachowań dziecka, a także będzie zaangażowany w sprawowanie opieki, wspieranie dziecka w zakresie społecznym, emocjonalnym oraz fizycznym poprzez uznanie jego potrzeb. Będzie także systematycznie podnosił swoje kompetencje w zakresie rozumienia i komunikacji rodzic – dziecko, zwiększając swoje szanse na rozpoznanie potrzeb dziecka.

Nieukształtowany system układu nerwowego, opóźnienia czy nieprawidłowości w rozwoju struktur sieci neuronalnych, mielinizacji włókien nerwowych powodują, że dziecko jest podatniejsze na niewłaściwe oddziaływanie ze strony zarówno cyfrowych technologii, jak i osób dorosłych. Z uwagi na większą wrażliwość dzieci mogą doznawać większej krzywdy psychosomatycznej. Dlatego, dla prawidłowego rozwoju psychoruchowego dziecka, kluczowym elementem staje się bezpośredni kontakt interpersonalny z rodzicami lub opiekunami, stanowiący podstawę poczucia bezpieczeństwa i dobrego rozwoju emocjonalnego oraz społecznego.

³¹ J. Cieszyńska. M. Korendo, *Wczesna interwencja terapeutyczna, Stymulacja rozwoju dziecka od noworodka do 6 roku życia*, Wydawnictwo Edukacyjne, Kraków 2012.

Bibliografia

- Ciesiołkiewicz K., *Problem podmiotowości i praw dziecka w dobie społeczeństwa informacyjnego*, [w:] *Dojrzeć do praw. Raport z monitoringu praw i podmiotowości dziecka w Polsce w dobie społeczeństwa informacyjnego*. Edycja 1, Fundacja Orange, Warszawa 2023, s. 12–17.
- Cieszyńska J., Korendo M., *Wczesna interwencja terapeutyczna, Stymulacja rozwoju dziecka od noworodka do 6 roku życia*, Wydawnictwo Edukacyjne, Kraków 2012.
- Cieszyńska J., Korendo M., *Karty diagnozy. 10 etapów rozwoju dziecka od 4. do 36. miesiąca życia*, Wydawnictwo Edukacyjne, Kraków 2018.
- Cieszyńska-Rożek J., *Wpływ wysokich technologii na rozwój poznawczy dzieci w wieku niemowlęcym i poniemowlęcym*, [w:] *Człowiek, technologia, media. Konteksty kulturowe i psychologiczne*, red. A. Ogonowska, G. Ptaszek, Kraków 2014, s. 11–22.
- Cieszyńska-Rożek J., *Neurośrodowiskowe przyczyny opóźnionego rozwoju mowy w wieku niemowlęcym*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza” 2022, nr 29 (49), nr 1.
- Gilligan C., *In a different voice: Psychological theory and women's development*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- Instytut Badawczy IPC, Grupa WW, Państwowy Fundusz Rehabilitacji Osób Niepełnosprawnych, *Raport końcowy. Badania potrzeb osób niepełnosprawnych w Polsce*, Wrocław 2024.
- Kohlberg L., *Moral development*, [w:] *The cognitive developmental psychology of James Mark Baldwin: Current theory and research in genetic epistemology*, red. J.M. Broughton, D.J. Freeman-Moir Norwood, N.J.: Ablex Publishing Corporation, 1982, s. 277–325.
- Kuhl P.K., *Brain Mechanisms in Early Language Acquisition*, „Neuron”, 2010, 67(5), s. 713–727.
- Mayeroff M., *On caring*, Harper Collins Publishers, 1990.
- Noddings N., *Caring: A feminine approach to ethics and moral education*, Berkeley CA: University of California Press, 1984.
- Piaget J., *Mowa i myślenie dziecka*, przeł. A. Cieślak, PWN, Warszawa 2011.
- Odowska-Szlachcic B., *Terapia integracji sensorycznej. Zeszyt. Część 1*, Wydawnictwo Harmonia, Gdańsk, 2023.
- Rzecznik Praw Dziecka, *Ogólnopolskie badanie jakości życia dzieci i młodzieży w Polsce. Obszar nr 2 Relacje z rodzicami i życie w domu*, Warszawa 2021.
- Small G., Vorgan G., *iMózg. Jak przetrwać technologiczną przemianę współczesnej umysłowości*, przeł. S. Borg, Vesper, Poznań 2011.
- Tomalski P., Dopierała A., *Rozwój funkcjonalny mózgu na przykładzie korowych mechanizmów percepcji twarzy i mowy u niemowląt*, „Polskie Forum Psychologiczne” 2018, nr 1, s. 64–77.
- Tomasello M., *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, przeł. Joanna Rączaszek, Warszawa 2002.
- Tronto J.C., *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethics of Care*, Routledge, New York, London 1994.

Tronto J.C., *Caring democracy: Markets, equality, and justice*, New York/London: New York University Press, 2013.

Wysocka J., Golec K., Pluta A., *Zastosowanie techniki fNIRS w badaniach mechanizmów neuronalnych poznania społecznego. Przegląd najważniejszych badań*, „Polskie Forum Psychologiczne” 2020, nr 25 (1), s. 21-39.

Etyka troski Joan C. Tronto a troskliwe rodzicielstwo w dobie cyfrowych technologii

Streszczenie

Celem artykułu jest wskazanie na fakt, że rodzicielska troska oparta na uważności, odpowiedzialności, kompetencji i odpowiedzi ze strony podmiotu troski – dziecka – może uchronić je przed zaburzeniami natury fizycznej (np. opóźnionym rozwojem motorycznym), psychicznej (np. zaburzenia mowy, zaburzenia artykulacyjne, niepłynność mowy) i społecznej. W artykule argumentacja i analizy zostają podbudowane koncepcją zaproponowaną przez Joan C. Tronto, jedną ze współczesnych przedstawicielek etyki troski. Wprowadzone przez nią typologie, definicje i analiza troski jako zjawiska pozwalają autorom ustrukturyzować i uporządkować tytułową tematykę.

Wnioski płynące z analiz badań empirycznych oraz analizy wsparte aparatem pojęciowym Tronto pozwalają stwierdzić, że z uwagi na większą wrażliwość dzieci mogą doznawać większej krzywdy psychosomatycznej, będąc pozbawionymi prawidłowego kontaktu biologicznego z opiekunami. Dlatego, dla prawidłowego rozwoju psychoruchowego dziecka, kluczowym elementem staje się wdrożenie troskliwego rodzicielstwa opartego z jednej strony na uważności, odpowiedzialności i kompetencji a z drugiej strony – na bezpośrednim kontakcie interpersonalnym dziecka z rodzicami lub opiekunami, co, w efekcie, da mu poczucie bezpieczeństwa i będzie skutkowało prawidłowym rozwojem emocjonalnym oraz społecznym.

Słowa kluczowe: dzieci; etyka troski; rodzice; wysokie technologie

Lidia Kosiorek – neurologopedka w Poradni Psychologiczno-Pedagogicznej w Wyszowie.

Marta Szabat – adiunkt w Zakładzie Bioetyki, Instytut Pielęgniarstwa i Położnictwa, Wydział Nauk o Zdrowiu, Uniwersytet Jagielloński Collegium Medicum.

Joan C. Tronto's Ethic of Care and Education in the Digital Age

Abstract

The article aims to show that parental care based on attentiveness, responsibility, competence and responsiveness on the part of the subject of care – the child – can protect the child from physical disorders (e.g., delayed motor development), mental distress (e.g., speech disorders, articulation disorders, language disfluency) and social problems.

The argumentation and analysis are supported by the concept proposed by Joan C. Tronto, one of the contemporary exponents of the ethic of care. The typologies, definitions and analysis of care as a phenomenon, introduced by Tronto, allow the authors to structure the topic.

The conclusions drawn from the analyses of empirical research and from the analyses supported by the conceptual apparatus of Tronto allow the author to conclude that children, due to their greater sensitivity, can suffer greater psychosomatic damage when deprived of proper biological contact with their caregivers. Therefore, the key element for the correct psychomotor development of the child is the implementation of a caring upbringing, based on attentiveness, responsibility and competence on the one hand, and on the direct interpersonal contact of children with their parents/guardians on the other hand, which gives the child a sense of security and, as a result, a correct emotional and social development.

Keywords: ethic of care; children; high technologies; parents

Lidia Kosiorek – speech and language therapist at the Centre for Psychological and Pedagogical Counselling in Wyszaków.

Marta Szabat – adjunct at the Department of Bioethics, Institute of Nursing and Midwifery, Faculty of Health Sciences, Jagiellonian University Medical College.

ANNA SZKLARSKA

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0000-0003-4424-2143

DOI: 10.24917/20838972.21.6

Założenia antropologiczne i refleksja etyczna w pismach Barucha Spinozy

Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest synteza najważniejszych założeń myśli etyczno-antropologicznej Barucha Spinozy oraz próba wyjaśnienia jej podstawowych kategorii. W antropologii Spinozy, siedemnastowiecznego filozofa wywodzącego się z Niderlandów, ważną kategorię stanowi na przykład *conatus* będący przejawem wewnętrznego oporu wobec wszelkich destrukcyjnych zmian i zdolności samonaprawy. Należy podkreślić, że w istocie wyróżnić można dwa kluczowe założenia antropologiczne systemu Spinozy, założenia, które mają konsekwencje dla etyki. Filozof integruje człowieka z naturą. Człowiek nie zajmuje we wszechświecie szczególnej pozycji, nawet jeśli jego rozumność jest inna, wyższa niż u zwierząt, nie ma to znaczenia – ponieważ podlega tym samym zasadom, choćby tej, że przebieg wszystkich procesów w świecie jest zdeterminowany powszechnie obowiązującą przyczynowością. Wolność jest złudzeniem, któremu człowiek ulega z uwagi na nieprzejrzystość całego systemu zależności – człowiek nie ma w niego wglądu i mieć nie może. Antropologia Spinozy wyklucza jakiegokolwiek akty wolnej woli. Wszystko, co się wydarza, zachodzi z powodu pobudzeń substancji, czyli natury, a zatem z natury samej wynika. Wolność jest uświadomioną koniecznością, nie dotyczy sfery działania, lecz sfery poznania – mamy wpływ jedynie na to, czy dotrzemy do prawdy, którą poznajemy rozumem. Dla Spinozy świat ma boski charakter, a sam Bóg ma charakter światowy. Wieczna i niezmienna, a przy tym niepodzielna substancja nie ma granic ani czasowych, ani przestrzennych, jest nieskończona. Jest podłożem, na którym rozwijają się i nikną poszczególne byty. Człowiek jest tylko jednym spośród nich. Natura sama jest ogromnym rezerwuarem

bytów, pośród których nie ma naprawdę istotnej różnicy. Czy aby jednak na pewno różnica jest niewiele znacząca?

Monizm i paralelizm psychofizyczny

Choć ciało człowieka podlega wyłącznie pobudzeniom właściwym rozciągłości (zupełnie jak u zwierzęcia) i nie może wiedzieć, co się dzieje, umysłu ludzkiego to nie dotyczy. Spinoza wyraża to w podstawowym aksjomacie: człowiek myśli. A skoro myśli, oznacza to, że twierdzi i przeczy, ogląda, postrzega, czuje, chce lub nie chce, kształtuje pojęcia, abstrahuje, a także – co szalenie ważne – formalnie prowadzi do poczucia pewności, czyli odkrywa prawdę. Co więcej, jak interpretuje Spinozę Jolanta Żelazna: „Gdy wróbel czuje głód, *jest* poszukiwaniem pokarmu; gdy go syci, *jest* uważnym działaniem: *nie wie*, że to *on* jest głodny. Człowiek [...] nie tylko widzi, ale też *wie*, że widzi, nie tylko cieszy się, ale i *wie*, że się cieszy. Czym się cieszy? Spinoza odpowiada – własnym sprawstwem. Odkrywa *siebie* jako przyczynę sprawczą”¹. Człowiek odkrywa sens swojego działania, które zdeterminowane prawami przyrody, ma także swoje konsekwencje. Sprawstwo łączy się z afektami. Kiedy sami jesteśmy przyczyną pobudzenia, afektu – wówczas działamy, innym razem, kiedy przyczyna afektu leży poza nami – jesteśmy bierni i doznajemy pobudzenia własnego ciała. Zdaniem Spinozy, kiedy umysł wypełniają adekwatne idee – wtedy działa, a gdy dominują idee ciemne, splątane, kłębowiska idei nieadekwatnych, człowiek jest skonfundowany – wówczas umysł jest bierny, co najwyżej doznaje pobudzenia².

Nasze ciało i dusza to *modi*, przejawy tej samej substancji. Ciało i dusza to różne perspektywy tego samego bytu – od wewnątrz myślą, od zewnątrz osoba jest ciałem. Spinoza to jeden z pierwszych psychologów w dziejach. W jego antropologii psychika to wewnętrzna strona materii, która także podlega prawom przyrodniczym, a skutkiem tegoż są zjawiska psychiczne. Obowiązują je takie same prawa fizjologii, jak mechanizmy poruszającej się, łączącej, dzielącej, rozwijającej etc. materii. Bóg objawia się w świecie poprzez prawa przyrody, przez sam świat (zdaniem Spinozy jakiegokolwiek uczłowieczenie Boga nie jest możliwe).

W systemie Spinozy, jak już wspomniano, rzeczywistość co do swej istoty jest jednolitą całością, choć ma dwie fundamentalne cechy, tj. rozciągłość i duchowość. Spinoza przewycięża nie tylko dualizm materii i świadomości, ale także podmiotu poznającego i przedmiotu poznawanego.

1 J. Żelazna, *Substancja jak światło? Wybrane pojęcia i problemy filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 136.

2 B. Spinoza, *Etyka*, tłum. I. Myśliński, PWN, Warszawa 2010, s. 130.

Co więcej, sugeruje zależność umysłu od ciała – wszak rzekome postanowienia woli są po prostu popędami cielesnymi, wynikającymi z somatyki naszego organizmu.

Monizm Spinozy zasadza się na ujmowaniu atrybutów jako pewnych aspektów. I tak, Bóg może być postrzegany z perspektywy myśli albo rozciągłości. Podobnie, patrząc na krzesło, możemy widzieć zbite razem drewno lub wygodny mebel służący do odpoczynku. Oglądając dzieło sztuki, możemy zobaczyć w nim mozaikę barw lub dostrzec w nim pejzaż, w atlasowej sukni dostrzec pomarszczoną i zszytą część beli materiału lub piękny ubiór, w którym pójdziemy do ślubu. A przecież chodzi każdorazowo o ten sam materialny przedmiot, który jest zawsze jeden. W tym duchu Spinoza rozstrzyga relacje duszy i ciała. Jak pisze: „dusza i ciało są jedną i tą samą jednostką, pojętą raz z punktu widzenia atrybutu myślenia, innym razem z punktu widzenia atrybutu rozciągłości”³. Dusza i ciało nie są tożsame, tak jak definiujemy tożsamość na gruncie logiki, jako zastępowalność. Chodzi raczej o to, że duszę tworzy ten sam system co ciało, żadnemu nie przysługuje osobne istnienie. Dusza nie wykracza poza cielesność, nie przależy do żadnej odrębnej rzeczywistości. Działania człowieka są zdeterminowane przez jego cielesność. Duchowy wymiar człowieczeństwa to po prostu szczególnie sposób interpretowania ludzkich zachowań i reakcji. Roger Scruton wyjaśnia ową bytową jedność duszy i ciała, odwołując się do przykładu ze sztuki: „Krytyk określający znaczenie utworu muzycznego mówi o tym samym przedmiocie, o jakim mówi fizyk opisujący jego składniki dźwiękowe”⁴.

Conatus i poznanie fundamentami etyki

Najogólniej rzecz ujmując, wspomniany we wstępie *conatus* jest to dążenie do samozachowania; jak pisze Spinoza „każda rzecz [...] usiłuje pozostawać w swym istnieniu”⁵. To za jego sprawą możliwe jest trwanie rzeczy i zachowanie konstytutywnych właściwości. *Conatus* charakteryzuje życie. Zwierzęta instynktownie unikają zagrożenia i starają się odzyskać zdrowie, gdy dojdzie do zranienia. Oczywiście w przypadku szczególnie dużych uszkodzeń nie jest to możliwe, wówczas zniszczony zostaje sam *conatus*. Kategoria ta w pewnym sensie wiąże się także z jednostkowością. Jednostkowe jest to, do opisu czego stosujemy rzeczownik policzalny. I tak masywy górskie, wiatr, strumień, fala czy wydma nie będą opisywane

3 B. Spinoza, *Etyka*, przeł. I. Halpern-Myślicki, PWN-BKF, Warszawa 1954, s. 99.

4 R. Scruton, *Spinoza*, przeł. J. Dobrowolski, Prószyński i S-ka, Poznań 2002, s. 83.

5 B. Spinoza, *Etyka*, tłum. I. Myślicki..., s. 138.

poprzez pryzmat jednostkowości, lecz potraktowane jako niepoliczalne. *Conatus* żywych stworzeń wyraża się poprzez popęd lub pożądanie (zawierające komponent świadomości). Żywe stworzenie dzięki owej dążności pozostaje czymś samodzielnym, aktywnym i niezależnym wobec swego otoczenia⁶. Naturą istot posiadających *conatus* jest dążenie do zachowania życia. Jak powiada Spinoza: „Móc nie istnieć jest niemocą, [...] moc istnieć jest mocą”⁷. Oznacza to, że jeśli ktoś popełnia samobójstwo, to czyni to albo pod presją oddziaływań zewnętrznych, albo z uwagi na fakt zniszczenia swej własnej natury i przybrania zgoła przeciwnej⁸. Kto posiada *conatus* jest zdolny (mniej lub bardziej udanie, ale zawsze) do inicjowania przedsięwzięć na rzecz swego przetrwania. Jest to zarazem swego rodzaju niezależność od świata. Spotęgowanie się owej mocy jest równoznaczne z cnotą. Jak przekonuje Spinoza: „Przez cnotę i moc rozumiem to samo”⁹. Główne przesłanie filozofii moralnej Spinozy jest następujące: natura ludzka pozwala nam intensyfikować *conatus*, to z kolei jak u Arystotelesa jest źródłem satysfakcji i szczęścia z osiągnięcia większej doskonałości. Najprościej mówiąc, radość pojawia się wówczas, gdy docieramy do idei adekwatnych i dokonuje się postęp wiedzy. Różnica między Spinozą a Arystotelesem polega na tym, że u Amsterdamczyka rozwój ma charakter przede wszystkim intelektualny, a w koncepcji Arystotelesa doskonałość osiągnana poprzez rozwój naszego człowieczeństwa jest związana z nabyciem cnót i sprawności nie tylko intelektualnych, osiąganych na drodze teoretycznej (np. mądrość, rozważa), ale przede wszystkim etycznych (odwaga, honor, sprawiedliwość), osiąganych w działaniu, poprzez przyzwyczajenie się do określonego sposobu postępowania, który staje się naszym nawykiem. Ponadto w eudajmonizmie Arystotelesa szczęście nie może obejść się bez dóbr zewnętrznych. Przyjaciele, zdrowie, uroda, dobre pochodzenie i pozycja w polis są to zdaniem Arystotelesa rzeczy ważne, dlatego należy dbać, aby nie być samotnym, schorowanym, w ubóstwie żyjącym. I choć nie powinno się do tego rodzaju pomyślności szczęścia sprowadzać, gdyż szczęście się w nich nie wyczerpuje, okazują się one godne tego, by o nie zabiegać¹⁰. Tymczasem Spinoza, aczkolwiek bardzo ceni sobie przyjaźń i umiar tak jak Arystoteles, to jednak nie utożsamia dobra ze szczęściem jak Stagiryta, a samo zagadnienie szczęścia uznaje za nieszczególnie interesujące. I mimo że podkreśla solidaryzm między ludźmi – uważa bowiem, że ludzie kierujący się rozumem nie pragną dla siebie niczego, czego by nie życzyli innym, to jednak odległy

6 B. Spinoza, *Etyka*, przeł. I. Halpern-Myślicki..., s. 154.

7 Tamże, s. 17.

8 Tamże, s. 151 i 264.

9 Tamże, s. 244.

10 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1956, s. 18–28.

jest mu indywidualizm, akceptuje determinizm i neguje ludzką wolność. Wyobrażenie, że możemy wpływać na bieg wydarzeń, jest fałszywe. To, co nas spotyka, także nasze działania, są jedynie efektami poprzednich stanów natury. Stanowimy wszak element większej całości.

Zachowanie człowieka jest zdeterminowane przez czynniki (zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne) pozostające poza jego kontrolą. Na długo przed psychoanalizą Freuda, której Spinoza był prekursorem, uważał on, że nasze poczucie wolności jest iluzoryczne i ma swoją przyczynę w tym, że w większości przypadków nie jesteśmy świadomi prawdziwych przyczyn naszego działania. Jest ich wiele i są one nieświadomiane. Uświadomienie sobie ich poprzez refleksję może przynieść ukojenie i wyzwolenie, pomóc zrozumieć naszą kondycję i pogodzić się z nią. Ludzie powinni starać się spojrzeć na swoją sytuację i partykularne problemy w kontekście całości wszechświata i wieczności samej. Może się wówczas okazać, że to, co nas trapi, niewiele znaczy i łatwiej nam będzie pogodzić się z trudnościami wpisanymi w życie. Wiara w determinizm jest zatem złagodzona, zrównoważona przez iście stoickie założenie, że człowiek jest w stanie osiągnąć szczęście, dystans i wewnętrzną równowagę wbrew trudnościom, wbrew wszystkim uwarunkowaniom politycznym, kulturowym, materialnym, w tym fizjologicznym (zdrowotnym). Ostatecznie swoje poczucie szczęścia czy porażki zawdzięcza jedynie sobie. Kładzie nacisk na rolę poznania w etyce – im głębsze, bliższe prawdzie, tym człowiek staje się lepszy. Wiedza daje spokój ducha, ale aby to osiągnąć, trzeba przemóc swoje namiętności i walczyć z nienawiścią, która jest słabością ludzi.

Rozwinięcie swój *conatus* w przypadku człowieka oznacza rozwinięcie swą rozumną naturę, a zatem także zdolność odróżniania spraw ważnych od błahych. Mędrzec troszczy się jedynie o to, co pozostaje w jego zasięgu, tj. o wyzwolenie się spod wpływu złych emocji. Rozumie, że jest to jedyny rodzaj wolności dostępny człowiekowi. Nie fantazjuje o nieśmiertelności duszy (skoro nie przysługuje jej niezależne istnienie, nie może trwać po śmierci ciała), nie martwi się o to, co czeka go w tzw. hipotetycznych zaświatach. Nie oddaje się pustym i bezwartościowym spekulacjom opartym na mrzonkach i fantasmagoriach. Człowieka mądrego nie rozpraszają błahostki, nie jest on małostkowy. Z pogodą przyjmuje wyroki losu, nie przywiązuje się do rzeczy materialnych. Droga do wolności wiedzie przez rozum, powiada Spinoza. W koncepcji etycznej Spinozy pobrzmiewają echa intelektualizmu etycznego Sokratesa – myślenie jest do prawego życia niezbędne. Jego wzorcem osobowym jest mędrzec, podobnie jak w filozofii stoików, zwłaszcza Epikteta. Cnotę definiuje Spinoza jako zrealizowanie swej własnej, rozumnej natury, co przynosi szczęście (a ściślej – przyjemność, tj. *laetitia*) – widzimy tu wpływ etyki opartej na kategorii *entelechii* Arystotelesa.

Z kolei zaniedbania na tym polu prowadzą do emocjonalnego bólu i rozżalenia, tj. *tristitia*. Dla człowieka nie ma nic gorszego, niż popaść w znużenie i dopuścić, by *conatus* osłabł. *Conatus* oznacza nie tylko popęd samozachowania, ale także sukcesywne rozwijanie i potęgowanie swej indywidualnej mocy, wkroczenie na naturalną ścieżkę samodoskonalenia, które temu sprzyja. Ze świadectw przyjaciół Spinozy możemy się dowiedzieć, iż był on szczerze przejęty tymi założeniami i pragnął wcielić je w życie, by jego własne postępowanie nie odbiegało od przyjętej teorii etycznej. Chciwość i lenistwo były mu obce, dobrowolnie rezygnował z możliwości wzbogacenia się, domagał się zmniejszenia ustanowionych dla niego rent, prowadził surowe życie, mając świadomość tego, jak łatwo człowiek może się uzależnić od rzeczy zewnętrznych. Nie być przywiązanym do rzeczy, pozostać niezależnym, czerpać radość jedynie z rozwinięcia swego rozumowego potencjału – to moralne wymogi, którym starał się osobiście pozostać wierny. Najbardziej znaczącym tego dowodem było odrzucenie oferty objęcia katedry na Uniwersytecie w Heidelbergu, będącym wówczas czołową uczelnią w Europie. Spinoza obawiał się, że pochłonięty dydaktyką nie zdoła w zadowalającym dla niego stopniu oddać się pracy naukowej. Miał też na uwadze ówczesne realia panujące na uniwersytetach i nie chciał dać się skrepować wymogom konwenansów oraz cenzury. Innym razem grzecznie, acz stanowczo nie przyjął królewskiej pensji od Ludwika XVI, ponieważ warunkiem było zadedykowanie władcy jednego z dzieł.

Problem istnienia jednostkowego i problem wolności

Spinoza podobnie jak stoicy zanegował absolutną wolność działania. Zamiast tego przyjął determinizm i założenie, że jedyna wolność, która jest nam dostępna, dotyczy życia wewnętrznego i sprowadza się do uświadomienia, że wszystko jest konieczne i określone co do swojego przebiegu. Samą ideę wolności nazywa pomyłką wyobraźni, która gubi i zniewala. Jedynie rozum ujmuje stany rzeczy nie przez pryzmat przygodności, lecz jako konieczne¹¹. Co więcej, Spinoza zakłada rodzaj wiecznej i niezmiennej woli Boga, której wyrazem są nieskończone łańcuchy związków przyczynowo-skutkowych. Fakt, że podmiot chce danej rzeczy, jest wypadkową wielu determinant, które oddziałują na duszę, a na każde z nich wpływają rozmaite czynniki, które same są ściśle uwarunkowane. Studiując pisma Spinozy nasuwa się wątpliwość: skoro wszystko jest naukowo zdeterminowane, czy w ogóle istnieje wolna wola? Wolność rozumie Spinoza jako zwycięstwo rozumu nad namiętnościami. W swoich rozważaniach o wolności

11 B. Spinoza, *Etyka*, przeł. I. Halpern-Myśliński..., s. 122.

w bardzo wyraźny sposób zapożycza się u stoików. Tak jak oni postuluje, by żyć rozumnie. Ideałem etycznym dla stoików był mędrzec żyjący zgodnie z naturą i panujący nad sobą, swoim wewnętrznym światem. Spinoza również rozumie wolność jako władzę nad swoimi emocjami i zrozumienie konieczności. To jedyna wolność, jaka jest nam dostępna. Jak stoicy poucza, by unikać złych afektów, zwłaszcza gniewu i złości. Mędrzec wie, że złościąc się, niczego w życiu nie zmieni, a jedynie wpędzi się w chorobę, nerwicę bądź nostalgię. Spinoza w duchu stoików zamiast prób zmiany świata sugeruje zmianę własnego wnętrza. Nie warto przeorganizowywać świata, skoro wszystko poddane jest siłom, nad którymi władzy nie mamy. Byłby to próżny wysiłek, działania irracjonalne lub pozorowane. Wolność należy postrzegać przez pryzmat wpływu na swój wewnętrzny świat, nie na same wydarzenia, ale na to, co i w jaki sposób będziemy o nich myśleć. Wydaje się, że etyka Spinozy podobnie jak etyka stoików nie powinna być traktowana jako uniwersalna koncepcja etyczna, lecz co najwyżej jako drogowskaz, ukojenie w chwilach szczególnie trudnych, niezwykłych, wymagających od nas opanowania emocji. Musimy pamiętać, że rzeczy dzielą się na takie, które są zależne od nas i tu wymienić należy akty naszej woli, to co myślimy i sądzimy, czego pragniemy, jak również na zupełnie od nas niezależne: nasz wygląd, zdrowie, bogactwo, pozycja w społeczeństwie. Wszystko to w każdej chwili utracić możemy. Rozpaczanie nad tym, co i tak pozostaje od nas niezależne, może nas tylko wpędzić w nieszczęście. Mędrca rozpoznajemy po tym, że potrafi on pozostać niewzruszony wobec trudności i kryzysów. To człowiek, który nie ma roszczeń, aby cokolwiek działo się podług jego życzeń, i rozumie, że zło jest skorelowane z naszym nieodpowiednim przeżywaniem świata, a nie wpisane w sam świat. Oczywiście taka postawa, pełna dystansu i zobojętnienia, jest rzadka i trudno osiągalna. Spinoza znajduje pocieszenie w założeniu, że w świecie nie ma przypadków bezrozumnych. Hierarchia powiązań i konieczności współtworząca rzeczywistość jest urządzona doskonale. Świat jest Bogiem i posiada takie jak on właściwości: wieczność, żywotność, rozumność, doskonałość. Mędrzec wie, że cokolwiek się wydarza, jest dobre, ponieważ wynika z rozumnej natury, a najwłaściwszą postawą moralną jest pokora i dystans. Jak zatem żyć zgodnie z naturą? Bez frustracji i rozdzierania szat. Spinoza gardzi wewnętrznym rozedrganiem i podleganiem namiętnościom, choć zdaje sobie zarazem sprawę, że ludzie to w znacznej mierze prostacy niemający władzy nad swoją kondycją, zaprzeczający ludzkiej naturze polegającej na poszukiwaniu i znajdowaniu zrozumienia¹². Idea wolności Spinozy wyklucza przypadek, a ci, którzy wierzą w ślepe przygodność, wykazują się

12 B. Spinoza, *Traktat polityczny*, przeł. I. Halper-Myśliński, Antyk, Kęty 2000, s. 340.

ułomnością swojego intelektu i niedostatkiem wiedzy¹³. Prosty lud kieruje się wyobraźnią i afektami. Nieliczni opanowują swe namiętności i zdolni są do dystansu wobec siebie i świata.

W ujęciu Spinozy wszystkie byty istnieją w sposób konieczny, pozostając we wzajemnej zależności, która ma totalny charakter. Założenia ontologiczne Spinozy mają paradoksalne konsekwencje dla jego antropologii, ponieważ idea osoby ludzkiej wyprowadzona z tego monizmu wyklucza jednostkowość. Skoro nic we wszechświecie nie jest jednostkowe – dotyczy to także jednostki. Takie założenia prowadzą do negacji tożsamości, samowystarczalności i wyjątkowości podmiotu. Na gruncie myśli Spinozy człowiek stanowi część przyrody, ogniwo nie mniej ani bardziej istotne niż kamień, strumień lub krzew. Fakt, iż wszystko dzieje się z konieczności, wikła nas w problem z obroną wolności. Skoro tak niewiele od człowieka zależy, to w jakim sensie jest on obdarzony wolną wolą? Zdaniem Spinozy wszyscy ludzie grzeszący z konieczności swej natury (niezbyt rozumni, prości) powinni być usprawiedliwieni. Trudno na gruncie tej koncepcji bronić wiary w ludzką wolność czy odpowiedzialność za swoje czyny.

Co więcej, owa konieczność porządku rzeczy to nie jest osobowa Opatrzność, taka jak w chrześcijaństwie, w której można pokładać ufność i szukać pocieszenia. Winniśmy patrzeć na życie z dystansu i godzić się na wszystko, co los przyniesie, ale czy jest to w ogóle osiągalne? Zdaniem samego Spinozy jedynie dla mędrca, który pozostaje niewzruszony i który postrzega wszystko jako z konieczności wpisane w program wszechświata. Może to jednak prowadzić nas do rezygnacji, a napięcia wokół sprawy wolności – do zwątpienia w istnienie etyki, która wydaje się tracić sens. Na te trudności zwraca również uwagę Roger Scruton, który interpretuje Spinozę następująco: „porażeni jesteśmy poczuciem ludzkiej przelotności, słabości i metafizycznej nicości, a przede wszystkim ścisłej zależności człowieka od całości, nad którą nie ma on żadnej kontroli”¹⁴.

Podsumowując, etyka Spinozy jest silnie inspirowana myślą starożytnych stoików. Wspólne jest im przekonanie, że postępowanie człowieka jest moralne pod warunkiem, że jest zgodne z rozumem. Podobnie jak stoicy Spinoza postulował opanowanie emocji, ale nie tyle przez ascezę, co przez zapośredniczenie ich w rzetelnej wiedzy. Idee naszego rozumu mogą być bowiem jasne i wyraźne (o ile przedstawiają świat z punktu widzenia Boga, a nie subiektywnie) albo mgliste i trudne do opanowania. To z tych ostatnich biorą się negatywne emocje takie jak lęk, zazdrość czy złość. Mądrość zdobywamy dzięki temu, że sukcesywnie zastępujemy nasze mętne

13 B. Spinoza, *Etyka*, tłum. I. Myśliński, s. 48, 243.

14 R. Scruton, *Spinoza...*, s. 77.

i nieadekwatne idee ideami adekwatnymi. W ten sposób w pewnym sensie zbliżamy się do adekwatnej idei istoty Boga, której modus stanowimy. Im bardziej eliminujemy wpływ podmiotu z poznania, tym jest ono doskonalsze. Oczywiście tego rodzaju zanegowanie wszelkiego odniesienia do podmiotu jest niemal niemożliwe, przynajmniej zdaniem Kanta, w ujęciu którego postrzegamy świat poprzez kategorie transcendentálne stanowiące naszą świadomość. Jednakże u Spinozy należy wyzbyć się postrzegania życia z punktu widzenia „Ja”, co ma również znaczenie dla etyki. Spinoza wywodzi moralność z tego co obiektywne, bezinteresowne, ponadindywidualne, abstrahujące od subiektywnej jaźni. Jest to jednak wyłącznie postulat, bo w rzeczywistości oceny natury moralnej i estetycznej są silnie skorelowane z interesami podmiotu. Nasze sądy moralne niewiele mówią o świecie, są jedynie odzwierciedleniem ludzkich dążeń, ambicji i interesów. Kategorie dobra i zła okazują się zatem arbitralne i przesycone subiektywizmem. Zdaniem Spinozy tak po prostu jest. Postawa Spinozy, który uważa, że pożądamy czegoś wcale nie dlatego, że wartościujemy to jako dobro, lecz odwrotnie – uznajemy coś za dobro, ponieważ tego właśnie pragniemy – jest zbliżona do współczesnego emotywizmu w etyce¹⁵.

W innym miejscu *Etyki* Spinoza definiuje dobro na sposób utylitystyczny jako to, co jest bezdyskusyjnie pożyteczne, korzystne dla naszej natury. Zło jest zaś tego zaprzeczeniem, jest tym, co przeszkadza nam osiąść jakieś dobro¹⁶. Jest rzeczą ciekawą, że Spinoza rozumie dobre życie jako spójne z rozumną ludzką naturą (widzimy tu ponownie wpływy stoików). Niegodziwości czy pokusy, moralne nieprawości i upadki sprzeciwiają się naszej naturze i dlatego powinniśmy się ich wystrzegać¹⁷. Spinoza jest jednak niekonsekwentny, ponieważ przekonuje zarazem, iż natura ludzka jest taka, że często wygrywają afekty, którym podlegamy, a nie rozum. Spinoza jest zainspirowany Thomasem Hobbesem i zakłada potężny wpływ namiętności na ludzkie działania oraz motywacje. Emocje rozumie w duchu Hobbesa; za podstawowe uznaje pożądanie, smutek, radość czy gniew. Zdaniem Rogera Scrutona, Spinoza antycypuje Freuda, powiada on, iż niderlandzki myśliciel „dostrzegł to, do jakiego stopnia nasze życie emocjonalne, w jego naturalnym, codziennym stanie, jest przed nami ukryte; ukryte właśnie dlatego, że zależne od naszej cielesności. [...] W spotkaniu z tymi nieświadomymi siłami nie jesteśmy bezbronni: poprzez wysiłek samopoznania możemy wyciągnąć na powierzchnię to, co aktualnie jest ukryte”¹⁸. A zatem

15 Zob. B. Spinoza, *Etyka*, tłum. I. Myślicki, s. 154.

16 Tamże, s. 241 i 243.

17 B. Spinoza, *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora*, przeł. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 1961, s. 127.

18 R. Scruton, *Spinoza...*, s. 113.

człowiek podlega pewnym siłom wynikającym z nieświadomości, a nasze działania są wypadkową zewnętrznych uwarunkowań oraz tych wewnętrznych, emocjonalnych i podświadomych determinant, które są ściśle wpisane w naszą cielesność (dziś nazwalibyśmy to gospodarką hormonalną czy biochemią mózgu).

Psychologizm i solidaryzm etyki wyzwolonej z wpływów religii

Spinoza zrywa ze wszystkimi konotacjami religijnymi etyki. Uważa bowiem, że jakakolwiek nadprzyrodzona ingerencja jest wykluczona. Uczony, zarówno przyrodnik, jak i badacz z kręgu nauk społecznych, nie powinien uznawać innego „cudu” ponad jednorodność porządku natury. Wszechświat wystarczy, byśmy stanęli z zapartym tchem wobec jego żelaznych reguł. Jesteśmy zmuszeni uznać swoją kruchość wobec tej totalnej jedności. Antycypując oświecenie, Spinoza dopinguje, aby przyjąć do wiadomości, że żadna zewnętrzna siła magiczna, żaden ucieleśniony Bóg ani nam nie pomoże, ani nie zaszkodzi. Istnieje jednak pewna pociecha. Ludzka natura, choć skończona, istnieje jako dalece efektywny, całkiem udanie samozachowujący się system. Człowiek, jak i każda istota, to mikrokosmos, unikatowy podsystem całości natury. W obliczu zmagania z jej wyrokami jedynym ratunkiem jest nasz własny rozum, największym zagrożeniem – bezmyślność i pragnienie fantasmagorii, odpłynięcia w mity, któremu zbyt łatwo ulegamy. Ignorancja najbardziej boli (w znaczeniu – unieszczęśliwia), zaś samowiedza przynosi wyzwolenie. Ując adekwatnie, zrozumieć, że nie może być inaczej, niż jest, że my sami nie możemy być inni, nie pragnąc niezależności, ale pogodzić się z zależnościami – oto recepta, aby stać się panem samego siebie, swojego wewnętrznego świata, na który mamy znaczący wpływ. Nieprawdą jest, że nic zupełnie od nas nie zależy. Sposób, w jaki będziemy przeżywać to, co nas spotyka, akty naszej woli, to czy afekty pasywne transponujemy w aktywne – jest po stronie rozumnego człowieka. Spinoza zakłada, że emocje, uczucia i pożądania nie są po prostu dane, zastane, ale można je modyfikować, wpływać nań. Ta wiedza wyzwala, daje spokój, pozwala poczuć się dobrze z samym sobą. Znajomość siebie i praw rządzących światem uwalnia od cierpienia. Ale nie jest to wiedza, jak u klasyków starożytności, w rodzaju prawidłowej definicji sprawiedliwości czy słusznego pojmowania cnoty.

Ma to jednak i tego rodzaju konsekwencje, że zaczynamy usprawiedliwiać siebie i innych, a na pewno jesteśmy bardziej skłonni wybaczać. Spinoza surowych oskarżycieli inspirowanych moralną teologią chce zastąpić ludźmi życzliwymi, których przepełnia poczucie wspólnoty ludzkiej kondycji i świadomość, jak niewiele od nas zależy. Można oczywiście postawić

pytanie, czy to nie zaprowadzi nas jednak do lenistwa, nie wywoła odwrotnego skutku, nie wpędzi w gnuśność i afekty pasywne. Skoro nie możemy zmienić w świecie zbyt wiele, jeśli cokolwiek, czy warto się starać go ulepszać? Co więcej, ma to swoje konsekwencje dla poczucia odpowiedzialności za swoje czyny. Można pójść jeszcze dalej i uznać, że bez wolności etyka gubi sens. Jak interpretuje Spinozę Alasdair MacIntyre: „W miarę jak wiemy coraz więcej, uznajemy tym samym, że nasze pragnienia, nienawiść, miłość, przyjemność i cierpienia są rezultatem przypadku oraz przypadkowego kojarzenia i warunkowania”¹⁹. Ma to tego rodzaju konsekwencje, że „Nie obwiniamy innych i nie obwiniamy siebie samych. Tym samym zazdrość, nienawiść i wina znikają. Przyczyny zewnętrzne nie są przeszkodą [...] człowiek mądry wie, że są one konieczne i nie traktuje ich jako przeszkody. Dzięki temu nie ulega frustracji”²⁰. Ma to zatem kapitalne znaczenie dla spokoju ducha. Spinoza raz jeszcze jawi się jako psychologizujący myśliciel, który stawia sobie za cel nie tyle oceniać drugiego człowieka, ile raczej zrozumieć go i pomóc mu poczuć się lepiej.

Ludzie z natury dążą do realizacji własnych interesów, ale te mogą być wszak zbieżne. Rozumny człowiek, chcąc spotęgować swą moc (rozumianą jako skuteczność w osiągnięciu celu), zespoli, a w ostateczności uśredni swoje cele z celami innych. Spinoza nie jest radykalnym egoistą, wierzy w moc ludzkiej solidarności.

Problem z sądami moralnymi jest również taki, że nasze wzorce są zmienne i subiektywne. Osądzamy arbitralnie, na podstawie własnych, subiektywnych i uwikłanych doświadczeń. Kiedy wydajemy sądy moralne, jesteśmy z zasady narażeni na pomyłkę, ponieważ opieramy się na doświadczeniu i posługujemy się przy tym zwykłym, nienaukowym językiem. Spinoza pozostaje świadom, że język, który wyraża to doświadczenie, jest pełen rozmytych znaczeń. Jakże kontrastuje to z oczywistością i precyzją sądów matematycznych! Zdaniem myśliciela największymi przeszkodami dla człowieka w docieraniu do prawdy są ludzka wyobraźnia i namiętności, którym próbujemy nadać sens za pomocą przesądów (lecz usensownienie takie nie jest możliwe). Spinoza dystansuje się od wszelkich prorocत्व, domaga się także odrzucenia tych fragmentów Biblii, które wchodzi w konflikt z filozofią. Choć w krytyce biblijnego Objawienia stara się być powściągliwy, jak podkreśla Leo Strauss „zdecydowanie odrzuca możliwość uznania cudów za zjawiska ponadnaturalne”²¹, co było w jego epoce bardzo śmiałym wystąpieniem.

19 A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 192.

20 Tamże, s. 193.

21 L. Strauss, *Sokratejskie pytania*, przeł. P. Maciejko, Aletheia, Warszawa 1998, s. 146.

Etyka a filozofia polityczna

Jakie wnioski dla sfery społecznej można wyprowadzić z koncepcji etycznej myśliciela? Niezgoda i trudności w porozumieniu między ludźmi biorą się z namiętności, popadnięcia w niewolę afektów, ponieważ ludzie nie zawsze kierują się rozumem. Państwo ma za zadanie stworzyć obywatelom warunki pokojowego współżycia, nakłonić ich do zgody, a utrudnić im indywidualnie wymierzaną zemstę, przemoc, przejawy nietolerancji, rozpasanie dzikiego tłumu. Zwłaszcza za strasznym losie, jaki spotkał jego zaangażowanych politycznie przyjaciół i protektorów braci Johana i Cornelisa de Wittów, Spinoza frasował się o zasady, na których opierała się republika i o samą jej przyszłość.

Co stanowi, zdaniem Spinozy, rzeczywiste spoiwo wspólnoty? Jakie znaczenie ma dla jej dobrego funkcjonowania jednorodność bądź jej brak? Dlaczego najlepsi politycy są racjonalni? Na te i inne pytania znajdziemy odpowiedź w pismach Spinozy. Był on świadom rozmaitych zagrożeń wynikających z różnic zdań między ludźmi, które są punktem wyjścia dla nastawiania ich przeciw sobie. Dlatego wszelkiej maści populisci opierają się na demonizowaniu różnic między ludźmi. W przypadku Spinozy nie jest to zatem bezmyślna apologia tolerancji. Różnie postrzegamy świat i reagujemy nań, powiada Spinoza. Niezgoda między ludźmi bierze się często z pragnienia posiadania rzeczy, które uważamy za wartościowe (tu także się różnimy), choć nie wszyscy możemy je posiadać. Człowiek cnotliwy chce przede wszystkim maksymalizować wiedzę i rozumienie świata, jest racjonalny w swym postępowaniu. Jako taki nie pragnie konfliktów, powstających na kanwie zwycięstwa afektów, lecz dąży do tego, co dobre nie tylko dla niego samego, ale także dla innych. Postępuje zatem tak, by ich życie stawało się lepsze, sprzyja naturalnej dążności innych do samozachowania. Dlatego najskuteczniejsi politycy są racjonalni. Życzliwość wobec innych ludzi, którą przejawia człowiek racjonalny, wykracza daleko poza samą tolerancję, rozumianą jako neutralność wobec ludzi i ich poglądów, ale polega na działaniu na rzecz zarówno swojego, jak i ich najlepszego interesu. Rozważania o państwie, w tym etyka społeczna Spinozy, są inspirowane jego antropologią i epistemologią (które same są silnie zespolone), choćby nauką o afektach. Rozumowanie Spinozy jest następujące: o wolności możemy mówić jedynie wtedy, kiedy umysł osiąga kontrolę nad afektami. Jeden afekt może być poskromiony przez inny, silniejszy. Afekty, czyli pobudzenia ciała, dzielą się na aktywne, które pobudzają zdolność działania podmiotu, oraz pasywne, osłabiające jego zdolność działania²². Należy dbać o swoją

22 B. Spinoza, *Etyka*, [w:] tegoż, *Traktaty...*, s. 539.

wewnętrzzną równowagę i prymat afektów aktywnych nad pasywnymi. Odbywa się to poprzez przemianę nieadekwatnego poznania w poznanie adekwatne, umożliwiające rozumne działanie. Ten, kto to osiągnie, zyskuje nie tylko własną korzyść, ale równocześnie wspiera dobro innych.

Dobro i zło

W filozofii Spinozy pojęcia dobra i zła mają znaczenie relatywne²³. Można ich dociekać wyłącznie z perspektywy ludzkiej. Jak pisze Spinoza: „W Naturze nie ma żadnego dobra, ani zła”²⁴. Nie oznacza to, że problem zła można zbagatelizować. *Opus magnum* Spinozy (mam tu na myśli jego *Etykę*) zawiera nader obszernie fragmenty napisane z myślą o tym, by nauczyć czytelników panowania nad afektami (tj. pobudzeniami) i to nie w sposób bierny (wyczerpujący się w kontroli pobudzeń), ale w sposób czynny, tak by ci zdołali rozwijać te pobudzenia, które pozwalają zachować moc i ją powiększyć. *Etyka* Spinozy to w znacznej mierze opowieść o tym, w jaki sposób unikać bądź nie dopuścić do stanów, które określamy mianem zła. Widać zatem wyraźnie, jak ściśle jest u Spinozy powiązanie między refleksją antropologiczno-epistemologiczną a etyczną. Źródłem zła są afekty, a także niewłaściwy sposób, w jaki ludzie nazywają zło, kształtują znaczenie tego pojęcia, a właściwie – relację pomiędzy definicją a desygnatami. Poziom wiedzy człowieka, w tym umiejętne odnoszenie się do zagadnienia zła, znajomość jego charakteru i genezy ma zatem znaczenie dla ludzkiej moralności. Spinoza, badając sprawę uwolnienia człowieka spod władzy afektów, ma świadomość złożoności problemu, który wiąże się z tym, że człowiek to integralny przejaw natury. Jak zauważa Jolanta Żelazna: „Natura, rozpatrywana jako jedność, rządzi się całą wspólną mocą, przeciwko której człowiek nie jest w stanie wystąpić ani się jej oprzeć. Musiałby bowiem oderwać się i znaleźć miejsce poza światem, a następnie stamtąd zwalczać ją jako swój przedmiot”²⁵. To ostatnie jest oczywiście niemożliwe. Zadanie eliminacji zła komplikuje fakt, że wolność człowieka jest znacząco ograniczona, ponieważ „człowiek nie posiada władzy bezwzględnej (*potentia absoluta*) nad swymi czynami, a tylko władzę względną (*relativa*), którą dzieli z potęgą natury”²⁶. Moc natury i moc pojedynczego człowieka są dalece niewspółmierne, nieporównywalne, ale człowieczeństwo konkretnej osoby, które wyraża się w jej

23 B. Spinoza, *Zasady filozofii Kartezjusza w porządku geometrycznym wywiedzione*, [w:] tegoż, *Pisma wczesne*, tłum. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 1969, s. 159.

24 B. Spinoza, *Traktat krótki*, [w:] tegoż, *Pisma wczesne*, tłum. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 1969, s. 266.

25 J. Żelazna, *Substancja jak światło...*, s. 129.

26 Tamże.

rozumności, może zostać spotęgowane dzięki zjednoczeniu wielu pojedynczych rozumności. Nie jest to jednak prosta kumulacja, ludzie bowiem są różni i nie wszyscy myślą w zadowalającym stopniu. Dlatego państwo, dając warunki do społecznej debaty i dopuszczając do niej wszystkich, musi promować mądrych i hamować nieroztropnych. Potrzebne są zatem instytucje, które oddziela głosy mądre od nieroztropnych, inicjatywę pozytywną od fałszywie dobrej, a w istocie złośliwej i szkodliwej, skanalizują autentyczną rozumność na właściwe tory i nie dadzą przewagi ludziom bezmyślnym i nietaktownym. Takie rozumne państwo stwarza ramy dla interakcji wszystkich, akceptując mnogość stanowisk i charakterów w przestrzeni publicznej, piętnując złośliwość i nieużyteczność, a nagradzając mądrość. Tym samym stymuluje wszystkich do nabywania mądrości i ogranicza wpływ prostaków i zawistnych, którzy mają trudność w jej rozwinięciu i docenieniu. Mają oni także skłonność do zadowalania się jałowymi, nielogicznymi rozwiązaniami i nieweryfikowalnymi, nienaukowymi odpowiedziami na nurtujące ludzi pytania. Jak pisze Spinoza w liście do Henry'ego Oldenburga o ludziach swojej epoki: „szukają obrony [...] jedynie w cudach, to znaczy w nieuctwie, które jest źródłem wszelkiego zła”²⁷. Dlatego właśnie w swojej koncepcji demokracji tak wielką wagę myśliciel będzie przywiązywał do należycie rozbudowanego szkolnictwa i optymalnych warunków rozwoju nauki.

Co to jednak znaczy, że człowiek myśli? To znaczy, że postrzega, czuje, chce, twierdzi i przeczy, wyobraża sobie. Nie wszystkie spośród wymienionych funkcji są wyłącznie ludzkie. Władze mentalne, takie jak uczucia, percepcja czy akty woli (które rozpoznajemy choćby u małych dzieci), nie świadczą jeszcze o rozumności. Funkcje te (czucie, postrzeganie, wola) dotyczą każdego ciała ożywionego, nie tylko ludzkiego. Jednak na myślenie składają się także zdolność wydawania sądów (twierdzenia i przeczenia) charakterystyczna dla samego rozumu (*ratio*) oraz wyobraźnia, czyli zdolność uzupełniania aktualnych percepcji o inne obrazy, zmysłom w danej chwili niedostępne. Wyobraźnia opiera się na tym, czego podmiot w przeszłości doświadczył, wymaga uruchomienia zasobów pamięci i zdolności rozróżniania, wszak nie wyobrażamy sobie ani wszystkiego, ani czegokolwiek, lecz przywołujemy konkretne obrazy. Wspomnienia mogą pojawiać się samorzutnie, ale marzenia powstają przy udziale rozumu. Wyobraźnia działa często z powodu nudy, stanu znużenia monotonią tych samych wrażeń. Człowiek o bogatej osobowości sięgnie wówczas do zasobów pamięci, aby tam odnaleźć pożywkę dla myśli, niezależnie od faktu, że świat zewnętrzny nie dostarcza mu wartościowych bodźców. Człowiek w wysokim

27 B. Spinoza, *Listy mężów uczonych do...*, s. 317.

stopniu rozumny nie tylko logicznie dedukuje, ale też biegle dysponuje władzą wyobraźni, umiejętnego kojarzenia, tj. łączenia tego, co teraz, z tym, co pochodzi z przeszłości i co może zaistnieć w przyszłości. Rozum z chaosu danych i wspomnień wydobywa to, co w danej chwili użyteczne, a zatem gromadzi, segreguje, określa, definiuje. W ponowoczesności rozumność człowieka jest podważana (człowiek jest w stanie ogarnąć „płynną”, procesualną rzeczywistość rozumem tylko do pewnego stopnia), wykpiwana, w najlepszym wypadku niedoceniana. Spinoza był jednak admiratorem *ratio* w tym sensie, że uzależnił moralność od tego, czy człowiek będzie posługiwał się swym umysłem należycie. Gdy umysł dociera do wiedzy, konsekwencją jest to, że stan wewnętrzny człowieka ulega przemianie. W koncepcji Spinozy istnieje związek między wiedzą a afektem, jak wyjaśnia: „znajomość dobra i zła nie jest niczym innym, jak afektem radości i smutku, o ile jesteśmy go świadomi”²⁸.

Jak Spinoza definiuje dobro i zło? Przez pierwsze rozumie wszystko, co zbliża nas do doskonałości, a zatem spełnienia, osiągnięcia celu. Pojęcie doskonałości ma u niego silne konotacje ze zrealizowaniem, dokonaniem, co jest zresztą zbieżne z łacińską terminologią. Zło natomiast jest to wszystko to, co nas blokuje, powstrzymuje, utrudnia dotarcie do celu, rozwinięcie się w pożądanym kierunku²⁹. Kategorie dobra i zła mają u Spinozy sens epistemologiczny, są *modi* myślenia. Są one nie tyle zjawiskami, konkretnymi stanami, upostaciowieniami, ile pojęciami, które należy zrozumieć, co osiągamy, przeprowadzając analizę porównawczą rzeczy. Konieczna jest znajomość obu tych pojęć, by móc odróżniać pożyteczność od szkodliwości. Spinoza jest relatywistą – ta sama rzecz czy zjawisko dla jednej osoby może być dobra, dla innej zła, jednej szkodzić, innej pomagać, ewentualnie nie nieść ze sobą ani pożytku, ani szkodliwości. Złoto dla hazardzisty jest złem (ostatecznie wpędza go w nałóg, a zatem mu szkodzi), dla potrzebującego zapłacić za leczenie dziecka – dobrem, dla człowieka przebywającego na bezludnej wyspie nie ma żadnego znaczenia. Spinoza pozostaje jednak spadkobiercą spuścizny etycznej stoików głoszących, że ludzie nigdy nie ogarniają sensu doskonałej całości, lecz ujmują tylko jej wycinek. Miotają się, pragnąc wyeliminować ze świata zło, podczas gdy jest to niemożliwe. Jest tak, ponieważ „trudno usunąć skądś coś, czego tam nie ma”³⁰. Doskonała całość, substancja nie jest skażona żadnym brakiem ani słabością, które są tylko pojęciami odnoszącymi się do tego, co ma charakter miejscowy.

28 B. Spinoza, *Etyka*, PWN, Warszawa 1954, s. 251.

29 B. Spinoza, *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, [w:] tegoż, *Pisma wczesne*, tłum. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 1969, s. 266.

30 J. Żelazna, *Substancja jak światło. Wybrane pojęcia i problemu filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 153.

Oryginalność i problematyczność filozofii Spinozy. Krytyka i apologia

Czytając pisma Spinozy, trudno czasem nawet rozstrzygnąć, gdzie kończą się rozważania natury metafizycznej, a zaczyna się epistemologia. Podobnie rozważania epistemologiczne płynnie przechodzą w antropologię o silnym zabarwieniu etycznym.

Jak każdy obszerny system filozoficzny, tak i ten bywał poddawany krytyce. Wytykano Spinozie, że *de facto* eliminując wolność, zaproponował dziwną etykę, której sens może być podważany. Zarzucano, że paralelizm atrybutów jest poglądem nie do wybronięcia – wiemy wszak, że wyjściowe założenie, jakoby każdy proces cielesny miał swój odpowiednik w myśli, jest błędne. A zatem opisując człowieka, Spinoza do pewnego stopnia pobił. Można także pójść dalej i ironicznie zapytać: Jak może być rozpoznana materia, jeśli nie ma absolutnie relacji pomiędzy myśleniem i rozciągłością? Emerich Coreth i Harald Schondorf zauważają, że Spinoza popełnił błąd logiczny, stawiając myślenie i rozciągłość obok siebie, a właściwą rzeczywistość postrzegając jako coś trzeciego, lokującego się poza myślą i rozciągłością. Zdaniem wymienionych interpretatorów „u podstaw tego błędnego poglądu leży redukcja umysłu do świadomości”³¹. Spinoza niesłusznie uznał, że duch wyczerpuje się w świadomości, natomiast Kartezjusz czy Kant uważali, że jest coś więcej niż świadomość.

Niektóre założenia Spinozy wydają się dość naiwne i sprzeczne z naszym doświadczeniem. Uważa on np., że nie sposób wpadać w gniew z powodu okoliczności, które nie mogą być inne, o których wiemy, że na nie wpływu żadnego nie mamy. Tymczasem wiedza o tym, że coś jest niemożliwe, wcale nie chroni nas przed tęsknotą za tym i niezadowolaniem, że pozostaje poza naszym zasięgiem. Takie jest potoczne doświadczenie większości. W tym znaczeniu wiedza nie jest warunkiem wolności, nawet jeśli będziemy ją rozumieć jako wolność od negatywnych emocji, żalu smutku czy złości. Wiedzieć, że nasz udział w danej tragedii był znikomy, to żadne pocieszenie. Poza tym etyka Spinozy zdaje się wymagać od człowieka pokromienia uczuć i to w imię natury, kiedy natura zupełnie inaczej nas ukształtowała. Brak emocji w obliczu trudnych wydarzeń charakteryzuje jednak jednostki zaburzone, socjopatyczne i psychopatyczne, stanowiące w naturze zdecydowaną mniejszość.

Alasdair MacIntyre zarzucał z kolei Spinozie, że „chce on, aby jego twierdzenia miały treść prawd faktualnych (które da się stosunkowo prosto

31 E. Coreth, H. Schondorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, przeł. P. Gwiazdecki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 84.

obalić, podając kontrprzykłady), a zarazem, aby ich prawdziwość była gwarantowana w taki sam sposób, jak prawdziwość zdań logiki i matematyki. Pragnień tych nie można pogodzić³². Tymczasem prawdziwość twierdzeń na gruncie logiki, dająca pewność i jasność, jest inna niż w przypadku zdań faktualnych. Spinoza miesza te dwa porządki (twierdzeń faktualnych i analizy samych pojęć), co jest źródłem nieporozumień. Zdaniem McIntyre'go kluczowe terminy zaproponowane przez Spinozę okazują się być niejasne i zostają niejednokrotnie wyjaśnione w sposób niezadowolający nawet dla znawców logiki.

Byli jednak i inni znaczący filozofowie, którzy wyrażali podziw dla niedoścignionej ścisłości i wyjątkowego skondensowania pism Spinozy. Należeli do nich romantycy, tacy jak Friedrich Heinrich Jacobi i Johann G. Herder, ponadto Georg Wilhelm Friedrich Hegel, autor słów „Spinoza jest najważniejszym punktem nowoczesnej filozofii: albo spinozizm, albo żadna filozofia”³³, czy też Bertrand Russell, który był pod wrażeniem postulatu deterministycznego wyjaśniania wszystkich zjawisk w ten sam sposób. Russell podsumował spuściznę Spinozy następująco: „System Spinozy pozostaje jednym z najdoskonalszych pomników filozofii Zachodu. Pomimo surowości stylu [...] był monumentalną, utrzymaną w duchu greckim próbą ukazania świata jako całości zrozumiałej, pojmowalnej rozumem”³⁴.

Podsumowując – w traktacie *Etyka* Spinoza przedstawił pewne założenia antropologiczne: człowiek jako *modus* substancji czy paralelizm psychofizyczny. Mają one konsekwencje zarówno dla etyki, jak i np. dla refleksji politycznej. Siedemnastowieczny racjonalista przewycięża dualizm moralności i natury. Zdaniem Spinozy rozum stanowi istotę człowieczeństwa i warunkuje proces dochodzenia do doskonałości. *Modus*, to znaczy aspekt Substancji, powinien być wyrażony zgodnie ze swą naturą (jaki jest w istocie, sam w sobie), a nie jakim postrzegają go ludzie podlegający namiętnościom. Możemy wręcz mówić o nowej koncepcji natury ludzkiej u Spinozy. Porzucona zostaje *stricte* ludzka optyka. Spinoza nie przypisuje ludzkiej substancji wyróżnionej lokacji w bycie. Metafizyka Spinozy postrzega człowieka przez pryzmat tego, co ludzkie oraz ponadludzkie. Człowiek jest jednym z przejawów w horyzoncie substancji, elementem większej całości. Zarówno jego ciało, jak i dusza stanowią część natury. Spinoza, głosząc jedność duszy i ciała, wprowadza jedność człowieka ze środowiskiem

32 A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 191.

33 G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 334.

34 B. Russel, *Mądrość zachodu*, tłum. W. Jacórzynski, M. Wichrowski, Wydawnictwo Penta, Warszawa 1995, s. 201.

przyrodniczym, które zostaje zantropomorfizowane. Zrywa z fatalistyczną zależnością człowieka od Boga, ale i z paradygmatem człowieka panującego nad królestwem przyrody. Naczelną aktywnością człowieka jest poznanie, które jest uprzednie wobec emocji. Spinoza głosi postulat panowania nad szkodliwymi afektami i namiętnościami. Jak zauważa, nie wszyscy jednak będą do tego zdolni. Rozpatruje afekty, takie jak miłość, nienawiść, gniew, zawiść, ambicję czy litość, nie jako występki, lecz jako atrybuty przynależne ludzkiej naturze w sposób konieczny. Klasyczne cnoty chrześcijańskie, takie jak pokora, skrusza, postrzeganie życia w perspektywie śmierci, myśliciel uważa za nienaturalne. Jaka postawa winna być zatem przesłanką działania moralnego? Odpowiedź Spinozy brzmi: afirmacja własnej natury oraz solidarność z innymi.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1956.
- Coreth E., Schondorf H., *Filozofia XVII i XVIII wieku*, przeł. P. Gwiazdecki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006.
- Douglas D.U., *God, Man, and Well-Being: Spinoza's Modern Humanism*, Peter Lang, 2008.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Kisner M., *Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Kołąkowski L., *The Two Eyes of Spinoza & Other Essays on Philosophers*, przeł. A. Kolałkowska i in., St. Augustine's Press, South Bend 2004.
- Kołąkowski L., *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- MacIntyre A., *Krótką historia etyki*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Russel B., *Mądrość zachodu*, przeł. W. Jacórzyński, M. Wichrowski, Wydawnictwo Penta, Warszawa 1995.
- Scruton R., *Spinoza*, przeł. J. Dobrowolski, Prószyński i S-ka, Poznań 2002.
- Spinoza B., *Etyka*, przeł. I. Halpern-Mysłicki, PWN-BKE, Warszawa 1954.
- Spinoza B., *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora*, przeł. L. Kołąkowski, PWN, Warszawa 1961.
- Spinoza B., *Traktat krótki o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości*, [w:] tegoż, *Pisma wczesne*, tłum. L. Kołąkowski, PWN, Warszawa 1969.
- Spinoza B., *Zasady filozofii Kartezjusza w porządku geometrycznym wywiedzione*, [w:] tegoż, *Pisma wczesne*, przeł. L. Kołąkowski, PWN, Warszawa 1969.
- Spinoza B., *Traktat polityczny*, przeł. I. Halpern-Mysłicki, Antyk, Kęty 2000.
- Spinoza B., *Etyka*, tłum. I. Mysłicki, PWN, Warszawa 2010.
- Strauss L., *Jak studiować „Traktat teologiczno-polityczny Spinozy?”*, [w:] tegoż, *Sokra-
tejskie pytania*, przeł. P. Maciejko, Aletheia, Warszawa 1998.

Yirmiyahu Y., Segal G. (red.), *Spinoza on Reason and the "Free Man"*, Little Room Press, New York 2004.

Żelazna J., *Skończone poznanie ludzkie w filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1995.

Żelazna J., *Spinozjańska teoria afektów*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010.

Żelazna J., *Substancja jak światło? Wybrane pojęcia i problemy filozofii Spinozy*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010.

Założenia antropologiczne i refleksja etyczna w pismach Barucha Spinozy

Streszczenie

Artykuł stanowi próbę analizy najważniejszych założeń i kategorii antropologii oraz filozofii moralnej Barucha Spinozy, które w jego systemie ściśle się ze sobą łączą, wskazuje na ich inspiracje i praktyczne konsekwencje.

Słowa kluczowe: *conatus*; etyka natura; Spinoza

Anna Szklarska – adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, autorka m.in. monografii *Problem przemocy w filozofii człowieka i filozofii polityki. Od początków nowożytnej myśli do współczesnych analiz*, Wydawnictwo Libron, Kraków 2021 i *Sprawiedliwość w czasach kryzysu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015. W pracy naukowej zajmuje się głównie etyką, antropologią filozoficzną i filozofią polityczną.

Anthropological Assumptions and Ethical Reflection in the Writings of Baruch Spinoza

Abstract

The article is an attempt to analyze the main assumptions and categories of Baruch Spinoza's anthropology and moral philosophy, which are closely interconnected in his system, and indicates their inspirations and practical consequences.

Keywords: *conatus*; ethics nature; Spinoza

Anna Szklarska – assistant professor at the Institute of Sociology of the University of the National Education Commission in Krakow, author of the monograph *The problem of violence in the philosophy of man and the philosophy of politics. From the beginnings of modern thought to contemporary analyses*, Libron, Kraków 2021 and *Justice in times of crisis*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015. Her main philosophical interests are ethics, philosophical anthropology and political philosophy.

DOROTA CZAKON-TRALSKI

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0000-0002-7469-7379

DOI: 10.24917/20838972.21.7

Gotowość do zawarcia ugody w mediacji a rozwój moralny

Wstęp

Konflikty są nieodłączną częścią życia społecznego. Pojawiają się w różnych relacjach: między pojedynczymi osobami (jako konflikty interpersonalne), pomiędzy jednostkami a grupami, wewnątrz grup społecznych lub pomiędzy nimi, jak też w organizacjach lub między nimi. Mogą dotyczyć również narodów i państw. Są obecne w różnych sferach życia, prywatnych, zawodowych, społecznych czy politycznych. Dotyczą sfery niematerialnej, wówczas związane są z wartościami, poglądami, władzą, czy też materialnej, związanej z różnymi dobrami, interesami i innymi zasobami. Uzupełniając wprowadzenie o formalną definicję, konflikt w literaturze przedmiotu bywa najczęściej definiowany jako postrzeganie wartości, interesów czy celów przez dwie (lub więcej) zależnych od siebie stron jako sprzeczne.

Sposoby rozwiązywania konfliktów

Pojawiające się konflikty można rozwiązać w różny sposób. Na wybór odpowiedniej strategii postępowania w sytuacji konfliktów interpersonalnych ma wpływ wiele czynników, m.in.: czas, którym dysponują strony, relacje pomiędzy nimi, i poziom gotowości do ponoszenia odpowiedzialności za osiągnięte porozumienie.

Należy jednak dodać, że nie każdy konflikt wymaga podjęcia działania i nie każdy musi zostać rozwiązany. Podjęcie próby rozwiązania konfliktu zależy od analizy danej sytuacji. Jeśli spór nie będzie miał negatywnych konsekwencji i nie naruszy relacji pomiędzy stronami, a interwencja mogłaby jedynie wywołać frustrację stron z powodu straty energii i czasu – nie

warto interweniować. Jeśli jednak konflikty przynoszą negatywne konsekwencje, źle wpływają na relacje stron, które muszą pozostawać w kontakcie, nie należy czekać, aż problem sam się rozwiąże, lub udawać, że problem nie istnieje. Skutkiem unikania podejmowania działań w takiej sytuacji jest zazwyczaj eskalacja negatywnych emocji, a konflikt i tak powraca, często ze zdwojoną siłą.

Do popularnych, podręcznikowych wręcz sposobów rozwiązywania konfliktów należą opracowane przez Kennetha Thomasa i Ralpha Kilmanna w latach 70. XX wieku tzw. modele podwójnej troski. W zależności od stopnia dbałości o własny interes i interes drugiej strony można wskazać takie sposoby, jak: unikanie (*avoiding*), rywalizacja (*competing*), dostosowywanie się (łagodzenie) (*accommodating*), kompromis (*compromising*), twórcze negocjacje, czyli współpraca (*collaborating*)¹. Dla strategii unikania charakterystyczna jest postawa polegająca na odcięciu się od konfliktu i negowaniu jego istnienia. Wówczas konflikt przebiega w sposób ukryty. Sytuację taką charakteryzuje niewielka dbałość zarówno o siebie i realizację swoich dążeń, jak i o drugą stronę konfliktu. Rywalizacja jest z kolei takim sposobem, w którym strona dąży do obrony jedynie własnych potrzeb i interesów, ignorując interesy drugiej strony. Jeżeli obie strony przyjmą taką strategię, to skutkiem będzie doprowadzenie do sytuacji, w której jedna strona wygrywa, a druga (słabsza) przegrywa. W przypadku dostosowywania się (łagodzenia) strona stosująca taką strategię rezygnuje z obrony własnych potrzeb czy interesów i dąży do zaspokojenia potrzeb drugiej strony konfliktu. W tym przypadku występuje większa dbałość o interesy partnera niż o siebie samego. Kompromis natomiast jest działaniem umożliwiającym częściowe zaspokojenie własnych interesów i częściowe zaspokojenie interesów partnera. W tym rozwiązaniu każdy coś zyskuje, chociaż każdy też coś traci. Najbardziej konstruktywnym sposobem są twórcze negocjacje (kooperacja, współpraca). To działanie polegające na obronie własnych interesów czy potrzeb przy równym dążeniu do tego, aby partner również zrealizował swoje cele. W tym przypadku konflikt jest traktowany jako wspólny problem do rozwiązania². W sytuacji przyjęcia takiej taktyki postępowania przez dwie strony są one w stanie doprowadzić do rozwiązania satysfakcjonującego dla nich. Przyjęcie takiej strategii jest jednak trudne. Strony będące w konflikcie najczęściej mają problem z obiektywną oceną siebie, drugiej strony i sytuacji, w której się znalazły. Najczęściej strony będące w konflikcie postrzegają siebie w korzystnym świetle, jako prawych

1 K.W. Thomas, R.H. Kilmann, *Thomas-Kilmann Conflict Mode Instrument*. CPP, Incorporated, 2007.

2 Tamże.

i uczciwych, natomiast obraz drugiej strony konfliktu jest zdecydowanie negatywny. Druga strona jest bezwzględna i egoistycznie nastawiona do problemu. Takie zniekształcone postrzeganie drugiej strony w sytuacji konfliktu stanowi przeszkodę w realnej jego ocenie i znalezieniu porozumienia. W tej sytuacji przydatna może się okazać niezaangażowana w konflikt trzecia strona, czyli mediator, który pomoże tak zarządzać rozmowami, aby strony znalazły satysfakcjonujące dla nich rozwiązanie³. Obecność mediatora umożliwi uniknięcie zniekształceń poznawczych (wspomnianego postrzegania siebie jako prawych i uczciwych, a przeciwników jako bezwzględnych i złych) oraz ominięcie trudnych emocji towarzyszących z reguły wszelkim waśniom i sporom.

Mediacja jako sposób na trudne konflikty

Mediacja może być definiowana jako dobrowolne, poufne i niesformalizowane postępowanie prowadzone między stronami, które są w konflikcie, przez mediatora, czyli osobę niezależną, bezstronną, akceptowaną przez te strony, w celu doprowadzenia do ugodowego rozstrzygnięcia sporu.

Mediacja ma długą tradycję. Od wieków praktykowana była w wielu kulturach, społecznościach lokalnych i w różnych wspólnotach religijnych. W *Księdze Przemian I Ching* mediacja została opisana już 5000 lat temu⁴. Osobie, która miała przyjąć rolę mediatora, stawiano dwa warunki: musi być bezstronna i posiadać wystarczający autorytet⁵. Tradycje skutecznego prowadzenia mediacji można odnaleźć w kulturach: żydowskiej, chrześcijańskiej, muzułmańskiej, hinduistycznej, buddyjskiej, konfucjańskiej i wielu innych. Wspólnoty żydowskie w czasach biblijnych korzystały z mediacji prowadzonej przez przywódców religijnych lub politycznych⁶. W krajach Dalekiego Wschodu mediacje stanowiły najpopularniejszy sposób rozwiązywania sporów. Głowa rodziny odgrywała taką rolę wobec krewnych, imamowie wobec muzułmanów, przywódca religijny wobec wyznawców. W kulturach Zachodu podobne wskazówki można znaleźć w Biblii. Święty Paweł krytykował w niej wyznawców za prowadzenie spraw sądowych i podawał im alternatywę: „Mówię to, aby was zawstydzić. Bo czyż nie znajdzie

3 D. Czakon, *Zaburzenia postrzegania stron w sytuacjach konfliktowych*, [w:] *Konflikty i mediacje we współczesnej rzeczywistości społecznej*, red. D. Czakon, A. Margasiński, Wydawnictwo AJD, Częstochowa 2007, s. 46.

4 G. Nordhelle, *Mediacja. Sztuka rozwiązywania konfliktów*, Fundacja Inicjatyw Społecznie Odpowiedzialnych, Gdańsk 2010, s. 28.

5 Tamże.

6 Ch.W. Moore, *Mediacje. Praktyczne strategie rozwiązywania konfliktów*, Wolters Kluwer, Warszawa 2016, s. 81.

się wśród was ktoś na tyle mądry, by mógł rozstrzygać spory między swoimi braćmi? A tymczasem brat oskarża brata i to przed niewierzącymi” (1 Kor 6,5–6)⁷. Mediacja jest dobrze znana w tradycji Indii, Sri Lanki, Chin, Japonii i innych krajów regionu, w których religia i filozofia hinduizmu oraz buddyzmu kładą nacisk na konsensus społeczny, perswazję moralną oraz poszukiwanie harmonii w stosunkach międzyludzkich⁸.

W wielu kulturach przyjęło się, że najstarsze osoby, cieszące się szacunkiem swojego otoczenia, były wyznaczane do rozwiązywania konfliktu z pominięciem systemu sądowniczego.

W czasach współczesnych, w latach 60. XX wieku pojawiła się oficjalna funkcja mediatora w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Mediatorzy zajmowali się najpierw konfliktami międzynarodowymi i występującymi w relacji pracowników z pracodawcami. W późniejszych latach rozszerzono zastosowanie mediacji w sprawach rozwodowych i sąsiedzkich, a nawet kryminalnych. Następnie mediacje zaczęły być praktykowane w Europie⁹.

Obecnie mediacje mieszczą się w ramach tzw. ADR-ów (ang. *Alternative Dispute Resolution*), czyli alternatywnych w stosunku do postępowania sądowego sposobów rozwiązywania konfliktów. Należy jednak podkreślić, że w Polsce część postępowań mediacyjnych jest prowadzona we współpracy z sądami i na zlecenie sądów w ramach toczących się postępowań sądowych.

Rola mediatora

Przygotowanie do pełnienia funkcji mediatora obejmuje kształcenie wielu umiejętności. Do najprzydatniejszych w praktyce mediacyjnej zaliczyć należy kompetencje w zakresie komunikacji interpersonalnej. Kluczowa jest tu umiejętność słuchania, parafrazowania, klaryfikacji i odpowiedniego przykazywania informacji. Konieczna jest również umiejętność budowania zaufania, zarządzania rozwiązywaniem sytuacji konfliktowej, inspirowania do prowadzenia negocjacji, wynajdywania opcji możliwych rozwiązań, wychodzenia z impasu. Bardzo ważne są także kompetencje związane z inteligencją emocjonalną, takie jak radzenie sobie ze złością, umiejętność wczucia się w sytuację drugiej strony, dystansowania się, podnoszenia czyjejs samooceny¹⁰.

7 G. Nordhelle, *Mediacja. Sztuka...*, s. 29.

8 Ch.W. Moore, *Mediacje. Praktyczne strategie...*, s. 84–85.

9 G. Nordhelle, *Mediacja. Sztuka...*, s. 29.

10 A. Cybulko, A. Siedlecka-Andrychowicz, *Mediator: role, umiejętności, osobowość*, [w]: *Mediacje. Teoria i praktyka*, red. E. Gmurzyńska, R. Morek, Wolters Kluwer, Warszawa 2009, s. 283–284.

Te umiejętności są niezbędne do odgrywania przez mediatora podstawowych ról, do których najczęściej zaliczana jest pomoc stronom konfliktu we wzajemnej komunikacji i określeniu kwestii do dyskusji, by w konsekwencji dojść do konstruktywnego rozwiązania. Mediator czuwa także nad przebiegiem mediacji, ustala zasady obowiązujące podczas spotkania i stara się zachować równowagę w traktowaniu stron. Powinien również dążyć do zmiany nastawienia stron do siebie nawzajem i do konfliktu, co pozwoli na dojście do porozumienia. Mediator nie ocenia, kto ma rację, ale stara się odkryć prawdziwe interesy stron, często dla nich niewidoczne. Powinien dążyć do uświadomienia stronom konsekwencji braku porozumienia wynikających również z formułowania wygórowanych i nierealistycznych roszczeń. Mediator powinien edukować strony do działania opartego na współpracy, dążeniu do konstruktywnego rozstrzygnięcia. Istotną rolę odgrywa mediator również w zakończeniu sporu poprzez sporządzenie ugody lub pomoc stronom w jej sporządzeniu¹¹.

Czynniki utrudniające porozumienie

Trudność porozumienia się w sytuacji konfliktu przypisać można różnym czynnikom. Jednym z nich jest specyficzne wzajemne postrzeganie stron, które ten proces utrudnia, o czym była mowa wyżej. W takiej sytuacji mediator, jako obiektywna, niezaangażowana trzecia strona, może być pomocny. Jednak trudność w procesie mediacji może wynikać również z braku gotowości przystąpienia do mediacji jednej ze stron. Gotowość ta może być inna w zależności od tego, czy dany podmiot jest inicjatorem, czy nie-inicjatorem rozwiązania sytuacji w taki sposób. Hanna Przybyła-Basista rozważa taką sytuację w kontekście konfliktów małżeńskich¹². Zwraca uwagę na to, iż decyzję o rozwodzie podejmuje najczęściej jedna strona, a druga nie jest na nią gotowa (i często nie wyraża na rozwód zgody). Strony, w zależności od tego czy są inicjatorami rozwodu, czy też osobami opuszczanymi, doświadczają innych emocji. Z uwagi na rozbieżność doświadczeń emocjonalnych u inicjatora i nie-inicjatora ten sam czas przystąpienia do mediacji nie jest dla każdego z nich odpowiedni. Inicjator, który zwraca się do sądu z pozwem rozwodowym, odczuwa różnorodne emocje, takie jak złość, obwinianie partnera, poczucie żalu, straty, bezradności, porażki, i podejmuje decyzję o zakończeniu małżeństwa. Natomiast nie-inicjator, czyli

¹¹ Tamże.

¹² H. Przybyła-Basista, *Rozwiązywanie konfliktów w kryzysie rozwodowym a psychologiczne uwarunkowania gotowości do udziału w mediacjach rodzinnych*, [w:] *Sytuacje konfliktu społecznego: przyczyny – sposoby rozwiązywania – skutki*, red. D. Borecka-Biernat, Wydawnictwo UW, Wrocław 2015, s. 199–214.

osoba opuszczana, nie dostrzega zagrożenia, stosuje mechanizm zaprzeczania lub bagatelizowania istniejących problemów. Kiedy inicjator ogłasza decyzję o rozwodzie, jest do niej poznawczo i emocjonalnie przygotowany. Nie-inicjator w tym samym momencie jest zupełnie nieprzygotowany. W takiej sytuacji na mediację jest raczej za wcześnie. Strony mają rozbieżne interesy, inicjator myśli zadaniowo, jest gotowy na zmiany i do nich dąży, tymczasem nie-inicjator dąży do utrzymania *status quo*. Dla niego to czas silnych negatywnych emocji i bardzo trudny moment na podejmowanie konstruktywnych działań.

Ciekawym, a nieporuszanym w literaturze czynnikiem utrudniającym porozumienie, może być poziom rozwoju moralnego osób będących w konflikcie.

Odpowiednie kompetencje i przygotowanie mediatora do wykonywania pracy nie obejmują zwykle refleksji na temat kondycji moralnej stron przystępujących do mediacji. A przecież strony mogą być w tej kwestii na różnym etapie, co stanowić może przeszkodę w dojściu do porozumienia. Jednostki posiadają różne poziomy rozumienia moralności i zróżnicowane podejście do działania moralnego w zależności od tego, na jakim etapie rozwoju moralnego same się znajdują.

Jedną z najbardziej znanych, a także znaczących koncepcji rozwoju moralnego jest koncepcja zaproponowana przez amerykańskiego psychologa Lawrence'a Kohlberga (1927–1987). Kohlberg założył w niej, że ludzie przechodzą przez sześć etapów rozwoju moralnego. Przejście od jednego do drugiego etapu ma charakter sekwencyjny, myślenie na nowym etapie zastępuje myślenie z etapu poprzedniego i podąża w kierunku osiągnięcia najwyższej formy, jaką jest autonomia moralna. Koncepcja rozwoju moralnego Kohlberga opiera się na założeniu, że moralność ewoluuje poprzez postępujący proces myślenia, a nie poprzez przyswojenie norm i wartości społecznych.

Etapy w koncepcji Kohlberga są podzielone na trzy poziomy: prekonwencjonalny, konwencjonalny i postkonwencjonalny (autonomiczny)¹³. W obrębie każdego z tych trzech poziomów można wyróżnić dwa etapy. Na poziomie prekonwencjonalnym pierwsze to orientacja na karę i posłuszeństwo, a drugie to indywidualizm i wymiana.. Poziom drugi, konwencjonalny, obejmuje etap dobrych relacji interpersonalnych i utrzymanie porządku społecznego. Poziom najwyższy, postkonwencjonalny, obejmuje etap umowy społecznej i praw jednostki, a także zasad uniwersalnych¹⁴.

13 L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, t. I: *The Philosophy of Moral Development*, New York: Harper and Row 1981, s. 16.

14 Tamże, s. 17–19.

Jednostka na poziomie przedkonwencjonalnym kieruje się własnymi potrzebami i interesami, a nie regułami życia społecznego. Na tym etapie moralność jest sterowana z zewnątrz poprzez nagrody i kary lub siłę tych, którzy ustanawiają reguły. Jednostka podejmuje decyzje na podstawie konsekwencji swoich działań. Dziecko (lub dorosły będący na tym etapie rozwoju moralnego) kieruje się zwykle własnym zadowoleniem (aby uzyskać nagrodę). Inną motywacją może być działanie w kierunku uniknięcia kary lub ewentualnie wymiana przysług¹⁵. Wymiana przysług w konsekwencji może się sprowadzać do działania wg prostych norm moralnych przyzwalających na takie zachowania, jak „oko za oko, ząb za ząb” czy „przysługa za przysługę”. Tak więc najpierw jednostka postrzega otaczający ją świat społeczny i zachodzące w nim moralne konflikty jedynie z egocentrycznej perspektywy.

Na poziomie konwencjonalnym, który można opisać jako konformistyczny, jednostka zaczyna uznawać normy i reguły społeczne. Moralność została już przez nią w pewnym stopniu zinternalizowana, czego skutkiem jest przestrzeganie norm społecznych nie tylko z powodu nagród i kar, ale też dlatego, że jest to właściwe. Na tym etapie jednostka rozumie i akceptuje społeczne reguły i chce być częścią społeczeństwa, wykazywać wobec niego lojalność i identyfikować się z nim, np. przestrzega prawa, bo uważa, że to właściwe postępowanie¹⁶. Poziom postkonwencjonalny charakteryzuje się abstrakcyjnym i refleksyjnym podejściem do moralności. Jednostkę na tym etapie charakteryzuje krytyczne myślenie. Ocenia ona normy społeczne i wartości na podstawie własnych zasad, przemyśleń i wartości bez odwoływania się do autorytetu innych osób lub grup przynależności. Poszukuje sprawiedliwości i równości, nawet jeżeli byłoby to związane z łamaniem powszechnie akceptowanych norm, np. może sprzeciwić się nieuczciwemu prawu, które łamie podstawowe zasady etyczne¹⁷. Jednostka przyjmuje, że istnieją różne punkty widzenia i wartości, a także zaczyna poddawać w wątpliwość reguły i normy społeczne. Podejmuje zatem decyzje na podstawie własnych wartości i przekonań, a nie tylko na podstawie norm społecznych.

Kohlberg uważał, że najwyższy etap moralnego rozwoju to etyka autonomii. Jednostka będąca na tym etapie ma zdolność samodzielnego myślenia i podejmowania decyzji na podstawie własnych przekonań moralnych.

Kohlberg przekonywał, że rozwój moralny nie osiąga ostatecznego punktu, lecz następuje przez całe życie. Uważał, że większość osób osiąga

15 Tamże, s. 16.

16 Tamże, s. 18.

17 Tamże.

etap konwencjonalny i tylko niewielka część rozwija się do etapu postkonwencjonalnego. Jednak każdy człowiek (dziecko) podąża opisanymi etapami, chociaż poruszać się może z różną prędkością i zatrzymać na dowolnym poziomie rozwoju, jednak wg niezmienionej sekwencji¹⁸. A zatem do kompetencji mediatora powinny należeć również te dotyczące umiejętności oceny poziomu moralnego stron przystępujących do mediacji.

W przypadku osób na różnym etapie rozwoju moralnego mediator może wziąć pod uwagę te różnice i dostosować swoje podejście i strategię mediacji do tych aspektów. Jedną z ról mediatora, o której wspomina się często w literaturze, jest rola nauczyciela. Do niej można zaliczyć również edukację uczestników na temat etapów rozwoju moralnego, co może pomóc uczestnikom procesu mediacji zrozumieć perspektywy innych osób i potencjalne różnice w podejściu do konfliktu.

Mediator może również uwzględnić w procesie mediacji wiedzę dotyczącą specyficznych potrzeb osób na różnym etapie rozwoju moralnego. Na przykład, jeśli uczestnicy są na niższym etapie rozwoju moralnego, mediator może odwoływać się do prostych zasad i norm postępowania, odnosić się do indywidualnych korzyści i kosztów (nagród i kar) uczestnika. Natomiast w przypadku uczestnika na wyższym etapie rozwoju moralnego mediator może skupić się na odwoływaniu się do dobra wspólnego, krytycznego myślenia i autoregulacji.

Chociaż koncepcja Kohlberga była krytykowana m.in. za sposób przeprowadzenia badań¹⁹, na podstawie których powstała, to jednak wydaje się być ważna ze względu na możliwość praktycznego zastosowania w mediacji.

Koncepcja Kohlberga była również krytykowana przez Carol Gilligan – amerykańską psycholożkę, filozofkę i feministkę – za uniwersalizm i pominięcie kobiecego spojrzenia na moralność²⁰. Jeżeli chodzi o uniwersalizm, to Gilligan krytykuje moralność opartą na abstrakcyjnych i ogólnych

18 Tamże, s. 120.

19 Kohlberg skupił się na białych chłopcach – mężczyznach w pewnym mieście w Stanach Zjednoczonych, nie uwzględnił więc różnic kulturowych. W metodach Kohlberga krytykowano również to, że wykorzystane w wywiadach dylematy, do których badane osoby miały się odnosić, nie zawsze dotyczyły ich doświadczeń (tylko hipotetycznych, dotyczących np. dorosłych małżonków. Dylematy bardziej odzwierciedlające życie badanych osób mogłyby doprowadzić do innych wniosków).

20 Uwaga ta odnosi się również do Jeana Piageta (z którego Kohlberg czerpał i za którym twierdził, że rozwój ma charakter stadialny i zmierza ku coraz stabilniejszej równowagi). W jego relacji na temat oceny moralnej dziecka (*The Moral Judgment of the Child*, 1932) dziewczęta są na marginesie, są ciekawostką, której poświęca cztery krótkie wpisy w indeksie pomijającym w ogóle „chłopców”, bo za „dziecko” uważa mężczyznę. W badaniach, z których Kohlberg wyprowadza swoją teorię, kobiety po prostu nie istnieją. Zob. C. Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 2003, s. 18.

zasadach, zarzucając jej to, że bywa moralnością bezduszną i okrutną. Aby podać przykład takiej oceny, przywołuje starotestamentową historię Abrahama, który gotowy był poświęcić życie swojego syna, by udowodnić wierność swojej wierze i zasadom. Chcąc pokazać zupełnie inną perspektywę, Gilligan, przywołuje również biblijną historię króla Salomona, do którego trafiły dwie kobiety, aby rozstrzygnął, która z nich jest matką dziecka. Zaproponowane przez króla rozwiązanie, polegające na przecięciu dziecka na pół, byłoby sprawiedliwe (w znaczeniu równego potraktowania stron), a oddanie własnego dziecka innej kobiecie – niesprawiedliwe. Rozwiązanie to było jednak prowokacyjne. Król Salomon wiedział, że prawdziwa matka nie zgodzi się na śmierć własnego dziecka. Wykazał się zatem mądrością i nakazał oddać dziecko kobiecie, która była gotowa oddać je drugiej kobiecie, byleby tylko mogło zachować życie²¹. Kobieta rezygnuje z prawdy, by ratować życie swojego dziecka, Abraham dla swoich zasad był gotów życie własnego dziecka poświęcić.

Kobiece spojrzenie opiera się na etyce współczucia i troski o innych ludzi oraz na uwzględnianiu ich potrzeb i emocji. Koncepcja etyki troski Carol Gilligan to perspektywa moralności, która kładzie nacisk na relacje, empatię i odpowiedzialność za innych²². Koncepcja moralności opartej na trosce może mieć również zastosowanie w procesie mediacji, do tworzenia porozumienia uwzględniającego potrzeby i interesy wszystkich stron konfliktu. Mediator, mając na uwadze tę koncepcję, starałby się uwzględnić emocje i perspektywy wszystkich uczestników, dążyć do rozwiązania konfliktu w sposób zrównoważony i sprawiedliwy, mając na uwadze dobro wszystkich stron. Mediator koncentrowałby się nie tylko na osiągnięciu porozumienia, ale również na budowaniu i naprawianiu relacji pomiędzy stronami, promowaniu zrozumienia i empatii, a także zapewnianiu, że decyzje podejmowane są na podstawie dbałości o dobro innych osób.

Koncepcja etyki troski poprzez koncentrację na relacjach i emocjach może być pozytywnym narzędziem w rozwiązywaniu konfliktów, gdyż to one często są przyczyną sporów. Istotne jest, aby mediator był elastyczny i dostosowywał swoje działania do potrzeb i umiejętności uczestników mediacji.

Podsumowanie

Podsumowując niniejsze rozważania, warto jeszcze raz sięgnąć do podręcznikowej definicji mediacji, która wskazuje na to, iż mediacja jest procesem,

21 C. Gilligan, *In a Different Voice...*, s. 104–105.

22 Tamże, *passim*.

w którym strony przy udziale mediatora dążą do wypracowania porozumienia między sobą, opierając się na wzajemnych szacunku i zrozumieniu.

Aby zwiększyć gotowość do mediacji i ułatwić porozumienie, ważne jest podjęcie działań mających na celu wspieranie moralnego rozwoju jednostki, gdyż poziom rozwoju moralnego może wpływać na zdolność jednostki do zrozumienia i akceptacji różnych perspektyw.

W niektórych przypadkach osoby na niższych poziomach rozwoju moralnego mogą mieć trudności ze zrozumieniem i uznawaniem perspektyw osób na wyższych poziomach rozwoju. Jednostka będąca na najniższym etapie rozwoju moralnego może opierać swoje postępowanie na podejściu egoistycznym, skupiając się na własnych interesach i ignorując dobro wspólne. Następnie może działać zgodnie z zewnętrznymi regułami i oczekiwaniami społeczeństwa.

Osoby o niższym poziomie rozwoju moralnego mogą być bardziej skłonne do rywalizacji, walki jedynie o swoje interesy i unikania współpracy. Takie zachowanie utrudnia proces mediacji i osiągnięcie porozumienia satysfakcjonującego dla wszystkich stron.

Natomiast osoby o wyższym poziomie rozwoju moralnego posiadają bardziej złożoną perspektywę moralną, są w większym stopniu gotowe brać pod uwagę uczucia i potrzeby innych, i dążą do osiągnięcia sprawiedliwych rozstrzygnięć. Empatia takich osób ułatwia dążenie do wzajemnego zrozumienia. Osoby te częściej patrzą na konflikt z szerszej perspektywy, z uwzględnieniem drugiej strony, a także otoczenia. Częściej szukają rozwiązań satysfakcjonujących dla wszystkich stron konfliktu i unikają działań motywowanych egoistycznymi interesami. Osoby o wyższym poziomie rozwoju moralnego są również bardziej skłonne do dialogu i są otwarte na różne punkty widzenia. Dostrzegają swoje błędy i potrafią wyciągać konstruktywne wnioski z docierającej do nich od rozmówcy informacji zwrotnej, co ułatwia proces mediacji. Są również bardziej skłonne do współpracy, co przyczynia się do budowania atmosfery zaufania i współdziałania w procesie mediacji. Dla jednostek znajdujących się na wyższych etapach rozwoju moralnego uczestnictwo w mediacji może być atrakcyjne, ponieważ jednostka rozumie korzyści wynikające z osiągnięcia porozumienia, unikania konfliktów i dbania o dobro wspólne.

Mediacja, poprzez uwzględnienie potrzeb i perspektyw wszystkich podmiotów, jest sposobem propagującym wyższe etapy rozwoju moralnego. Brak gotowości do mediacji może wynikać z tego, iż dana jednostka znajduje się na niższym etapie rozwoju moralnego, skupia się wówczas przede wszystkim na własnych interesach. W takiej sytuacji konieczne może być pobudzenie do rozwoju moralnego jednostki, aby zwiększyć jej gotowość do uczestnictwa w procesie mediacji i dążenia do porozumienia

uwzględniającego również perspektywę innych stron. Może to obejmować edukację w zakresie rozwoju moralnego, promowanie empatii, rozwijanie umiejętności komunikacyjnych i budowanie zaufania.

Bibliografia

- Cybulko A., Siedlecka-Andrychowicz A., *Mediator: role, umiejętności, osobowość*, [w]: Mediacje. Teoria i praktyka, red. E. Gmurzyńska, R. Morek, Wolters Kluwer, Warszawa 2009.
- Gilligan C., *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London 2003.
- Kohlberg L., *Essays on Moral Development*, t. I: *The Philosophy of Moral Development*, New York: Harper and Row 1981.
- Konflikty i mediacje we współczesnej rzeczywistości społecznej*, red. D. Czakon, A. Margasiński, Wydawnictwo AJD, Częstochowa 2007.
- Mediacje. Teoria i praktyka*, red. E. Gmurzyńska, R. Morek, Wolters Kluwer, Warszawa 2009.
- Moore Ch.W., *Mediacje. Praktyczne strategie rozwiązywania konfliktów*, Wolters Kluwer, Warszawa 2016.
- Nordhelle G., *Mediacja. Sztuka rozwiązywania konfliktów*, Fundacja Inicjatyw Społecznie Odpowiedzialnych, Gdańsk 2010.
- Sytuacje konfliktu społecznego: przyczyny – sposoby rozwiązywania – skutki*, red. D. Borecka-Biernat, „Prace Psychologiczne” 2015, 63, nr 3601.
- Thomas K.W., Kilmann R.H., *Thomas-Kilmann Conflict Mode Instrument*. CPP, Incorporated, 2007.

Gotowość do zawarcia ugody w mediacji a rozwój moralny

Streszczenie

Poniższe opracowanie stara się poszerzyć rozumienie funkcji mediatora w procesie mediacyjnym. Wychodząc od wskazania mediatora jako osoby bezstronnej, niezaangażowanej w spór, pełniącej ściśle określaną w podręcznikach do mediacji funkcję, płynnie przechodzi do ustalenia, dlaczego rozwój moralny jednostek ma znaczenie dla procesu mediacji oraz uczestniczących w nim osób.

Słowa kluczowe: konflikt; Lawrence Kohlberg; mediator; proces mediacji; rozwój moralny

Dorota Czakon-Tralski – doktor nauk humanistycznych w zakresie socjologii, adiunkt na Uniwersytecie Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie (Instytut Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych). Jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół problemów społecznych, migracji i konfliktów (strategii rozwiązywania konfliktów).

Readiness to Reach a Settlement in Mediation Depending on Moral Development

Abstract

The elaboration below tries to broaden the understanding of a mediator's function in the mediation process. Starting from understanding the mediator as an impartial person, disengaged in the conflict, performing a precisely defined function, moves smoothly into figuring out why moral development of individuals matters in the mediation process and the people participating in it.

Keywords: conflict; Lawrence Kohlberg; mediator; mediation process; moral development

Dorota Czakon-Tralski - doctor of humanistic science in Sociology, a lecturer at the University of the National Education Commission, Krakow (Institute of Journalism and International Relations). Her scientific interests focus on social problems, migration and conflicts (Strategies for Conflict Resolution).

ANETA BEDNARSKA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0009-0008-7382-2474

DOI: 10.24917/20838972.21.8

Mediacje rodzinne a wybrane teorie empatii

Współczesny świat bardzo często porusza pojęcie empatii, poszukując roli, jaką empatia odgrywa w kształtowaniu prawidłowych relacji międzyosobowych. Wiele mówi się o konieczności bycia empatycznym wobec siebie i drugiego człowieka. Ogromny sukces osiągnęła również ciesząca się nieustannym zainteresowaniem komunikacja empatyczna, powszechnie znana pod skróconą nazwą NVC (ang. *Nonviolent Communication*, pol. porozumienie bez przemocy). Również w procesie mediacji empatia odgrywa istotną rolę, a opisane przez twórców empatii modele są praktycznie wykorzystywane przez mediatorów, którzy prawdopodobnie nigdy się z nimi nie zetknęli. Podczas procesu mediacyjnego posługują się oni technikami pobudzania empatycznego, nie mając pełnej świadomości tego, jak potężnym narzędziem dysponują.

Niniejszy artykuł ma na celu prezentację wybranych teorii i modeli empatii oraz ukazanie ich praktycznego zastosowania w procesie mediacji, zwłaszcza dla mediacji rodzinnej, którą charakteryzuje niespotykana w innych mediacjach, specyficzna jedynie dla rodzin więź występująca między stronami. Również towarzyszące tym mediacjom bardzo silne, często negatywne emocje, uniemożliwiają stronom wejście w konstruktywny dialog. Dlatego też tak istotną kwestią jest posiadanie przez mediatorów wiedzy na temat opisanych modeli teoretycznych empatii, aby mogli oni w pełni wykorzystać potencjał stosowanych technik.

Co kryje się pod pojęciem empatii?

W celu pełniejszego zobrazowania omawianego zagadnienia niezbędne jest przybliżenie definicji *empatii* oraz odwołanie się do kilku badaczy, którzy przyczynili się do rozwoju tegoż pojęcia.

Słowo *empatia* pochodzi od greckiego *mpátheia*, oznaczającego ‘cierpienie’, i jest definiowane jako zdolność odczuwania stanów psychicznych innych osób (empatia emocjonalna) oraz umiejętność przyjęcia sposobu myślenia innych osób, spojrzenia z ich perspektywy na rzeczywistość (empatia poznawcza). Sam poznawczy komponent empatii, czyli zdolność wyobrażenia sobie perspektywy myślowej należącej do innej osoby, określanymi jest mianem decentracji¹.

Decentracja interpersonalna to pojawiająca się pomiędzy ósmym a dziewiątym rokiem życia umiejętność spostrzegania wewnętrznych powodów zachowań innych osób, będąca efektem zdolności do przybierania innej niż własna perspektywy. Zdolność do decentracji wpływa na rozwój moralny oraz zachowania prospołeczne jednostki. Decentracji może – ale nie musi – towarzyszyć komponent emocjonalny empatii, czyli zdolności jednoczesnego współodczuwania stanów emocjonalnych innej osoby².

Teorie empatii i ich autorzy

Za jednego z ojców pojęcia empatii uważa się Teodora Lippsa. W latach 90. XIX wieku stworzył on tzw. motoryczną teorię empatii. Zdefiniował empatię jako wrodzoną, mimowolną, izomorficzną reakcję na emocję wyrażoną przez inną osobę. Zauważył, że ludzie cechuje naturalna skłonność do naśladowania zachowań innych oraz ekspresji mimicznej, która pozwala im na dostęp do cudzych przeżyć i emocji. Jego teoria „wczucia się” stała się podstawą dalszych badań nad empatią jako istotnym mechanizmem interakcji społecznych³.

Na podstawie opracowanych założeń zagadnienie „wczucia się” pogłębiła w swojej pracy doktorskiej Edyta Stein. Zauważyła ona, że warunkiem zaistnienia „wczucia się” jest podobieństwo, które może zaistnieć na trzech płaszczyznach: cielesno-psychicznej (płeć), osobowościowej oraz struktury aksjologicznej (wartości). Poza skupieniem się na przekazywanej treści (określanej mianem *mediacji słownej*) Stein wyróżnia nośniki zapośredniczające wczucie, takie jak: głos słuchanej osoby, bolesna mina czy drżenie rąk⁴. Jej zdaniem „wczucie się” pełni również rolę edukacyjną, gdyż spotkanie z drugim człowiekiem, który umożliwia wczucie się w jego przeżycia

1 J. Trempała, *Psychologia rozwoju człowieka. Podręcznik akademicki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 209, 232, 236, 245, 250, 258.

2 *Empatia* [hasło], <https://pl.wikipedia.org/wiki/Empatia> (dostęp: 1.03.2023)

3 W. Gulin, *Theodora Lippsa psychologiczna koncepcja empatii*, „Forum Psychologiczne” 1997, t. II, nr 1, s. 27.

4 J. Guerrero van der Meijden, *Zagadnienie wczucia według Edyty Stein a symbole Auschwitz*, „Filozofia Religii” 2017, nr 1, s. 57.

(doświadczenia źródłowe), może wpływać na kształtowanie osoby, która go (wzucia) doświadcza⁵.

Kolejną osobą, która zajmowała się zagadnieniem empatii, był Carl Rogers. Ten amerykański psycholog i psychoterapeuta stworzył koncepcję postawy empatycznej, na której to koncepcji oparł swój model terapeutyczny – psychoterapię skoncentrowaną na kliencie. Rogers dostrzegł, jak istotną rolę w procesie terapeutycznym odgrywa zrozumienie drugiej osoby (klienta). Podczas terapii starał się zatem aktywnie słuchać, używać parafraz i precyzyjnie ujmować uczucia swoich klientów (odzwierciedlenie). Zauważył, że techniki te nie tylko redukują bariery w postaci lęku czy postaw obronnych, ale również przyczyniają się do zwiększenia poczucia bezpieczeństwa klientów. Uważał, że klient, który doświadcza empatii, jest bardziej skłonny do altruizmu i odwzajemniania czynów⁶.

Do powstania języka empatycznego – porozumienia bez przemocy przyczynił się uczeń Rogersa – Marshall Rosenberg. Ten amerykański mediator dostrzegł, że przyczyną konfliktów między ludźmi jest niemożność zaspokojenia potrzeb, które są dla nich szczególnie istotne. Stworzył zatem czterostopniowy model komunikacji, który w ostatnich latach stał się bardzo popularny i, podobnie jak techniki aktywnego słuchania, jest także wykorzystywany w procesie mediacji.

Najszerzej empatię opisali Martin Hoffman, który przeanalizował empatię i rozwój moralny człowieka na przestrzeni jego życia od niemowlęctwa po dorosłość, oraz Marc Davids, który stworzył rozbudowany model empatii.

Teoria Theodora Lipssa i model Marca Davidsa a rozwój empatii Hoffmana

Theodor Lipps uważał, że proces empatii składa się z trzech płaszczyzn poznania, które następują błyskawicznie po sobie. Pierwsza z nich to obserwacja zmysłowa. Obserwator automatycznie naśladuje i dostosowuje zmiany w swojej twarzy, głosie i postawie do najdrobniejszych zmian zachodzących w emocjonalnej ekspresji drugiej osoby. Lipps określił ten etap mianem „obiektywnej mimikry motorycznej”.

Drugą płaszczyzną jest obserwacja wewnętrzna – sprowadza się ona do ujęcia własnego „ja”, a więc do odniesienia obserwowanej sytuacji do swoich doświadczeń.

5 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2014, s. 59–70.

6 C.R. Rogers, *O stawaniu się osobą. Psychologia*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2021, s. 44–84.

Trzecią płaszczyzną mechanizmu empatii jest wczucie. Wczucie zawiera w sobie dwie poprzednie płaszczyzny wyszczególnione przez Lippsa.

Pojęcie mimikry pojawia się również u Martina Hoffmana, który wyszczególnił pięć trybów empatycznego pobudzania, które umożliwiają zmianę perspektywy. Są to: mimikra, warunkowanie klasyczne oraz bezpośrednie kojarzenie, a także mediacja słowna (kojarzenie pośrednie) i przyjmowanie ról. Wszystkie te tryby wykorzystywane są również przez mediatora w sposób bardziej lub mniej świadomy, gdyż teorie te oraz ich znaczenie dla mediacji nie są przedmiotem szkoleń dla mediatorów.

Poddając analizie mechanizmy trybów pobudzania empatycznego, warto zadać pytanie: Co sprawia, że przyczyniają się one do zaistnienia empatii?

Zdaniem Hoffmana, mimikra stanowi samo jądro empatii. Już od niemowlęstwa obserwujemy sposoby wyrażania uczuć przez innych osób i automatycznie je naśladujemy. Doskonale można to zaobserwować u niemowląt, które odpowiadają uśmiechem na uśmiech matki. Opisane przez Hoffmana badania dowodzą, że napięcie mięśni twarzy odpowiadające za daną emocję – radość czy smutek – ma wpływ na nasze samopoczucie i odbiór sytuacji zewnętrznej. Dzieje się tak, dlatego, że mózg przejmuje kontrolę i sprawia, że czujemy się tak, jak obserwowany przez nas człowiek. Okazuje się, że nie tylko noworodki mają skłonności do nieświadomego naśladownictwa, również dorośli naśladują wyraz twarzy niemowlęcia czy innych dorosłych⁷.

Naśladownictwo w ujęciu Hoffmana jest pierwszym z wyszczególnionych przez niego mechanizmów wzbudzania empatii. Mechanizmy te są wbudowane w nasz układ nerwowy.

Autor wyróżnił dwa etapy mimikry: naśladownictwo i sprzężenie zwrotne, które są sterowane poleceniami z ośrodkowego układu nerwowego. Mimikra umożliwia funkcjonowanie szybko działających mechanizmów, dzięki którym człowiek jest zdolny do empatii i odczuwania emocji innej osoby nawet wtedy, gdy wcześniej sam empatii i takich emocji nie doświadczył – jak to ma miejsce w przypadku niemowląt. Mimikra jest jedynym mechanizmem wzbudzania empatii, który zapewnia dopasowanie nie tylko uczuć, ale też wyrazów uczuć obserwatora do uczuć i wyrazów uczuć osoby obserwowanej w przypadku bezpośredniego spotkania. To dopasowanie ekspresji emocjonalnej jest aktem komunikacji. Dostarcza odbiorcy szybki i precyzyjny przekaz niewerbalny⁸.

7 M.L. Hoffman, *Empatia i rozwój moralny*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006, s. 38.

8 Tamże, s. 50.

Drugim mechanizmem wzbudzania empatii w dzieciństwie, zwłaszcza w pierwszych latach zanim dziecko opanuje mowę, jest warunkowanie klasyczne. Związane jest ono z doświadczeniem, które stanowi bodziec dla wyzwolenia reakcji na niego. Jako pierwszy eksperyment nad warunkowaniem klasycznym przeprowadził Iwan Pawłow, dlatego też jest ono określane również mianem „warunkowania pawłowskiego”. Warunkowanie klasyczne jest procesem, w którym uczymy się kojarzyć bodźce z reakcjami i dzięki temu działać w sposób przewidywalny. Poprzez ten proces uczenia się dziecko może odczuwać cierpienie empatyczne będące reakcją wynikającą z warunkowania za każdym razem, gdy widzi cierpiącą osobę, a jednocześnie niezależnie od tego odczuwa własne cierpienie.

Odmianą warunkowania klasycznego może być kojarzenie bezpośrednie. W odróżnieniu od warunkowania nie jest konieczne wcześniejsze osobiste doświadczenie. Jedynym warunkiem jest wystąpienie u obserwatora w przeszłości bólu lub dyskomfortu, które mogą być później przywoływane przez oznaki cierpienia innych osób, lub przez okoliczności podobne do tych, które mu towarzyszyły w przeszłości. Kojarzenie bezpośrednie ma zatem szerszy zasięg od warunkowania klasycznego i umożliwia dzieciom odczuwanie empatii wobec różnorodnych rodzajów cierpień innych osób⁹.

Czwartym mechanizmem pobudzenia empatycznego jest mediacja słowna (kojarzenie pośrednie). Centralne miejsce w tym trybie zajmuje język. Stan cierpienia emocjonalnego osoby obserwowanej jest przekazywany w sposób werbalny. W takim przypadku słowa stają się bodźcami warunkowymi. Konkretnie słowo może wywołać strach lub niepokój. Każde słowo jest nośnikiem konkretnego znaczenia, przy czym należy brać pod uwagę możliwe przeszkody związane z samym procesem kodowania i dekodowania. Język staje się w tym przypadku mediatorem – pomostem łączącym uczucia „ofiary” z doświadczeniami obserwatora. Komunikaty słowne mogą dotyczyć zarówno samych uczuć, jak i okoliczności, w której znalazła się osoba obserwowana. Najczęściej dotyczą obu z nich. Empatia następuje na skutek dekodowania komunikatu osoby obserwowanej oraz odniesienia go do własnych doświadczeń obserwatora. Obserwator może pod ich wpływem doświadczyć wyobrażeń słuchowych oraz wzrokowych, a następnie empatycznie zareagować na te wyobrażenia w odniesieniu do bezpośredniego kojarzenia lub mimikry. Mechanizm ten jest praktycznie wykorzystywany podczas mediacji, kiedy to mediator, korzystając z parafrazy, odzwierciedlenia uczuć, dialogu sokratejskiego, stawia jedną stronę wobec drugiej w roli obserwatora, a sam zarządza całym procesem. Zabieg ten może być szczególnie skuteczny w mediacji rodzinnej. Aby tak jednak było, obserwator

9 Tamże, s. 51.

musi odwołać się do własnego doświadczenia, konkretnego uczucia lub wydarzenia z przeszłości, podczas którego go doświadczył, aby móc w sposób empatyczny odnieść się do słów wypowiedzianych przez osobę obserwowaną. Dzięki spójności ekspresji niewerbalnej i werbalnej (empatia pozytywna Lippsa) obserwator może dokładnie ocenić stan osoby obserwowanej i zareagować empatycznie w odpowiedni sposób. Pomocny w tym będzie piąty tryb pobudzenia empatycznego, wyszczególniony przez Hoffmana, którym jest przyjmowanie ról.

Zabieg ten wymaga od obserwatora postawienia się na miejscu drugiej osoby i wyobrażenia sobie, jak by się czuł w danej sytuacji. Mediator za pomocą pytań cyrkularnych, pytań hipotetycznych stawia przed oczami wyobraźni drugiej strony jego samego w tej konkretnej sytuacji, aby mógł wyobrazić sobie, że doświadcza tych samych uczuć, co jego partner¹⁰.

Przyjmowanie ról może przybierać dwie formy. W pierwszej z nich występuje skupienie na „Ja”, a w drugiej – skupienie na innej osobie. Zdaniem Hoffmana, skupienie się na „Ja” wywołuje silniejszą reakcję empatyczną. Wynika to z faktu, iż obserwator przyjmujący rolę ofiary przypomina sobie podobne doświadczenie z własnego życia, przez co empatyczna reakcja zostaje wzmocniona. W takiej sytuacji tworzy się bezpośredni związek między afektywnym stanem ofiary a systemem potrzeb obserwatora. W przypadku roli skupionego na innym ogranicza się jedynie do posiadanych informacji o osobie obserwowanej i wyobrażaniu sobie tego, co ona czuje, przez co reakcja empatyczna staje się słabsza. Obserwator może również przechodzić od przyjmowania roli skupionego na „Ja” do przyjmowania roli skupionego na innym, jak również doświadczać obu tych procesów równolegle. Styl ten autor określa mianem typu mieszanego, wskazując, iż może on oddziaływać najsilniej, ponieważ łączy emocjonalną intensywność przyjmowania ról ze skupieniem na „Ja”, które może okazać się niestabilne, z bardziej stabilnym skupieniem uwagi na drugiej osobie¹¹.

Cierpienie empatyczne jest zatem reakcją wywoływaną przez wiele mechanizmów. Na skutek ich redundancji cierpienie empatyczne obserwatora może być silniejsze od rzeczywistego cierpienia ofiary. Różnorodność typów pobudzenia gwarantuje pewien stopień podobieństwa uczuć obu stron. Dodatkowo stanowi prospołeczny motyw moralny mający na celu niesienie pomocy innym, ale przynoszący również korzyść obserwatorowi – odczucie ulgi po udzieleniu pomocy.

Pełniejszy obraz mechanizmu pobudzania empatycznego zaprezentował Mark H. Davids. Systemowy model empatii Davidsa wskazuje na to, że

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

empatia jest procesem. Współczesne definicje empatii podkreślają, że empatia zawiera w sobie zarówno czynnik poznawczy, jak i czynnik afektywny, co potwierdza założenia Davisa wskazujące na konieczność wystąpienia bodźca społecznego (dostrzegane emocje i stan innych osób), aby powstająca w umyśle obserwatora emocja odpowiadała emocjom obserwowanego. Obserwator ma świadomość tego, że wzbudzana w nim emocja jest jedynie odzwierciedleniem emocji obserwowanej osoby. Koncepcja Marka H. Davisa wyróżnia dwa dominujące czynniki: emocjonalny i poznawczy¹². Przystępując do konstruowania swojego modelu, Davis poddał analizie wcześniejsze prace badawcze nad empatią i doszedł do wniosku, że każdy z badaczy zajmował się wybranym, częściowym aspektem procesu empatii, skupiając się na czynniku emocjonalnym lub czynniku poznawczym. Jego model stanowi zatem próbę ujęcia empatii w sposób całościowy.

Czynnik poznawczy, określane również mianem „empatii poznawczej”, jest związany ze zdolnością mentalizacji, przyjmowania cudzej perspektywy, wyobrażenia sobie stanów innych osób, odczytywania komunikatów werbalnych i niewerbalnych oraz interpretacji zachowań, rozróżniania własnych emocji i cudzych stanów emocjonalnych.

Czynnik afektywny – empatia afektywna – jest związany z emocjonalnymi, w dużej mierze nieświadomymi procesami, będącymi reakcją na zachowania innych osób. Są to odzwierciedlenia emocji obserwowanej osoby. Empatia ta związana jest z odczuwaniem dyskomfortu w odniesieniu do czyjejs emocji, reaktywnością emocjonalną oraz odczuwaniem empatycznej troski.

Dodatkowo Davis wyodrębnił trzeci behawioralny aspekt empatii. Jest on bezpośrednio związany z zachowaniem się będącym wynikiem empatycznie wytworzonej emocji oraz z podjęciem określonego empatycznego działania.

Model ten definiuje empatię jako szereg reakcji jednostki na zachowania innych osób. W skład modelu wchodzi: warunki poprzedzające (związane z cechami obserwatora jak i sytuacji), procesy (odnoszące się do poznawczych i afektywnych mechanizmów empatii), skutki wewnątrzosobowe (zachodzące u obserwatora pod wpływem procesów) oraz skutki interpersonalne (będące reakcjami behawioralnymi skierowanymi na osobę obserwatora, takimi jak: pomaganie, agresja, zachowania społeczne).

Warunki poprzedzające można podzielić na dwie grupy. Pierwsza z nich ma związek z cechami charakterystycznymi osoby, takimi jak: zdolność odczuwania empatii, wcześniejsze doświadczenia, przyswojenie społecznych

12 M.H. Davis, *Empatia – o umiejętności współodczuwania*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1999, s. 22.

wartości związanych z empatią, różnice indywidualne związane z umiejętnością przyjmowania cudzej perspektywy, doświadczenia reakcji afektywnych. Drugą grupę stanowią aspekty sytuacyjne, które mają wpływ na reakcję obserwatora, takie jak intensywność sytuacji czy stopień podobieństwa między obserwatorem a obserwowanym.

Zgodnie z modelem, procesy można podzielić na trzy grupy. Do pierwszej grupy można zaliczyć te, które pozbawione są aspektów poznawczych lub wymagają niewielkiej ilości tych procesów („zarażenie się” emocjami, naśladowanie). Drugą grupę stanowią procesy, które wymagają elementarnych umiejętności poznawczych obserwatora (skojarzenia – warunkowanie klasyczne) oraz prostego procesu etykietowania (obserwator uczy się, że zazwyczaj jakaś sytuacja wiąże się z danym uczuciem). Trzecią grupę stanowią najbardziej zaawansowane procesy, do których należą: skojarzenia zapośredniczone językiem, przyjmowanie ról oraz przyjmowanie perspektywy. Procesy te Davis zapożyczył z modelu Hoffmana i jego trybów empatycznego pobudzenia¹³.

Zgodnie z modelem u obserwatora wyróżnił on dwa rodzaje skutków interpersonalnych (wewnętrznych): afektywne i poznawcze. Do pierwszej grupy, czyli skutków interpersonalnych afektywnych, należą emocje, które obserwator odczuwa w wyniku obserwacji przeżyć drugiego człowieka. Te można podzielić na: skutki analogiczne – odpowiadające – tożsame z emocjami obserwowanej osoby (empatia pozytywna Theodora Lippsa) oraz skutki reaktywne – odmienne od uczuć obserwowanej osoby (empatia negatywna Theodora Lippsa), do których zaliczamy współczucie. Współczucie definiowane jest jako empatyczna troska, czy też empatyczny gniew opisywany również przez Hoffmana. (Empatyczny gniew zostaje wzbudzony, gdy obserwator jest świadkiem czyjegoś niewłaściwego, okrutnego traktowania.) Innym skutkiem empatycznym może być odczucie dyskomfortu na widok osoby będącej w potrzebie.

Druga grupa, czyli skutki interpersonalne poznawcze, jest związana ze zdolnością do oceny cudzych stanów, a także z sądami atrybutywnymi na temat obserwowanych zachowań. Podczas mediacji rolą mediatora jest udzielenie wsparcia stronom w zakresie sądów atrybutywnych poprzez dopytywanie, doprecyzowanie i rozjaśnianie wypowiedzi stron.

Czwartym wyszczególnionym w modelu Davisa czynnikiem są skutki międzyludzkie. W grupie tej mieszczą się zachowania pomocowe i prospołeczne, jak również zachowania agresywne czy realacje z innymi osobami, kształtowane pod wpływem empatycznych reakcji. Zachowanie agresywne

13 M. Ciechomski, *Wychowanie do empatii. Koncepcja teoretyczna, metody i programy wspierania empatii u dzieci w wieku szkolnym*, Impuls, Kraków 2020, s. 29–30.

związane jest ze zmianą punktu widzenia obserwatora i jego przekonań, gdy jest świadkiem sytuacji, w której ofiara przyzwala na złe traktowanie przez sprawcę. W pierwszej kolejności obserwator otrzymuje pobudzenie empatyczne, jednak gdy zdaje sobie sprawę, że ofiara przyzwala na złe traktowanie przez sprawcę, wówczas w obserwatorze może pojawić się złość, a nawet agresja wobec postawy ofiary i jej samej, zmniejszając tym samym poziom agresji czy złości, który uprzednio był skierowany wobec sprawcy¹⁴.

Na marginesie warto zaznaczyć, że w celu weryfikacji opisanego przez siebie modelu Davis stworzył Indeks Reaktywności Emocjonalnej – wielowymiarowe narzędzie, mierzące różne czynniki i integrujące różne podejścia. Narzędzie to zawierało cztery podskale odnoszące się do poszczególnych czynników w modelu, jednak nie będę się nimi zajmować na tym etapie opisu¹⁵.

Teorie empatyczne mają praktyczne zastosowanie w procesie mediacji

Podczas procesu mediacji mediatorzy korzystają z całego wachlarza technik, których celem jest pobudzenie empatyczne stron. Są to np.: dialog sokratejski, pytania cyrkularne, pytania hipotetyczne (mediacja słowna, przyjmowanie ról – Hoffman), empatia wspomnieniowa (odnosząca się do przeszłości stron – Theodor Lipps), odwołanie się do doświadczeń stron, pozytywne przeformułowanie emocji i ich odzwierciedlenie (mimikra – Hoffman, zasady komunikacji NVC – Rosenberg), weryfikacja i wyartykułowanie potrzeb i oczekiwań stron (zasady komunikacji NVC), przeformułowanie ocen stron na fakty (komunikacja NVC), komunikat „Ja”, a także: dowartościowanie, uwrażliwienie stron na siebie nawzajem. W mediacji obecna jest również koncepcja postawy empatycznej Carla Rogersa, którą przyjmuje mediator, aby stworzyć stronom odpowiednie warunki dla zaistnienia dialogu. Empatyczna postawa ma swoje odzwierciedlenie również w zasadach mediacji (neutralność, bezstronność, poufność, postawa szacunku).

Mediacja przede wszystkim daje szansę na zrozumienie perspektywy drugiej strony, jak również na dojście do istoty konfliktu. Jest to możliwe dzięki wykorzystaniu przez mediatora, opisanych przez Hoffmana, trybów pobudzania empatycznego, takich jak: mediacja słowna i przyjmowanie ról. Mediator, zarządzając procesem mediacji i posługując się dialogiem sokratejskim, pytaniami cyrkularnymi oraz hipotetycznymi, stwarza stronom szansę na przyjęcie wzajemnej perspektywy. Ponadto mediacja stwarza

14 Tamże, s. 31.

15 M.H. Davis, *Empatia...*, s. 13.

okazję do wyrażenia potrzeb i oczekiwań (na które zwrócił szczególną uwagę Rossenberg), co sprzyja konstruktywnemu rozwiązaniu konfliktu i wyzwala w stronach gotowość podjęcia czynów altruistycznych. Proces mediacji wpływa zatem również na rozwój moralny stron poprzez umożliwienie im dotarcia do prawdy (metoda majeutyczna) i odniesienia się do własnych doświadczeń (procesy poznawcze) oraz doświadczeń drugiej strony (zaawansowane procesy poznawcze), czego skutkiem wewnętrznym jest możliwość zaistnienia empatycznej troski (skutek interpersonalny afektywny) oraz gotowość wyjścia naprzeciw drugiej stronie (skutek międzyludzki). Na cały proces ma wpływ zdolność do empatii zarówno stron, jak i mediatora.

Można zatem stwierdzić, że proces mediacji uwzględnia systemowy model empatii Davidsa. Poza modelem Davidsa mediacja korzysta również z teorii opisanej przez Martina Hoffmana jak i Theodora Lippsa. Zastosowanie powyższych teorii najsilniej można dostrzec na trzecim i czwartym etapie procesu mediacji, kiedy dochodzi do wysłuchania stron i budowania pomostu między nimi. Właściwe wykorzystanie technik pobudzania empatycznego może w znacznym stopniu zwiększyć szanse na skuteczność procesu mediacji – zwłaszcza mediacji rodzinnych. Również w opinii mediatorów rodzinnych zarówno empatia stron, jak i mediatorów odgrywa istotną rolę w procesie mediacji, co potwierdza założenia modelu Davidsa. Spośród przebadanych 29 aktywnych mediatorów rodzinnych 14 wskazało w odpowiedzi, że poziom empatii stron wpływa w bardzo dużym stopniu na przebieg mediacji i jej wynik, a 15 z nich uznało, że poziom empatii Stron wpływa w dużym stopniu na przebieg mediacji i jej wynik¹⁶.

Istotną kwestią jest umiejętne posługiwanie się technikami pobudzania empatii przez mediatora oraz postrzeganie przezeń punktów widzenia stron. Zdolność ta związana jest z empatią mediatora i jest konieczna, aby mógł on trafnie dobierać techniki pobudzenia empatii w zależności od potrzeb i sytuacji. Mediator powinien być również świadomy mechanizmów pobudzania empatycznego, aby móc jeszcze skuteczniej zarządzać procesem mediacji dzięki wykorzystaniu ich w swojej praktyce. Jednocześnie powinien poddawać się regularnej superwizji, aby być świadomym własnych reakcji emocjonalnych, gdyż techniki pobudzania empatycznego mają wpływ także na niego. Konieczna jest tu również umiejętność samodystansowania się od emocji – zarówno tych własnych, jak i stron dla zachowania: profesjonalizmu, bezstronności oraz neutralności.

16 A. Bednarska, *Znaczenie empatii w mediacji rodzinnej*, praca magisterska, UKEN, Kraków 2024.

Bibliografia

- Bednarska A., *Znaczenie empatii w mediacji rodzinnej*, praca magisterska, UKEN, Kraków 2024.
- Davis M.H., *Empatia – o umiejętności współodczuwania*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1999.
- Empatia* [hasło], <https://pl.wikipedia.org/wiki/Empatia> (dostęp: 1.03.2023).
- Guerrero van der Meijden J., *Zagadnienie wczucia według Edyty Stein a symbole Auschwitz*, „Filozofia Religii” 2017, nr 1, s. 47–76.
- Gulin W., *Theodora Lippsa psychologiczna koncepcja empatii*, „Forum Psychologiczne” 1997, t. II, nr 1, s. 25–37.
- Hoffman M.L., *Empatia i rozwój moralny*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006.
- Rogers C.R., *O stawianiu się osobą*. Psychologia, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2021.
- Stein E., *O zagadnieniu wczucia*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2014.
- Trempała J., *Psychologia rozwoju człowieka. Podręcznik akademicki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.

Mediacje rodzinne a wybrane teorie empatii

Streszczenie

Niniejszy artykuł poświęcony jest empatii. Na podstawie wybranych teoretycznych modeli empatii ukazuje zastosowanie tychże teorii w procesie mediacji rodzinnej. Artykuł jest oparty na autorskiej pracy magisterskiej *Rola empatii w mediacji rodzinnej*, w której zostały zaprezentowane teoretyczne modele empatii oraz opisane ich praktyczne zastosowanie w procesie mediacji rodzinnej. Założenia pracy zostały potwierdzone przeprowadzonymi badaniami ankietowymi wśród aktywnych mediatorów rodzinnych.

Słowa kluczowe: empatia; empatia mediatora; mediacje; mediacje rodzinne; modele empatii; pobudzenie empatyczne; rozwiązywanie konfliktu; techniki pobudzenia empatycznego

Aneta Bednarska – urodzona w 1982 roku w Katowicach. Absolwentka Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierunek: nauki o rodzinie. Nagrodzona nagrodą rektora za najlepszą pracę licencjacką – *Komunikacja małżeńska oparta na NVC a rozwiązywanie konfliktów*. Absolwentka Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, kierunek: etyka, mediacje i negocjacje. Doktorantka w dyscyplinie nauki o rodzinie na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Certyfikowany mediator w sprawach cywilnych, mediator rodzinny, członek Stowarzyszenia Mediatorów Rodzinnych oraz Stały Mediator przy Sądzie Okręgowym w Krakowie. Prywatnie żona i matka czwórki dzieci, autorka bloga, kursów i warsztatów o tematyce małżeńskiej – Ogród Boga.

Family Mediation and Selected Theories of Empathy

Abstract

This article is devoted to empathy. Based on selected theoretical models of empathy, it shows the application of these theories in the process of family mediation. The article is based on the author's master's thesis *The role of empathy in family mediation*, which presents theoretical models of empathy and describes their practical application in the family mediation process. The assumptions of the work were confirmed by surveys conducted among active family mediators.

Keywords: conflict resolution; empathy; empathy arousal; empathy arousal techniques; empathy models; family mediation; mediation; mediator empathy

Aneta Bednarska - born in 1982 in Katowice. A graduate of Family Sciences from the Pontifical University of John Paul II in Krakow. Awarded the rector's award for the best bachelor's thesis - *Marital communication based on NVC and conflict resolution*; graduate of Ethics, Mediation and Negotiation at the University of the National Education Commission in Krakow; PhD student in the discipline of Family Sciences at the Pontifical University of John Paul II in Krakow; Certified mediator in civil matters, family mediator, member of the Association of Family Mediators and Permanent Mediator at the District Court in Krakow. Privately, a wife and mother of four children, author of a blog, courses and workshops on marriage - God's Garden.

DARIUSZ DĄBEK

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0000-0001-5702-0406

DOI: 10.24917/20838972.21.9

Etyczne aspekty pracy mediatora w postępowaniach mediacyjnych – pomiędzy zasadami a praktyką mediacji

W ramach wstępu Określenie przedmiotu i obszaru badań

Postępowania mediacyjne należą do tak zwanej grupy ADR (z ang. *alternative dispute resolution*), co należy rozumieć jako alternatywne wobec sądów powszechnych metody rozwiązywania sporów (konfliktów). Do najpopularniejszych, a jednocześnie najstarszych metod, których genezę można odnaleźć w starożytności w istniejących wtedy kulturach, należą negocjacje. Jest wiele różnych podejść do zagadnienia negocjacji, a w związku z tym także powstałych na ich tle definicji terminu „negocjacje”¹. W myśl jednych negocjacje to „interakcje między ludźmi zmierzającymi do zaspokojenia swoich potrzeb”². Zdaniem Rafała Morka, które przedstawia on w artykule *Negocjacje*,

ludzie negocjują, gdy potrzebują innych do tego, by pomogli im osiągnąć ich cele. Negocjujemy, kiedy chcemy wpłynąć na kogoś, by zrobił coś, czego chcemy. Ten ktoś godzi się na to dlatego, że realizuje w ten sposób swoje własne cele i potrzeby. Negocjacje są zatem podstawowym sposobem zawierania umów³.

1 Obszerny przegląd różnych definicji i ujęć negocjacji znaleźć można np. w: R.A. Rządca, *Negocjacje w interesach. Jak negocjują organizacje?*, Warszawa 2003, s. 23 i n.

2 L. Hawkins, M. Hudson, R. Cornall, *Prawnik jako negocjator: czyli jak efektywnie negocjować zagadnienia prawne*, tłum. K. Frieske, Warszawa 1994, s. 59.

3 R. Morek, *Negocjacje*, [w:] *Mediacje. Teoria i praktyka*, red. E. Gmurzyńska, R. Morek, Wolters Kluwer Warszawa 2018, s. 141.

Przyczyną sięgania po jedną z metod ADR jest zawsze jakiś konflikt, który może dotyczyć np. interesów, danych, relacji czy wartości, które mogą się zmieniać pod wpływem dynamiki sporu. W dotychczasowej bogatej literaturze z tego zakresu, rodzajów i typologii konfliktów jest sporo, a na potrzeby niniejszego opracowania trudno odnieść się do tego zagadnienia w jakiś bardziej całościowy sposób. Nie jest to z resztą głównym (ani nawet pobocznym) celem naszych badań. Dość tylko powiedzieć, że jedną z najbardziej znanych metod ustalania przyczyn konfliktów jest tzw. koło konfliktów Moore'a, pozwalające łatwiej rozwiązać konflikt zarówno negocjatorowi, jak i mediatorowi. Natomiast określenie metod, strategii i procedur leży w gestii samych stron konfliktu. Do preferencji proceduralnych możemy zaliczyć metody i strategie postępowania, do których należą metody unikania, rywalizacji, kompromisu, dostosowania się czy współpracy, a także konkretne procedury rozwiązywania sporu, takie jak postępowanie sądowe i alternatywne sposoby rozwiązywania sporów, do których zalicza się głównie wspomniane negocjacje, mediacje, koncyliacje i arbitraż.

Obecny ustrój prawny Polski umożliwia rozwiązywanie konfliktów na wiele różnych sposobów. Zgodnie z art. 45 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej każdy ma prawo do sprawiedliwego i jawnego rozpatrzenia sprawy bez nieuzasadnionej zwłoki przez właściwy, niezależny, bezstronny i niezawisły sąd. Oznacza to, że strony mają prawo do rozstrzygnięcia konfliktu w procesie sądowym, ale mogą też skorzystać z innych sposobów rozwiązania sprawy. Na gruncie prawnym istnieje wiele różnych polubownych metod rozstrzygnięcia sporów zarówno drogą sądową, jak i pozasądową⁴.

Marcjanna Dębska w artykule *Rodzaje alternatywnych metod rozwiązywania sporów* powołuje się na klasyczny podział tych metod ze względu na przyjęte tryby postępowania. Jej zdaniem, zgodnie z tym podziałem różniamy tryb kontraktowy, tryb mediacyjno-koncyliacyjny i arbitrażowy⁵.

4 Polski system sądownictwa (zwłaszcza w Kodeksie prawa cywilnego) od lat przewiduje instytucję sądów polubownych, konsumenckich, nadzoru finansowego i innych, ale prawie wszystkie one obecnie należą do typu sądów arbitrażowych, a rola i status działania bezstronnych arbitrów opisane są szczegółowo w poszczególnych aktach prawnych.

5 Por. M. Dębska, *Rodzaje alternatywnych metod rozwiązywania sporów*, [w:] *Mediacje w praktyce mediatora i pełnomocnika*, red. C. Rogula, A. Zemke-Górecka, Warszawa 2021, s. 63. Istnieją też inne metody, które stanowią kombinacje wcześniej wymienionych. Należą do nich coraz częściej stosowane metody med-arb, arb-med-arb i inne. Każdy z tych trybów ma umocowanie prawne w ustroju naszego państwa. Na przestrzeni lat w różnych systemach prawnych wykształciły się z kolei takie metody, jak: *mini-trial*, *summary jury trial*, *baseball arbitration* *Early Neutral Evaluation* (ENE) czy *private judging*, które nie są używane do rozstrzygnięcia sporów na gruncie polskim, a w krajach europejskich występują incydentalnie.

Uzupełniając – szczególnie tryb kontraktowy opiera się na przepisach Kodeksu cywilnego i dotyczy negocjacji bez udziału osób trzecich, tzn. takich negocjacji, podczas których zainteresowane strony same próbują unormować swoje sprawy⁶. Ze względu na ujęte w tytule artykułu aspekty etyczne pracy mediatora, czyli właśnie osoby trzeciej, ten tryb pominiemy w naszych rozważaniach. Tryb mediacyjno-koncyliacyjny charakteryzuje się tym, iż występuje w nim osoba trzecia – mediator (odpowiednio też: koncyliator) wybierany przez strony. Natomiast tryb arbitrażowy to taki tryb, w którym kompetencje sądu powierza się bezstronnemu specjalście (lub specjalistom) nazywanemu arbitrem, a cała metoda rozwiązywania sporów prawnych odbywa się bez udziału sądu powszechnego.

Jako podsumowanie może tu służyć cytat z artykułu Pawła Waszkiewicza *Zasady mediacji*:

Mediacja to sposób rozwiązywania sporów lub konfliktów, w ramach którego skonfliktowanym stronom w dojściu do satysfakcjonującego je rozwiązania pomaga niezwiązana z przedmiotem sporu bezstronna osoba trzecia – mediator⁷.

Zgodnie z tą definicją rolą mediatora jest pomoc w rozwiązaniu konfliktu, a nie jego rozstrzygnięcie.

Koncyliacja z kolei polega na rozstrzyganiu sporu przez niezależnego koncyliatora lub komisję koncyliacyjną. W odróżnieniu od mediacji to koncyliator proponuje sposób rozwiązania konfliktu lub podpowiada różne rozwiązania, może też wydawać opinie na temat sporu. Na tym tle arbitraż to rodzaj postępowania sądowego, co oznacza, że ma on najbardziej sformalizowaną strukturę. Wynika to z zapisów art. 1154–1217 Kodeksu postępowania cywilnego, które mówią o sądownictwie polubownym. Postępowanie arbitrażowe jest bardzo podobne do procesu sądowego, rolą arbitra jest rozstrzygnięcie sporu na podstawie obowiązujących przepisów, racjonalnych dowodów, analizy faktów, a zadaniem stron jest przyjęcie decyzji⁸.

Dlaczego zatem na wstępie rozważań dotyczących pracy mediatora wspominamy o negocjacjach i specyfice alternatywnych wobec sądów powszechnych metod rozstrzygania sporów? Są ku temu dość istotne powody. Mianowicie, poza dość ścisłym określeniem przestrzeni tematycznej, w której będziemy się poruszać, negocjacje są sposobem rozwiązywania sporów najmniej sformalizowanym i stanowią punkt wyjścia dla innych metod,

6 Zob. <https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzu-dziennik-ustaw/kodeks-cywilny-16785996/art-72> (dostęp: 12.07.2024).

7 Cyt. P. Waszkiewicz, *Zasady mediacji*, [w:] *Mediacje. Teoria i praktyka...*, s. 161.

8 Por. M. Dębska, *Rodzaje alternatywnych metod rozwiązywania sporów*, [w:] *Mediacje w praktyce...*, s. 68–70.

w których aby osiągnąć ugodę potrzebna jest osoba trzecia (która nas interesuje w kontekście pracy). Natomiast negocjacje mogą odbywać się bez bezpośredniego udziału takich osób, lecz te sytuacje chcemy na potrzeby naszych rozważań wykluczyć. Poza tym, w etapach metody mediacyjnej znajduje się również bardzo istotna część negocjacyjna, w której rola osoby trzeciej, czyli bezstronnego mediatora, jest dość istotna. Ważna jest ona również z punktu widzenia etyki zawodowej i przestrzegania zasad mediacji, których znaczenie chcemy w dalszej kolejności prześledzić.

Wyjątkowość metody mediacyjnej

W odróżnieniu od wielu krajów Europy Zachodniej na gruncie polskiego prawodawstwa brak jest ustawowej definicji mediacji. Dlatego na przestrzeni lat powstało wiele różnych określeń tego pojęcia jako jednej z najpopularniejszych spośród form alternatywnych wobec sądów powszechnych sposobów rozwiązywania konfliktów. Jak podkreśla Rafał Morek we wprowadzeniu do trzeciego wydania wieloautorskiej książki *Mediacje. Teoria i praktyka*,

Mediacja znajduje zastosowanie w dziedzinach, w których jeszcze do niedawna nie wykorzystywano tzw. alternatywnych sposobów rozwiązywania sporów. Określenie „alternatywne” powoli traci swoje pierwotne znaczenie. Mediacje i inne metody pozasądowe są w coraz większym stopniu traktowane jako podstawowe sposoby regulowania konfliktów⁹.

Zdaniem Rafała Morka

próby sformułowania powszechnie akceptowanej i poprawnej metodologicznie definicji mediacji napotykają rozmaite trudności. Są one związane m.in. z wielością i różnorodnością rodzajów mediacji i technik mediacyjnych, a także oczekiwań co do celów i funkcji, które mediacja powinna spełniać. Problemy z odpowiedzią na pytanie, czym jest mediacja, dotyczą m.in. określenia roli mediatora, a w szczególności tego, jaki może być jego udział w osiągnięciu ugody, dopuszczalności prowadzenia mediacji w sądzie lub w bezpośrednim związku z postępowaniem sądowym, ograniczania zasady pełnej dobrowolności mediacji itd.¹⁰

Ze względu na cele lub charakter mediacji możliwe jest także budowanie poprawnych pod względem formalnym definicji, ale za każdym razem trochę innych. Niektóre definicje koncentrują się na głównych cechach

9 R. Morek, *Od Autorów*, [w:] *Mediacje. Teoria i praktyka...*, s. 19.

10 R. Morek, *Wprowadzenie*, [w:] *Mediacje. Teoria i praktyka...*, s. 21.

mediacji, podkreślając dobrowolność i pozasądowy charakter tej metody. Inne kładą nacisk na cele i wskazują na pojednawczy charakter mediacji uzyskiwany przy pomocy bezstronnej osoby trzeciej. Jeszcze inne podkreślają negocjacyjną domenę jako niewiążącą interwencję neutralnej osoby trzeciej, która pomaga stronom sporu w negocjowaniu porozumienia albo, jak to czyni Ewa Bieńkowska w pracy *Istota i znaczenie mediacji*, dla której mediacja to dobrowolne negocjacje między jednostkami lub grupami pozostającymi w konflikcie, z udziałem mediatora mającego za zadanie podtrzymywanie i ułatwianie przebiegu tych negocjacji bez narzucania stronom rozstrzygnięcia¹¹.

Analizując problematykę związaną z uporządkowaniem definicyjnym, wspomniany już wcześniej R. Morek rozróżnia jeszcze normatywne ujęcia mediacji, które akcentują też często jej dobrowolną naturę i wymóg bezstronności mediatora. Twierdzi on również, że „spotyka się przepisy, które określając istotę mediacji, uwydatniają szeroki zakres możliwych technik mediacyjnych. Mediację ujmuje się np. jako wszelkie zgodne z prawem działania na rzecz doprowadzenia stron sporu do ugody oraz usunięcia, o ile to możliwe, rzeczywistej przyczyny konfliktu między nimi, tak by zapobiec jego odradzaniu się w przyszłości”¹².

Najczęściej o mediacji mówi się w kontekście *dobrowolnej, pozasądowej metody rozwiązywania sporów*. Warto zwrócić uwagę, że pojęcia sporu i konfliktu nie są rozumiane jednakowo, a ich zakresy znaczeniowe mogą być od siebie odmienne. W związku z tym można uznać, że do konstytutywnych cech mediacji najczęściej zaliczyć można m.in. jej w pełni dobrowolny i pozasądowy charakter zgodnie z którym mediacja służy zapobieganiu sporom i konfliktom i rozwiązywaniu ich. Istotne zdaniem R. Morka jest również istnienie semantycznej różnicy często zamiennie stosowanych pojęć *rozwiązywanie* i *rozstrzygnięcie*. W konsekwencji, wydanie rozstrzygnięcia nie musi zaowocować stanem zgody a może być jedynie pewnym etapem kolejnego sporu. „Odmienne, rozwiązanie sporu zakłada dotarcie do jego źródeł, a nie tylko przejawów, oraz ich uregulowanie przez – albo przynajmniej za zgodą – samych zainteresowanych”¹³.

Dostrzegając potrzebę szerokiego rozumienia granic znaczeniowych pojęcia mediacji w różnych krajach członkowskich UE, wydano dyrektywę Parlamentu Europejskiego i Rady w sprawie niektórych aspektów mediacji w sprawach cywilnych i handlowych, zgodnie z którą *mediacja* „oznacza postępowanie, bez względu na jego nazwę lub określenie, w którym

11 Por. E. Bieńkowska, *Istota i znaczenie mediacji*, Katowice 1999, s. 22.

12 R. Morek, *Wprowadzenie*, [w:] *Mediacje. Teoria i praktyka...*, s. 23.

13 Tamże, s. 24.

przynajmniej dwie strony sporu próbują same osiągnąć porozumienie w celu rozwiązania ich sporu, korzystając z pomocy mediatora. Postępowanie takie może zostać zainicjowane przez strony albo może je zaproponować lub zarządzić sąd lub nakazać prawo państwa członkowskiego¹⁴.

Nie wchodząc bardziej w zawiłości definicyjne samej mediacji należy podkreślić, że w polskim prawodawstwie instytucja mediacji istnieje od lat 90. ubiegłego wieku. W art. 183 kodeksu postępowania cywilnego znajdują się główne założenia mediacji, w którym określa się zasady, warunki i sposób przeprowadzania tej formy ADR. Często artykuł ten nazywa się główną ustawą mediacyjną lub małą ustawą mediacyjną, bo tam znajdują się podstawowe zasady postępowania mediacyjnego oraz warunki, które musi spełniać osoba mediatora. Niemal we wszystkich ważniejszych kodeksach i rozporządzeniach w prawie polskim znajdują się odwołania do mediacji jako narzędzia do zastępowania postępowania sądowego. Począwszy od prawa karnego gdzie na każdym etapie postępowania sądowego przewiduje się możliwość przeprowadzania mediacji (dotyczącej głównie sprawiedliwości naprawczej), poprzez prawo rodzinne i opiekuńcze w sprawach nieletnich, w sprawach rodzinnych, rozwodowych, podziale majątku, sprawach spadkowych, gospodarczych, administracyjnych i wielu innych. Łatwiej byłoby określić gdzie mediacje nie mają na razie zastosowania niż wymienić wszelkie możliwe zapisane już w polskim systemie prawnym dopuszczalnym jej użycia.

Zrozumiałe zatem jest, że ze względu na specyfikę wielu różnych postępowań, ich charakteru, celów i innych zmiennych, ludzie egzystując ze sobą w społeczeństwie, naturalnie wchodzą ze sobą w różne interakcje, które generują konflikty. Praca mediatora na tym tle wydaje się niezwykle odpowiedzialna i stresująca. Wymaga ona od osoby prowadzącej mediacje nie tylko olbrzymiej wiedzy i umiejętności, ale i pewnej empatii do stron konfliktu, które przychodząc na mediacje, mają określone oczekiwania i nadzieje na unormowanie swoich spraw. Proces mediacji to również spotkanie często zwaśnionych stron pozostających pod wpływem skrajnych emocji, w obecności bezstronnej osoby trzeciej, której postępowanie ma olbrzymi wpływ na efekty spotkania mediacyjnego. Z tych oraz innych powodów etyka zawodowa mediatora (nie tylko podczas bezpośredniego spotkania mediacyjnego) jest niezwykle istotna, a jego niezachwiana postawa podlega ciągłej ocenie.

14 Art. 3 lit. a dyrektywy Parlamentu Europejskiego i Rady 2008/52/WE z 21.05.2008 r. w sprawie niektórych aspektów mediacji w sprawach cywilnych i handlowych (Dz.Urz. UE L 136, s. 3-8).

Fundamentalna rola zasad mediacyjnych w przestrzeganiu etyki zawodowej mediatora

Aby zachować w miarę spójne zasady etyczne w działaniach mediatora, przez lata liczne środowiska mediacyjne budowały autonomicznie różnego rodzaju kodeksy etyczne. W 2006 roku powołano Społeczną Radę do spraw Alternatywnych Metod Rozwiązywania Konfliktów i Sporów przy Ministrze Sprawiedliwości, która opracowała swoisty kodeks etyczny mediatorów. Obecnie zastąpiony został on przez Europejski Kodeks Postępowania Mediatorów jako zbiór obowiązujących cech, zasad mediacji wszystkich krajów wspólnoty europejskiej uwzględniający również ich indywidualne różnice mające swoje źródło w różnie zorganizowanych systemach prawnych poszczególnych krajów członkowskich.

Biorąc pod uwagę wielość trudności i rodzajów sporów, z którymi borykają się uczestnicy mediacji, zachowanie standardów etycznych w postępowaniu mediacyjnym wydaje się kluczowe. Liczba dylematów etycznych, którym podlega bezstronna osoba trzecia kierująca procesem mediacji, jest ogromna. Ponieważ jest to ważne z perspektywy dalszych rozważań, uzasadnione wydaje się przytoczenie najważniejszych cech standardów prowadzenia mediacji i postępowania mediatora wprowadzonych przez Społeczną Radę do spraw Alternatywnych Metod Rozwiązywania Konfliktów i Sporów przy Ministrze Sprawiedliwości. Zdaniem tego organu

przez mediację rozumie się dobrowolny i poufny proces, w którym fachowo przygotowana, niezależna i bezstronna osoba, za zgodą stron, pomaga im poradzić sobie z konfliktem. Mediacja pozwala jej uczestnikom określić kwestie sporne, zmniejszyć bariery komunikacyjne, opracować propozycje rozwiązań i, jeśli taka jest wola stron, zawrzeć wzajemnie satysfakcjonujące porozumienie. Powodzenie mediacji jako skutecznej metody rozwiązywania konfliktów zależy w dużym stopniu od profesjonalizmu mediatorów i wysokiego poziomu ich etyki zawodowej¹⁵.

Natomiast same standardy mają charakter wytycznych i wskazówek dla mediatorów, nie są zaś źródłem prawa i nie mogą być podstawą do wysuwania roszczeń prawnych. Ich główne funkcje są następujące:

- a) służą jako pomoc w prowadzeniu praktyki mediacyjnej,
- b) zapewniają większe bezpieczeństwo stronom mediacji oraz samym mediatorom,

15 Społeczna Rada do spraw Alternatywnych Metod Rozwiązywania Konfliktów i Sporów przy Ministrze Sprawiedliwości, *Standardy mediacji*, <https://puchalskitur.pl/mediacje/standardy-mediacji/> (dostęp: 27.09.2024).

- c) zwiększając zaufanie społeczne do mediacji jako środka rozwiązywania konfliktów,
- d) pomagając kandydatom na mediatorów zdecydować o podjęciu się tej funkcji.

Analiza wszystkich standardów oraz wytycznych jest sama w sobie pasjonującym przewodnikiem postępowania mediatora, pozwalającym mu zachować wszelkie zasady etyczne w prowadzeniu mediacji. Na dobrą sprawę można by było zacytować ją w całości, omawiając jej poszczególne aspekty, na co z uwagi na ograniczony charakter opracowania nie możemy sobie pozwolić. Dlatego standardy zostaną tu tylko pokrótce omówione.

Standard I. *Mediator dba o dobrowolność uczestniczenia w mediacji i zawierania porozumienia.* Oznacza to, że mediator nie zmusza stron ani do podjęcia mediacji, ani do osiągnięcia porozumienia, a przed rozpoczęciem mediacji strony uzyskują informację o możliwości wycofania się na każdym jej etapie oraz o możliwości wybrania innego mediatora. Standard II. *Mediator jest neutralny wobec przedmiotu sporu.* Mediator nie narzuca stronom rozwiązań. Jest rzecznikiem rzetelnej procedury, sprzyjającej osiągnięciu dobrowolnego porozumienia. Standard III. *Mediator jest bezstronny wobec uczestników mediacji.* W podpunkcie A jest mowa o tym, że mediator nie przychyła się do racji żadnej ze stron; prowadzi mediację w taki sposób, aby ewentualna nierównowaga między stronami nie wpływała na przebieg mediacji ani na jej ostateczny rezultat. B. Jeśli mediator nie jest w stanie prowadzić mediacji w bezstronny sposób, jest zobowiązany do wycofania się z postępowania mediacyjnego. C. Mediator wystrzega się stronniczości lub okazywania uprzedzeń i oceniania stron ze względu na ich pochodzenie, wykształcenie, wiek, płeć lub zachowanie podczas mediacji. D. W związku z prowadzoną mediacją mediator nie nawiązuje takich relacji, które mogą budzić wątpliwości co do jego bezstronności, a w szczególności mediator nie daje stronom ani nie przyjmuje od stron żadnych prezentów lub innych korzyści, z wyłączeniem wynagrodzenia mediatora. E. Mediator nie podejmuje się mediacji lub wyłącza się z jej kontynuowania, jeżeli uzna, że istnieje konflikt interesów o charakterze profesjonalnym lub osobistym ze stronami lub ich pełnomocnikami. F. Mediator ujawnia stronom wszelkie z nimi związki o charakterze zawodowym lub prywatnym i uwzględnia ich stanowisko w tym zakresie. Standard IV. *Mediator dba o poufność mediacji.* Zarówno mediacja, jak i jej przebieg oraz rezultaty są objęte tajemnicą. Mediator nie ujawnia nikomu informacji, które uzyskuje podczas prowadzenia mediacji, z wyjątkiem przestępstw wymienionych w art. 240 kodeksu karnego.

Ze względu na to, że następny standard obejmuje procedurę mediacyjną, przedstawimy jej główną część w całości. Standard V. *Mediator rzetelnie informuje strony o istocie i przebiegu mediacji.*

A. Przed rozpoczęciem postępowania mediacyjnego mediator przedstawia stronom zasady, przebieg, cele i możliwe rezultaty mediacji, a w szczególności:

- 1) informuje strony, że jest bezstronny i neutralny,
- 2) informuje strony, że ewentualne porozumienie zawarte w wyniku mediacji, będzie sprawdzone przez sąd pod kątem zgodności z prawem i zasadami współżycia społecznego (w przypadku nadania klauzuli wykonalności lub zatwierdzenia przez sąd),
- 3) informuje strony o możliwości spotkań na osobności, a w szczególności wyjaśnia zasady przestrzegania poufności podczas tych spotkań,
- 4) informuje strony o ewentualnej obecności innych osób podczas postępowania mediacyjnego i uzyskuje na to zgodę stron,
- 5) opisuje swoje obowiązki, a w szczególności przestrzeganie zasady poufności,
- 6) uprzedza strony, w jakich okolicznościach mediator może przerwać lub zakończyć postępowanie mediacyjne, oraz że strony mogą przerwać lub zakończyć mediację w dowolnym momencie.

W kolejnych punktach mediator odbiera od stron zgodę na udział w postępowaniu mediacyjnym, informuje strony, że w trakcie postępowania mediacyjnego mogą korzystać z wiedzy i porady specjalistów oraz wyraźnie odróżnia swoją rolę jako mediatora od innych ról zawodowych, które pełni i upewnia się, że strony są świadome tej różnicy.

Standard VI. *Mediator dba o wysoki poziom swoich kwalifikacji zawodowych.* Mediator stale pogłębia i doskonali swoje umiejętności, a także dba o wysoki poziom etyki zawodowej. Standard VII. *Mediator współpracuje z innymi specjalistami dla dobra postępowania mediacyjnego.* Mediator może zaproponować stronom skorzystanie z pomocy odpowiedniego specjalisty, a decyzja o skorzystaniu z usług specjalisty pozostaje w rękach stron. Standard ten określa również sytuację, w której w trakcie mediacji mediator nie wchodzi w rolę innego specjalisty, nawet pomimo posiadania wiedzy z danej dziedziny, a współpracując ze specjalistami, nie narusza zasady poufności. Standard VIII określa dość szczegółowo możliwości przerwania lub zakończenia postępowania mediacyjnego. Standard IX. *Mediator zapewnia stronom odpowiednie miejsce do prowadzenia mediacji* i określa jego warunki dla sprawnego oraz bezpiecznego przeprowadzenia mediacji. Standard X. *Mediator rzetelnie informuje o swoich usługach.*

Oczywiście to nie jedyne zasady istniejące w przestrzeni praktyki mediacji. Poza kluczowymi zasadami woli porozumienia, dobrowolności, nieformalności, poufności i tego, że mediator jest osobą bezstronną, wyróżnić można i inne. Przestrzega się reguły autonomii konfliktu, działania w dobrej wierze, szacunku dla wszystkich stron uczestniczących w mediacjach,

satysfakcji stron, akceptowalności, bezinteresowności czy neutralności mediatora¹⁶.

Generalizując nieco powyższe zasady obowiązujące mediatora, ma się na myśli to, że aby uniknąć dylematów czy błędów etycznych, mediator powinien swoje działania na tych zasadach bezwzględnie opierać. Niezależnie od tego, jak będziemy postrzegać pracę mediatora, nie może on – zgodnie z tym kodeksem – narzucać czy nawet sugerować stronom konkretnych rozwiązań. Niedopuszczalne jest również nakazywanie zakończenia sporu ani w ogóle, ani tym bardziej w konkretny sposób, a także zastraszanie uczestników mediacji konsekwencjami wynikającymi z przepisów prawa lub tym, że jeśli nie dojdzie do ugody przed mediatorem, to może się to skończyć kosztownym i długotrwałym procesem lub innymi konsekwencjami dla którejś ze stron.

Zasady a praktyka mediacji

U podłoża powyższych zasad leży założenie, by pomóc mediatorowi w przeprowadzeniu procesu mediacji w sposób absolutnie bezstronny i obiektywny. W rozumieniu mediacji jako dobrowolnego i poufnego porozumiewania się osób będących w konflikcie, z udziałem bezstronnej osoby trzeciej, mediator odgrywa wyjątkowo odpowiedzialną rolę. Celem mediacji jest zatem wsparcie uczestników w taki sposób, aby wypracowali rozwiązanie dzielącego ich problemu, które będzie satysfakcjonujące dla każdej ze stron.

W zależności od przyjętego modelu mediacji (facylitatywny, ewaluatywny, transformatywny, terapeutyczny czy narratywny) różne będą sposoby oddziaływania mediacyjnego na strony. Przy zastosowaniu mediacji facylitatywnej, czyli klasycznej, rola mediatora najogólniej polega na pomocy w komunikacji między stronami dzięki zastosowaniu technik aktywnego słuchania. Techniki te pomagają uczestnikom mediacji wypracować samodzielnie rozwiązanie, ponieważ mediator nie udziela porad i nie wyraża opinii. Jest on osobą bezstronną, niezaangażowaną w konflikt, która pomaga stronom w wyrażaniu ich potrzeb, interesów i obaw, a także w wygaszeniu emocji negatywnych i zastąpieniu ich emocjami pozytywnymi. Wynika to z zasad mediacji, mianowicie z autonomii konfliktu, która mówi, że tylko strony są właścicielami swojego sporu i to od ich kreatywności i zaangażowania zależy wynik mediacji. Rolą mediatora jest odblokowanie komunikacji między stronami i zadbanie o prawidłowy przebieg rozmów w atmosferze zaufania, bezpieczeństwa, szczerości i akceptacji.

16 Tamże.

Wśród modeli prowadzenia mediacji głównymi wydają się być model klasyczny (facylitatywny) oraz model ewaluatywny, które różnią się od siebie w zasadniczy sposób. Paweł Waszkiewicz w pracy *Zasady mediacji* charakteryzuje pierwszy z nich jako ten, w którym

zadaniem mediatora jest stymulowanie rozmowy, pomoc w udrożnieniu komunikacji pomiędzy stronami i wspieranie poszukiwań konstruktywnych rozwiązań konfliktu. Z kolei w paradygmacie ewaluatywnym mediator odgrywa nieco inną rolę. Zgodnie z założeniami mediacji ewaluatywnej mediator może oceniać sytuację stron, a także zgłaszać własne pomysły rozwiązania sporu. Nawet na pozór niewielkie różnice w rozumieniu pojęcia mediacji przekładają się na wynikające z nich praktyczne wskazówki dotyczące prowadzenia mediacji w konkretnych sprawach – tym bardziej dzieje się tak w przypadku dużo większych różnic, takich jak te istniejące pomiędzy dwoma nurtami mediacji. W efekcie zasady, jakimi kierują się w swojej codziennej praktyce mediatorzy wywodzący się z różnych ośrodków i szkół mediacji, oprócz kilku występujących powszechnie, różnią się od siebie. Ponadto znaczenia przypisywane tym samym pojęciom niekiedy istotnie od siebie odbiegają¹⁷.

Te dwa różniące się modele prowadzenia mediacji są częstym powodem polaryzacji w środowiskach mediacyjnych. Zwolennicy prowadzenia mediacji w duchu klasycznym zarzucają tym drugim prowadzenie mediacji niezgodnie z zasadami etyki zawodowej, o których wspominaliśmy powyżej. Mediatorzy praktykujący w systemie ewaluatywnym powołują się często na osiągnięty w ten sposób efekt mediacji w postaci sformułowania ugody mediacyjnej. Uzasadnione jest w tym środowisku twierdzenie, że w sytuacji patu negocyjacyjnego pomiędzy stronami sugerowanie rozwiązań wynikających z doświadczeń zawodowych mediatora pozwala popchnąć dalej proces mediacyjny, który częściej w ten sposób kończy się sukcesem i skonstruowaniem ugody końcowej. Strony często same proszą o taką interwencję mediatora albo zwracają się do niego jako pewnego rodzaju autorytetu, odwołując się do jego doświadczeń. Naturalne zatem jest, że model ewaluatywny bardzo często stosowany jest w środowisku prawniczym. Kompetencje prawnicze pozwalają nie tylko na weryfikowanie proponowanych przez strony zapisów umowy (np. pod względem zgodności z obowiązującym prawem), ale również na wyjaśnianie często niezbyt czytelnych dla stron konfliktu przepisów prawnych.

Jest jeszcze jeden aspekt przemawiający za takim modelem prowadzenia mediacji. Polega on na tym, że często strony podczas pewnego etapu

17 P. Waszkiewicz, *Zasady mediacji*, [w:] *Mediacje. Teoria i praktyka...*, s. 162.

mediacji wyraźnie potrzebują pomocy w odpowiednim interpretowaniu przepisów prawa, a mając osobę mediatora, który jest jednocześnie prawnikiem, dopytują o takie rozwiązania, które mogą być dla nich korzystne. Na korzyść grupy mediatorów pracujących tą metodą przemawia również to, że w ostateczności to strony mediacji samodzielnie podejmują decyzję o wyborze takiego, a nie innego rozwiązania, więc zdaniem zwolenników metody ewaluatywnej zasada dobrowolności zostaje zachowana. Nie sposób również pominąć faktu, że taki rodzaj mediacji bezpośrednio przekłada się na jego efektywność.

Przeciwnicy tej metody – mediatorzy mediujący w modelu klasycznym – całkowicie negują i odrzucają opisaną wyżej metodę postępowania mediatora. Często odpowiadając na argumenty mediatorów ewaluatywnych sugerują, że każda forma ingerencji mediatora w proces mediacyjny i ustalenia stron jest absolutnie niedopuszczalna. Sugerowanie rozwiązań – choćby najmniej inwazyjnych – odbiera stronom chęć poszukiwania własnych rozwiązań problemu. Koncentrują się one wtedy na propozycjach mediatora i sprawdzają jedynie czy propozycja jest dla nich korzystna i na ile mogą ją przyjąć. Taka metoda może nieść również negatywne i bezpośrednie skutki dla prowadzącego mediatora, który postępując w ten sposób, może się narażać na zarzut, że sugeruje niewystarczającą liczbę propozycji, które ich nie satysfakcjonują. Powyższa argumentacja może mieć – i zapewne ma – wpływ na trwałość wynegocjowanej w ten sposób pomiędzy stronami ugody. Zawarte w ugodzie propozycje są wówczas propozycjami mediatora, a nie propozycjami wypracowanymi przez nich, więc pomimo dobrowolnego dokonania wyboru strony nie czują się zobligowane do jej przestrzegania. Nie dziwi więc fakt pojawiania się trudności w realizacji zapisów ugody przez jedną ze stron albo i wszystkich uczestników mediacji. W końcu można pójść o krok dalej i zastanowić się, czy w ten sposób raz negocjowane ugody nie będą wracać do sądów dokładnie z tym samym problemem, gdyż jednej ze stron po jakimś czasie zapisy ugody przestaną się podobać. Trudno się dziwić, skoro to nie ich, a mediatora indywidualne pomysły stoją za warunkami ugody. Jednocześnie słusznie można zarzucać mediatorowi stosującemu takie praktyki nieprzestrzeganie etyki zawodowej. Kolejnym negatywnym elementem stosowania tego modelu może być fakt, że w ten sposób mediator staje się pośrednio stroną w istniejącym konflikcie, co z kolei stoi w sprzeczności z zasadą bezstronności czy neutralności mediacji.

Analizując choćby pobieżnie powyższe argumentacje, widać, że może to być spory problem etyczny w pracy mediatora. Trudno jednoznacznie zadecydować, który z powyższych modeli prowadzenia mediacji jest właściwy. Wszystko będzie chyba zależeć od tego, jak rozumie się ostatecznie cel mediacji. Jeśli jednym z głównych celów mediacji poza zakończeniem

sporu czy konfliktu będzie trwałość tego zakończenia, to omawiane wcześniej zasady mediacji należałoby uzupełnić o kolejne – gwarantujące właśnie tę trwałość. Interpretując cytowany wcześniej zbiór zasad etycznych sformułowanych przez Społeczną Radę do spraw Alternatywnych Metod Rozwiązywania Konfliktów i Sporów przy Ministrze Sprawiedliwości, trwałość porozumienia (w modelu klasycznym, facylitatywnym) gwarantowana jest za pomocą procesu zorientowanego na korzyści i satysfakcję wszystkich stron poprzez koncentrację na realizacji ich potrzeb oraz interesów, efektywności i skuteczności postępowania oraz maksymalizacji korzyści dla stron dialogu. Trwałość realizuje się również za pomocą weryfikacji realistyczności przyjmowanych rozwiązań ugodowych przed ich ratyfikacją poprzez sprawdzenie np.:

- czy są zgodne z prawem,
- czy nie służą obejściu prawa,
- czy nie zawierają sprzeczności,
- czy są zgodne z zasadami współżycia społecznego,
- czy są wykonalne,
- czy są zrozumiałe,
- czy są trwałe,
- czy są praktyczne,
- czy są słuszne (uznawane przez strony za sprawiedliwe).

W końcu poprzez możliwość naprawy relacji w przypadku zgodnej woli kontynuacji dalszej współpracy.

Czy takie podejście gwarantuje jednak bezstronność mediatora i dochowanie etyki zawodowej? Trudno na to pytanie jednoznacznie odpowiedzieć. Tym bardziej, że wiele z wcześniej wymienionych zasad mających gwarantować trwałość porozumienia nie stoi w sprzeczności z modelem ewaluatywnym. Zdaniem wielu praktyków mediacji taka mediacja, w ramach której wyznaczony nie przez strony, lecz przez sąd mediator proponuje stronom własną koncepcję rozwiązania sporu i do tego przekonuje je do niej, gdzie strony obawiając się negatywnych konsekwencji np. odmowy udziału w mediacji itp., tak dalece różni się od mediacji klasycznej, że mediacją wcale już nie jest¹⁸.

Zakończenie

Najbardziej kontrowersyjne w praktyce mediacyjnej jest stosowanie różnorodnych modeli prowadzenia mediacji, wśród których na pierwszym planie znajdują się opisywane powyżej modele: klasyczny i ewaluatywny. Na tym

18 R. Morek, *Wprowadzenie...*, s. 21.

gruncie wyrasta najwięcej dylematów etycznych, zarówno dotyczących stosowania tych modeli, jak i reakcji osób uczestniczących w procesie mediacyjnym. Na wstępie powyższych rozważań staraliśmy się jak najdokładniej opisać kluczowe elementy samych metod ADR oraz ich podobieństwa i różnice, pomijając często inne ważne kwestie dotyczące metody mediacyjnej i koncentrując się jedynie na tych najistotniejszych dla naszego dyskursu sprawach. Stąd też elementy dotyczące problemów definicyjnych, samej ustawy mediacyjnej, opisu zasad mediacji i ich rozumienia dla całego procesu mediacji. Ponieważ główne zastrzeżenia dotyczą nie samej mediacji w ogóle, ale jej praktyki, skoncentrowaliśmy się właśnie na porównaniu argumentacji zwolenników poszczególnych metod.

Problem ten istnieje w przestrzeni mediacji chyba od samego początku pojawienia się praktyki mediacyjnej. W artykule *Rodzaje mediacji* Ewa Gmurzyńska twierdzi, że w praktyce wymienione w modele mediacji rzadko występują w czystej postaci, a to, jaki model znajdzie zastosowanie w określonym sporze, może wynikać ze stylu pracy mediatora i rodzaju sprawy, czy też zależeć od stron uczestniczących w konflikcie. Chociaż można odnieść wrażenie, że wtłaczanie tej nieformalnej metody rozwiązywania sporów w ramy wąsko zakreślonego modelu ma charakter sztuczny, to wyodrębnienie różnych rodzajów mediacji ma pozytywny wpływ na praktykę mediacyjną. Może służyć uświadomieniu sobie przez mediatorów, że istnieją różne podejścia do rozwiązywania konfliktu w ramach tego samego procesu, zapobiegać rutynie, pomagać w dostosowaniu określonych technik i sposobów prowadzenia mediacji do specyfiki sporu¹⁹.

Wspomniana powyżej E. Gmurzyńska podkreśla, że polemikę na temat tego, co w mediacji jest dopuszczalne i jakie techniki mieszczą się jeszcze w ramach jej definicji, wywołał już w 1994 roku Leonard Riskin, który w swoim artykule o orientacji i strategii w mediacji wyróżnił jej dwa podstawowe rodzaje²⁰. Mediacja facylitatywna, określana również mianem klasycznej, która wspomaga strony w dojściu do ugody, zmierza do pomocy stronom w rozwiązaniu ich sporu i dojściu do ugody z wykorzystaniem kreatywnych rozwiązań proponowanych przez strony²¹. Opiera się ona na przekonaniu, że przy pomocy osoby neutralnej strony, współpracując ze sobą, mogą same dojść do rozwiązania konfliktu. W mediacji klasycznej mediator czuwa aktywnie nad przebiegiem mediacji. Zadaje pytania w celu identyfikacji interesów i odkrywania potrzeb stron oraz kwestii do

19 E. Gmurzyńska, *Rodzaje mediacji*, [w:] *Mediacje. Teoria i praktyka...*, s. 178.

20 L. Riskin, *Understanding Mediators' Orientations, Strategies and Techniques: A Grid For the Perplexed*, "Negotiation Law Review" 1996, nr 7, s. 32.

21 Tamże.

rozwiązania, a także pomaga stronom w odkrywaniu potencjalnych rozwiązań sporu satysfakcjonujących dla nich obu. Mediator w mediacji facylitatywnej nie proponuje rozwiązań sporu ani oceny sytuacji faktycznej i prawnej, a jedynie wspomaga strony w dochodzeniu do tych rozwiązań²².

Drugim podstawowym typem mediacji, który wyodrębnił L. Riskin, jest mediacja ewaluatywna – ocenna. Mediacja ta zakłada, że mediator nie tylko kontroluje przebieg mediacji, ale także pomaga stronom w ocenie słabych i mocnych aspektów ich sprawy, ich sytuacji prawnej, proponuje sposoby rozwiązania sporu, przewiduje ewentualne rozstrzygnięcie sądu²³. Mediator odgrywa rolę eksperta nie tylko w rozwiązywaniu sporów, ale również w określonej dziedzinie, np. prawnej czy technicznej, co daje mu legitymację do oceny sytuacji stron w zakresie jego specjalizacji. Według Riskina nie ma przeszkód, by mediacje klasyczne (które są powszechnie aprobowane) zawierały również elementy mediacji typu ewaluatywnego, w której mediator ocenia sytuację prawną stron i sugeruje stronom swoje rozwiązania²⁴.

Riskin twierdzi, że każdy typ mediacji ma swoje mocne i słabe strony, a celem zaproponowanego przez niego podziału jest jedynie wskazanie, że nie ma jednego modelu mediacji, gdyż ten w dużej mierze jest uzależniony od stylu prowadzenia mediacji przez danego mediatora²⁵. Chociaż wyodrębnienie dwóch modeli – ewaluatywnego i facylitatywnego – zaproponowane przez L. Riskina miało na celu jedynie wskazanie, że istnieją różne style prowadzenia mediacji, to podział ten wzbudza wiele zastrzeżeń. Jak twierdzi dalej E. Gmurzyńska, niektóre poglądy idą w kierunku całkowitej deprecjacji mediacji ewaluatywnej. Sam fakt, że mediator ocenia sytuację prawną stron, czy też proponuje im rozwiązania, niezależnie od tego, w jaki sposób to robi, jest według niektórych opinii sprzeczny z istotą mediacji i taka procedura nie mieści się w jej definicji²⁶.

Podobne odczucia ma wielu praktyków mediacji, m.in. wspomniany R. Morek. Ich zdaniem mediacja w klasycznym rozumieniu powinna być całkowicie odrębna od innych procedur, zawierających w sobie jakiegokolwiek naciski na strony i wynik rozmów. W tym właśnie zestawieniu modeli mediacji konstytuuje się główny problem etyki zawodowej w mediacjach.

22 E. Gmurzyńska, *Rodzaje mediacji...*, s. 179.

23 Tamże.

24 Tamże.

25 L. Riskin, *Understanding...*, s. 32.

26 E. Gmurzyńska, *Mediacja w sprawach cywilnych w amerykańskim systemie prawnym. Zastosowanie mediacji w Europie i w Polsce*, Warszawa 2007, s. 39 i n.

Bibliografia

- Bieńkowska E., *Istota i znaczenie mediacji*, Katowice 1999.
- Dębska M., *Rodzaje alternatywnych metod rozwiązywania sporów*, [w:] *Mediacje w praktyce mediatora i pełnomocnika*, red. C. Rogula, A. Zemke-Górecka, Wolters Kluwer, Warszawa 2021, s. 59–76.
- Dyrektywa Parlamentu Europejskiego i Rady 2008/52/WE z 21.05.2008 r. w sprawie niektórych aspektów mediacji w sprawach cywilnych i handlowych (Dz.Urz. UE L 136, s. 3–8).
- Gmurzyńska E., *Mediacja w sprawach cywilnych w amerykańskim systemie prawnym. Zastosowanie mediacji w Europie i w Polsce*, C.H. Beck, Warszawa 2007.
- Gmurzyńska E., *Rodzaje mediacji*, [w:] *Mediacje. Teoria i praktyka*, red. E. Gmurzyńska, R. Morek, Wolters Kluwer, Warszawa 2018, s. 177–196.
- Hawkins L., Hudson M., Cornall R., *Prawnik jako negocjator: czyli jak efektywnie negocjować zagadnienia prawne*, tłum. K. Frieske, Warszawa 1994.
- Morek R., *Negocjacje*, [w:] *Mediacje. Teoria i praktyka*, red. E. Gmurzyńska, R. Morek, Wolters Kluwer, Warszawa 2018, s. 141–159.
- Morek R., *Od Autorów*, [w:] *Mediacje. Teoria i praktyka*, red. E. Gmurzyńska, R. Morek, Wolters Kluwer, Warszawa 2018, s. 19–21.
- Morek R., *Wprowadzenie*, [w:] *Mediacje. Teoria i praktyka*, red. E. Gmurzyńska, R. Morek, Wolters Kluwer, Warszawa 2018, s. 21–37.
- Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 21 czerwca 2024 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy – Kodeks cywilny (Dz.U. 2024 poz. 1061).
- Riskin L., *Understanding Mediators' Orientations, Strategies and Techniques: A Grid For the Perplexed*, "Negotiation Law Review" 1996, nr 7.
- Rządca R.A., *Negocjacje w interesach. Jak negocjują organizacje?*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2003.
- Społeczna Rada do spraw Alternatywnych Metod Rozwiązywania Konfliktów i Sporów przy Ministrze Sprawiedliwości, *Standardy mediacji*, <https://puchalskitur.pl/mediacje/standardy-mediacji/> (dostęp: 27.09.2024)
- Waszkiewicz P., *Zasady mediacji*, [w:] *Mediacje. Teoria i praktyka*, red. E. Gmurzyńska, R. Morek, Wolters Kluwer, Warszawa 2018, s. 161–176.

Etyczne aspekty pracy mediatora w postępowaniach mediacyjnych – pomiędzy zasadami a praktyką mediacji

Streszczenie

Poniższe opracowanie stara się ukazać problematykę ADR ze szczególnym uwzględnieniem metody mediacyjnej. Całość opracowania koncentruje się na obszarze specyfiki mediacji, jej rozumienia, problemów definicyjnych, zastosowania i roli mediatora. Kładzie się w niej duży nacisk na zasady mediacji, którymi ma się kierować mediator jako bezstronna osoba trzecia w istniejącym konflikcie czy sporze. Całość

tego wprowadzenia ma na celu pokazanie na jakie dylematy etyczne narażony jest mediator w procesie mediacji. Dodatkowo, model prowadzenia mediacji jaki wybiera mediator obarczony jest często wyborem pomiędzy zasadami mediacji, a jej efektywnością. To generalnie główny problem etyczny w środowisku mediacyjnym, którego nie daje się tak prosto rozstrzygnąć.

Słowa kluczowe: ADR; definicje mediacji; etyka mediatora; metoda ewaluatywna; metoda facylitatywna (klasyczna); zasady mediacji

Dariusz Dąbek – doktor nauk społecznych w zakresie filozofii, pracownik Instytutu Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Filozof, logik, etyk pasjonujący się zagadnieniami z zakresu sztucznej inteligencji i jej możliwymi zastosowaniami. Poza tym wieloletni trener mediacji i negocjacji, zwolennik ochrony przyrody i bioróżnorodności, przeciwnik polowań i myśliwych. W swojej pracy zawodowej poza filozofią czy etyką porusza tematy interdyscyplinarne. Interesuje go zwłaszcza praktyczne zastosowanie osiągnięć naukowych.

Ethical Aspects of a Mediator's Work in Mediation Proceedings – Between the Principles and Practice of Mediation

Abstract

The essay below attempts to show the problems of ADR taking into account the mediation method. The whole of the essay concentrates on the area of specifics of mediation, it's understanding, definiton problems, use and mediator's role. The rules of mediation which should be followed by mediators as an impartial third person in an existing conflict are greatly emphasized. The entirety of this essay is meant to show what kind of moral dilemmas a mediator can encounter in the process of mediation. Additionally, the model of leading a mediaton which a mediator chooses is forced to choose between rules of mediation and it's effectiveness. Generally, that's the main ethical problem in mediation enviroment which is not easily solved.

Keywords: ADR; evaluative method; facilitative method (classic); definitons of mediation; mediator ethics; rules of mediation

Dariusz Dąbek – PhD of social sciences in the field of philosophy, employee of the Institute of Journalism and International Relations at the University of the National Education Commission in Cracow. Philosopher, logician, ethicist passionate about issues in the field of artificial intelligence and it's possible uses. In addition, long time mediation trainer, supporter of nature and biodiversity, opponet of hunting and hunters. In his professional work beside philosophy or ethitcs he covers interdisciplinary topics. He is particularly interested in practical appliction of scientific achievements.

MARCIN ŁUBIŃSKI

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej

ORCID: 0000-0003-2427-9694

GABRIELA BYLICA

Studentka Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej

ORCID: 0009-0008-0662-9623

DOI: 10.24917/20838972.21.10

Komunikacja nauczyciela z uczniami w odniesieniu do Standardów Ochrony Małoletnich – wstęp do dyskusji

Wstęp

Pod presją społeczną i polityczną dnia 15 lutego 2024 roku weszła w życie tzw. Ustawa Kamilka, czyli nowelizacja Ustawy z 28.07.2023 roku o zmianie ustawy – Kodeks rodzinny i opiekuńczy oraz niektórych innych ustaw (Dz.U. 2023 poz. 1606), w szczególności Ustawy z dnia 13 maja 2016 r. o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczości na tle seksualnym i ochronie małoletnich (Dz.U. 2016 poz. 862). Jej potoczna nazwa wzięła się od imienia ośmioletniego Kamila z Częstochowy, który był maltretowany przez ojczyma – Kamilek był bity, kopany, przypalany papierosami, oblewany wrzątkiem oraz kładziony na rozgrzanym piecu kaflowym. Po odkryciu przez biologicznego ojca, w jakim stanie jest dziecko, zawiadomione zostały odpowiednie służby. W momencie podjęcia interwencji dziecko miało oparzenia niemal całego ciała, a nawet spalone włosy. Było zaniedbane i niedożywione. Ostatecznie zmarło po długotrwałej walce o jego życie.

Opinia publiczna szybko zaczęła zadawać pytania o to, dlaczego nikt wcześniej nie zauważył koszmaru dziecka. Co robiła szkoła? Gdzie byli nauczyciele? Czy system działa? Nagłośnienie sprawy sprawiło, że tematem zainteresowali się politycy, którzy zapowiedzieli szybkie podjęcie działań, by taka sytuacja nigdy więcej nie miała miejsca. W odpowiedzi na to

tragiczne zdarzenie Ministerstwo Sprawiedliwości rozpoczęło pracę nad ustawą, która miała nie dopuścić do powtórnego dramatu. Jednak ustawa wraz ze stworzonymi do niej wytycznymi została nadinterpretowana przez różne placówki edukacyjne. Rezultat w postaci Standardów Ochrony Małoletnich budzi wiele wątpliwości dotyczących tego, czy rzeczywiście nowe przepisy mają na celu pomoc dziecku, czy raczej – zabezpieczenie prawne placówki oświatowej i jej pracowników.

W niniejszym artykule skupiamy się przede wszystkim nad zasadami „zapewniającymi bezpieczne relacje między małoletnim a personelem placówki”, czyli wszelakimi wytycznymi dotyczącymi kontaktu nauczyciel – uczeń w odniesieniu do aktualnych przepisów prawa oraz teorii wychowania i potrzeb psychospołecznych dzieci i młodzieży.

Wprowadzone zmiany

Przepisy mające na celu polepszenie ochrony małoletnich znajdują się aktualnie w art. 22b i 22c ustawy z dnia 13 maja 2016 r. (Dz.U. 2016 poz. 862). Dotyczą one m.in. zaostrzenia kontroli nad zatrudnianiem nauczycieli, weryfikacją, czy osoby, które w pracy mają mieć jakikolwiek kontakt z dziećmi, występują w *Rejestrze sprawców przestępstw na tle seksualnym*, ale też poprzez obowiązek zaprezentowania zaświadczenia o niekaralności z *Krajowego Rejestru Karnego*, które ma obejmować przestępstwa z zakresu obyczajności, przeciwdziałaniu życia i zdrowia, narkomanii oraz wolności seksualnej. Wydaje się to naturalnym krokiem, który sprawi, iż do opieki nad dziećmi (do ich wychowania, edukacji, świadczenia im porad dotyczących zdrowia fizycznego i psychicznego, a także rozwoju duchowego) będą dopuszczeni tylko ci, którzy przedłożyli odpowiednie zaświadczenia.

Nowela ustawy wprowadza także Standardy Ochrony Małoletnich, które obejmują m.in.:

- zasady zapewniające bezpieczne relacje między małoletnim a personelem placówki lub organizatorem, a w szczególności zachowania niedozwolone wobec małoletnich,
- zasady i procedury podejmowania interwencji w sytuacji podejrzenia krzywdzenia lub posiadania informacji o krzywdzeniu małoletniego,
- procedury i osoby odpowiedzialne za składanie zawiadomień o podejrzeniu popełnienia przestępstwa na szkodę małoletniego, zawiadomianie sądu opiekuńczego oraz w przypadku instytucji, które mają takie uprawnienia, osoby odpowiedzialne za wszczynanie procedury Niebieskiej Karty,
- zasady przeglądu i aktualizacji standardów,

- zakres kompetencji osoby odpowiedzialnej za przygotowanie personelu placówki lub organizatora do stosowania standardów, zasady przygotowania tego personelu do ich stosowania oraz sposób dokumentowania tej czynności,
- zasady i sposób udostępniania rodzicom albo opiekunom prawnym lub faktycznym oraz małoletnim standardów do zaznajomienia się z nimi i ich stosowania,
- osoby odpowiedzialne za przyjmowanie zgłoszeń o zdarzeniach zagrażających małoletniemu i udzielenie mu wsparcia,
- sposób dokumentowania i zasady przechowywania ujawnionych lub zgłoszonych incydentów albo zdarzeń zagrażających dobru małoletniego.

Obowiązek wprowadzenia powyższych standardów spoczywa na każdym organie wymienionym w artykule drugim ustawy Prawo Oświatowe (z dnia 14 grudnia 2016 roku)¹, to jest: „każdym organie zarządzającym jednostką systemu oświaty, oraz inną placówką oświatową, opiekuńczą, wychowawczą, resocjalizacyjną, religijną, artystyczną, medyczną, rekreacyjną, sportową lub związaną z rozwijaniem zainteresowań, do której uczęszczają albo w której przebywają lub mogą przebywać małoletni, a także każdy organizator działalności oświatowej, opiekuńczej, wychowawczej, resocjalizacyjnej, religijnej, artystycznej, medycznej, rekreacyjnej, sportowej lub związanej z rozwijaniem zainteresowań przez małoletnich”.

Kto powinien czuć się bezpiecznie w szkole? Analiza wybranych Standardów Ochrony Małoletnich z polskich szkół

W dzisiejszych czasach zachodzą dynamiczne przeobrażenia, a sposób patrzenia na dziecko zmienia się wraz ze zmianą czynników gospodarczych, politycznych i religijnych istniejących w danym czasie i miejscu². Współczesna szkoła nie może więc ograniczać się do przekazywania wiedzy. Musi być miejscem, które wspiera wszechstronny rozwój człowieka (zarówno intelektualny, jak i emocjonalny oraz społeczny), a także przygotowuje ucznia do wyzwań nowoczesnego świata. Jak pisze Jolanta Szempruch, polska pedagogożka: „Życie społeczne w całej jego dynamice stawia nauczyciela wobec nowych wyzwań. Obserwujemy przesuwanie się punktów ciężkości w pracy szkolnej ze skoncentrowanych na lekcji i dydaktycznych

¹ Dz.U. 2017 poz. 59, Ustawa z dnia 14 grudnia 2016 r. Prawo oświatowe.

² H.R. Schaffer, *Psychologia dziecka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 39.

czynnościach nauczyciela, dominujących w pedagogice tradycyjnej, w kierunku wyraźnego wzrostu funkcji wychowawczych, profilaktycznych i terapeutycznych”³.

Dlatego więc rady pedagogiczne w licznych polskich szkołach postanowiły – wydawać by się mogło dla względnego i złudnego bezpieczeństwa swoich nauczycieli – pozbawić szkołę tego wymiaru poprzez wprowadzanie albo całkowitego zakazu kontaktu na płaszczyźnie uczeń – nauczyciel lub wypaczeniu go do karykaturalnej formy pozbawionej jakiegokolwiek intymności i fundamentów niezbędnych do budowy zaufania?

Do dnia 15 sierpnia 2024 roku wszystkie szkoły i placówki wychowawcze w kraju miały na swoich stronach internetowych lub w Biuletynach Informacji Publicznej zamieścić opracowane przez siebie *Standardy ochrony małoletnich* (SOM). Dokument miał zawierać sformalizowany kodeks pracy placówki, „standardy mają przełożyć się m.in. na wcześniejsze dostrzeżenie niepokojących sygnałów o tym, że dziecku może dziać się krzywda i na reagowanie na nie”⁴.

Jednak w jaki sposób dostrzegać pewne sygnały, gdy minimalizuje się potencjalny kontakt nauczyciela z uczniem oraz odcina się niemal wszelkie możliwe formy komunikacji?

W czasie opracowywania niniejszego artykułu skupiono się na wyborze maksymalnie czterech placówek edukacyjno-wychowawczych z każdego województwa, w tym dwóch najlepszych wskazywanych przez rankingi maturalne oraz związane z egzaminem ósmoklasisty (łącznie sprawdzono 48 szkół podstawowych i ponadpodstawowych). Jednak na dzień 31 sierpnia 2024 roku, mimo jasnych wytycznych ministerialnych, niemal 1/3 ze sprawdzonych placówek (17 szkół) nie umieściła na swoich stronach internetowych ani w BIP informacji o wprowadzeniu SOM, ani też konkretnych wytycznych (najgorsza sytuacja w województwie lubuskim – tylko jedna ze szkół przygotowała dokument, a najlepsza w województwach opolskim i pomorskim, gdzie każda sprawdzona szkoła wprowadziła SOM). Część placówek edukacyjno-wychowawczych, które zostały poddane analizie na potrzeby artykułu, nie miała umieszczonych odpowiednich standardów ochrony małoletnich, kilka szkół postanowiło przedstawić wytyczne w postaci plakatów (województwo małopolskie, zespół szkół ogólnokształcących), zostawiając tym samym pole do interpretacji i nie spełniając ministerialnych wymogów, gdyż była to tylko forma graficzna, a nie dokument. Jedna ze szkół umieściła wytyczne bez podpisu dyrektora, ale z pustym miejscem

3 J. Szempruch, *Nauczyciel w warunkach zmiany społecznej i edukacyjnej*, Impuls, Kraków 2012, s. 8.

4 Serwis Samorządowy Polskiej Agencji Prasowej.

na ten podpis (województwo podkarpackie, liceum ogólnokształcące). Dwie ze sprawdzonych szkół utworzyły dokument opisujący „opracowanie zasad”, jednak nie istnieją żadne przykłady tych opracowań czy jakiegokolwiek inne wytyczne (województwo śląskie, szkoła podstawowa).

Placówki, które utworzyły SOM, zgodnie z przewidywaniami w większości starały się w naszej opinii zabezpieczyć swój interes prawny, przedstawiając go nad misję placówek oraz dobro ucznia. Dwie z analizowanych placówek jasno określiły, że dopuszcza się w nich działanie nauczyciela zgodnie z etyką pracy oraz koniecznością działania w danym momencie, podkreślając na przykład konieczność „panowania nad swoimi emocjami”. Jednak zgodnie z przewidywaniami w większości z analizowanych *Standardów ochrony małoletnich* znajdujemy następujące zapisy:

W przypadku konieczności rozmowy z uczniem na osobności, pracownik powinien pozostawić uchylone drzwi bądź poprosić innego pracownika o uczestniczenie w rozmowie.

Jeśli zachodzi taka konieczność, właściwą formą komunikacji z uczniami poza godzinami pracy są kanały służbowe (e-mail, telefon służbowy, dziennik elektroniczny), a rodzice/opiekunowie prawni dzieci muszą wyrazić zgodę na taki kontakt.

Obowiązuje zasada, że kontakt z młodzieżą uczęszczającą do Szkoły powinien odbywać się wyłącznie w godzinach pracy i dotyczyć celów edukacyjnych lub wychowawczych.

Jeśli dziecko lub rodzic/opiekun rozpocznie rozmowę za pośrednictwem nieoficjalnego kanału komunikacji członek personelu powinien uprzedzić odesłać zainteresowanych do kanałów służbowych.

Kontakt z uczniami odbywa się wyłącznie w godzinach pracy szkoły i dotyczy celów edukacyjnych lub wychowawczych.

Kontakt poza godzinami pracy z uczniami jest co do zasady zabroniony.

Personelowi Szkoły nie wolno kontaktować się z małoletnimi przez prywatne kanały komunikacji i media.

Pedagog/psycholog może prowadzić indywidualną rozmowę z uczniem bez obecności osób trzecich, jak również może zdecydować o potrzebie rozmowy w obecności rodzica/wychowawcy/dyrektora.

Rozmowy z małoletnim na osobności powinny odbywać się wyłącznie w sytuacjach wynikających z pełnionej funkcji i w ramach posiadanych kompetencji zawodowych (np. rozmowa ucznia z wychowawcą [...]).

W pozostałych sytuacjach, rozmowy z małoletnim na osobności powinny odbywać się w obecności lub zasięgu wzroku innych osób.

Personel nie utrzymuje kontaktów z dziećmi poprzez portale internetowe ani komunikatory internetowe.

Gdy wystąpi taka konieczność nauczyciel może wykorzystać inny kanał do komunikacji np. Messenger. Komunikatory te służą tylko do przekazywania uczniowi, rodzicom treści wynikających z zadań szkolnych. Nie wolno poruszać tymi kanałami osobistych treści [...].

Powyższe przykłady jasno pokazują, że wprowadzane w życie zasady dość restrykcyjnie podchodzą do kontaktu ucznia z nauczycielem w niemal każdym przypadku, gdy nauczyciel zakończy swoją pracę dydaktyczną. A gdy takowy kontakt ma zostać podjęty w godzinach pracy, drzwi do pomieszczenia mają zostać otwarte lub w rozmowie ma brać udział/ma się jej przysłuchiwać osoba trzecia. Te same standardy podkreślają istotę intymności i możliwości swobodnej ekspresji przez ucznia. W jaki sposób uczeń, który potrzebuje pomocy, ma odważyć się na rozmowę z wybranym przez siebie nauczycielem, jeśli SOM w jego szkole informuje go, że przy próbie podjęcia takowej rozmowy nie będzie to rozmowa ani prywatna, ani intymna – o ile w ogóle do niej dojdzie, gdyż dowie się także, że nie może napisać do nauczyciela o pomoc w innym miejscu niż dziennik elektroniczny czy na oficjalny mail, co może realnie budzić jego obawy o to, że do komunikacji będą miały dostęp osoby trzecie, którym nie ufa oraz których nie zna.

Tak skonstruowane przepisy zdają się jednoznacznie chronić tylko i wyłącznie szkołę i nauczycieli przed potencjalną odpowiedzialnością karną. Jednak czy nie stoją one w kontradycji do podstawowego zadania systemu oświatowego?

Podstawowymi argumentami przemawiającymi za wprowadzeniem tych zapisów są potencjalne zagrożenia związane z utrzymywaniem kontaktów pozaszkolnych. Jednym z pierwszych problemów jest możliwość naruszenia granic zawodowych i prywatnych: nauczyciel, będący w relacji władzy wobec ucznia, może nieświadomie przekroczyć te granice, co może prowadzić do poczucia dyskomfortu u ucznia lub nauczyciela, a także do potencjalnych nadużyć. Największym zagrożeniem związanym z taką możliwością jest ryzyko nadużycia władzy przez nauczyciela. W relacjach mentor – uczeń zawsze istnieje element nierówności wynikający z autorytetu, którym cieszy się nauczyciel. Bez odpowiednich granic kontakt poza szkołą może prowadzić do sytuacji, w których nauczyciel nieświadomie lub świadomie wykorzystuje swoją pozycję, co może mieć dalekosiężne konsekwencje emocjonalne dla ucznia.

Kolejnym zagrożeniem jest trudność w zachowaniu profesjonalizmu. Kontakt poza godzinami pracy może prowadzić do rozmycia ról zawodowych i osobistych, co utrudnia nauczycielowi pełnienie swojej funkcji w sposób obiektywny i bezstronny. Nadmierna bliskość może także prowadzić do niezdrowych zależności emocjonalnych, co zagraża profesjonalnej równowadze między nauczycielem a uczniem oraz może mieć negatywny wpływ na innych uczniów, którzy mogą poczuć się pominięci lub niesprawiedliwie traktowani.

Ponadto, relacje budowane poza szkołą mogą być źródłem problemów prawnych i etycznych, zwłaszcza jeśli nie są kontrolowane i nadzorowane przez odpowiednie instytucje. W skrajnych przypadkach niewłaściwa interakcja może prowadzić do sytuacji o charakterze przemocowym lub wykorzystywania uczniów, co jest niedopuszczalne w relacjach edukacyjnych i grozi poważnymi konsekwencjami prawnymi.

Jednak czy potrzebujemy absolutnego odcięcia nauczyciela i ucznia, aby zabezpieczyć obie strony relacji? Większość z tych argumentów jest oparta na pogwałceniu (świadomym, bądź nie) profesjonalizmu zawodowego. Powinien on być jednak bazą kompetencji, postaw i wartości oraz etyki zawodowej, która w tak szczególnym zawodzie jak nauczanie powinien być bardzo wysoki. Można zastanawiać się, czy nieprofesjonalny nauczyciel będzie respektował zasady SOM lub czy ich istnienie podniesie poziom etycznych postaw nauczyciela. Czy opisane jako „zjawiska ryzykowne” – kontakt poza godzinami pracy czy spotkanie na terenie szkoły w celu rozmowy bez świadków (mogące być potencjalnym wołaniem o pomoc) po godzinach odbytej lekcji powinny być tak piętnowane, zwłaszcza w ustawie, która ma chronić małoletnich i sprawiać, że ich rozwój będzie przebiegał bez zakłóceń?

Według koncepcji Carla Rogersa, wybitnego amerykańskiego psychologa, nauczyciel powinien tworzyć środowisko, które jest wolne od lęku, presji, osądzania i konkurencji. Tego rodzaju atmosfera sprzyja otwartości i gotowości do podejmowania wyzwań oraz wyrażania własnych uczuć i myśli. W pedagogice opartej na koncepcji Rogersa kluczowym zadaniem nauczyciela jest kreowanie szkoły jako bezpiecznego miejsca, w którym uczniowie czują się swobodnie, mogą być sobą i rozwijać się na różnych płaszczyznach – zarówno intelektualnych, jak i emocjonalnych⁵. Jak budować takie środowisko, gdy potrzeba bezpieczeństwa nauczyciela lub całej placówki jest stawiana ponad bezpieczeństwo jej podmiotu edukacyjnego? W trudnych okresach, takich jak przejście przez burzliwe dojrzewanie, uczniowie często potrzebują doradcy, który pomoże im poradzić sobie z wyzwaniami

5 A. Kwiatkowska, *Nauczyciel w klasie szkolnej: Psychospołeczne uwarunkowania efektywności nauczania*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2008, s. 255-256.

emocjonalnymi i społecznymi. Nauczyciel, jako osoba o doświadczeniu życiowym i autorytecie, może stanowić cenne źródło wsparcia dla ucznia, pomagając mu rozwijać poczucie własnej wartości, empatii i samodzielności.

Znaczenie komunikacji w rozwoju psychospołecznym dziecka

Komunikacja między nauczycielem a uczniem odgrywa kluczową rolę w rozwoju psychospołecznym dziecka. Wielu teoretyków, zarówno zagranicznych, jak i polskich, zwraca uwagę na to, że relacja nauczyciel – uczeń nie ogranicza się jedynie do przekazywania wiedzy, ale ma znacznie szerszy wpływ na rozwój emocjonalny, społeczny i moralny ucznia. Odpowiednio ukierunkowana komunikacja może kształtować wartości wyznawane przez ucznia, budować poczucie własnej wartości oraz wspierać uczniów w radzeniu sobie z wyzwaniami zarówno w szkole, jak i poza nią.

Wedle koncepcji Carla Rogersa, pojęcie autentyczności nauczyciela (kongruencja) oznacza, że nauczyciel jest szczery i prawdziwy w relacjach z uczniami. Kongruencja to stan, w którym nauczyciel jest zgodny ze sobą, nie ukrywa swoich emocji ani intencji za maską profesjonalizmu, lecz jest sobą w pełnym tego słowa znaczeniu. Rogers wierzył, że uczniowie uczą się najlepiej, kiedy nauczyciel działa z autentyczności i nie udaje, że jest kimś innym. Taka postawa nauczyciela pomaga stworzyć atmosferę zaufania i bezpieczeństwa, co jest fundamentem zdrowego rozwoju emocjonalnego i społecznego ucznia⁶. W relacji nauczyciel – uczeń komunikacja ma również kluczowe znaczenie dla kształtowania wartości i postaw moralnych. Nauczyciele, jako dorosłe autorytety, pełnią istotną funkcję w procesie socjalizacji uczniów. Przekazują nie tylko wiedzę akademicką, ale także normy społeczne, uczą odpowiedzialności i współpracy⁷.

Polska pedagożka, Maria Łopatkowa, zasłynęła jako propagatorka idei edukacji emocjonalnej i wychowania przez dialog. W swoich pracach podkreślała, że komunikacja między nauczycielem a uczniem ma fundamentalne znaczenie w kształtowaniu osobowości młodego człowieka. Łopatkowa uważała, że otwarty dialog z uczniem jest nie tylko narzędziem dydaktycznym, ale także, a nawet – przede wszystkim – sposobem na budowanie relacji opartych na zaufaniu i wzajemnym szacunku. Według niej, nauczyciel, który słucha swoich uczniów i z nimi rozmawia, nie tylko lepiej ich rozumie, lecz również pomaga im lepiej rozumieć samych siebie oraz innych.

6 C.R. Rogers, *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications and Theory*, Houghton Mifflin, Boston 1951, s. 65–90.

7 *Ibidem*.

Łopatkowa argumentowała, że brak odpowiedniej komunikacji między nauczycielem a uczniem może prowadzić do alienacji, braku motywacji do nauki oraz problemów emocjonalnych⁸.

W kontekście teorii Jeana Piageta interakcje z dorosłymi, w tym z nauczycielami, są kluczowe dla rozwoju autonomii moralnej i społecznej. Relacja z nauczycielem poza lekcjami może umożliwić uczniowi bardziej partnerskie podejście do dorosłych, co sprzyja rozwijaniu kompetencji społecznych, takich jak umiejętność negocjacji, rozwiązywanie konfliktów czy zrozumienie norm społecznych⁹.

Znaczenie mentoringu w rozwoju ucznia

Mentoring, czy relacja mistrz – uczeń, był uznawany niemal od zarania dziejów za jeden z najważniejszych filarów rozwoju nauki. Wspominali o nim wielcy myśliciele oraz jednostki wybitne. Za przykład mogą posłużyć Sokrates i Platon. Filozof z Akademii dzięki swoim dziełom „zachował” myśl swojego mentora, który sam nie zostawił za sobą spisanych dzieł. Był także zafascynowany metodyką pracy mistrza, przejął po nim metodę sokratejską, a także stawiał myśli nauczyciela jako moralny i intelektualny wzór do naśladowania. Sokrates miał ogromny wpływ na formowanie się filozoficznej myśli Platona, która w dużym stopniu opierała się na dialogach i dialektycznej metodzie badania prawdy. Maslow w swojej hierarchii potrzeb sugeruje, że aby uczniowie mogli się rozwijać, muszą najpierw spełnić swoje potrzeby psychiczne, a nauczyciel może w tym procesie odgrywać rolę wspierającą¹⁰.

Lucyna Bakiera w swoim artykule dotyczącym mentoringu wskazuje, iż zjawisko to „stanowi specyficzną relację diadyczną o charakterze asymetrycznym, w której mentor nie dominuje nad uczniem, lecz go inspiruje, tak aby uczeń poznał siebie i umiał wybrać najlepszą dla siebie drogę rozwoju”¹¹. Podobną, lecz krótszą (i może klarowniejszą) definicję przedstawia Philip G. Zimbardo: „*Mentors share, mentors care, mentors dare*”, czyli tłumacząc na język polski: „Mentor dzieli się swoją wiedzą i doświadczeniem, mentor dba o swojego podopiecznego, mentor ma odwagę „wyzywać” ucznia do myślenia, zadawania pytań”¹².

8 M. Łopatkowa, *Wychowanie przez dialog*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1985, s. 30–45.

9 J. Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, Free Press, New York 1965, s. 192–214.

10 A.H. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, Wiley, New York 1999.

11 L. Bakiera, *Mentoring rozwojowy jako przykład komplementarności międzypokoleniowej*, „E-mentor” 2016, nr 67, s. 4–13.

12 M. Sidor-Rządzkowska, *Mentoring. Teoria, praktyka, studia przypadków*, Wolters Kluwer, Warszawa 2014.

Jednym z głównych argumentów na rzecz wprowadzenia/utrzymania mentoringu w szkołach jest jego pozytywny wpływ na rozwój osobowościowy i społeczny dzieci. Badania pokazują, że uczniowie, którzy biorą udział w programach mentorsko-tutorskich, wykazują większą motywację do nauki, większe zaangażowanie w zajęcia szkolne, a także lepsze wyniki w nauce¹³. Mentoring sprzyja budowaniu pewności siebie oraz poczucia własnej wartości, co jest kluczowe dla dzieci w okresie dorastania, gdyż wpływa na kształtowanie ich przyszłej tożsamości i samooceny.

Ponadto, wprowadzenie mentoringu w szkołach przyczynia się do wzmocnienia więzi społecznych między uczniami a nauczycielami. Dzięki indywidualnym relacjom uczniowie zyskują poczucie, że są ważni, a ich problemy i trudności są brane pod uwagę. W takich warunkach nauczyciel staje się kimś więcej niż tylko przekazicielem wiedzy – jest wsparciem, doradcą i opiekunem, co prowadzi do zacieśnienia więzi między szkołą a uczniem oraz zwiększa poziom zaufania. W konsekwencji uczniowie stają się bardziej otwarci na współpracę i chętniej podejmują wyzwania edukacyjne¹⁴. Kolejnym istotnym aspektem jest wpływ mentoringu na rozwój kompetencji społecznych i emocjonalnych uczniów. Współczesne systemy edukacyjne coraz częściej podkreślają znaczenie tzw. kompetencji miękkich, które są niezbędne do funkcjonowania w społeczeństwie i na rynku pracy. Mentoring, jako metoda opierająca się na bliskiej, indywidualnej relacji, sprzyja rozwijaniu takich umiejętności jak współpraca, empatia, umiejętność rozwiązywania konfliktów, asertywność czy zarządzanie stresem. Wzmaga także w nauczycielu konieczność zachowania profesjonalizmu, gdyż ten wie, że jego zachowania będą powielane przez uczniów, a co za tym idzie, jego postawy będą oceniane nie tylko przez podopiecznych, ale także przez ich otoczenie i każdą osobę, z którą będą mieli kontakt.

W myśl Carla Rogersa, klasa ma być miejscem absolutnego bezpieczeństwa, zacieśnianie relacji nauczyciel – uczeń może mieć pozytywny wpływ na atmosferę w klasie oraz na relacje między uczniami. Uczniowie, którzy mają silniejsze więzi z nauczycielem, mogą czuć się bardziej związani z grupą rówieśniczą i bardziej zaangażowani w działania szkolne. Starają się naśladować zachowania nauczyciela, wzorują się na nim, co może również prowadzić do bardziej efektywnej współpracy, co z kolei sprzyja budowaniu społeczności szkolnej opartej na wzajemnym szacunku i wsparciu

13 D.L. DuBois, B.E. Holloway, J.C. Valentine, H. Cooper, *Effectiveness of Mentoring Programs for Youth: A Meta-Analytic Review*, "American Journal of Community Psychology" 2002, nr 2, s. 157-197.

14 M.J. Karcher, *The Effects of Developmental Mentoring and High School Mentors' Attendance on Their Younger Mentees' Self-Esteem, Connectedness, and Academic Achievement*, "Journal of Primary Prevention" 2005, nr 2, s. 93-113.

we wspólnie wyznawanych ideach. Jest to także jedno z kluczowych założeń Piageta – rozwój moralny podopiecznego wiąże się z coraz większą autonomią dziecka. Nauczyciel będący mentorem może pomóc uczniowi w przejściu od moralności heteronomicznej, opartej na sztywnych zasadach, do moralności autonomicznej, w której uczeń zaczyna rozumieć sens norm i samodzielnie podejmuje decyzje etyczne.

W ten sposób nauczyciel staje się kimś więcej niż tylko osobą przekazującą wiedzę – staje się przewodnikiem w kształtowaniu charakteru i wartości ucznia¹⁵.

Kontakt poza szkołą czy godzinami pracy może być także korzystny w kontekście rozwijania indywidualnych zainteresowań ucznia. W przypadku uczniów o szczególnych zdolnościach lub pasjach, które wykraczają poza program szkolny, nauczyciel może odgrywać rolę mentora, który wspiera rozwój tych talentów. Utrzymywanie relacji poza godzinami lekcyjnymi może wówczas służyć jako forma opieki mentorsko-tutorskiej, wspierającej indywidualny rozwój ucznia.

Podsumowanie

Zgodnie z teoriami Marii Łopatkowej, Carla Rogersa i Jeana Piageta rozwój ucznia opiera się nie tylko na zdobywaniu wiedzy akademickiej, ale także na budowaniu relacji opartych na zaufaniu, empatii i autentyczności. Nauczyciele, zwłaszcza w systemie edukacyjnym, pełnią funkcje nie tylko wykładowców, ale także mentorów i przewodników, którzy mogą wpływać na emocjonalny rozwój uczniów. Jednak w jaki sposób mają odgrywać swoje role, jeśli nieprzemyślane realizacje ustawy w wielu miejscach w kraju otaczają ich przymusowo parasolem ochronnym? Nauczyciel, który wewnętrznym regulaminem placówki jest odcinany od kontaktu z uczniami poza lekcją, czy wręcz potencjalnym wołaniem o pomoc, nie spełni ani swojej pedagogicznej powinności, ani nie wpłynie pozytywnie na wizerunek dorosłego w oczach młodego człowieka. Bezwzględny zakaz kontaktu z uczniem poza lekcjami lub odbywanie z uczniami rozmów na ich osobiste tematy przy otwartych drzwiach albo w obecności osoby trzeciej wprowadzone przez wiele szkół w Polsce pod wpływem Ustawy Kamilka uniemożliwiają budowanie głębszych relacji opartych na zaufaniu ucznia do nauczyciela. W sytuacjach kryzysowych, takich jak problemy emocjonalne czy rodzinne, uczniowie mogą potrzebować wsparcia, a nauczyciel, którego znają i szanują, może być dla nich jedyną osobą, do której chcą się zwrócić. Bardzo często młody człowiek czuje, że cały świat jest przeciwko niemu, nauczyciel,

15 J. Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, Free Press, New York 1965, s. 192–214.

któremu ufa, może być jedyną osobą. Jednak ten, zobowiązany przez przepisy, będzie najczęściej albo zmuszony do odprawienia dziecka z niczym, albo do przekonania młodego człowieka w kryzysie do zaufania większej liczby osób, aby potencjalny kontakt zgodnie z przepisami odbył się przy świadkach.

Zakaz kontaktu poza lekcjami ogranicza te możliwości i utrudnia uczniom zdobywanie doświadczeń potrzebnych do rozwoju w wielu obszarach życia osobistego i społecznego. Dziecko, które nie ma okazji do nieformalnej interakcji z dorosłymi autorytetami, może pozostać na etapie moralności heteronomicznej, w której podporządkowuje się zasadom narzuconym przez innych, nie rozumiejąc ich sensu i wartości. Relacje te, budowane tylko w formalnych warunkach, mogą stać się powierzchowne i mechaniczne, a nauczyciel będzie postrzegany jedynie jako autorytet formalny, a nie osoba, której można zaufać i do której można się zwrócić o pomoc w trudnych sytuacjach¹⁶.

Brak możliwości swobodnego kontaktu z nauczycielem-mentorem może prowadzić do izolacji ucznia, a w dłuższej perspektywie do rozwinięcia się u niego poczucia osamotnienia i zaniedbania emocjonalnego, co negatywnie wpłynie na jego dobrostan psychiczny. Relacja z nauczycielem poza lekcjami może umożliwić uczniowi bardziej partnerskie podejście do dorosłych, co sprzyja rozwijaniu kompetencji społecznych, takich jak umiejętność negocjacji, rozwiązywanie konfliktów czy zrozumienie norm społecznych.

Nie należy zapominać także, iż uczniowie z pewnością czytają *Standardy ochrony małoletnich* zamieszczone na stronach internetowych swoich szkół – wiedząc to, należy zadać pytanie: Ilu uczniów będzie chciało dzielić się ze swoimi nauczycielami problemami, wiedząc, że ci mogą w imię bezpieczeństwa własnego „odebrać” uczniowi jego prywatność, czy też w ogóle odmówić rozmowy z nim? Nie podejmą ryzyka prawnego z lęku przed utratą posady czy jakąś inną karą, gdy tymczasem uczniowi może właśnie zawałać się cały jego świat.

Bibliografia

- Bakiera L., *Mentoring rozwojowy jako przykład komplementarności międzypokoleniowej*, „E-mentor” 2016, nr 67, s. 4–13.
- DuBois D.L., Holloway B.E., Valentine J.C., Cooper H., *Effectiveness of Mentoring Programs for Youth: A Meta-Analytic Review*, „American Journal of Community Psychology” 2002, nr 2, s. 157–197.

¹⁶ C.R. Rogers, *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications and Theory*, Houghton Mifflin, Boston 1951, s. 23–45.

- Karcher M.J., *The Effects of Developmental Mentoring and High School Mentors' Attendance on Their Younger Mentees' Self-Esteem, Connectedness, and Academic Achievement*, "Journal of Primary Prevention" 2005, nr 2, s. 93-113.
- Kwiatkowska A., *Nauczyciel w klasie szkolnej: Psychospołeczne uwarunkowania efektywności nauczania*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2008.
- Łopatkowa M., *Wychowanie przez dialog*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1985, s. 30-45.
- Maslow A.H., *Toward a Psychology of Being*, Wiley, New York, 1999.
- Piaget J., *The Moral Judgment of the Child*, Free Press, New York 1965.
- Rogers C.R., *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications, and Theory*, Boston 1951.
- Schaffer H.R., *Psychologia dziecka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Sidor-Rządkowska M., *Mentoring. Teoria, praktyka, studia przypadków*, Wolters Kluwer, Warszawa 2014.
- Szempruch J., *Nauczyciel w warunkach zmiany społecznej i edukacyjnej*, Impuls, Kraków 2012.
- Ustawa z dnia 28 lipca 2023 r. o zmianie ustawy - Kodeks rodzinny i opiekuńczy oraz niektórych innych ustaw, w szczególności ustawy z dnia 13 maja 2016 r. o przeciwdziałaniu zagrożeniom przestępczości na tle seksualnym i ochronie małoletnich (Dz.U. 2023 poz. 1606).

Komunikacja nauczyciela z uczniami w odniesieniu do Standardów Ochrony Małoletnich - wstęp do dyskusji

Streszczenie

Ustawa z dnia 15 lutego 2024 roku, wprowadzona po śmierci Kamilka z Częstochowy miała na celu zwiększenie ochrony dzieci w szkołach miało na celu zapobieżenie podobnym tragediom. Nowe przepisy, jednak, budzą wątpliwości, szczególnie w kwestii kontaktów między nauczycielami a uczniami. Ministerstwo nakazało wprowadzenie w każdej szkole i placówce mającej kontakt z dziećmi i ich wychowaniem Standardów Ochrony Małoletnich. Jednak w wielu badanych szkołach wprowadzono restrykcje, takie jak zakaz rozmów z uczniami poza lekcjami czy wymóg obecności świadków podczas rozmów, co utrudnia budowanie relacji opartych na zaufaniu. Niektóre z badanych szkół w ogóle nie wprowadziły wymaganych zapisów.

Eksperti wskazują, że takie ograniczenia mogą negatywnie wpływać na rozwój emocjonalny dzieci, uniemożliwiając im budowanie więzi z dorosłymi autorytetami. Nauczyciele, pełniący rolę mentorów, mogą stracić możliwość wsparcia uczniów w trudnych chwilach, co może prowadzić do izolacji i emocjonalnego zaniedbania dzieci. Zgodnie z teoriami wychowania, relacje oparte na zaufaniu i empatii są kluczowe dla rozwoju młodych ludzi. Przepisy „Ustawy Kamilka” mogą więc ograniczyć te fundamenty, sprawiając, że uczniowie będą unikać dzielenia się swoimi problemami z nauczycielami, obawiając się konsekwencji prawnych.

Słowa kluczowe: komunikacja; mentoring; ochrona małoletnich; odpowiedzialność; pedagogika; prawo szkoła

Marcin Łubiński – absolwent pedagogiki na Uniwersytecie Zielonogórskim oraz etyki: mediacje i negocjacje na Uniwersytecie Pedagogicznym im. KEN. Specjalista ds. Human Resources. Pracownik dydaktyczny w Instytucie Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych UKEN. Jego zainteresowania naukowe dotyczą w szczególności negocjacji międzynarodowych, komunikacji międzykulturowej oraz zarządzania zasobami ludzkimi w organizacji. Opiekun naukowy Koła Mediatorów i Negocjatorów przy Instytucie Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych UKEN. Sekretarz i redaktor czasopisma naukowego „Edukacja Etyczna”.

Gabriela Bylica – absolwentka kierunku etyka: mediacje i negocjacje na Uniwersytecie Komisji Edukacji Narodowej oraz Państwowej Szkoły Muzycznej II Stopnia im. W. Żeleńskiego w Krakowie na specjalizacji wokalnej. Studentka studiów II stopnia na kierunku HR w mediach i organizacjach międzynarodowych. Wiceprezes Koła Naukowego Mediatorów i Negocjatorów przy Instytucie Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych UKEN.

Teacher-Student Communication, Regarding “Minors’ Protection Standards”

Abstract

The Act from February 15, 2024, introduced following the death of Kamilek from Częstochowa, aimed to enhance the protection of children in schools and prevent similar tragedies. However, the new regulations raise concerns, particularly regarding interactions between teachers and students. The Ministry mandated the implementation of Child Protection Standards in every school and institution involved in the upbringing of children. Nevertheless, many schools surveyed have introduced restrictions, such as prohibiting conversations with students outside lessons or requiring the presence of witnesses during discussions, which hinder the development of trust-based relationships. Some schools did not implement the required provisions at all.

Experts point out that such limitations may adversely affect the emotional development of children, preventing them from building bonds with adult authorities. Teachers, who play the role of mentors, might lose the ability to support students during difficult times, potentially leading to isolation and emotional neglect. According to educational theories, relationships based on trust and empathy are essential for the development of young people. The provisions of the “Kamilek’s Act” could undermine these foundations, causing students to avoid sharing their problems with teachers out of fear of legal consequences.

Keywords: communication; law; mentoring pedagogy; responsibility; protection of minors; school

Marcin Łubiński – a graduate in Pedagogy from the University of Zielona Góra and Ethics: Mediation and Negotiation from the Pedagogical University of Commission of National Education. A Human Resources specialist. An academic staff member at the Institute of Journalism and International Relations at UKEN. His academic

interests focus particularly on international negotiations, intercultural communication, and human resource management in organizations. He serves as the academic advisor to the Mediation and Negotiation Academic Club at the Institute of Journalism and International Relations at UKEN. Secretary and Editor of the scientific journal "Ethical Education".

Gabriela Bylica - a graduate of the Ethics: Mediation and Negotiation at the Pedagogical University of the Commission of National Education and the Władysław Żeleński State Secondary Music School in Kraków, specializing in vocal performance. Currently pursuing a Master's degree in Human Resources in Media and International Organizations. Vice President of the Mediation and Negotiation Student Academic Club at the Institute of Journalism and International Relations at UKEN.

BEATA ZAJĘCKA

Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

ORCID: 0000-0002-7765-4067

MAREK KOPIEC

Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

ORCID: 0009-0001-0172-0136

DOI: 10.24917/20838972.21.11

Aspekty etyczne niebezpieczeństw w cyberprzestrzeni

Wprowadzenie

Czym tak naprawdę jest Internet? To nasz przyjaciel czy może wróg? To my go tworzymy czy on kreuje nas i przejmuje nad nami władzę? Wielu z nas niejednokrotnie zadaje sobie takie pytania dopiero wtedy, gdy staje w obliczu tego potężnego medium, rządzącego się swoimi prawami i tętniącego własnym wirtualnym życiem.

Stale rosnąca popularność, wszechstronność, nowoczesność i multimedialność to tylko jedne z licznych przymiotów cechujących internetowy cyberświat. Z dnia na dzień, z minuty na minutę medium to przeobraża się, rozprzestrzenia, obejmuje coraz to głębsze pokłady ludzkiej egzystencji, wkracza również w etyczne aspekty zachowań człowieka. Przez krótkie lata swojego istnienia Internet zdążył już utworzyć swego rodzaju interaktywną relację, bowiem „rozwija możliwości człowieka i jest produktem tego rozwoju”¹. Sieć internetowa daje możliwość podłączenia się w zasadzie z dowolnego miejsca na Ziemi w dowolnym czasie. Ważne jest też, iż komunikacja ta może mieć charakter multimedialny – może odbywać się za pomocą obrazu, dźwięku i tekstu. Ponadto Internet nie ma wyznaczonych

¹ B. Aouil, *Komunikowanie się w Internecie – narzędzia, specyfika i własności*, [w:] *Komunikacja społeczna w świecie wirtualnym*, red. M. Wawrzak-Chodaczek, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008, s. 11.

godzin otwarcia, działa 24 godziny na dobę. Bez przerwy możliwy jest dostęp do informacji zgromadzonych na stronach internetowych, forach dyskusyjnych, czatach, cały czas możemy korzystać z komunikatorów czy poczty elektronicznej itd.² W dzisiejszych czasach trudno się bez Internetu obejść. Jego brak w niektórych dziedzinach życia staje się nieraz barierą, przez którą trudno osiągnąć założony cel. Brak dostępu do Internetu może prowadzić do wykluczenia cyfrowego, bo to właśnie dostęp, umiejętność i sposób korzystania twórczego czy odtwórczego ma wpływ na zwiększenie lub zmniejszenie szans życiowych użytkownika³. Sieć internetowa łączy ze sobą różne cechy, m.in. radia, telewizji, prasy, dlatego też wygodniejszym jest dla współczesnego człowieka korzystanie ze środka przekazu zawierającego w jednym miejscu to wszystko, co jest potrzebne, a przede wszystkim wszystko to jest dostępne w telefonie, komputerze czy tablecie.

Internet wyróżnia się spośród tradycyjnych mediów, choć tak samo jak one jest nośnikiem informacji, wiedzy, środkiem przekazu, gromadzenia danych i informacji. Rzeczywistość wirtualna niewątpliwie stała się medium o charakterze ponadnarodowym, a nawet ponadkontynentalnym. Internet jest obecnie nie tylko narzędziem pracy czy rozrywki. Stał się też naturalnym tłem życia codziennego⁴. Miejsce, czas czy forma w cyberprzestrzeni nie istnieją – świat rzeczywistości wirtualnej daje nieograniczone możliwości swoim użytkownikom, tak jak i rzeczywistość prawdziwa⁵. Czy istnieje zatem jeszcze granica dzieląca te dwa światy: rzeczywistości realnej i rzeczywistości wirtualnej? Jakie etyczne wyzwania towarzyszą użytkownikom Internetu? Czy jesteśmy bezpieczni w cyberprzestrzeni?

„Cyberpojęcia” – wyjaśnienie wybranych definicji

Istotnym elementem wpływającym na bezpieczeństwo podczas korzystania z zasobów i możliwości sieci Internet oraz właściwego korzystania z narzędzi, które oferuje nam współczesny świat, jest realne podnoszenie świadomości. Świadomości rozumianej jako umiejętność korzystania ze współczesnych zasobów technologicznych, a także ich bezpiecznego używania. Może odnosić się to do różnych aspektów: wiedzy o tym, jak korzystać z takich urządzeń, jak komputer, smartfon, tablet oraz innych urządzeń i aplikacji

2 C. Guerreschi, *Nowe uzależnienia*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2006.

3 B. Zajęcka, *Internet – przyjaciel czy wróg współczesnej młodzieży?*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Seria Pedagogika”, t. XXI, s. 209–220.

4 J.A. Bargh, K.Y.A. McKenna, *Internet a życie społeczne*, [w:] *Internet a psychologia: możliwości i zagrożenia*, red. W.J. Paluchowski, Difin, Warszawa 2009, s. 25–45.

5 M. Szpunar, *Społeczności wirtualne jako nowy typ społeczności – eksplikacja socjologiczna*, „Studia Socjologiczne” 2004, nr 173(2), s. 95–130.

służących do komunikacji czy robienia zakupów, jak również do zagrożeń związanych z używaniem Internetu i innych technologii. Jak twierdził jeden z najsłynniejszych hackerów Kevin Mitnick „System bezpieczeństwa jest tak silny jak jego najsłabsze ogniwo – człowiek”⁶. Wciąż rozwijające się nowe technologie pociągają za sobą ryzyko popełnienia błędu, którego skutki mogą być dotkliwe w świecie nie tylko wirtualnym, ale także realnym.

Użytkownik Internetu powinien mieć umiejętność korzystania z narzędzi technologicznych w sposób bezpieczny i odpowiedzialny. Obejmuje to zrozumienie, jak chronić prywatność i swoje dane osobowe, jak unikać zagrożeń cybernetycznych, jak korzystać z mediów społecznościowych i innych platform online w sposób etyczny. Taka świadomość jest szczególnie ważna w dzisiejszych czasach, kiedy technologia jest coraz bardziej powszechna i wpływa na wiele aspektów naszego życia. Właściwa profilaktyka w tym zakresie może pomóc ludziom uniknąć błędów, czyli pułapek i zagrożeń związanych z technologią, a jednocześnie wskaże, jak wykorzystać jej zalety w sposób efektywny. To od użytkowników Internetu i poziomu ich świadomości zależy bezpieczeństwo korzystania ze współczesnych technologii. Każdy użytkownik bez względu na wiek, płeć czy wykształcenie może stać się osobą poszkodowaną, a nawet nieumyślnym sprawcą niewłaściwego działania w sieci.

Bardzo szybki rozwój Internetu sprawił, że świat wkroczył w nową erę, a przed użytkownikami sieci otworzyły się zupełnie nowe możliwości. Niestety, rozwój nowoczesnych technologii ma też swoją ciemną stronę, czego przejawem jest bardzo dynamiczny rozwój przestępczości w nowej wirtualnej rzeczywistości. Czym jest **cyberprzestępczość**? Ogólnie uważa się, że cyberprzestępczość jest jednym z cyberzagrożeń, które obejmują „nieuprawnione zachowania skierowane na uzyskanie dostępu, pozyskanie, manipulowanie lub utratę integralności, poufności i dostępności danych, aplikacji czy systemu komputerowe”⁷. Chociaż wyraz „cyberprzestępczość” nie należy w obowiązującym stanie prawnym do katalogu polskich wyrażeń ustawowych, niewątpliwie odnosi się do jednego z największych zjawisk przestępczych dzisiejszych czasów⁸. Pod pojęciem cyberprzestępczości rozumie się czyny przestępcze dokonane przy użyciu sieci łączności elektronicznej i systemów informatycznych lub skierowane przeciwko takim sieciom i systemom. W ten sposób pojęcie to zostało zdefiniowane przez

6 K. Mitnick, *Człowiek to najsłabsze ogniwo*, <https://itwiz.pl/jak-skutecznie-zabezpieczyc-najsłabsze-ogniwo-bezpieczenstwie/> (dostęp: 16.05.2023).

7 J. Kosiński, *Paradygmaty cyberprzestępczości*, Difin, Warszawa 2015, s. 14.

8 M. Siwicki, *Cyberprzestępczość*, Warszawa 2013.

Komisję Wspólnot Europejskich. Definicja cyberprzestępstwa została w Polsce określona w Rządowym Programie Ochrony Cyberprzestrzeni Rzeczypospolitej Polskiej na lata 2011–2016 oraz powtórzona w Polityce Ochrony Rzeczypospolitej Polskiej z 2013 roku. Cyberprzestępstwo zostało w nich określone jako „czyn zabroniony popełniany w obszarze cyberprzestrzeni”⁹ (na marginesie wskazać należy, że w obecnie obowiązującej Strategii Cyberbezpieczeństwa Rzeczypospolitej Polskiej na lata 2019–2024 nie pojawia się definicja cyberprzestępstwa)¹⁰.

Od samego początku Internet służył także do celów przestępczych. Skoro zaistniało zjawisko określane mianem cyberprzestępczości, to trzeba się przed nim chronić. Stąd też bardzo istotnym elementem współczesnego świata jest **cyberbezpieczeństwo** mieszczące się w ramach bezpieczeństwa informacji. Strategia Cyberbezpieczeństwa Rzeczypospolitej Polskiej na lata 2017–2022 utożsamia pojęcie cyberbezpieczeństwa z bezpieczeństwem sieci i systemów informatycznych oraz bezpieczeństwem teleinformatycznym. Traktuje je jako synonimy oznaczające „odporność systemów teleinformatycznych, przy danym poziomie zaufania, na wszelkie działania naruszające dostępność, autentyczność, integralność lub poufność przechowywanych lub przekazywanych, lub przetwarzanych danych, lub związanych z nimi usług oferowanych lub dostępnych poprzez te sieci i systemy informacyjne”¹¹. Niestety żaden system, żadne oprogramowanie nie będzie nigdy wystarczająco skuteczne bez ingerencji człowieka. Prosty tego przykładem jest pozostawienie alarmu w domu bez aktywacji – to my sami musimy ten alarm uruchomić, aby był on skuteczny. Sytuacja ta znajduje swoje odzwierciedlenie w zakresie cyberbezpieczeństwa. Komputer, chociaż ma zainstalowany system zabezpieczeń, nie chroni przed zagrożeniami a jedynie może wspierać użytkownika przed nimi. Pomimo automatycznej aktualizacji bazy wirusów konieczne jest systematyczne, „ręczne” jej aktualizowanie. Odnosi się to także do pozostałego oprogramowania zainstalowanego na danym urządzeniu.

Bezpośrednim naruszeniem bezpieczeństwa jest atak – w sieci nosi on nazwę **cyberataku** i jest „rozumiany jako każdy rodzaj ofensywnego działania w Internecie osób lub organizacji, którego celem mogą być systemy

9 Rządowy Program Ochrony Cyberprzestrzeni Rzeczypospolitej Polskiej na lata 2011–2016, pkt 1.1. Definicje, Warszawa 2010, s. 6.

10 Uchwała nr 125 Rady Ministrów z dnia 22 października 2019 r. w sprawie Strategii Cyberbezpieczeństwa Rzeczypospolitej Polskiej na lata 2019–2024, <https://www.dziennikustaw.gov.pl/M2019000103701.pdf> (dostęp: 29.09.2023).

11 C. Banasiński, *Podstawowe pojęcia i podstawy prawne bezpieczeństwa w cyberprzestrzeni*, [w:] *Cyberbezpieczeństwo – zarys wykładu*, red. C. Banasiński i in., Wolters Kluwer, Warszawa 2018, s. 31.

informatyczne, sieci komputerowe, komputery lub inne urządzenia osobiste”¹². Cyberatak ma na celu zniszczenie danych, zmodyfikowanie ich lub uzyskanie nieuprawnionego dostępu do nich. Może on przybierać różne formy, takie jak podsyłanie wirusów i trojanów, phishing czy DDoS (Distributed Denial of Service). Cyberataki stanowią poważne zagrożenie dla firm, organizacji i prywatnych użytkowników, ponieważ mogą prowadzić do kradzieży poufnych informacji, zniszczenia lub modyfikacji danych oraz zakłóceń systemów informatycznych. Są one często przeprowadzane przez hakerów, cyberprzestępców. Aby chronić się przed cyberatakami, należy stosować odpowiednie środki bezpieczeństwa, takie jak oprogramowanie antywirusowe i zapora sieciowa, silne hasła. Nie powinno się również klikać w podejrzane linki. W przypadku wykrycia ataku należy szybko działać i podjąć odpowiednie kroki, takie jak odłączenie systemu od sieci, zmiana haseł i zawiadomienie odpowiednich służb lub ekspertów ds. bezpieczeństwa. W obliczu ciągle rosnącego zagrożenia cyberatakami ważne jest, aby zarówno firmy, jak i prywatni użytkownicy byli świadomi ryzyka i podejmowali odpowiednie środki ostrożności. Pracownicy zatrudnieni w firmach powinni uczestniczyć w szkoleniach z zakresu cyberbezpieczeństwa w celu zdobycia umiejętności rozpoznawania podejrzanych e-maili, wiadomości i stron internetowych oraz zdobycia wiedzy, jak postępować w przypadku wykrycia anomalii lub zaistniałego incydentu.

Charakterystyka najczęściej występujących zagrożeń w cyberświecie

W związku z intensywnym rozwojem Internetu i nowych technologii zagrożenie w cyberprzestrzeni znacznie wzrosło. Skutki często odczuwalne są w świecie zarówno wirtualnym, jak i rzeczywistym, a ich przyczyną jest niska świadomość zagrożeń lub jej całkowity brak. Raport *Threat Landscape 2022* przygotowany przez Agencję UE ds. Cyberbezpieczeństwa (ENISA), wskazuje na osiem głównych grup zagrożeń. Są to zagrożenia ransomware, malware, związane z socjotechniką, związane z danymi, dla dostępności – ataki typu „odmowa usługi”, związane z dostępnością Internetu, dezinformacją oraz z łańcuchem dostaw¹³.

¹² Cyberatak [hasło], <https://sjp.pwn.pl/sjp/cyberatak;5606168.html> (dostęp: 16.05.2023).

¹³ Raport *Threat Landscape 2022*, <https://www.europarl.europa.eu/news/pl/headlines/society/20220120STO21428/cyberbezpieczenstwo-glowne-i-nowe-zagrozenia> (dostęp: 29.09.2023).

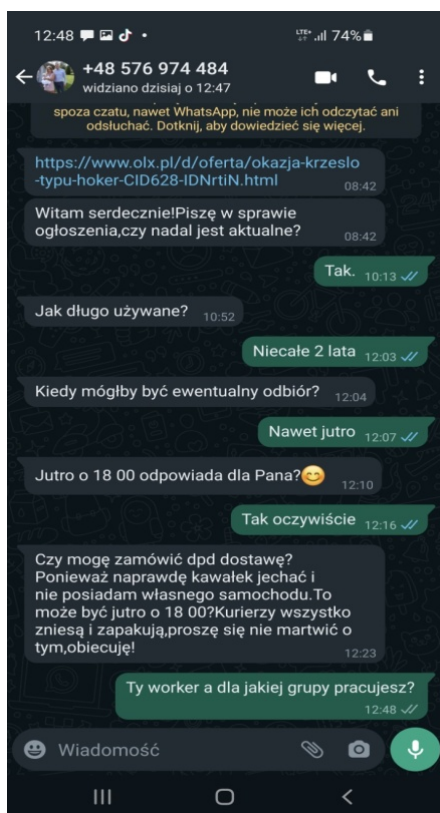
✓ Ransomware

Ataki typu ransomware (ang. ransom – ‘okup’) w 2022 roku zajmowały czołowe miejsce wśród wszystkich cyberzagrożeń. Stają się one coraz bardziej złożone, niejednokrotnie cyberprzestępcy korzystają w nich z innych technik pośredniczących, np. socjotechnik. Jest to rodzaj oprogramowania (w tym przypadku wirusa) używanego w przestępczości internetowej. Wirus przenika do wnętrza atakowanego komputera i szyfruje dysk należący do użytkownika. Następnie wirus umieszcza w komputerze notatkę, często wyświetlaną samoistnie na ekranie. Notatka ta zawiera instrukcję dotyczącą tego, co musi zrobić właściciel plików w celu ich odzyskania (odszyfrowania). Zwykle sprawca domaga się przelania pieniędzy na konto portfela kryptowalut, a w zamian obiecuje wysłanie klucza oraz instrukcji, jak odszyfrować dane¹⁴. Dodatkowo szantaż ten bywa poparty groźbą upublicznienia wykradzionych wcześniej wrażliwych danych.



Rys. 1. Komunikat złośliwego oprogramowaniem typu ransomware – WannaCry
 Źródło: K. Frankowicz, *WannaCry Ransomware*, <https://cert.pl/posts/2017/05/wannacry-ransomware/> (dostęp: 16.05.2023).

¹⁴ T. Pączkowski, *Słownik cyberbezpieczeństwa*, Szkoła Policji w Katowicach, Katowice 2017.



Rys. 2. Zrzut ekranu przedstawiający korespondencję ze sprawcą usiłowania oszustwa

Źródło: opracowanie własne – link nadesłany za pośrednictwem komunikatora WhatsApp.

Jak wynika z danych cytowanych przez ENISĘ, średnia wartość okupu zapłaconego w atakach ransomware podwoiła się z 71 000 euro w 2019 roku do 150 000 euro w 2020 roku. Natomiast w 2021 roku osiągnęła wartość 18 miliardów euro, czyli 57 razy więcej niż w 2015 roku¹⁵.

Nie bez znaczenia pozostają również innego rodzaju ataki, czy też przestępstwa mające na celu wyłudzenie pieniędzy. Mogą one prowadzić do utraty środków pieniężnych na skutek klasycznego oszustwa, np. podczas robienia zakupów w sieci internetowej, czy też do innych szkód z wykorzystaniem socjotechnik. Utrata gotówki następuje zazwyczaj na skutek braku świadomości w zakresie:

15 Raport Threat Landscape...

- właściwego zabezpieczenia sprzętowo-programistycznego (np. ustawienie pinów, haseł, aktualizacje programów i aplikacji, stosowanie programów antywirusowych itp.),
- właściwego odczytywania adresów URL (stron WWW), adresów e-mail (zwłaszcza tych niewidocznych),
- logowania do bankowości elektronicznej za pomocą nadesłanych linków np. za pośrednictwem aplikacji WhatsApp czy poprzez SMS,
- inwestowania w kryptowaluty (w efekcie reklam wykorzystujących wizerunki znanych osób, tj. polityków, celebrytów czy sportowców – tzw. SCAM).

✓ **Malware – złośliwe oprogramowanie**

Określenie „malware” powstało z połączenia dwóch angielskich słów *malicious* oraz *software* i oznacza ‘złośliwe oprogramowanie’, czyli takie oprogramowanie, którego celem jest uszkodzenie programu, urządzenia komputerowego, serwera lub sieci komputerowej lub wywołanie innych skutków niż zamierzone przez posiadacza danych. Istnieje wiele różnych rodzajów malware, a każdy z nich może mieć inne możliwości. Oprogramowanie to może m.in. uzyskiwać zdalny dostęp do systemu informatycznego, zapisywać i wysyłać dane z tego systemu osobom trzecim bez wiedzy i zgody użytkownika, wyłączać środki bezpieczeństwa lub w inny sposób wpływać na integralność danych i systemu. Do malware zalicza się wirusy, robaki, konie trojańskie, backdoory, rootkity, keylogery czy spyware¹⁶. Parlament Europejski wskazuje, iż w 2020 roku i na początku 2021 roku liczba incydentów związanych ze złośliwym oprogramowaniem globalnie spadła z powodu pandemii COVID-19, jednak wyraźnie wzrosła pod koniec 2021 roku, głównie z powodu powrotu ludzi do biur¹⁷.

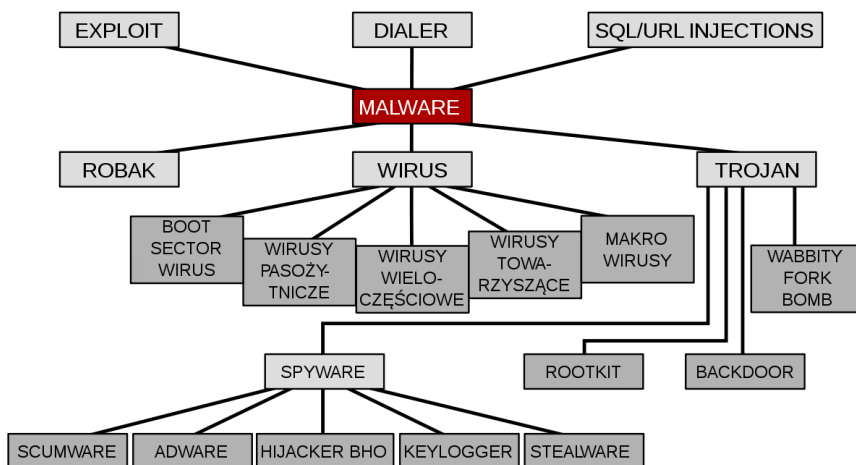
„Wzrost liczby incydentów związanych ze złośliwym oprogramowaniem przypisuje się również tzw. cryptojackingowi (potajemnemu wykorzystywaniu komputera ofiary do nielegalnego wydobywania kryptowalut) oraz złośliwemu oprogramowaniu atakującemu tzw. internet rzeczy, czyli urządzenia podłączone do Internetu, takie jak routery lub kamery”¹⁸. Według ENISY, w pierwszym półroczu 2022 roku było więcej ataków na urządzenia podłączone do Internetu niż w poprzednich czterech latach¹⁹.

16 J. Kosiński, *Paradygmaty cyberprzestępczości...*

17 *Cyberbezpieczeństwo: główne i nowe zagrożenia*, <https://www.europarl.europa.eu/news/pl/headlines/society/20220120STO21428/cyberbezpieczenstwo-glowne-i-nowe-zagrozenia> (dostęp: 17.05.2023).

18 Tamże.

19 *Raport Threat Landscape 2022...*, s. 50.



Rys. 3. Rodzaje złośliwego oprogramowania

Źródło: https://pl.wikipedia.org/wiki/Z%C5%82o%C5%9Bliwe_oprogramowanie (dostęp: 16.05.2023).

✓ Atak z wykorzystaniem socjotechnik

Inżynieria społeczna (socjotechnika) od wielu lat była przedmiotem badań nauk społecznych. Rozumiana była ona jako umiejętność skutecznego oddziaływania na innych, a także jako „ogół metod i działań indywidualnych lub grupowych, których celem jest uzyskanie pożądanego zachowania jednostek lub grup społecznych”²⁰. Tak ugruntowane stanowisko teoretyczne podlegało licznym zmianom, niemniej przetrwało i utrwaliło się w polskiej myśli socjologicznej. Od niedawna jednak inżynieria społeczna stała się przedmiotem nauki o bezpieczeństwie oraz informatyki. W informatyce socjotechniką określa się sztukę manipulacji ludźmi w celu nakłonienia ich do podjęcia określonych działań lub ujawnienia poufnych informacji. Niewątpliwie duża część ataków skierowanych na uzyskanie środków pieniężnych następuje z wykorzystaniem socjotechnik. Przykładem mogą być oszustwa, oszustwa internetowe oraz kradzieże środków pieniężnych znajdujących się na rachunkach bankowych²¹. Europol wskazuje, iż zarówno przedstawiciele organów ścigania, jak i sektora prywatnego uznają

²⁰ A. Podgórecki, *Socjotechnika: praktyczne zastosowania socjologii*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 33.

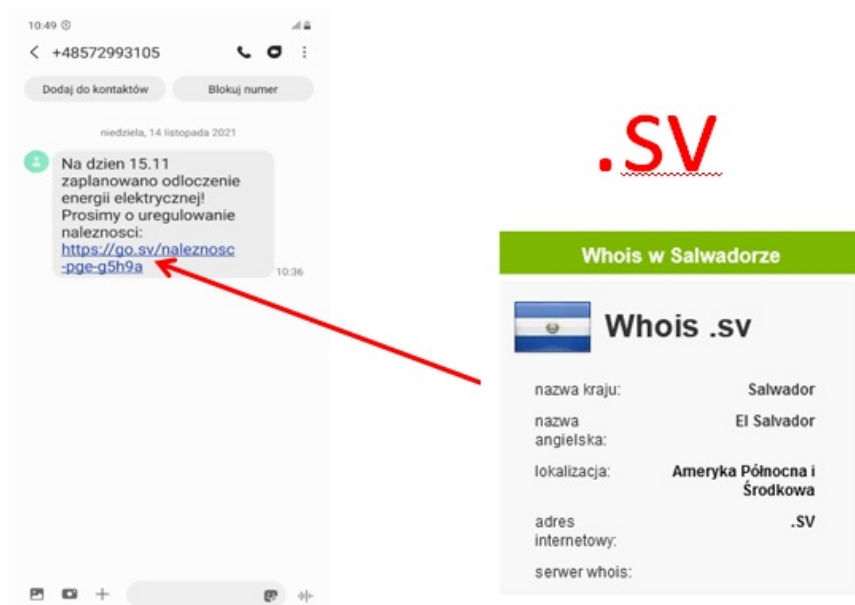
²¹ A. Gryszczyńska, *Wykorzystanie COVID-19 w scenariuszach ataków opartych na socjotechnice*, „Rocznik Bezpieczeństwa Morskiego – Przestępczość Teleinformatyczna 2020” 2021, s. 141-145.

wykorzystanie inżynierii społecznej za podstawowe zagrożenia i czynnik ułatwiający popełnienie przestępstw internetowych. Znaczne różnice występują w poziomie zaawansowania ataków i atakujących. Niestety z uwagi na nieodpowiednie środki bezpieczeństwa lub niewystarczającą wiedzę i umiejętności nawet słabo przeprowadzone ataki bardzo często kończą się sukcesem cyberprzestępców. Jednocześnie następuje wzrost ilościowy i jakościowy tych ataków, a ich sprawcy stosują strategie łączące socjotechnikę z wykorzystywaniem narzędzi, systemów i luk w zabezpieczeniach oraz fałszywych tożsamości i współpracy z innymi cyberprzestępcami²².

Czy prywatność w Internecie to tylko mit? Każdy z nas ma na pewno choć jedno konto w sieci. Może to być konto na portalu społecznościowym, w sklepie internetowym czy też służące do obsługi bankowości elektronicznej. Jako użytkownicy zakładamy różne blokady i hasła, czujemy się pewni, że skoro zabezpieczyliśmy nasze konta, to nic nam nie grozi. Niestety to błąd. Hakerzy, czyli osoby włamujące się do sieci i systemów komputerowych, nie pozwalają nam spokojnie funkcjonować w sieci i burzą naszą prywatność. Bardzo poważnym zagrożeniem naszej prywatności i bezpieczeństwa jest **phishing**, który należy do najczęstszych ataków socjotechnicznych. Jest to atak wykorzystujący inżynierię społeczną w celu wyłudzenia poufnych informacji i zasobów, które następnie są szyfrowane. Cyberprzestępcy za pomocą phishingu mogą wyłudzić nasze dane osobowe, numery kont bankowych, kart kredytowych i inne poufne informacje. Jak wynika ze wspomnianego powyżej raportu CERT, w 2020 roku wzrosła liczba ataków phishingowych wykorzystujących motyw fałszywych bramek płatności. Najczęściej były to wiadomości SMS z panelem informującym o potrzebie dopłaty oraz linkiem do fałszywej bramki płatności wykorzystującej wizerunek firmy eCard. Cyberprzestępcy wykorzystują skracanie nazw domen internetowych dotyczących np. dopłaty do przesyłki firmy kurierskiej, opłat za energię elektryczną czy gaz. W kwietniu 2020 roku fałszywy panel eCard, który do tej pory wyłudzał tylko dane do kont bankowych, został poszerzony o możliwość płatności blikiem. Takie zachowanie z pewnością było spowodowane wzrostem popularności tej metody płatniczej²³.

22 *Internet Organised Crime Threat Assessment (IOCTA)*, <https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/internet-organised-crime-threat-assessment-iocta-2020> (dostęp: 18.05.2023).

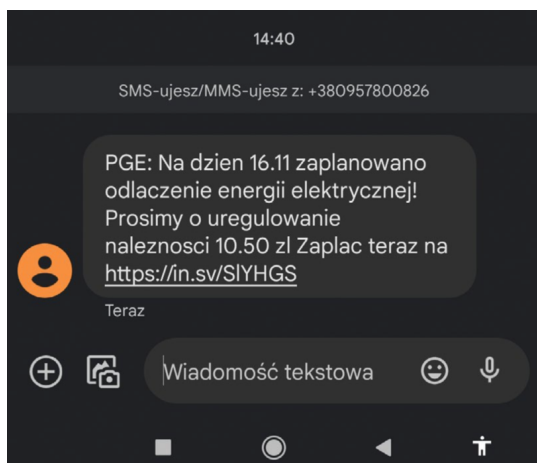
23 *Krajobraz bezpieczeństwa polskiego Internetu. Raport roczny z działań CERT Polska 2021*, Państwowy Instytut Badawczy NASK, Warszawa 2022, s. 55.



Rys. 4. Phishingowa wiadomość SMS zawierająca link w domenie .sv

Źródło: opracowanie własne - link nadesłany za pośrednictwem SMS.

Inna wersja tego ataku, sugerująca uregulowanie należności prąd pod groźbą odłączenia energii elektrycznej.



Rys. 5. Wiadomość SMS sugerująca konieczność dopłaty za prąd

Źródło: *Krajobraz bezpieczeństwa polskiego Internetu. Raport roczny z działań CERT Polska 2021*, Państwowy Instytut Badawczy NASK, Warszawa 2022, s. 55.

Innym rodzajem ataków jest przejmowanie kont na Facebooku. Najczęstszym celem tego ataku są grupy otwarte mające dużą liczbę członków, zazwyczaj lokalne (miejskie, gminne) lub handlowe, typu „sprzedam/wymienię/oddam”. W 2019 roku jako phishing sklasyfikowano 3516 incydentów²⁴, natomiast w 2021 roku odnotowano ich prawie pięć razy więcej, tj. 18 852²⁵.

Wśród ataków z użyciem socjotechnik można również wyróżnić takie, które są ukierunkowane na konkretne osoby (*spearphishing*), na osoby decyzyjne, kierowników jednostek organizacyjnych (*whaling*) oraz takie, w których do wyludzenia danych dochodzi podczas rozmowy telefonicznej (*vishing*) lub za pośrednictwem wiadomości SMS (*smishing*). Istnieje jeszcze więcej ataków opartych na tej technice. Należą do nich *Business Email Compromise (BEC)*, *SIM swapping*, a także oszustwa nigeryjskie. Występują również takie ataki, które wymagają większej wiedzy, umiejętności i zaangażowania sprawców, np. *spoofing* i *pharming*²⁶. Przestępcy coraz częściej atakują też giełdy kryptowalut i właściciele portfeli cyfrowych.

✓ **Zagrożenia bezpieczeństwa danych**

Kolejna grupa zagrożeń dotyczy **bezpieczeństwa danych**. Zagrożenia te związane są z atakowaniem źródeł danych dla uzyskania nieautoryzowanego dostępu lub ujawnienia ich. Wyróżnia się dwie główne grupy ataków. Do pierwszej należą naruszenia bezpieczeństwa danych, gdzie na ogół są to zamierzone ataki cyberprzestępców. Drugą grupę stanowią tzw. wycieki danych, które na ogół nie są zamierzone, powstają na skutek stosowania niewłaściwej polityki bezpieczeństwa i związanych z nią procedur bezpieczeństwa. Oczywiście pieniądze są głównym motorem działań sprawców. Szpiegostwo stanowi zaledwie 10% wszystkich ataków²⁷.

✓ **Zagrożenia dostępności danych**

Inną grupą niepożądanych działań są te związane z **zagrożeniami dla dostępności**. Są to ataki typu „odmowa dostępności”, które uniemożliwiają użytkownikom dostęp do danych lub usług. Ataki typu DoS (z ang. *Denial of Service* – Odmowa Dostępu) są jednymi z najbardziej krytycznych zagrożeń dla systemów informatycznych. Ich zakres i złożoność są coraz większe. Jedną z powszechnych form ataku jest przeciążenie infrastruktury sieciowej i uniemożliwienie dostępu do systemu. Wszystkie statystyki zespołów CERT na całym świecie pokazują ciągły wzrost ataków DoS. A wszystko przez to,

24 Tamże, s. 9.

25 Tamże, s. 91.

26 A. Gryszczyńska, *Wykorzystanie COVID-19...*

27 *Cyberbezpieczeństwo: główne i nowe zagrożenia...*

że stały się bardzo tanie. Ataki typu „odmowa usługi” coraz częściej uderzają w sieci komórkowe i podłączone urządzenia, czyli atakują „internet rzeczy”. Są także często używane w cyberwojnie rosyjsko-ukraińskiej²⁸.

✓ **Zagrożenia dla dostępności**

Istotnym zagrożeniem jest również brak dostępu do Internetu. „Takie zagrożenia obejmują fizyczne przejmowanie i niszczenie infrastruktury internetowej, co zaobserwowano na okupowanych terytoriach ukraińskich od czasu rosyjskiej inwazji, a także aktywne cenzurowanie serwisów informacyjnych lub mediów społecznościowych”²⁹.

✓ **Dezinformacja**

Pomyślmy, jeżeli każdy użytkownik Internetu może udostępniać informacje, to czy zawsze będą one prawdziwe? Należy pamiętać, że niestety nie. Dla osób świadomie korzystających z Internetu jego interakcyjność to prawdziwa skarbnica wiedzy umożliwiająca rozwój osobisty. Jednak osoby poruszające się w wirtualnym świecie w poszukiwaniu aktualnych informacji nie zawsze potrafią rozróżnić fakty od nieprawdziwych danych. Niepożądanym zjawiskiem dla współczesnego świata jest **dezinformacja**, czyli informacja wprowadzająca w błąd. „Rosnące wykorzystanie mediów społecznościowych i mediów internetowych doprowadziło do nasilenia kampanii rozpowszechniających dezinformację (celowo sfałszowane informacje) i informacje wprowadzające w błąd (udostępnianie błędnych informacji)”³⁰. Celem tych kampanii jest rozpowszechnianie informacji rodzących nienawiść do innych nacji czy religii, bądź też budzenie strachu i niepewności. Warto także wspomnieć o nowej i wciąż rozwijającej się technologii *deepfake*. Daje ona możliwość tworzenia fałszywych nagrań audio, wideo lub zdjęć, które są prawie nie do odróżnienia od tych prawdziwych. Jak mało teraz trzeba, żeby za pomocą dostępnych aplikacji zniszczyć komuś życie. Narażone na niebezpieczeństwo są zwłaszcza dzieci i młodzież.

✓ **Rozwój i dynamika zagrożeń**

Współcześnie kategorii i rodzajów nowych zagrożeń związanych ze światem wirtualnym jest bardzo wiele i wraz z rozwojem technologicznym wciąż pojawiają się nowe. Wśród nich warto wymienić te związane z kradzieżą tożsamości, na co najczęściej narażone są osoby tworzące loginy i hasła

²⁸ Rodzaje ataków, <https://dataspace.pl/blog/dos-rodzaje-atakow-cz-1/> (dostęp: 19.05.2023).

²⁹ Cyberbezpieczeństwo: główne i nowe zagrożenia...

³⁰ Tamże.

z prostych ciągów znaków, np. używając imion swoich dzieci, dat urodzin, nazw instytucji czy firm wraz z dodanymi znakami „1” lub „@1”³¹.

Innym zagrożeniem są cyberprzestępstwa popełniane zarówno na skutek celowych działań, jak i te dokonywane z uwagi na brak wystarczającej świadomości, wiedzy, znajomości obowiązujących przepisów, w tym także błędne przeświadczenie o niekaralności czynu. Mogą one przybierać wiele form, w zależności od charakteru tych działań i ich konsekwencji. Przykłady takich działań to: cyberprzemoc, hakerstwo, oszustwa komputerowe, rozpowszechnianie nielegalnych treści. Natomiast do czynów często popełnianych z uwagi na wskazane powyżej braki czy też „błędy”, można zaliczyć przestępstwa z zakresu ochrony praw autorskich, kopiowanie czy udostępnianie filmów, muzyki (np. za pośrednictwem protokołu p2p) oraz sprzedaży towarów objętych regulacjami ustaw szczególnych (np. zwierząt i roślin objętych konwencją CITES).

Media elektroniczne tworzą z jednej strony przestrzeń wolności dla jednostki, z drugiej zaś strony ta wolność jest często niewłaściwie rozumiana. Współcześnie szczególnie niebezpiecznym zjawiskiem jest seksting, czyli forma komunikacji elektronicznej, w której przekazem jest seksualnie sugestywny obraz lub treść. Termin powstał na początku XXI wieku jako zrost angielskich słów: *sex* i *texting*. Zjawisko to nie ogranicza się jedynie do dzieci i młodzieży, jednak dla tej grupy wiekowej stanowi najpoważniejsze zagrożenie, przede wszystkim z uwagi na jego konsekwencje. Istnieje również niebezpieczeństwo, iż materiały przesyłane w prywatnych wiadomościach mogą zostać upublicznione³². Jak wynika z badań ogólnopolskich prowadzonych na reprezentatywnej grupie badawczej, zjawisko sekstingu jest akceptowalne wśród młodych użytkowników Internetu. Co piąty z nich (18,6%) nie widzi nic złego w takim zachowaniu. Ponadto rodzice większości badanych nie kontrolują, czy ich dzieci oglądają treści pornograficzne w Internecie. Taką odpowiedź wskazało w ankiecie 59,9% nastolatków. Z większością z nich (58,5%) rodzice nigdy nie przeprowadzili żadnej rozmowy na temat oglądania pornografii w Internecie i ewentualnych konsekwencji kontaktu z takimi materiałami³³. Młodzi ludzie poddają się powszechnemu trendowi seksualizacji wszystkich sfer życia. Wydaje im się, że jeżeli chcą być postrzegani jako atrakcyjni, muszą pokazać coś więcej niż inni. Wpływa to negatywnie na ich samoocenę oraz zaburza budowanie trwałych,

31 J. Kosiński, *Paradygmaty cyberprzestępczości...*

32 Ł. Wojtasik, *Seksting, [w:] Bezpieczeństwo dzieci online. Kompendium dla rodziców, nauczycieli i profesjonalistów*, red. A. Wrzesień-Gandolfo, Warszawa 2014.

33 R. Lange i in., *Nastolatki wobec pornografii cyfrowej. Trajektorie użytkowania. Raport z badań ogólnopolskich*, Państwowy Instytut Badawczy NASK, Warszawa 2022, s. 30-33.

wartościowych relacji. Młodzież często nie ma świadomości, jakie ryzyko podejmuje i jakie mogą być konsekwencje wysyłania przez Internet swoich nagich zdjęć. Podczas gdy seksting może być dla dorosłych sposobem na odkrywanie swojej seksualności i intymności, może również wiązać się z potencjalnym ryzykiem, zwłaszcza, jeśli treści są udostępniane bez zgody wszystkich zaangażowanych stron. Powinniśmy być świadomi, że w Internecie nic nie ginie.

✓ **Etyczne aspekty w cyberprzestrzeni**

Jak podkreślano powyżej, nieodłącznym elementem codzienności współczesnego człowieka są liczne interakcje online. Komunikacja z innymi członkami społeczeństwa, również w aspekcie międzynarodowym, dostęp do najbardziej aktualnych informacji z różnych zakątków świata to dobra, z którymi mamy na co dzień do czynienia, ale ich istnienie i nadmierne lub niewłaściwe wykorzystywanie mogą prowadzić do etycznych dylematów. Dyskusja o problemach etycznych związanych ze stosowaniem nowych technologii toczy się od lat.

Najpierw jednak należy poznać znaczenie słowa „netykieta”. Powstało ono z dwóch angielskich słów: *net* (‘sieć’) oraz *etiquette* (‘etykieta’), które po połączeniu oznaczają „etykieta sieciową”. Netykieta na ogół definiowana jest jako zbiór reguł właściwego i zgodnego z ogólnie przyjętymi zasadami etyki i prawa postępowania internautów w cyberprzestrzeni³⁴. Zagadnienia etyczne, na które wskazują praktycy, to wolność, gdy jest oddzielona od odpowiedzialności, natychmiastowość reakcji, która często jest emocjonalną reakcją oderwaną od rozumu i woli, anonimowość użytkowników czy ignorancja części internautów³⁵.

Głównym założeniem netykiety jest okazywanie szacunku innym użytkownikom Internetu stanowiącym jedną społeczność, w myśl zasady „traktuj innych tak, jak sam chciałbyś być traktowany”. Powyższą zasadę powinniśmy stosować w praktyce zarówno „w życiu” offline, jak i online. Istnieje jeszcze kilka innych prostych reguł, o których warto pamiętać. Jedną z nich jest poprawność pisowni polegająca na przestrzeganiu zasad ortografii i interpunkcji oraz niestosowaniu wulgaryzmów. Kolejną bardzo ważną regułą jest przestrzeganie regulaminu danego portalu, forum czy czatu. Większość regulaminów wskazuje działania niepożądane, za popełnienie których użytkownik może ponieść rozmaite konsekwencje. Dbając o właściwe zachowanie się w Internecie, nie należy pisać wiadomości wielkimi literami,

34 J. Kulesza, *Ius Internet. Między prawem a etyką*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 24.

35 Ks. A. Domaszek, *Konferencja naukowa „Etyczne i prawne wyzwania Internetu”*, „Prawo Kanoniczne: Kwartalnik Prawno-Historyczny” 2010, nr 53/3-4, s. 373-376.

gdyż taka forma oznacza krzyk. Inne równie istotne zasady netykiety to m.in. nieprovokowanie pozostałych użytkowników do niepotrzebnych i nieuzasadnionych kłótni, zwane trollingiem, niespamowanie, czyli nierosyłanie niechcianych wiadomości, reagowanie na krzywdzenie innych w Internecie (na zjawisko zwane hejtem), szanowanie cudzej własności intelektualnej, uważanie na *fake newsy* oraz dbanie o własny wizerunek³⁶.

Niezależnie od powyższego, podkreśla się również osamotnienie oraz cyberuzależnienie jako problemy etyczne towarzyszące człowiekowi w wirtualnym świecie. Co ciekawe i godne odnotowania wraz ze wzrastającą liczbą kontaktów w świecie wirtualnym narastają poczucie osamotnienia i bycia niezrozumianym oraz wynikająca z tego izolacja³⁷.

W przedmiocie cyberuzależnienia wskazuje się już nie tylko na zagadnienie nadmiernego korzystania z gier komputerowych, ile na uzależnienia od sprawdzania wiadomości tekstowych, tablic swoich kont w mediach społecznościowych i wszechogarniającej manii robienia zdjęć. Kiedyś mówiło się o dzieciach zamkniętych w swoich pokojach i wpatrzonych w monitory, dziś mówimy już nie tylko o młodych ludziach i nie tylko o korzystaniu z cybersieci w swoim pomieszczeniu. Za sprawą rozwoju technologii (smartfony, wi-fi, łącze radiowe) w każdym niemal miejscu i o każdej porze ludzie są „zalogowani”, życie w świecie wirtualnym toczy się równolegle, jak gdyby w pewnym oderwaniu od tego, co dzieje się w przestrzeni fizycznej³⁸.

Warto wspomnieć jeszcze o zagadnieniach dotyczących dbania o bezpieczeństwo danych i systemów informatycznych. Ataki hakerów, kradzieże tożsamości i inne cyberzagrożenia są nie tylko nielegalne, ale także naruszają etykę w cyberprzestrzeni. Rozprzestrzenianie wpisów, wiadomości, kanałów informacyjnych, w których przekazywane dane okazują się nieprawdziwe lub przeznaczone (*fake news*) jest również nieetyczne i w przyszłości będzie coraz większym zagrożeniem etycznym, z którym będzie musiało zmierzyć się społeczeństwo jako grupa, a także poszczególne jednostki³⁹. Nieetyczne są bez wątpienia cyberprzemoc i przybierający na sile w ostatnich latach patostreaming (w szczególności groźny dla dzieci

36 *Netykieta, czyli savoir-vivre w internecie*, <https://www.gov.pl/web/baza-wiedzy/netykieta-czyli-savoir-vivre-w-internecie> (dostęp: 19.05.2023).

37 A. Jucewicz, *Człowiek „w sieci” jako problem etyczny*, „Nurt SVD” 2022, t. 151, nr 1, s. 36–50.

38 M. Trusewicz-Pasikowska, *Tożsamość wirtualna – droga do wyzwolenia czy zniewolenia?*, [w:] *Co nas wyzwala, co nas zniewala? Młodzi o wolności*, red. A. Kampka i in., Warszawa 2018, s. 179.

39 *Rozpoznawanie nieprawdziwych informacji*, <https://www.gov.pl/web/baza-wiedzy/rozpoznawanie-nieprawdziwych-informacji> (dostęp: 28.09.2023).

i młodzieży). Agresywne przekazy medialne na ogół skierowane są na zysk finansowy i dalece odbiegają od zasad etyki internetowej.

Promowanie etyki w cyberprzestrzeni wymaga edukacji i podnoszenia świadomości wśród użytkowników Internetu, aby zrozumieli, które zachowania są akceptowalne, a które nie.

Wnioski

Żyjemy w czasach rozwoju informacyjnego, a technologia stała się nieodłącznym elementem naszego życia. Jeszcze kilka lat temu dzieci uczyły się zachowań dzięki obserwacji rodziców i przysłuchiwanie się rozmowom – w ten sposób nabywały umiejętności niezbędnych do kształtowania zdrowych relacji międzyludzkich. Niepotrzebne były żadne urządzenia, ludziom wystarczało ich wzajemne towarzystwo⁴⁰. Wskutek dynamicznego rozwoju technologicznego i zmian społeczno-kulturowych wszystko inne również zaczęło ulegać przemianom. Zauważyć należy, iż rodzący się w naszych czasach człowiek jest człowiekiem cybermedialnym – od najmłodszych lat wychowywanym przed ekranem telewizora, laptopa, z telefonem komórkowym w ręku, czyli rozwija się w towarzystwie technologii cyfrowej. Jak zmierzyć się z zagrożeniami czyhającymi pod przykrywką świata wirtualnego?

Niestety nigdy nie będziemy w stanie poznać wszystkich zasobów sieci i zniwelować związanych z tym problemów. Świat zmierza w kierunku postępu. Internet, a zwłaszcza nadmiar informacji, powodują konieczność trafnej oceny i wyboru między tym, co wartościowe, potrzebne, przydatne, etyczne, a tym, co bezużyteczne, nieprawdziwe, złe czy szkodliwe. Mimo dynamicznego rozwoju systemów zabezpieczeń informatycznych liczba przestępstw popełnianych w cyberprzestrzeni stale rośnie. Profilaktyka jest niezbędnym narzędziem do zapobiegania cyberzagrożeniom. Aby jednak dała ona zadowalający rezultat, musi być prowadzona na kilku płaszczyznach. W obliczu rosnącej liczby incydentów to właśnie czynnik ludzki odgrywa decydującą rolę. Franklin Ramón Chang, były dyrektor ds. badań w NSA, już w 2012 roku twierdził, że kwestie cyberbezpieczeństwa muszą być rozpatrywane na gruncie zarówno nauk ścisłych, jak i społecznych⁴¹. W obszarze cyberprzestępczości nieustannie następują dynamiczne zmiany kształtujące holistyczne podejście do niej, uwzględniające wszystkie aspekty pozwalające zrozumieć zachodzące procesy. Cyberprzestępcy coraz częściej stosują w atakach pewne formy psychologicznej manipulacji z wykorzystaniem różnorodnych socjotechnik, przed którymi nie chronią użytkowników systemy

40 S. Kozak, *Patologia cyfrowego dzieciństwa i młodości*, Difin, Warszawa 2014.

41 F.R. Chang, *Guest Editor's Column*, „The Next Wave” 2012, nr 19(4), s. 1–2.

zabezpieczeń informatycznych. Jednym z największych wyzwań stojących obecnie przed cyberpsychologią jest edukowanie i zwiększanie świadomości użytkowników w zakresie psychologicznych aspektów cyberbezpieczeństwa. Istotnym jest także zrozumienie procesów odpowiedzialnych m.in. za podejmowanie decyzji czy ocenę zagrożenia⁴². Nie należy zapominać również o etycznych zagrożeniach wynikających ze świata wirtualnego, stanowiących zwłaszcza niebezpieczeństwo dla dorastających dzieci i młodzieży, ale też i dla każdego użytkownika Internetu. Haker w znaczeniu potocznym bardzo często kojarzony jest z cyberprzestępcą. Nie każdy jednak cyberprzestępca, wykorzystujący chociażby powyżej przytoczone rodzaje ataków, jest hakerem, i nie każdy haker postępuje nieetycznie. *White hat*’a to miano, którym określa się **etycznych hakerów**, czyli ekspertów bezpieczeństwa sieci i komputerów często specjalizujących się w testach penetracyjnych, zabezpieczeniu systemów informatycznych. Nawet jeśli działanie etycznych hakerów ma niekiedy nieetyczny charakter, to na pierwszym planie należy postawić cel ich działań, którym jest podnoszenie i zapewnianie cyberbezpieczeństwa. Zatem wspomniany cel, motywacja oraz skutek są odmienne od sfery intencjonalnej przestępców⁴³, których motorem działania jest korzyść osobista kosztem krzywdy innych ludzi.

W artykule zaprezentowano tylko zarys problematyki dotyczącej wielu płaszczyzn i aspektów współczesnego świata. Świata, w którym pierwsze skrzypce grają nowe technologie. Jednak to od nas samych zależy, jak ten świat będzie wyglądał. Dlatego też konieczne jest ciągłe podnoszenie świadomości w celu zapobiegania, likwidacji lub niwelowania skutków niewłaściwego i nieetycznego korzystania z nowych technologii.

Bibliografia

- Aouil B., *Komunikowanie się w Internecie – narzędzia, specyfika i własności*, [w:] *Komunikacja społeczna w świecie wirtualnym*, red. M. Wawrzak-Chodaczek Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008, s. 11–40.
- Banasiński C., *Podstawowe pojęcia i podstawy prawne bezpieczeństwa w cyberprzestrzeni*, [w:] *Cyberbezpieczeństwo – zarys wykładu*, red. C. Banasiński i in., Wolters Kluwer, s. 21–65.
- Bargh J.A., McKenna K.Y.A., *Internet a życie społeczne*, [w:] *Internet a psychologia: możliwości i zagrożenia*, red. W.J. Paluchowski, Difin, Warszawa 2009, s. 25–45.

42 P. Zegarow, *Psychologiczne aspekty cyberbezpieczeństwa*, Państwowy Instytut Badawczy NASK, Warszawa 2019.

43 A. Haręża, *Doktryna Hakerów – mit czy rewolucja? Uwagi na temat natury informacji, entropii cyberprzestrzeni i postawy awangardy rewolucji postindustrialnej*, „CBKE e-Biuletyn” 2005, nr 1, s. 13–14, https://www.bibliotekacyfrowa.pl/Content/23674/Doktryna_Hakerow.pdf (dostęp: 9.10.2024).

- Chang F.R, *Guest Editor's Column*, „The Next Wave” 2012, nr 19(4), s. 1-2.
- Cyberatak [hasło], <https://sjp.pwn.pl/sjp/cyberatak;5606168.html> (dostęp: 16.05.2023).
- Cyberbezpieczeństwo: główne i nowe zagrożenia, <https://www.europarl.europa.eu/news/pl/headlines/society/20220120STO21428/cyberbezpieczenstwo-glowne-i-nowe-zagrozenia> (dostęp: 17.05.2023).
- Domaszek A., *Konferencja naukowa „Etyczne i prawne wyzwania Internetu”*, „Prawo Kanoniczne: Kwartalnik Prawno-Historyczny” 2010, nr 53/3-4, s. 373-376.
- Gryszczyńska A., *Wykorzystanie COVID-19 w scenariuszach ataków opartych na socjotechnice*, „Rocznik Bezpieczeństwa Morskiego. Przystępczość teleinformatyczna 2020” 2021, s. 137-161.
- Guerreschi C., *Nowe uzależnienia*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2006.
- Haręza A., *Doktryna hakerów – mit czy rewolucja? Uwagi na temat natury informacji, entropii cyberprzestrzeni i postawy awangardy rewolucji postindustrialnej*, „CBKE e-Biuletyn” 2005, nr 1, s. 13-14, https://www.bibliotekacyfrowa.pl/Content/23674/Doktryna_Hakerow.pdf (dostęp: 9.10.2024).
- Internet Organised Crime Threat Assessment (IOCTA), <https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/internet-organised-crime-threat-assessment-iocta-2020> (dostęp: 18.05.2023).
- Jucewicz A., *Człowiek „w sieci” jako problem etyczny*, „Nurt SVD” 2022, t. 151, nr 1, s. 36-50.
- Kosiński J., *Paradygmaty cyberprzestępczości*, Difin, Warszawa 2015.
- Kozak S., *Patologia cyfrowego dzieciństwa i młodości*, Difin, Warszawa 2014.
- Krajobraz bezpieczeństwa polskiego Internetu. Raport roczny z działań CERT Polska 2021*, Państwowy Instytut Badawczy NASK, Warszawa 2022.
- Kulesza J., *Ius Internet. Między prawem a etyką*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010.
- Lange R., Błażej M., Konopczyński F., Ładna A., *Nastolatki wobec pornografii cyfrowej. Trajektorie użytkowania. Raport z badań ogólnopolskich*, Państwowy Instytut Badawczy NASK, Warszawa 2022.
- Netykieta, czyli savoir-vivre w internecie*, <https://www.gov.pl/web/baza-wiedzy/netykieta-czyli-savoir-vivre-w-internecie> (dostęp: 19.05.2023).
- Mitinck K., *Człowiek to najszabsze ogniwo*, <https://itwiz.pl/jak-skutecznie-zabezpieczyc-najsabsze-ogniwo-bezpieczenstwie/> (dostęp: 16.05.2023).
- Pączkowski T., *Słownik cyberbezpieczeństwa*, Szkoła Policji w Katowicach, Katowice 2017.
- Podgórecki A., *Socjotechnika: praktyczne zastosowania socjologii*, Wydawnictwo: Książka i Wiedza, Warszawa 1968.
- Raport Threat Landscape 2022*, <https://www.europarl.europa.eu/news/pl/headlines/society/20220120STO21428/cyberbezpieczenstwo-glowne-i-nowe-zagrozenia> (dostęp: 29.09.2023).
- Rodzaje ataków*, <https://dataspace.pl/blog/dos-rodzaje-atakow-cz-1/> (dostęp: 19.05.2023).
- Rozpoznawanie nieprawdziwych informacji*, <https://www.gov.pl/web/baza-wiedzy/rozpoznawanie-nieprawdziwych-informacji> (dostęp: 28.09.2023).

- Rządowy Program Ochrony Cyberprzestrzeni Rzeczypospolitej Polskiej na lata 2011–2016, Warszawa 2010.
- Siwicki M., *Cyberprzestępczość*, C.H. Beck, Warszawa 2013.
- Szpunar M., *Społeczności wirtualne jako nowy typ społeczności – eksplikacja socjologiczna*, „*Studia Socjologiczne*” 2004, nr 173(2), s. 95–130.
- Trusewicz-Pasikowska M., *Tożsamość wirtualna – droga do wyzwolenia czy zniewolenia?*, [w:] *Co nas wyzwala, co nas zniewala? Młodzi o wolności*, red. A. Kampka i in., Wydawnictwo SGGW, Warszawa 2018.
- Uchwała nr 125 Rady Ministrów z dnia 22 października 2019 r. w sprawie *Strategii Cyberbezpieczeństwa Rzeczypospolitej Polskiej na lata 2019–2024*, <https://www.dziennikustaw.gov.pl/Mz019000103701.pdf> (dostęp: 29.09.2023).
- Wojtasik Ł., *Seksting*, [w:] *Bezpieczeństwo dzieci online. Kompendium dla rodziców, nauczycieli i profesjonalistów*, red. A. Wrzesień-Gandolfo, Polskie Centrum Programu Safer Internet, Warszawa 2014, s. 91–97.
- Zajęcka B., *Internet – przyjaciel czy wróg współczesnej młodzieży?*, „*Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Seria Pedagogika*” 2012, t. XXI, s. 209–220.
- Zegarow P., *Psychologiczne aspekty cyberbezpieczeństwa*, Państwowy Instytut Badawczy NASK, Warszawa 2019.

Aspekty etyczne niebezpieczeństw w cyberprzestrzeni

Streszczenie

Artykuł porusza problematykę świadomości użytkowników Internetu na temat zagrożeń, które mogą napotkać podczas korzystania z sieci. Wirtualna rzeczywistość stała się nieodłącznym elementem współczesnego świata, a intensywny rozwój technologii informacyjnych przyniósł nie tylko liczne korzyści, ale również wiele zagrożeń. W artykule zaprezentowano najczęstsze zagrożenia związane z cyberprzestrzenią oraz metody zapobiegania im. Podkreślono etyczne aspekty cyberprzestrzeni oraz rolę rodziców, nauczycieli, a także instytucji edukacyjnych w kształtowaniu świadomości młodych użytkowników w zakresie bezpiecznego korzystania z nowych technologii.

Słowa kluczowe: cyberatak, cyberbezpieczeństwo, cyberprzestępczość, netykieta, świat wirtualny

Beata Zajęcka – pedagog specjalny w zakresie resocjalizacji, dr, adiunkt w Katerze Nauk o Wychowaniu Uniwersytetu Jana Długosza w Częstochowie. Autorka wielu publikacji koncentrujących się na problematyce zachowań ryzykownych dzieci i młodzieży, a także na resocjalizacji instytucjonalnej nieletnich i dorosłych sprawców czynów karalnych.

Marek Kopiec – pedagog, mgr, asystent w Katerze Nauk o Wychowaniu Uniwersytetu Jana Długosza w Częstochowie, emerytowany funkcjonariusz Policji zajmujący się cyberbezpieczeństwem. W swojej działalności naukowej skupia się na

problemach społecznych współczesnego świata, zwłaszcza tych związanych z nowymi technologiami. Jest współorganizatorem ogólnopolskiej konferencji naukowej „Pedagogiczne i Techniczne Aspekty Cyberbezpieczeństwa”. Swoje działania koncentruje także na profilaktyce związanej z podnoszeniem świadomości w korzystaniu z nowych technologii.

Ethical Aspects Dangers in Cyberspace

Abstract

This article addresses the issue of Internet users' awareness of the risks they may encounter when using the web. Virtual reality has become an inseparable element of the modern world and the intensive development of information technology has brought not only numerous benefits but also a number of threats. The article presents the most common cyber threats and methods of their prevention. The ethical aspects of cyberspace and the role of parents, teachers and educational institutions in shaping the awareness of young users of the safe use of new technologies are highlighted.

Keywords: cyberattack, cybercrime, cybersecurity, netiquette, virtual world

Beata Zajęcka – special pedagogue in the field of re-socialisation, PhD, assistant professor in the Department of educational sciences at Jan Długosz University in Czestochowa. Author of numerous publications focusing on risk behaviour of children and adolescents as well as institutional rehabilitation of juvenile and adult offenders.

Jan Długosz – pedagogue, MA, assistant in the Department of educational sciences at Jan Długosz University in Czestochowa, retired police officer dealing with cyber security. In his scientific activity, he focuses on social problems of the modern world, especially related to new technologies. He is the co-organiser of the national scientific conference ‘Pedagogical and Technical Aspects of Cyber Security’. He also focuses his activities on prevention related to raising awareness in the use of new technologies.

DARIUSZ DĄBEK

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0000-0001-5702-0406

MATEUSZ SZAST

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ORCID: 0000-0001-5677-6471

DOI: 10.24917/20838972.21.12

Etyczne ujęcie emotikonizacji przekazu świata młodego pokolenia

Wstęp

Zagadnienia związane z wykorzystaniem Internetu, przyczynami i skutkami korzystania z sieci są często podejmowane w analizach oraz badaniach społecznych. Temat to ciekawy, ale i poznawczo ważny z uwagi na społeczne oddziaływanie Internetu na nasze życie. W niniejszym tekście autorzy chcieliby ukazać zagadnienie wykorzystania znaków graficznych, zwanych emotikonami, w odniesieniu do młodego człowieka, częstokroć niezdarzącego sobie sprawy z ich funkcji, roli czy konsekwencji ich użycia. Zaprezentowano w nim podstawową problematykę związaną z „buźkami”, następnie przedstawiono pokrótce stan badań w obszarze wykorzystania emotikonów, aby w końcowej części tekstu ukazać przesłanki umożliwiające (a nie negujące) ich implementację do zastanej rzeczywistości. Wstępem do niniejszego tekstu niech stanie się analiza zagadnienia, od którego należy rozpocząć, a zatem spojrzenie na klasyczny już podział i wyodrębnienie pokolenia X, Y i Z (zwanego obecnie także pokoleniem C). Artykuł przygotowano w taki sposób, aby przedstawić czytelnikowi kompendium podstawowej wiedzy w poruszanej materii. Starano się przedstawić powyższą problematykę w sposób zwięzły, ale i przystępny zarówno dla uczniów, jak i dla rodziców oraz nauczycieli (także akademickich).

Wojciech Kamieniecki i Marcin Bochenek w tekście *Świat współczesnych nastolatków* podkreślili, iż okres wykorzystywania emotikonów rozpoczął

się już w 1980 roku i do tej grupy należą osoby głównie z pokolenia X, ale również Y i X. Zdaniem autorów pokolenie Y to osoby urodzone w latach 1984–1997, a pokolenie Z to osoby urodzone po 1990 lub 1995 roku¹.

Rafał Waśko snuje refleksję nad zasadnością podziału/wyodrębnienia pokolenia X, Y i Z ze względu na płynność, jaka zachodzi między granicami wiekowymi wspomnianych grup. Według jego spostrzeżeń wielu teoretyków uważa ten podział pokoleń za sztuczny i użyteczny jedynie w przestrzeni teoretycznej. Na potrzeby swoich rozważań Waśko wyróżnia te trzy pokolenia i wyjaśnia różnice między nimi. Pokolenie X to osoby, które urodziły się między latami 60. XX wieku a latami 80. XX wieku, socjalizowane w czasie postindustrializmu i ponowoczesnym układzie społecznym zanurzonym w kryzysie tradycyjnych wartości, gdzie dopiero rozwijały się konsumpcjonizm oraz materializm. Następne pokolenie – pokolenie Y – to osoby, które przyszły na świat po roku 1980. Jest to pokolenie mobilne, ale i kreatywnie stawiające na rozwój osobisty. Jego sposób bycia wynika ze wzrastania w środowisku, w którym ma się bezpośrednio kontakt z Internetem oraz mediami, a sama sieć internetowa staje się nieodzownym elementem budowania i utrzymywania więzi społecznych z bliskimi – jednakże nie stanowi podstawowego elementu życia. Pokolenie najmłodsze, określane mianem pokolenia Z lub pokolenia C (z ang. *connected* – ‘połączenie’), to grupa osób, które urodziły się po 1990 roku. Ich nieodzownym i wręcz podstawowym elementem życia jest Internet oraz technologia (np. smartfony, laptopy)². Różnica między pokoleniem Z a pokoleniem Y jest taka, iż pokolenie Y nie ma większych trudności w korzystaniu z Internetu, odnajduje się w świecie wirtualnym, jednak to pokolenie Z jest jednoznacznie połączone z Internetem przez cały czas i napotyka duże trudności w odnalezieniu się w codziennej rzeczywistości, jeśli zostanie pozbawione dostępu do Internetu. Pokolenie Y zazwyczaj w takiej sytuacji nie będzie miało z tym większego problemu z uwagi na alternatywne i konwencjonalne możliwości realizacji swoich potrzeb. Różnica jest także dostrzegalna w sposobie życia tych jednostek, gdyż pokolenie Y stara się odnaleźć balans między życiem prywatnym a zawodowym, natomiast pokolenie Z przede wszystkim skupia się na pracy zawodowej³. Co istotne, to właśnie jednostki z pokolenia Y są

1 W. Kamieniecki, M. Bochenek, *Świat współczesnych nastolatków*, [w:] *Nastolatki wobec Internetu*, red. M. Tanaś, Wydawnictwo Naukowe i Akademicka Sieć Komputerowa, Warszawa 2016, s. 11.

2 R. Waśko, *Wybrane aspekty różnicujące pokolenie X, Y i Z w kontekście użytkowania nowych technik i Internetu*, [w:] *Socjologia codzienności jako niebanalności*, red. Z. Rykła i in., Wydawnictwo Stowarzyszenie Naukowe Przestrzeń Społeczna i Środowisko, Rzeszów 2016, s. 139.

3 Tamże, s. 140.

lepiej wykształcone niż osoby przynależące do pokolenia X⁴. Czy typologia pokoleń ma wpływ na ich funkcjonowanie we współczesnym społeczeństwie i co się za tym kryje? Odpowiedź na tak postawione pytanie wydaje się łatwa z uwagi na większą sposobność do wykorzystania znaków graficznych w sieci i przestrzeni realnej wśród osób najmłodszych.

Emotikon – znak – symbol – o przeniesieniu emocji i ich opisu z rzeczywistości realnej do przestrzeni wirtualnej

Badanie zagadnienia emotikonów warto rozpocząć od ich genezy w obszarze nauk społecznych. W tym miejscu należy odwołać się do takich prekursorów, jak William James, John Dewey, George Mead, Manfred Kuhn, a nade wszystko Herbert Blumer. Wszyscy oni snuli dysputy naukowe w obszarze szeroko pojętego interakcjonizmu symbolicznego, gdzie przesunięto niejako ciężar funkcjonowania człowieka z jego funkcji i ról na interakcje jako społeczne działania, w których dwie osoby oddziałują na siebie za pośrednictwem komunikacji, modyfikując jednocześnie nawzajem swoje zachowanie. Ludzie bowiem reagują nie jak w ujęciu behawiorystów, lecz interpretują, definiując wzajemnie swoje działania czy symbole im towarzyszące i dostrzegając pomiędzy owymi symbolami różnice. W tym ujęciu liczy się zatem język werbalny i niewerbalny, symbolika, gesty, znaki, dźwięki, dzięki którym interakcja zachodzi⁵. W naukach społecznych, zwłaszcza w socjologii i psychologii społecznej, takie interakcjonistyczne ujęcie działania ludzi zwane jest także pragmatyzmem społecznym⁶.

W ramach owego pragmatyzmu funkcjonuje świat emotikonów. Należy także zagłębić się w samą etymologię tego słowa. Izabela Zaradna w tekście *Emotikony i emoji jako forma komunikacji i wyrażania uczuć w wiadomościach tekstowych* zwraca uwagę, iż pierwsze użycie emotikonu odnotowano w 1982 roku. Emotikon w postaci uśmiechniętej buzi „;-)” został wykorzystany w mailu informatyka Scotta Fahlmana⁷. Zdaniem autorki słowo „emotikon” wywodzi się z angielskiego „emoticon”, powstałego z połączenia dwóch słów – *emotion* (‘emocja’) i *icon* (‘ikona’)⁸. Zatem emotikon to znak

4 J. Wiktorowicz, I. Warwas, *Pokolenie na rynku pracy*, [w:] J. Wiktorowicz, I. Warwas, M. Kuba, E. Staszewska, P. Woszczyk, A. Stankiewicz, J. Kliombka-Jarzyna, *Pokolenia – co się zmienia? Kompendium zarządzania multigeneracyjnego*, Wydawnictwo Wolters Kluwer, Warszawa 2016, s. 24.

5 J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 62.

6 J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2006, s. 545.

7 I. Zaradna, *Emotikony i emoji jako forma komunikacji i wyrażania uczuć w wiadomościach tekstowych*, „Meritum. Mazowiecki Kwartalnik Edukacyjny” 2019, s. 69.

8 Tamże.

graficzny składający się zazwyczaj z kilku znaków typograficznych, mający na celu wyrażenie uczuć czy nastroju nadawcy wiadomości⁹.

Uwzględniając semiotykę, Anna Kapuścińska zwraca uwagę na to, iż emotikony to nic innego jak „znaki umowne, ikoniczne, motywowane sekundarnie, powstałe w oparciu o rzeczywiste podobieństwo do symbolizowanych zjawisk”¹⁰. Z kolei Jarosław Jagieło w swoim artykule *Emotikony transakcyjne* określa jeszcze inny źródłosłów wyrazu „emotikon”, podkreślając, że skrót ten pochodzi od *Emo Tick On Key*. Emotikony, które można również określić mianem „uśmieszków” lub „buziek”, symbolizują „nastój przy pomocy znaków tekstowych na forach internetowych, komunikatorach typu Skype czy Gadu-Gadu lub w przypadku wysyłania SMS-ów”¹¹.

Anna Borsch definiuje emotikony jako symbole lub systemy symboli, które mają za zadanie wywołanie w odbiorcy wiadomości określonych emocji. Autorka także pozwala sobie na wyróżnienie dwóch form emotikonów. Są to „śmieszki” (ang. *smileys*) oraz „bużki” (ang. *trailers*)¹².

Anna Kapuścińska rozróżnia także dwie formy emotikonów. Pierwsza z nich to określony porządek znaków interpunkcyjnych lub liter i cyfr, tworzący odpowiednik ludzkiej twarzy, która jest obrócona pod kątem 90 stopni – ;-* , :-), :-P. Druga przyjmuje bardziej graficzny wygląd, to znaczący są zazwyczaj „żółte bużki takie jak ☺, ☻, ☹”, które mają za zadanie w jeszcze bardziej realny sposób wyrażać emocje i nastrój rozmówcy¹³.

Funkcje i role emotikonów w wyrażaniu emocji oraz stanów emocjonalnych użytkowników przestrzeni wirtualnej

Wraz z rozwojem technologii emotikony zaczęły nabierać znaczenia, dlatego należy określić ich funkcje. Zdaniem A. Borsch emotikony powstały dlatego, że w komunikacji internetowej brakowało możliwości wyrażania

9 Tamże.

10 A. Kapuścińska, *O emotikonach raz jeszcze – na przykładzie emotikonu „XD” w języku polskim*, „Prace Językoznawcze” 2020, nr XXII/2, s. 57.

11 J. Jagieła, *Emotikony transakcyjne*, [w:] *Edukacyjna Analiza Transakcyjna*, red. J. Jagieła, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2013, s. 141.

12 A. Borsch, *Semiotyczny wymiar komunikacji wirtualnej wśród młodzieży i jego konsekwencje społeczne*, [w:] M. Kisiel, T. Huk (red.), *Rzeczywistość, perswazyjność, falsyfikacja w optyce wychowania i edukacji*, Oficyna Wydawnicza Wacław Walasek, Katowice 2009, s. 50.

13 A. Kapuścińska, *O emotikonach raz jeszcze...*, s. 58.

emocji. Rozmowy użytkowników były oschłe i sformalizowane, nie byli oni także w stanie zacieśnić więzi między sobą. Dlatego też zaczęto wykorzystywać znaki graficzne w celu zastąpienia prawdziwych emocji, które odbiorca lub nadawca wiadomości odczuwał podczas rozmowy internetowej¹⁴.

Anna Kapuścińska zwróciła uwagę na to, że forma, jaką przybrały emotikony, ma na celu oddanie realnych emocji, które pojawiają się na twarzy rozmówcy podczas prowadzenia konwersacji. Jeśli osoba nie widzi, jakie emocje wyraża jego rozmówca, to emotikony mają jej to ułatwić¹⁵. Jednakże, powołując się na słowa Christiana Vandendorpe'a, badaczka dostrzegła, iż emotikony stają się coraz popularniejsze i istnieje obawa, że w coraz większym stopniu zaczną one wypierać tradycyjne formy pisma oraz języka, co może doprowadzić do zachwiania tradycji kultury piśmienniczej¹⁶.

Zdaniem Izabeli Zaradnej emotikony powstały z zamiarem wyrażania emocji w komunikacji niewerbalnej, gdyż początkowo znaki te miały wyrażać smutek oraz radość. Jednakże wraz z rozwojem technologii powstawały nowe znaki graficzne, które obecnie mogą zastąpić całe zdania. Ciąg emotikonów nieraz może wyrazić znaczenie np. długich opisów¹⁷. Pogląd ten podziela Roman Solecki, który podkreśla, że głównym zadaniem emotikonów jako znaków graficznych jest „rekompensata deficytów sygnałów pozawerbalnych”. Emotikony mają symbolizować określony stan rozmówcy, który nie jest dostrzegalny lub wyczuwalny w rozmowie internetowej. Na tej podstawie ma budować się zażyłość oraz bliskość między osobami, które ze sobą rozmawiają¹⁸.

Z kolei A. Kapuścińska na podstawie rozważań J. Szczęka wyróżniła kilka funkcji emotikonów. Jej zdaniem emotikony pełnią przede wszystkim funkcję ludyczną, czyli mają urozmaicić rozmowę internetową, która może wydawać się nieco nudna. Znaki graficzne mogą również łagodzić pewne negatywne informacje czy wywoływać pozytywne emocje w rozmówcy. Ponadto dają możliwość skrócenia złożonych zdań. Tak jak zauważyła już I. Zaradna, ciąg emotikonów ułożonych w odpowiedni sposób może symbolizować określone treści, które nadawca chce wyrazić w wiadomości. Ostatnią funkcją jest ta, którą A. Kapuścińska określiła jako kooperatywną, to znaczy, że użytkownicy stosują określone „buźki” jako manifestację przynależności do określonej grupy. Autorka wymienia np. grupę tzw. tekstowiczów – są to

14 A. Borsch, *Semiotyczny wymiar komunikacji wirtualnej...*, s. 50.

15 A. Kapuścińska, *O emotikonach raz jeszcze...*, s. 57.

16 Tamże.

17 I. Zaradna, *Emotikony i emoji...*, s. 70.

18 R. Solecki, *Aktywność młodzieży w cyberprzestrzeni. Profilaktyka patologicznego używania Internetu*, Oficyna Wydawnicza Von Velke, Warszawa 2017, s. 28.

osoby, które w głównej mierze chętnie posługują się wiadomościami SMS jako formą komunikacji z rówieśnikami i bliskimi¹⁹.

Natomiast Aleksandra Różańska, powołując się na badania przeprowadzone przez Daantje Derksa w 2004 roku, podkreśliła duże znaczenie emotikonów dla nastroju rozmówców. Daantje Derks w swoich badaniach udowodniła, iż nastrój rozmówcy był adekwatny do emotikonów, które osoba dostawała w wiadomości. Im częściej w rozmowie pojawiały się negatywne emotikony, tzw. smutne buźki, tym osoba miała gorszy nastrój²⁰. Zatem samopoczucie osób komunikujących się w przestrzeni internetowej jest w dużej mierze zależne od emotikonów, które mają za zadanie wyrażać stan emocjonalny adresata lub nadawcy. Co więcej, A. Różańska wykazała, iż im osoba jest bliższa rozmówcy, tym więcej emotikonów wykorzystuje on w rozmowach z nią, zatem emotikony mają także za zadanie podkreślenie zażyłości i bliskości rozmówców internetowych²¹.

Problematyka emotikonów jako temat badawczy – zatem o emotikonach w nauce – krótki przegląd wybranych badań

Współczesna rzeczywistość przeniosła niemal wszelkie przejawy egzystencji człowieka do świata wirtualnego. Cyfryzacja dotyka relacji towarzyskich, rodzinnych i biznesowych, randkowych, szkolnych, czego dowodem jest chociażby obciążenie serwisów społecznościowych, komunikatorów i wideokonferencji²². Emotikony są niewielkimi znakami graficznymi składającymi się z liter i znaków, służącymi do komunikacji. Są one opracowane za pomocą kodu ASCII i mają przypominać reakcje twarzy. Badania nad zagadnieniem emotikonów są nieliczne, zwłaszcza w Polsce. Socjologowie upatrują w emotikonach znaczenia znaków graficznych w zakresie podejmowanych czynności i społecznych uwarunkowań owych czynności. Dla psychologa najważniejszy jest zakres poruszanych emocji wyrażanych przez „buźki”, a dla językoznawcy lub filologa polskiego to jeden z elementów komunikacji cyfrowej²³. Badania neuropedagogów dowiodły, iż emotikony

19 A. Kapuścińska, *O emotikonach raz jeszcze...*, s. 59.

20 A. Różańska, *Kultura korzystania ze znaków graficznych w komunikacji medialnej. Funkcja emotikonów z perspektywy społeczno-psychologicznej*, „Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Witelona w Legnicy” 2018, s. 197.

21 Tamże, s. 198.

22 K. Kopacewicz, T. Krumholc, *Emoji i emotikony w aplikacji randkowej Tinder – analiza opisów mężczyzn*, „Socjolingwistyka” 2022, nr XXXVI, s. 264.

23 Tamże, s. 265.

powodują częściowe rozproszenie uwagi i bezrefleksyjne, szybkie podejmowanie decyzji, a także wielozadaniowość – „z badań wynika, że współcześni nastolatki przyzwyczajeni są do wykonywania kilku (kilkunastu) zadań jednocześnie” z niekorzyścią dla jakości wykonania tych zadań. Wynika to z nadmiernego obciążenia mózgu i docierających doń bodźców – człowiek ma wówczas problemy z koncentracją uwagi i charakteryzuje się niską efektywnością wykonywanych czynności”²⁴.

Z badań przeprowadzonych przez A. Różańską w roku 2017 wynika, iż osoby w wieku 20–30 lat bardzo chętnie wykorzystują emotikony podczas rozmów internetowych za pośrednictwem np. komunikatorów. Z ogółu zapytanych prawie 1/2 (43%) posługiwała się emotikonami w wiadomościach bardzo często, a 32,4% często. Zaledwie 2,1% badanych nie przepada za tego rodzaju znakami i wykorzystuje je rzadko, a 1,4% wręcz bardzo rzadko się nimi posługuje²⁵. Równie często sami badani dostają wiadomości z emotikonami – ponad połowa (53,5%) wykazała, że bardzo często ich rozmówcy posługiwali się znakami graficznymi, a 5,6% czasami otrzymywało w wiadomościach znaki graficzne²⁶. Z badań można wyodrębnić także grupę docelową, do której najczęściej ankietowani wysyłali emotikony – w największym odsetku byli to ich przyjaciele i znajomi – 78,9%. Z kolei 15,5% badanych posługiwało się emotikonami najczęściej w wiadomościach do partnera/partnerki, a dla 4,9% adresatami emotikonów byli bliscy z ich rodziny²⁷.

Urszula Izabela Napieraj wykazała, iż młodzież posługująca się w wiadomościach lub rozmowach znakami graficznymi w sposób rażący zaczyna upraszczać wszelkie rozmowy ze swoimi rówieśnikami. Pogłębiona refleksja w trakcie rozmowy, zawierająca bogate słownictwo, zostaje zastąpiona skrótowymi myślami i lakonicznymi wypowiedziami. Autorka badań wysnuwa tezę, iż taki sposób rozmów wśród młodzieży prowadzi do zanikania więzi między rówieśnikami. Ich relacje stają się pozorowane, a rozmowy nie prowadzą do nawiązywania bliższych kontaktów. Sama rozmowa traci swój wydźwięk emocjonalny, gdyż emotikony nie mogą przedstawić w rzeczywistości sposób tego, co faktycznie nadawca wiadomości odczuwa²⁸.

Również R. Solecki zwraca uwagę na ten problem. Zdaniem autora książki *Aktywność młodzieży w cyberprzestrzeni* takie znaki graficzne jak emotikony mają wyrażać emocje, nastrój rozmówców, który nie jest możliwy do

24 U.I. Napieraj, *Czy emotikony zagrażają uczuciom? Wpływ komunikacji niewerbalnej na kompetencje interpersonalne młodzieży gimnazjalnej*, [w:] *Acta Universitatis Lodzianis*, red. J. Fiszbak, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 91.

25 A. Różańska, *Kultura korzystania...*, s. 198.

26 Tamże, s. 199.

27 Tamże, s. 198.

28 U.I. Napieraj, *Czy emotikony zagrażają uczuciom?...*, s. 93.

wyrażenia poprzez słowa. W konsekwencji działania te prowadzą do przekonania, że między rozmówcami nawiązuje się bliska więź, jednakże jest to złudne, gdyż emotikony nie zastąpią realnej rozmowy z drugim człowiekiem. Emotikony wykorzystywane w komunikatorach, wiadomościach SMS, nie mogą faktycznie wyrażać emocji²⁹. Jacek Pyżalski w swojej książce *Agresja elektroniczna i cyberbullying jako nowe ryzykowne zachowania młodzieży* uważa, iż młodzież, która posługuje się emotikonami, znakami graficznymi w swoich rozmowach z rówieśnikami odczuwa ze swoim rozmówcą większą więź niż z osobami, które nie posługują się tymi znakami³⁰. Z badań przeprowadzonych przez Malwinę Popiołek można wywnioskować, że obecnie mamy do czynienia z pokoleniem, które wyrosło w dobie cyfryzacji i rozwoju technologii, jednakże jego e-umiejętności wobec Internetu, mediów i nowych technologii są zróżnicowane. Badani potrafili korzystać z takich narzędzi jak komputer czy wyszukiwarki internetowe, jednakowoż poziom ich wiedzy w tym zakresie w większości był średniozaawansowany lub podstawowy³¹.

Znaczenie emotikonów w środowisku młodzieżowym

Język stanowiący narzędzie wszelkiego myślenia wpływa na sposób postrzegania świata, dzięki któremu życie człowieka rozgrywa się jakby w dwóch równoległych światach: przestrzeni fizycznej, dotykanej i namacalnej, oraz na płaszczyźnie symbolicznej, kreowanej przez słowa. Urszula Izabela Napieraj zadaje interesujące pytanie: czy jednak dotyczy to także młodego pokolenia, w którego przypadku coraz częściej możemy zaobserwować negatywne zjawiska związane z językiem, w tym np. znaczące zubożenie zasobu leksykalnego i brak choćby podstawowych umiejętności konstruowania wypowiedzi ustnych i pisemnych?³²

Czy współcześni „cyfrowi tubylcy” faktycznie żyją inaczej aniżeli ich rówieśnicy kilka dekad temu? Pojęcie „cyfrowych tubylców” wprowadził Marc Prensky, określając nim osoby urodzone po 1983 roku, które funkcjonują w naturalnym świecie technologii. Obecnie przeciętny nastolatek około 8,5 godziny na dobę ma kontakt z technologią cyfrową³³. Wojciech

29 R. Solecki, *Aktywność młodzieży w cyberprzestrzeni...*, s. 28.

30 J. Pyżalski, *Agresja elektroniczna i cyberbullying jako nowe ryzykowne zachowania młodzieży*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2012, s. 29.

31 M. Popiołek, *E-kompetencje cyfrowego pokolenia w świetle badań własnych. Eksploracja zagadnienia na przykładzie wybranych e-umiejętności*, [w:] *Zarządzanie Mediami*, red. B. Nierenberg i in., Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, s. 89.

32 U.I. Napieraj, *Czy emotikony zagrażają uczuciom?...*, s. 89.

33 Tamże.

Kamieniecki i Marcin Bochenek zwrócili uwagę na to, iż współcześni nastolatki to osoby, które najlepiej odnajdują się w najnowszych technologiach i skomputeryzowanym świecie. Sama młodzież jest przekonana o swoich wysoko rozwiniętych możliwościach w zakresie technologii i Internetu³⁴.

Odnajdywanie się młodego pokolenia w świecie wirtualnym nie wynika z jego woli, ale współczesny człowiek do takiego zachowania został niejako zmuszony. Wielobodźcowa stymulacja każdego z nas powoduje, że mamy niewiele czasu na wnikliwą analizę zastanej rzeczywistości, a co za tym idzie, nie możemy wręcz sobie pozwolić na refleksję w obszarze wszystkich tematów, które do nas docierają. Pragmatyzm codzienności staje się poniekąd kwadraturą koła, ponieważ będąc w stałym kontakcie online, staramy się wszystko wiedzieć (czuć), a dzieląc się swoimi doświadczeniami (zdjęcia, wpisy, przesyłane filmy lub znaki graficzne), oczekujemy w napięciu na kolejne emocje i wiadomości od przyjaciół, znajomych. Czekamy też na treści z komunikatorów, skrzynek mailowych czy powiadomień z aplikacji codziennych ułatwiających robienie zakupów, wskazujących nam promocje, obniżki cen biletów, czy też na ogłoszenia parafialne z parafii, do której przynależymy. Człowiek stara się panować nad zagadnieniami bezpośrednio go interesującymi, ale nie jest w stanie tego wszystkiego ogarnąć. Wynika to przede wszystkim z ograniczonych możliwości percepcyjnych naszego mózgu, a także z procesów zapamiętywania, skupienia uwagi czy chociażby fizycznego zmęczenia. Kolejnym aspektem jest także nasza wielozadaniowość, przejawiająca się zarzucaniem współczesnego człowieka ogromną liczbą czynności, które winien wykonywać. Czy kiedyś nasi przodkowie, dwie, może trzy dekady temu, starali się wiedzieć wszystko, co dzieje się w ich miejscu zamieszkania? Czy mieli pełną wiedzę na temat ofert pobliskich sklepów? A może znali wszystkie fakty z codziennej prasy dotyczące całego świata, poczynając od świata polityki po ideologizację mediów? Odpowiedź na tak postawione pytania jest łatwa, ale dziś, gdy globalna wioska (ujęcie Marshalla McLuhana – kanadyjskiego teoretyka komunikacji³⁵) umożliwia nam czynne uczestnictwo we wszystkich obszarach życia, sami skazujemy się na nieustający wysiłek, skupiając na tym swoją uwagę.

Emotikony wykorzystywane są także poza wirtualną rzeczywistością. Spotykamy bowiem odbłaski rowerowe, naszywki, nadruki czy nawet torby bądź torebki w kształcie emotikonów. Widujemy je choćby na lotniskach (przechodząc z punktu do punktu, jakby mimowolnie, możemy udzielić zarządcy lotniska informacji zwrotnej na temat obsługi czy zadowolenia

34 W. Kamieniecki, M. Bochenek, *Świat współczesnych nastolatków...*, s. 11.

35 M. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, 1962 [wyd. pol. *Galaktyka Gutenberga. Tworzenie człowieka druku*, tłum. A. Wojtasik, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2017].

z usług przez naciśnięcie jednej z trzech „buziek”, nie tracąc czasu na uzupełnianie formularzy). Emotikony wykorzystywane w przestrzeni wirtualnej zostały włączone do przestrzeni realnej – pojawiły się one na ulicach i szyldach, w witrynach sklepowych i reklamach czy na pojazdach użyteczności publicznej. Doszło do odwrócenia ról, spłylenia rozumienia, refleksji czy namysłu nad zagadnieniami emocji, uczuć bądź codziennych relacji międzyludzkich.

Przesłanki dla nauczycieli, pedagogów i innych osób mających wpływ na edukację i wychowanie w zakresie implementacji znaków graficznych

Każdą rzecz, teorię lub nawyk można rozpatrywać w jej użyteczności lub wręcz przeciwnie, szkodzie, w kontekście zarówno indywidualnym, jak i zbiorowym. Czy wykorzystanie znaków graficznych, jakimi są emotikony, może mieć pozytywny skutek? A może warto je wyeliminować z życia wirtualnego i realnego? Zastaną rzeczywistość trudno zmieniać, ale można zmienić do niej podejście i spróbować wykorzystać ją w sposób pożyteczny, także w edukacji. Poniżej przedstawiono kilka przykładów wykorzystania znaków graficznych w pracy z uczniami, dziećmi, a nawet osobami dorosłymi. Emotikony stały się nieodzownym elementem języka internetowego, który również jest stosowany przez młodzież w życiu codziennym poprzez wyrażanie informacji zwrotnych podczas wykonywanych ćwiczeń czy prac grupowych. Można je wykorzystać do opracowania gier, tablic sensorycznych, które będą mieć za zadanie nauczyć dzieci odpowiedniego, właściwego zachowania w danych sytuacjach (np. uśmiechnięty emotikon będzie oznaczać zachowania pozytywne, smutny/zły emotikon będzie utożsamiany z negatywnymi, niepożądanymi zachowaniami).

Pomocne mogą okazać się aplikacje do nauki opierające się na znakach graficznych/emotikonach – wykorzystanie metody multisensorycznej. Interesujący wydaje się przykład wykorzystania fiszek zawierających znaki graficzne odpowiadające danym zagadnieniom z określonej dziedziny nauki (np. język angielski, nauki przyrodnicze) – nauka opierająca się na skojarzeniach i kotwicach mentalnych. W nauce wykorzystujemy od dawna tablice multimedialne, stymulując niemal wszystkie zmysły uczniów – wykorzystujemy tekst pisany, nagrania źródłowe, filmy instruktażowe, a także rozmaite GIF-y – wszystko po to, aby ucznia zachęcić jego metodami pojmowania świata. GIF-y w połączeniu z emotikonami sprawiają wrażenie naturalności i są dobrze odbierane przez dzieci i młodzież w zakresie nauki języków obcych, przedmiotów matematycznych czy logiki. Znaki graficzne

wykorzystywane w sieci mają formę okrągłych „buziek” z żółtym tłem – może warto rozważyć zasadność wykorzystywania w nauce żółtych odcieni, które utożsamiane są z emotikonami i pozytywnymi reakcjami na nie.

Emotikony można wykorzystać do nauki języka ojczystego lub obcego, który będzie dzięki temu prosty, ale jednocześnie konkretny i logiczny. Można przypuszczać, iż młody człowiek przyzwyczajony do uproszczonej formy komunikacji i kodu językowego będzie przyswajając w większym stopniu język techniczny, co może prowadzić do pojawienia się coraz większej liczby osób, które będą decydować się na wykształcenie inżynierskie.

Implementacja znaków graficznych powinna dotyczyć także podręczników oraz książek wykorzystywanych przez uczniów. Zauważa się trend do odwoływania się do Internetu i poszukiwania w nim informacji – uczeń otrzymuje skondensowaną, ale rozproszoną wiedzę. Rozwiązaniem łączącym formę nowoczesnego przekazu z treścią konwencjonalnych podręczników niech będzie zatem uproszczenie ich formy, skrócenie do minimum treści (kondensacja treści), a także wprowadzenie sporej liczby obrazków, quizów, testów czy łamigłówek (wielozadaniowość dotyczy nie tylko najmłodszych, ale i studentów). W tym wypadku może warto byłoby przejrzeć podręczniki pod kątem języka, którym są napisane, i dostosować go do współczesnego odbiorcy poprzez język uproszczony zawierający dużo skrótów myślowych, ale niekoniecznie pozbawionych treści. Emotikony mogą uzupełnić treść pisaną, co może okazać się przydatne w naukach społecznych czy na początkowych etapach kształcenia, kiedy dzieci uczą się emocji, ich nazywania, odczuwania, behawiorystyki, sensoryczności. Mówiąc o radości, można tłumaczyć ją użyciem 😊. Można też z ich pomocą uczyć odczytywania negatywnych emocji (złość – 😡, gniew – 😠, smutek – 😞), a także zdziwienia (😱, 😨). Na wczesnych etapach kształcenia można wykorzystać emotikony do tworzenia przez dzieci np. historyjek opierających się na ciągu znaków graficznych. Takie zachowanie może prowadzić do rozwinięcia u uczniów wyobraźni, kreatywności, którą następnie będą mogli oni zastosować w życiu prywatnym i zawodowym.

Wykorzystanie emotikonów w codziennej nauce niewątpliwie prowadzi do zwiększenia zainteresowania uczniów danym zagadnieniem czy przedmiotem. Skutkuje także większym skupieniem uwagi podczas zajęć, a co za tym idzie – umożliwia szybsze lub łatwiejsze przyswojenie informacji. Należy zwrócić uwagę na fakt, iż obecnie dzieci są multisensoryczne, co oznacza, iż odbierają one świat niemal wszystkimi zmysłami i stymulowane są różnymi bodźcami – dzieci sprzed dwóch dekad nie były tak rozwinięte motorycznie jak obecnie. Emotikony mogą stać się pomocnym narzędziem w opanowaniu bodźców.

Znaki graficzne warto stosować w sytuacji kontroli w celu nagradzania lub karania uczniów za ich zachowanie – negatywne/smutne „buźki” będą oznaczać ocenę złego zachowania, pozytywne/radosne – będą tożsame z dobrym zachowaniem. Im więcej pozytywnych emotikonów, tym większe prawdopodobieństwo uzyskania nagrody. Dzieci mogą wówczas utożsamiać pozytywne zachowanie z uśmiechniętymi, zadowolonymi wyrazami twarzy, co skutkować może dodatkowo przestrzeganiem zasad i doprowadzić do wykształcenia odpowiednich reakcji, zachowań. Interesujące jest obecnie wykorzystywanie emitikonów do weryfikacji przez nauczycieli emocji ich uczniów. Znana jest zabawa, podczas której uczniowie, wchodząc gęsiego do sali lekcyjnej (klasy), naciskają emotikon odzwierciedlający ich stan emocjonalny. Znaki graficzne są przyklejone na drzwiach lub na ścianie sali i każde dziecko wybiera emotikon odzwierciedlający jego nastrój. Wówczas nauczyciel czy wychowawca widzi, że jego podopieczny czuje się źle, a nie chce o tym mówić z uwagi na skrępowanie. Nauczyciel może zareagować szybko poprzez zmianę metodyki nauczania czy stymulację dynamiki grupy. Może także, wyznaczając gry lub zabawy, podzielić uczniów na grupy bądź zespoły zadaniowe, w których będą odpowiednio dobrani uczniowie bez narażania ich na odtrącenie, szykany czy niefortunne zachowania rówieśników.

Emotikony można również wykorzystać w terapii. Dzieci, które mają trudność w wyrażaniu swoich emocji za pomocą słów czy dłuższych wypowiedzi, inaczej podejmują tematy trudne z wykorzystaniem znaków określających ich stan poprzez wykorzystanie tablic ze znakami graficznymi. W coachingu stosujemy technikę o nazwie „kamienie”. Uczestnik sesji wybiera z worka wypełnionego kamieniami te, które odzwierciedlają jego uczucia lub emocje względem najbliższych. Kamienie dostępne osobie coachowanej są różne, od wielkich, gładkich, po płaskie i ostre – ułożenie kamieni wskazuje na relacje w pracy lub domu uczestnika zajęć. Emotikony można wykorzystać w podobny sposób – niegdyś emotikony nie były tak popularne jak dziś. Mogą one nauczyć, jak należy okazywać emocje wobec innych osób i nie tylko, a ich stosowanie w notatkach z zajęć może przyspieszyć odbiór treści i uczynić naukę szybszą i łatwiejszą.

Zakończenie

Wykorzystanie znaków graficznych w postaci „emotek” jest popularne w przestrzeni wirtualnej i realnej. Pokolenie C, czyli najmłodszy użytkownicy Internetu, którzy codziennie przebywają w rzeczywistości wirtualnej dorosłych, niejako udowadnia, że będzie właściwie korzystać z dobrodziejstw przeglądark, selekcjonowania treści czy pozyskiwania informacji. Stara się

oni w prosty sposób, „na skróty”, wyszukiwać informacje dostępne w Internecie poprzez wpisywanie haseł do wyszukiwarek, zamiast poszukiwać sprawdzonego źródła informacji. Można zauważyć, że młodzi ludzie wolą wpisać hasło do popularnej przeglądarki internetowej, aby za jej pośrednictwem wejść na stronę firmy badawczej publikującej badania czy raporty z badań. Tracą więcej czasu na wnikliwą analizę i selekcje treści, wybierając pozycje wyświetlane w przeglądarce jako pierwsze (podpowiadane) ze względu na pozycjonowanie stron. Podobnie może wyglądać kształtowanie ich relacji z rówieśnikami, gdzie poprzez szybkie określenie swojego nastawienia w kategoriach (zadowolone lub złe) następuje pozbawienie człowieka humanistycznego podejścia do zagadnień refleksji nad własnym życiem. Sprzyja to atrofii relacji, popadaniu człowieka w samotność, a nawet osamotnienie.

Używanie znaków graficznych, jakimi są emotikony, może prowadzić do uproszczeń, a także zubożenia języka młodzieży za sprawą utraty znaczeń słów i zawężenia zasobu wykorzystywanych słów – słowa są zastępowane „buźkami”. Młodzież zaczyna się posługiwać językiem prostym, ponieważ emotikony poprzez kilka znaków graficznych skracają proces myślowy, usuwając niejako z pola widzenia różnorodność słów, którą oferuje polszczyzna. Opis emocji, które towarzyszą człowiekowi, sprowadza się jedynie do wysłania znaku, zatem sygnału, bez wnikliwego ich opisu. Jednostka wysyłająca sygnał (znak, emotikon) pozostawia odbiorcy dowolną interpretację jego znaczenia, a w przypadku nadawcy nie wiemy, co kryje się pod wysyłanym znakiem – najłatwiej jest wstawić „buźkę” bez dodatkowego wyjaśnienia. W przypadku wyrażania radości młodzież używa emotikonu uśmiechniętej buźki (☺) – odbiorca nie wie, czy jest to prawdziwe i szczerze, a z kontekstu rozmowy może wyciągnąć o wiele więcej wniosków. W przypadku rozmowy oprócz słów, mowy ciała, mamy jeszcze język, kontekst i całe tło, które sprawia, że odbiorca holistycznie (całościowo) spojrzy na nadawcę i będzie miał pełniejszy obraz zastanej rzeczywistości. Emotikony mogą zatem z jednej strony skrócić przekaz, usprawniając go, ale z drugiej mogą powodować niezrozumienie, oddalenie i zafałszowanie przekazu. Dodatkowym atutem wszelkich znaków graficznych jest to, że sprawiają one wrażenie „sympatycznych”, dając dużo radości i pozostawiając pozytywne wrażenie. Pewna grupa dwudziestolatków poddana ankiecie na pytanie o używanie przez nich emotikonów stwierdziła, że niemal każdy z nich używa emotikonów, kojarząc je z czymś przyjemnym i pozytywnym. Nieliczni twierdzili, że ich nie używają, natomiast nikt nie wypowiedział niepochlebnej opinii na ich temat. Niektórzy stwierdzili, że są one zabawne, inni, że urocze, a nawet padały opinie, że są one sympatyczne i nieodzowne w codziennej komunikacji.

Emotikony na pewno ułatwiają komunikację na odległość, ale zbytne przyzwyczajanie człowieka do uproszczonej formy komunikacji może mieć negatywne skutki, gdyż tracą na znaczeniu spotkania realne, a nawet jeśli do nich dojdzie, ludzie przyzwyczajeni do emotikonów mogą nadużywać skrótów myślowych, ich język jest lakoniczny, a rozmowy stają się krótkie.

Bibliografia

- Borsch A., *Semiotyczny wymiar komunikacji wirtualnej wśród młodzieży i jego konsekwencje społeczne*, [w:] *Rzeczywistość, perswazyjność, falsyfikacja w optyce wychowania i edukacji*, red. M. Kisiel, T. Huk, Oficyna Wydawnicza Waclaw Walasek, Katowice 2009, s. 45-58.
- Jagięła J., *Emotikony transakcyjne*, [w:] *Edukacyjna analiza transakcyjna*, red. J. Jagięła, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2013, s. 140-146.
- Kamieniecki W., Bochenek M., *Świat współczesnych nastolatków*, [w:] *Nastolatki wobec Internetu*, red. M. Tanaś, Wydawnictwo Naukowa i Akademicka Sieć Komputerowa, Warszawa 2016, s. 11-14.
- Kapuścińska A., *O emotikonach raz jeszcze - na przykładzie emotikonu „XD” w języku polskim*, „Prace Językoznawcze” 2020, nr XXII/2, s. 57-66.
- Kopacewicz K., Krumholz T., *Emoji i emotikony w aplikacji randkowej Tinder - analiza opisów mężczyzn*, „Socjolingwistyka” 2022, nr XXXVI, s. 263-279.
- McLuhan M., *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, 1962 [wyd. pol. *Galaktyka Gutenberga. Tworzenie człowieka druku*, tłum. A. Wojtasik, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2017].
- Napieraj U.I., *Czy emotikony zagrażają uczuciom? Wpływ komunikacji niewerbalnej na kompetencje interpersonalne młodzieży gimnazjalnej*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica” 2020, nr 1(56), s. 89-97.
- Popiołek M., *E-kompetencje cyfrowego pokolenia w świetle badań własnych. Eksploracja zagadnienia na przykładzie wybranych e-umiejętności*, „Zarządzanie Mediami” 2014, nr 2, s. 77-90.
- Pyżalski J., *Agresja elektroniczna i cyberbullying jako nowe ryzykowne zachowania młodzieży*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2012.
- Różańska A., *Kultura korzystania ze znaków graficznych w komunikacji medialnej. Funkcja emotikonów z perspektywy społeczno-psychologicznej*, „Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Witelona w Legnicy” 2018, nr 27 (2), s. 195-202.
- Solecki R., *Aktywność młodzieży w cyberprzestrzeni. Profilaktyka patologicznego używania Internetu*, Oficyna Wydawnicza Von Velke, Warszawa 2017.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2006.
- Turowski J., *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.

Waśko R., *Wybrane aspekty różnicujące pokolenie X, Y i Z w kontekście użytkowania nowych technik i Internetu*, [w:] *Socjologia codzienności jako niebanalności*, red. Z. Rykła i in., Wydawnictwo Stowarzyszenie Naukowe Przestrzeń Społeczna i Środowisko, Rzeszów 2016, s. 136–153.

Wiktorowicz J., Warwas I., *Pokolenie na rynku pracy*, [w:] J. Wiktorowicz, I. Warwas, M. Kuba, E. Staszewska, P. Woszczyk, A. Stankiewicz, J. Kliombka-Jarżyna., *Pokolenia – co się zmienia? Kompendium zarządzania multigeneracyjnego*, Wydawnictwo Wolters Kluwer, Warszawa 2016, s. 19–38.

Zaradna I., *Emotikony i emoji jako forma komunikacji i wyrażania uczuć w wiadomościach tekstowych*, „*Meritum. Mazowiecki Kwartalnik Edukacyjny*” 2019, nr 3 (54), s. 67–74.

Etyczne ujęcie emotikonizacji przekazu świata młodego pokolenia

Streszczenie

Tekst ma charakter teoretyczno-opisowy i został sporządzony na podstawie analizy literatury przedmiotu w obszarze interakcjonizmu społecznego, socjologii komunikowania społecznego, pedagogiki, a także psychologii społecznej. W artykule skupiono uwagę na znakach graficznych, które stanowią jeden z podstawowych komponentów przekazywania sobie wiadomości, obecnie chętnie wykorzystywanych zwłaszcza przez młodych ludzi – jest to tzw. emotikonizacją przekazu. Przedstawiono takie zagadnienia, jak znaczenie symbolu, znaku graficznego w komunikacji interpersonalnej, ze szczególnym uwzględnieniem ludzi młodych i uczniów. Ponadto opisano znaczenie emotikonów w przestrzeni wirtualnej i realnej. Najistotniejsza jest jednak końcowa część artykułu zawierająca rekomendacje i przesłanki dla nauczycieli, pedagogów i innych osób mających wpływ na edukację i wychowanie w zakresie implementacji znaków graficznych do przyjaznego uczniom wykorzystania zasobów graficznych.

Słowa kluczowe: emotikony; interakcje; młodzież; przekaz; relacje młodzieży

Dariusz Dąbek – doktor nauk społecznych w zakresie filozofii, pracownik Instytutu Dziennikarstwa i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Filozof, logik, etyk pasjonujący się zagadnieniami z zakresu sztucznej inteligencji i jej możliwymi zastosowaniami. Wieloletni trener mediacji i negocjacji, zwolennik ochrony przyrody i bioróżnorodności, przeciwnik polowań i myśliwych. W swojej pracy zawodowej poza filozofią czy etyką porusza tematy interdyscyplinarne. Interesuje go zwłaszcza praktyczne zastosowanie osiągnięć naukowych.

Mateusz Szast – doktor nauk społecznych w zakresie socjologii, pracownik Instytutu Socjologii Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie oraz Wydziału Leśnego Uniwersytetu Rolniczego im. Hugona Kołłątaja w Krakowie. Prawnik, dziennikarz i trener biznesu, jednak najbardziej zaangażowany w socjologię, która stała się jego pasją. Jego zainteresowania badawcze oscylują wokół zagadnień etniczności, rodziny, migracji, kapitału społecznego oraz ekologii.

An Ethical Approach to the Emoticonization of the Young Generation's World Message

Abstract

The text has a theoretical and descriptive character, and has been made based off of subject literature analysis in the area of social interactionism, sociology of social communication, education, and social psychology. The article focuses on graphic signs, which are one of the base components, now most eagerly used especially by young people, which is called emoticonization of messages. The meaning of symbols, graphic signs in interpersonal communication with special consideration of young people and students have been shown. In addition, meaning of emoticons in virtual and real life space. However the most important part is the ending of the article that contains recommendations and premises for teachers, pedagogues and other people having influence on education and upbringing in the range of implementation graphic signs into a graphic resource that is friendly for students.

Keywords: emoticons; interactions; message; relationships of youth; youth

Dariusz Dąbek – PhD of social sciences in the field of philosophy, employee of the Institute of Journalism and International Relations at the University of the National Education Commission in Cracow. Philosopher, logician, ethicist passionate about issues in the field of artificial intelligence and it's possible uses. In addition, long time mediation trainer, supporter of nature and biodiversity, opponent of hunting and hunters. In his professional work beside philosophy or ethics he covers interdisciplinary topics. He is particularly interested in practical application of scientific achievements.

Mateusz Szast – PhD of social sciences in the field of sociology, employee of the Institute of Sociology at the University of the National Education Commission in Cracow and the Faculty of Forestry at the Hugo Kołłątaj Agricultural University in Cracow. In addition, a lawyer, journalist and business trainer, however most involved in sociology, which has become passion; scientific research interests oscillate around the issues of ethnicity, family life, migration, social capital and ecology.

Varia

Intymność jako wartość

1.

Spisywanie biografii ludzi wybitnych to niemała sztuka. Dowodzą tego takie klasyczne dzieła, jak Karola Szulza *Kamień i cierpienie* o Michale Aniele, czy też Irvinga Stone'a *Pasja życia* o Vincencie van Goghu, którymi się zachwycają całe pokolenia czytelników. Wszakże od pewnego czasu pisanie biografii stało się zajęciem niemal masowym, rodzajem pisarskiego rzemiosła. Oprócz tworzenia typowych biografii mamy też do czynienia ze swoistym wysypem plotkarstwa, gdzie dana osoba zleca na zamówienie wysłuchanie oraz spisanie najciekawszych wydarzeń cudzego życia, nierzadko skandalicznych. Bohater tego rodzaju wynurzeń sam siebie wystawia na pokaz, nie szczędząc intymnych szczegółów.

Ponadto na fali feminizmu szerzy się zwyczaj zwany „wychodzeniem z szafy”, polegający na zdzieraniu masek rzeczywistych czy domniemych osób homoseksualnych, Pastwą tego zjawiska padł na przykład Juliusz Słowacki. Choć nie można mu było udowodnić skłonności homoseksualnych, pozostał w kręgu podejrzanych. Nie ominęło to również powieściopisarek: Marii Konopnickiej, Marii Dąbrowskiej czy Marii Rodziewiczówny. W imię jakiejś podejrzanej szczerości biografowie z upodobaniem roztrząsają ich życiorysy, prowadząc specyficzne śledztwa na temat tajemnic alkowy. Ma to bez wątpienia związek z karierą pojęcia otwartości. Warto się więc przyrzeć temu, co się kryje pod tym niewinnym z pozoru słowem. Wolno przypuszczać, że jest to uboczny skutek totalitaryzmu, który uchodził za system szczelnie zamknięty. George Orwell w swojej antyutopii *Rok 1984* opisał go jako system absolutnej kontroli nad każdą jednostką, sprawowanej przez „policję myśli” w imieniu Wielkiego Brata.

W książce Karla Poppera *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie* został przedstawiony pogląd, iż totalitaryzm godzi w ludzkie prawo do wolności, zaś wolność to swoboda wypowiedzania się na wszelkie tematy. Po upadku komunizmu wraz z jego sztywnymi rygorami zwiększył się zakres wolności sumienia i wolności słowa, jednak bynajmniej nie oznacza to rosnącego szacunku do prawdy. Jest raczej odwrotnie: uwolnienie od obowiązku liczenia się z obiektywnymi faktami skutkuje zwykłą relatywizm – teraz każdy obywatel rości sobie pretensje do wypowiedzania tego, co mu ślina na język przyniesie. W efekcie tak zwana otwartość zamienia się w wielomówstwo i często gadaninę. Dochodzi do tego rodzaj „chałupniczej psychoanalizy”, uprawianej z upodobaniem przez kolorową prasę i domorośłych internautów. Przymiot otwartości zastępuje takie wyrażenia, jak przychylność, życzliwość, serdeczność czy – przypomnianą przez Tadeusza Kotarbińskiego – staropolską spolegliwość. Słowo „otwartość” dziś przypomina worek, do którego wrzuca się przeróżne śmieci pod pretekstem swobody wymiany poglądów.

Nieznane wcześniej zjawisko profesjonalnych celebrytów, brylujących w świetle reflektorów na martwych ściankach i prezentujących modne stylizacje, przyjmuje zatrważające rozmiary. Podlegają mu nie tylko ludzie znani i cenieni, ale również ci, którzy „celebrują” swoje wybujałe ambicje bez pokrycia, niczym mityczny Narcyz. W rezultacie szerzy się swoisty kult osób, które chcą się wybić z anonimowości, nawet kosztem własnej prywatności i intymności. Powstają liczne portale trudniące się bezwstydnym plotkarstwem, takie choćby jak Plotek.pl i jemu podobne. To, co było dotąd jedynie przywarą, teraz zamieniło się w intratny biznes.

Bezwstydną „szczerłość” i równie bezwstydną „otwartość” przyczyniają się do opustoszenia ludzkiego wnętrza. W pogoni za rozpoznawalnością odbywa się swoisty konkurs na to, kto więcej odsłoni z własnej osobowości (a czasami również i z ciała). Przy tej okazji wypadło ze słownictwa szlachetne słowo „sława”. Wartość sławy wyrażała się niezwykle czynami, na które było stać tylko prawdziwych bohaterów i które ci bohaterowie nierzadko okupili śmiercią. To właśnie im wystawia się pomniki ze spiżu albo z brązu. Jak wskazuje etymologia, wyraz „pomnik” wywodzi się od utrwalania pamięci, ale pomniki bywają też obalane albo – w najlepszym razie – odsyłane do muzeum. Liczne „pomniki wdzięczności” dla radzieckiej Armii Czerwonej powstałe po wyzwoleniu Polski, z czasem zostały odesłane do lamusa, ustępując miejsca pomnikom polskich Żołnierzy Wyklętych. Jak stąd wynika, „wieczna pamięć” łacno zmienia się w pogardę czy wprost we wrogość i nienawiść do dawnych bohaterów. Niekiedy z dawnego pomnika pozostaje wyłącznie cokół, jak cementowe buty Stalina z Budapesztu. Bułat Okudźawa śpiewał o „pustych cokołach, na których nie stoi już nikt”.

Przygody pomników mają związek z przyspieszeniem obrotów karuzeli dziejów, podlegającym rewolucjom społecznym, obyczajowym i kulturowym, z permanentnym kryzysem wszelkich wartości, co prowadzi do rozchwiania autorytetów. Wszystkie te zjawiska, kulminujące się w kulturze masowej, prowadzą do deprecjacji rzeczywistej wartości jednostki, do opróżniania jej wnętrza z osobistych treści. Pozostaje po niej jedynie pusta skorupa, która daje się napełnić byle śmieciem. Ambicja doprowadzenia do rozpoznawalności własnej osoby prowadzi do powstania drugiej strony w postaci wścibstwa, czyli włamywania się do cudzej duszy. Do przekraczania granic zwykłej ciekawości w stosunku do Innego na rzecz „podglądania go przez dziurkę od klucza”. Zachwalana przez media społecznościowe otwartość zwalnia hamulce dyskrecji. Zaczepnięte z greckiego języka pojęcie dyskrecji pochodzi od słowa „przerywistość” i oznacza ‘nieciągliwość’. Człowiek dyskretny odznacza się szacunkiem dla cudzej wrażliwości, której bez przyzwolenia nie godzi się naruszać. Przeciwnieństwem jest ktoś wścibski, pozbawiony wszelkich otamowań i hamulców. W stalinowskich czasach system totalitarny zmierzał do prześwietlenia jednostki na wylot, czemu służyły system inwigilacji oraz zabieg samokrytyki, czyli publicznego wyznawania grzechów ideologicznych. Po upływie niemal stulecia od upadku kultu jednostki w sposób paradoksalny kult masy wyzwala od-ruch donosu na samego siebie w postaci domagania się otwartości niczym niepowściągniętej, swego rodzaju „przezroczystości”. Idzie za tym deprecjacja wstydu sprzężona z rozpasaną szczerością – ze szczerością do bólu. W znaczeniu oryginalnym – szczerość to po prostu wyrażanie swoich myśli, uczuć lub zamiarów w sposób zgodny z rzeczywistością. Szczerość nie pokrywa się bynajmniej z prawdomównością. Mówienie prawdy bywa ograniczane do określonych sytuacji. Na przykład gdy prawda zagraża czyjemuś życiu, wówczas można odmówić odpowiedzi albo ją przemilczeć. Podobnie i szczerość powinna być ograniczana, by nie zniszczyć obiektu gadulstwa czy pomówienia. Szczerość niczym nieposkromiona zamienia się w brutalne chamstwo. Mówi o tym starotestamentowa opowieść o synach Noego na Arce. Na widok pijanego ojca dwóch jego synów – Jefet i Sem – odwróciło oczy, natomiast trzeci jął go wyśmiewać. Za to też został wyklęty, a jego imię – Cham – pozostało synonimem braku wrażliwości na cudzą słabość. Innym przypadkiem negatywnych aspektów nadmiernej otwartości jest przypowieść o wygnaniu z raju pierwszej pary ludzi: Ewy i Adama. Za sprawą podstępного Węża, który ich skusił obietnicą, „że będą jako bogowie”, Stwórca „pokarał” ich poczuciem wstydu. Od tej pory zamiast się napawać naturalną nagością, musieli się nakrywać figowym listkiem, zasłaniać miejsca intymne. Zatem uczyć się skromności, ukrywania tego co wstydlive. Rzeczywiste uczłowieczenie zaczyna się przeto od uświadomienia sobie, że

„nie wszystko jest na pokaz”. Ta boska lekcja wychowawcza miała nauczać ludzi respektu do intymności. Nadmiar otwartości, kult nagości i obnażania się jest tak samo szkodliwy jak i jej całkowity brak. Przeciwnością wstydlivosti jest bezwstyd, czyli całkowite obnażenie na oczach zarówno dorosłych, jak i – zwłaszcza – niewinnych i naiwnych dzieci. Tego rodzaju brutalne obnażenie się powoduje „obrazę boską”, zranienie wrażliwości, i „woła o pomstę z nieba”. Bezwstyd narusza i niszczy intymność, rujnuje to, co w człowieku najdelikatniejsze i najsubtelniejsze. I co powinno pozostać niedotykalne. Choć zmysł dotyku jest niezbędny do przetrwania, niektóre jego odmiany bywają szkodliwe, np. „zły dotyk” pedofila.

Czym jest bowiem intymność? Jej synonimy to: zażyłość, komitywa, poufałość i konfidenckość. W sumie oznaczają one zamierzoną bliskość dwóch osób, które się nawzajem kochają i obdarzają się pełnym zaufaniem. Ten rodzaj stosunku opiera się na wzajemnym powierzeniu sobie najbardziej istotnych, ale także wstydlivych tajemnic z nadzieją na ich zachowanie w sekrecie. Intymność jest ochronną warstwą tajemnicy, broni jej przed degradacją. Dotyczy to nie tylko ciała, ale również duszy. Zarówno wobec cudzej, jak i własnej tajemnicy obowiązuje subtelność i całkowita dyskrecja. Istotą i sensem Tajemnicy jest szacunek w stosunku do Nieznanego i Niepoznawalnego, nie tylko do istoty boskiej, ale również do tego, co w samym człowieku jest skryte, niedostępne inaczej niż poprzez przecucie lub intuicję. Sam ludzki rozum i zdrowy rozsądek potrafi uchwycić jedynie to co powszechne, podzielane przez anonimowy ogół. Ale pod tą warstwą, w której możemy się komunikować intersubiektywnie, istnieją głębsze pokłady irracjonalności. I to właśnie one zawierają w sobie rzeczy trudne do ponazywania, do zwerbalizowania i przekazania innym. Nienaruszalne, nietykalne podobnie jak *sacrum* albo jak tabu. Zmysł dotyku, najbardziej zagadkowy spośród ludzkich zmysłów, rozsiany po całym ciele, czasem musi sam siebie ograniczyć, jak w przypowieści o niewiernym Tomaszu, który zapragnął włożyć palce w rany Jezusa.

Kategoria postępu w czasach nowożytnych przyczyniła się do powstania cezury między „światem zaczarowanym” a „światem odczarowanym”. Wprowadzając to rozgraniczenie, Max Weber nie mógł się spodziewać, że następnym etapem będzie „rozczarowanie światem”. Jego objawy i symptomy to nieustanne kryzysy i przewartościowania wartości. Rzeczywistość sprowadzona jedynie do tego, co poznawalne i przeliczalne, w ostatecznym rachunku rodzi znudzenie, a nawet cynizm. Świat sprasowany, jednowymiarowy, wprawdzie jest przewidywalny, ale prowadzi do zubożenia. Aby sobie z nim poradzić, masowa kultura kreuje sztuczne tajemnice w postaci horrorów czy inwazji potworów. Można to uznać za próbę wypełnienia pustki po utracie „zaczarowania”. Ekscytacja potwornością zabija

w człowieku zwykle zaciekawienie tym, co nieznanne i niezrozumiałe, wykraczające poza nietypowość.

Na szczęście oprócz banalności sprozaizowanego, konsumpcyjnego społeczeństwa wciąż zachowała się Poezja. Wynalazek Poezji z jej naczelnym narzędziem – metaforą, upośrednia poznanie. Łagodzi uderzenie „nagiej prawdy”, a przy tym rozszerza wyobraźnię. Pełni funkcję podobną do aparatu rentgenowskiego, którego promienie prześwietlają, ale nie zabijają czułych i żywych tkanek. Metafora krąży wokół i ponad faktami, w ucieczce przed dosłownością celuje wyżej niż zwykły realizm. Nawołuje obdarzonego talentem poetę do szybowania ponad słowami, by utrafić w to co niewyraźne, a mimo to istniejące. Poezja to sztuka szyfrowania najgłębszych przeżyć i nie dających się wysłowić doświadczeń. Wymaga odwoływania się do metafizyki, a niekiedy do mistycyzmu, jak u świętego Jana od Krzyża.

2.

Powyższe dywagacje uprzedzają rozważania nad lekturą książki Joanny Gromek-Ilg *Szyborska. Znaki szczególne, Biografia wewnętrzna*¹ i mają za zadanie dostrzec i rozjaśnić zawarte w niej sprzeczności. Koncentrują się one wokół zamiaru autorki, by maksymalnie dokładnie prześledzić biografią Wisławy Szyborskiej, a zarazem by dotrzeć tam, gdzie wzrok nie sięga.

Bezspornie książka *Szyborska. Znaki szczególne* została napisana z wielką znajomością postaci i dzieła Wisławy Szyborskiej. Jednym z jej walorów jest wykorzystanie archiwalnych zbiorów dokumentów, prywatnych listów, wymiany korespondencji z rodziną i przyjaciółmi, jak również sporządzanych przez poetkę kolaży i zabawnych widokówek. Jednak obok tych wartościowych materiałów czytelnik dostaje również do rąk takie, które mogą go wprawić w zażenowanie. Powiedzmy, że dziecinne wierszyki skierowane do rodziców Wisławy mogą wzruszyć czytelnika albo może się w nich dopatrzyć załączków talentu poetyckiego. Wszakże obszernie wypisy z korespondencji z życiowymi partnerami Szyborskiej – Adamem Włodkiem i Kornelem Filipowiczem – wydają się przekraczać granicę już nie tylko prywatności, ale również intymności. Autorka wydaje na łup niekoniecznie przychylnych oczu czytelników nie tylko zawartość komody z osobistą garderobą, lecz również zawartość najbardziej skrytych przeżyć poetki.

Taki brak dyskrecji w imię nieposkromionej otwartości zatrąca o zwykłe wścibstwo. Swego czasu, na przełomie wieków XX i XXI, pojawił się trend do „odbrązawiania pomników” jako reakcja na zbytnią patetyczność

¹ J. Gromek-Ilg. *Szyborska. Znaki szczególne. Biografia wewnętrzna*, Znak, Kraków 2022.

w pisaniu o ludziach sławnych. Mistrzem tej zasady, poza Tadeuszem Boyem-Żeleńskim, stał się Witold Gombrowicz, który wyolbrzymił ją do granic groteski. W spadku po autorze *Ferdydurke* otrzymaliśmy przyzwolenie na plotkowanie pod pretekstem mówienia pełnej prawdy.

Ale czymże jest cała prawda? Może ją poznać wyłącznie Byt Absolutny albo też sam Bóg. Natomiast zwyczajni ludzie muszą zadawać się tylko jej rąbkami nie tylko dlatego, że są bytami subiektywnymi, ale też z tej przyczyny, że nie znają samych siebie. Od czasu wiekopomnych odkryć Zygmunta Freuda, Carla Gustava Junga i całej rzeszy psychoanalityków, którzy odkryli podświadomość i nieświadomość, nikt rozumny nie może się spodziewać, że będzie całkiem przezroczysty dla innych, a tym bardziej – dla samego siebie. Zresztą nie ma pewności, czy całkowita przejrzystość psychiki rzeczywiście jest wartością niepodważalną. Grecki termin *psyche* w epoce chrześcijańskiej tłumaczony jest jako „dusza”, dopiero znacznie późniejszy scjentyzm upowszechnił termin *psychologia*; mimo to ostało się u filologów słowo „duszoznawstwo”. Gdyby spróbować wskazać różnicę między nauką o psychice a duszoznawstwem, można by przywołać fragment książki Byung-Chul Hana *Kryzys narracji i inne eseje*:

Duch budzi się w obliczu Innego. Negatywność Innego utrzymuje go przy życiu. Kto odnosi się tylko do siebie, jest w stanie «wytrzymać negację swojej indywidualnej bezpośredniości, nieskończony ból». Pozytywność, która zrzuca z siebie wszelką negatywność odmienności, wyrodnieje do postaci «martwego bytu». Jedynie ból, który wyłamuje się z «prostego odniesienia do siebie samego» jest zdolny do doświadczenia. Bez bólu, bez negatywności Innego, w natłoku, pozytywność nie ma możliwości doświadczeń. Podróżujemy wszędzie, nie zdobywając doświadczeń. Liczymy bez końca, nie umiemy opowiadać. Przyjmujemy wszystko do wiadomości, nie dochodząc do poznania. Dopiero uczucie liminalne w obliczu Innego stanowi medium ducha. Duch jest bólem. Hegłowska *Fenomenologia...* opisuje drogę bólu, ducha *via Dolorosa*. Fenomenologia cyfrowości natomiast wolna jest od dialektycznego bólu ducha. Staje się *fenomenologią Like*².

Włodzimierz Wysocki, wielki poeta, aktor i pieśniarz, w jednym ze swoich utworów przestrzega: „*sapagami nie wytoptasz duszi*”, zaś inny bard rosyjski, Michaił Szefutyński, śpiewa: „*dusza bolit, a sierdce płaczi*”. Wbrew trendowi zachwycańca się sztuczną inteligencją ludzie obdarzeni zdolnością do miłości marzą o pokochaniu swoich wybrańców i spędzeniu z nimi

² B.C. Han, *Kryzys narracji i inne eseje*, przeł. Rafał Pokrywka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2024, s. 51.

reszty życia. Bowiem w gruncie rzeczy podstawowym napędem ludzkiego istnienia jest czynnik irracjonalny – miłość, symbolizowana przez duszę i serce. Erich Fromm, w słynnym dziele zatytułowanym *Haben oder Sein*, przeanalizował dwa paradygmaty i dwa style życia: „bycia jako żądzy posiadania” i „bycia jako takiego”. Istotą tego drugiego jest realizacja Miłości we wszelkich jej odmianach: macierzyńskiej, rodzicielskiej, braterskiej czy erotycznej. To właśnie miłość decyduje o wyborze między chęcią posiadania a pragnieniem uszczęśliwiania siebie i drugiego człowieka. Nieomal cała twórczość artystyczna obraca się wokół rozpaczy wynikającej z samotności i radości ze spełnionej miłości.

Miłość jest niedefiniowalna: albo ona jest, albo istnieje tylko jej brak. A skoro się ona komuś przydarzy, nie da się jej oceniać ani krytykować. Można jedynie stwierdzić fakt jej istnienia. Znacomitą ilustracją tej zasady jest powieść Malcolma Lowry’ego *W ciemności grobu*. Powtarza się tam hiszpańska sentencja *Ne sepuede vivir sin amar* – nie da się żyć, nie kochając³. Zaś w powieści *Pod wulkanem* obowiązuje credo „Nie deptać trawników”.

Genialny pisarz w swoich utworach, napisanych na podstawie własnych doświadczeń miłości, rozpaczy oraz upadku, nazwał miłość „niezłomnym pomostem”:

Albo równie często porównywał w myślach tę miłość z ich niezłomnym pomostem, właśnie tak, w szczególny i nieco przekłety sposób przypominała ów dzielną pomost, który nie był, wbrew pierwszemu wrażeniu, jałowym symbolem, mógł się bowiem wydłużać, nawet jeśli nie bez końca, to przynajmniej stale, ponadto wymagał ciągle drobnych napraw, a bardzo mocne filary podtrzymywały najdelikatniejszą, filigranową konstrukcję, zdolną jednak oprzeć się najsilniejszym burzom. Nie był bynajmniej owocem samej miłości – miłość nigdy nie powstaje w ten sposób. Budując go, kłócili się i kłęli jak szewcy⁴.

Powyższe uwagi nasuwają mi się przy okazji tych fragmentów książki *Znaki szczególne*, w których autorka nie może się nadziwić specyfice relacji, która łączyła Wisławę Szymborską z jej ukochanymi mężczyznami: Adamem Włodkiem i Kornelem Filipowiczem. Zgodnie z utartym schematem, po rozwodzie z mężem i po związaniu się drugim, poetka powinna radykalnie zerwać znajomość, czy w ogóle kontakt, z tym pierwszym. Tymczasem do końca swojego życia pielęgnowała miłość i czułość do obu, ponadto wszyscy troje udzielali sobie pomocy, opiekowali się sobą nawzajem, świętowali

3 M. Lowry, *W ciemności grobu*, przeł. P. Lipszyc, M. Potulny, Wielka Literatura, Warszawa 2024, s. 194.

4 Tamże, s. 168.

wigilijna wieczerzę przy jednym stole. Autorka *Znaków szczególnych* niejednokrotnie wyrażała swoje niezrozumienie dla tej relacji. Zaś samo określenie „biografia wewnętrzna” zaprzecza jej sensowi. O ile już daje się zrekonstruować „wewnętrzną biografię”, o tyle nie należałoby jednoznacznie oceniać skrytych motywów poetki ani się z nimi się nie liczyć.

Zadziwiając się postępowaniem swoich ukochanych mężczyzn, jednocześnie Justyna Ilg-Gromek mimowolnie dostarcza klucza do mentalności poetki. Robi to m.in. w następującym fragmencie:

Ta nieukrywana, prosto opisana rozpacz jest dla mnie trudniejsza do ujawnienia niż wszystkie inne tajemnice Szymborskiej. W tym jednym liście przełamała swój „wstyd uczuć”, opisała wprost swoje cierpienie. Przez wiele lat będzie je potem przywoływała w wierszach, nie będą to jednak epitafia. Trzeba się w nie uważnie wczytać, żeby się domyślić śmierci w ich tle. Inspiracją do ich powstania nie była rozpacz, lecz miłość. Trudno wprost uwierzyć, jak wiele wierszy miłosnych napisała ta powściągliwa w okazywaniu uczuć poetka po śmierci ukochanego. Powstawały też wiersze prawdziwie elegijne⁵.

Podsumowując powyższy fragment mojego wywodu, rzecz można, iż autorka *Biografii wewnętrznej* Wisławy Szymborskiej miota się pomiędzy sympatią do poetki a niezrozumieniem jej doświadczeń granicznych. Jednym z nich było „oczarowanie komunizmem”, podzielane z pierwszym mężem, Adamem Włodkiem. Z punktu widzenia pokolenia, którego młodość przypadła na okres stalinizmu, wiara w wychowanie „nowego człowieka” stanowiła wartość oczywistą, wywołującą nieskłamany entuzjazm. Dopiero po rewelacjach XX Zjazdu Partii trzeba było się z niej otrząsać z wielkim trudem. I tłumaczyć się przed sobą samym, że ta wiara była skutkiem odurzenia swego rodzaju „smogu intelektualnego”. W słynnej książce Jacka Trznadla *Hańba domowa* jej negatywni bohaterowie, którzy ulegli socrealizmowi, stanęli przed srogim trybunałem „niezłomnych”. I to właśnie oni poczuli się uprawnieni do rozliczania swoich rówieśników z błędów i wypaczeń.

Znacznie bardziej wyrozumiały okazał się Czesław Miłosz w *Zniewolonym umyśle*, który próbował zrozumieć swoich kolegów literatów bez potępienia ich poczynań.

Przewaga „sprawiedliwych” i „niezłomnych” nad „upadłymi” poetami i pisarzami dowodzi ich wyjątkowej pychy. Jak również wyjątkowego braku empatii, braku rozumienia, a nade wszystko schematyzmu, polegającego na bezwzględnym podziale na „złych komunistów” i „dobrych antykomunistów”. Podobny podział, na zasadzie powracającej fali, miał miejsce po

5 J. Gromek-Ilg, *Szymborska...*, s. 535.

wprowadzeniu stanu wojennego w roku 1981. Wówczas to działacze Solidarności zaczęli tępić tych, którzy poparli generała Jaruzelskiego, nawet po odwołaniu „wojny polsko-polskiej”; głębokie podziały utrwaliły się w postaci wrogości powstałej między Związkiem Literatów a Stowarzyszeniem Polskich Pisarzy. Podobnie było w łonie środowiska dziennikarskiego, które podzieliło się na Stowarzyszenie Dziennikarzy Polskich oraz Stowarzyszenie Dziennikarzy Rzeczypospolitej. Owe polityczno-ideologiczne podziały okazały się rowami nie do zasypiania. W trakcie tych wszystkich przemian nastąpiła potężna inwazja wrogości i nienawiści, określana jako „patriotyczne wzmożenie moralne”, polegająca na wzburzeniu złych emocji pod adresem przeciwników z innego obozu. Wówczas to doszło do wyparcia tradycyjnego słowa „uczucia” na rzecz uwolnionych od hamulców emocji. Zamiast argumentów racjonalnych posługiwano się obelgami i inwektywami. Słowami niesłychanie obrzmiałymi, takimi jak „wkurzenie” czy „wściekłość”. Można to nazwać „rozwołnieniem językowym”, podszytym bezwstydem rozprzężonych instynktów.

Justyna Gromek-Ilg, pisząc o bohaterce *Znaków szczególnych*, że cechowała ją „wstyd uczuć”, zarazem ma do niej pretensję, iż nie dopuszczała do zwierzeń na temat akcesu do socrealizmu. W ten sposób mimowolnie przyłączyła się do ataków na Szyborską. Zaraz po ogłoszeniu werdyktu noblowskiego krytycy poetki zarzucali jej grzech konformizmu albo beznaiwną naiwność. Wydana na łup takich oskarżeń Szyborska nie zamierzała się „wyspowiadać” i po prostu milczała. Nie bez powodu i nie całkiem żartobliwie pisała o „tragedii sztokholmskiej”. Ludzie szlachetni nie mają obowiązku tłumaczyć się przed tłuszcą oraz „bić się w piersi” za swoje i nieswoje winy. Mogą w zamian w milczeniu próbować pokutować, na wzór Conradowskiego *Lorda Jima*.

Bezwstyd uproszczeń jest gorszy od największych grzechów. Pośród dwunastu apostołów wybranych przez Jezusa dwóch nie dochowało mu wiary: Judasz Iskariota, który wydał go na śmierć zdradzieckim pocałunkiem, i Piotr, który się go zaparł ze strachu. Magdalena, ogłoszona jawno-grzesznicą, w oczach Jezusa, który apelował o zrozumienie jej „profesji”, na tym tle odzyskiwała dobre imię. To właśnie jej przypadł w udziale przywilej rozpoznania Zmartwychwstałego.

Kiedy się uważnie śledzi życiorys i literacki dorobek Wisławy Szyborskiej, tym, co najbardziej zasługuje na podziw, jest rys jej osobowości polegający na głębi jej uczuć. Zwłaszcza tych, które nakazują jej dyskrecję i powściągliwość. Jak również dystans do samej siebie i poczucie dobrego smaku.

Po przyznaniu poetce Nagrody Nobla dawni nienawistnicy zamienili się w jej zagorzałych wielbicieli. Zwłaszcza po śmierci Szyborskiej pojawił się trend do „wyprzedzaży” wspomnień o jej osobie, jak też do swoistej

cepliady – wydawania zabawnych anegdotek z nią związanych i publikowania wszelkiego rodzaju „gadżetów”. W myśl zasady „wszystko na sprzedaż”. Rozmieniała na drobne jej artystycznego dorobku. Bynajmniej nie idzie za tym chęć pogłębionego czytania i zrozumienia jej poezji.

Tymczasem nieoceniona wartość jej poezji wyraża się w przetwarzaniu jej życiowego doświadczenia, w przefiltrowaniu go przez intelekt. Można żywić nadzieję, iż z upływem czasu dojdzie do zrozumienia, na czym polegają jej „znaki szczególne”, czyli to, co było niepowtarzalnym i unikatowym fenomenem Wisławy Szymborskiej. Tym czymś niezwykłym jest szacunek do „zakrytej części człowieka”⁶. Zarówno w sobie, jak i w Innych. Dzięki owej utajnionej i nieprzejrzystej „częśćce” danej osoby, zawartej w duszy, możemy ją podziwiać i kochać.

3.

Swego czasu, jedna z najbardziej oryginalnych aktorek i piosenkarek, Iga Cembrzyńska, zasłynęła przebojem, w którym powtarzał się refren: „Bo ja mam swój intymny, mały świat...”

W rozpasanej kulturze masowej warto zgłosić pomysł założenia Towarzystwa Ochrony Intymności. Jego regulamin winien się zaczynać od zakazu wścibstwa jako głównego wroga tego, co w ludziach jest nietykalne.

Lublin, czerwiec 2024

Bibliografia

- Gromek-Ilg J., *Szymborska. Znaki szczególne. Biografia wewnętrzna*, Znak, Kraków 2022.
Han B.C., *Kryzys narracji i inne eseje*, przeł. R. Pokrywka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2024.
Lowry M., *W ciemności grobu*, przeł. P. Lipszyc, M. Potulny, Wielka Literatura, Warszawa 2024.

Intymność jako wartość

Streszczenie

Pośród wartości cennych dla człowieka można odróżnić dwa ich rodzaje: fundamentalne i drugoplanowe. Pierwsze są niezbędne dla istnienia, bez nich nie możemy się w ogóle obejść, drugie nadają ludzkiemu życiu urok, blask i wdzięk. Do nich właśnie należy wartość intymności. Jej funkcją jest ochrona tego, co w człowieku jest najbardziej subtelne i delikatne; co stoi na straży wstydu. Zaprzeczeniem wstydlivosti jest

6 Tamże, s. 529.

bezczelność, która narusza godność i godzi w ludzki honor. Przekraczanie granicy wstydu prowadzi do obalania barier wrażliwości i wyraża się w chamstwie. Jego przejawy to obmowa, plotkowanie i obrażaniu nawet nieznanym. Kultura Internetu sprzyja bezkarnemu pleniению się plotki, czyli używaniu ludzkiej mowy do szerzeniu bredni. Niniejszy artykuł ma na celu dowartościowanie intymności jako cechy człowieka subtelne.

Słowa kluczowe: beczelność; biografia wewnętrzna; delikatność; intymność; plotka; podmiotowość; subtelność; wrażliwość na krzywdę psychiczną; wstydlivość

Jadwiga Mizińska – urodzona 19 grudnia 1945 roku w Opolu Lubelskim. Ukończyła Liceum Pedagogiczne w Lublinie. Studia pedagogiczne i polonistyczne odbyła na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej. Od roku 1969 bez przerwy pracowała jako nauczyciel akademicki w tamtejszym Instytucie Filozofii, z kolejnymi tytułami magister, doktor, doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny, profesor zwyczajny. Wykładała filozofię, antropologię kulturową, aksjologię, etykę i wiele innych spokrewnionych przedmiotów w Zakładzie Ontologii i Teorii Poznania pod kierunkiem profesora Zdzisława Cackowskiego. Po habilitacji powierzono jej organizację pierwszego w Polsce Zakładu Socjologii Wiedzy, którego przez lata była kierownikiem. Obecnie emeryt UMCS. Oprócz pracy naukowej uprawia pisarstwo: eseje, powieści, poezje oraz krytykę literacką. W ciągu czterech kadencji sprawowała funkcję przewodniczącej Lubelskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, zorganizowała wiele naukowych konferencji.

Bibliografia prac Jadwigi Mizińskiej obejmuje zarówno prace naukowe, jak również literackie. Wydała m.in.: *Obiektywizm a społeczna i kulturowa determinacja wiedzy* (1989), *Sztuka prowadzenia sporów* (1994), *Świadomość czasu zwicniętego. Filozoficzne troski współczesności* (1998), *Uśmiech Hioba. Filozoficzne troski współczesności* (1999), *Imiona Losu* (1999), *Herbert Odysseusz* (2001), *Duchy domu* (2006), *Wina i wybaczenie. Jak możliwa jest przemiana zła w dobro* (2007), *Filozofia pocieszenia* (2009), *Podnoszenie iskier* (2010), *Ludzka rodzina* (2011), *Od cudu* (2011), *Żunczyk* (powieść – 2014), *Wróż* (2016), *Unde bonum? Unde malum? Eseje o metafizyce duchowości* (2015), *Wąż w ogrodzie* (2018); *Ocalona Atlantyda* (2018), *Psyche bezskrzydła. Relacja z depresji* (2020), *Jestem z Kamienia* (wiersze – 2023).

Intimacy as a Value

Abstract

Among the values valuable to humans, two types can be distinguished: fundamental and secondary. The first are necessary for existence, without which we cannot do at all, the second ones give charm, splendor and charm to human life. The value of intimacy belongs to them. Its function is to protect what is most subtle and delicate in man; what guards shame. The opposite of modesty is insolence, which violates dignity and harms human honor. Crossing the border of shame leads to breaking down the barriers of sensitivity and expresses itself in rudeness. Its manifestations include backbiting, gossiping and insulting even strangers. Internet culture favors

the spread of gossip with impunity, i.e. the use of human speech to spread nonsense. This article aims to appreciate intimacy as a feature of a subtle person.

Keywords: delicacy; gossip; internal biography; insolence; intimacy; shyness; subjectivity; subtlety; sensitivity to psychological harm

Jadwiga Mizińska – was born on December 19, 1945 in Opole Lubelskie. She graduated from the Pedagogical Secondary School in Lublin. She studied pedagogy and Polish studies at UMCS. In 1969, she worked continuously as an academic teacher at the local Institute of Philosophy, with subsequent titles of master's degree, doctor, habilitated doctor, associate professor, and full professor. She lectured on philosophy, cultural anthropology, axiology, ethics and a number of other related subjects at the Department of Ontology and Theory in Poznań under the supervision of Professor Zdzisław Cackowski. After habilitation, she was entrusted with organizing the first Department of Sociology of Knowledge in Poland, of which she was the head for many years. Currently retired from UMCS. In addition to his scientific work, he writes: essays, novels, poems, and literary criticism.

During four terms of office, she served as the chairwoman of the Lublin Branch of the Polish Philosophical Society and organized many scientific conferences.

The bibliography of Jadwiga Mizińska's works includes both scientific and literary works. She published, among others: *Objectivity and the social and cultural determination of knowledge* (1989), *The art of conducting disputes* (1994), *Awareness of dislocated time. Philosophical concerns of modern times* (1998), *Job's smile. Philosophical Concerns of Today* (1999), *Names of Fate* (1999), *Herbert Odysseus* (2001), *Ghosts of the House* (2006), *Guilt and Forgiveness. How is it possible to transform evil into good* (2007), *Philosophy of Consolation* (2009), *Raising Sparks* (2010), *Human Family* (2011), *From Miracle* (2011); *Żunczyk* (novel – 2014), *Foretell* (2016), *Unde bonum? Unde malum? Essays on the metaphysics of spirituality* (2015), *The Serpent in the Garden* (2018), *Atlantis Saved* (2018), *Psyche the Wingless. Depression Report* (2020, *I'm from Kamień* (poems – 2023).

PIOTR SKUDRZYK

Wyższa Szkoła Kształcenia Zawodowego we Wrocławiu

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ORCID: 0000-0003-4746-2205

DOI: 10.24917/20838972.21.14

Bezwzględna Siła i Wzniosła Psyche. Historiozofia Arnolda Toynbee'ego a wojna w Ukrainie

*Mamy coraz lepszą broń i coraz mniej życia
coraz wyższe mury coraz mniej bezpieczeństwa
coraz więcej słów coraz mniej zrozumienia
coraz bardziej zaawansowani coraz bardziej bezradni*

Magdalena Szpunar¹

Historiozofia Arnolda Toynbee'ego

Arnold Toynbee (1889–1975) angielski historyk o poczuciu etycznej misji opublikował w latach 1934–1961 dwunastotomowe dzieło o dziejach dwudziestu kilku ludzkich cywilizacji układających się w jedno-, dwu- lub trzypokoleniowe ciągi. Zatytułował je skromnie *A Study of History (Studium historii)*. Fundamentalną cechą historycznej wizji Toynbee'ego jest dokonywanie jej z perspektywy filozoficznej. Perspektywa ta polega na traktowaniu dziejów ludzkich jako części procesu ewolucji Wszechświata. Toynbee inspirował się pojęciem Henriego Bergsona *élan vital* – pęd życiowy. Wszechświat, Kosmos jest podmiotem, całością, której naturą jest pęd ku formowaniu coraz wyższych warstw swego istnienia. Najwyraźniej to formowanie widać w ewolucji gatunków biologicznych na Ziemi. Toynbee zwraca uwagę na dokonywanie się ewolucji gatunków w rytmie następujących po sobie na

¹ M. Szpunar, *Biuro szczęść odnalezionych*, Wydawnictwo Światopatrzenie, Kraków 2024, s. 8.

przemian *fazy statycznej* i *fazy dynamicznej*. (Wprowadzając pojęcia używane przez Toynbee'ego, będą je oznaczał kursywą.) Fazą statyczną jest ustalona budowa i aktywności życiowe istot danego gatunku, fazą dynamiczną jest proces ewolucyjnego przeskoku istoty danego gatunku w istotę nowego, wyższego gatunku, którego egzystencja stanowi nową, wyższą fazę statyczną ewolucji.

Od momentu pojawienia się człowieka ewolucja już nie toczy się na poziomie biologicznym, ale na poziomie wyższym – na poziomie kultury społecznej. Fazą statyczną jest istnienie społeczeństw ludzkich w formie *społeczeństw prymitywnych*, które przez dziesiątki tysięcy lat egzystowały w prawie niezmienny sposób. Wyzwanie w postaci nagłego wysuszenia się niektórych regionów zmusiło zamieszkujące tam społeczeństwa prymitywne do nadzwyczajnej *odpowiedzi*. Odpowiedzią tą było wewnętrzne przeorganizowanie się, aby zagrożeniu sprostać przez podjęcie gigantycznej pracy osuszania dotąd niedostępnych bagien delt rzecznych. Ten pierwszy krok wyzwolił następne, te następne i tak społeczeństwa weszły w dynamiczną fazę *rozwoju*. Odtąd społeczeństwa te były *cywilizacjami*. Procesowi przemian rozwojowych każdej cywilizacji przewodzi *twórcza mniejszość*, której śladem postępuje *nietwórcza masa*.

Dynamika przemian rozwojowych jest brzemiennea w niebezpieczeństwa. Dobitnie pokazują to dzieje dotychczasowych cywilizacji. Proces rozwoju danej cywilizacji stosunkowo wcześniej w jej dziejach ulegał *załamaniu*. Przyczyną było nasilenie się wewnętrznych napięć między *lokalnymi państwami* tej cywilizacji. Nasilenie to dało w efekcie wyniszczającą lawinę wojen między nimi. Również wewnętrzna struktura społeczna cywilizacji uległa wypaczeniu: *twórczą mniejszość* zastąpiła przemocowa, *panująca mniejszość*, która resztę społeczeństwa przekształciła w wyzyskiwany *proletariat*. Lawinę wojen między lokalnymi państwami zakończyło zwycięstwo jednego z nich, które mieczem ustanawiało swoją władzę i pokój w obrębie całego uniwersum cywilizacji. Stąd Toynbee nazywa je *państwem uniwersalnym*. Zaprzestanie walk i narzucenie pewnego porządku dało rozkwit ekonomiczny, rosła potęga materialna, militarna i polityczna cywilizacji. Ten materialny rozkwit uzyskał dodatkowy impet dzięki płytkości warstwy moralnej uniwersalnego państwa, które przecież uformowało się z lawiny przemocy i nadal przemocą pewien ład utrzymywało. Głębsza warstwa moralna ograniczałaby swobodę bezpardonowych działań ekonomicznych i politycznych.

Pod powierzchnią materialnego rozkwitu coraz bardziej postępowała duchowa degrengolada. Spoistość uniwersalnego państwa ulegała rozkładowi. „Bagnety mogą służyć do wielu rzeczy, tylko nie do tego, by na nich usiąść” – zgodnie z tym popularnym powiedzeniem potężne państwo

uniwersalne nieoczekiwanie samo z siebie nagle zaczęło słabnąć i rozpadać się. Następował kres porządku politycznego i prawnego, upadek gospodarki, panoszenie się przemocy, regres wszelkich form życia społecznego – następowało *cywilizacyjne interregnum*. Najbardziej dotknięty okrutnymi zjawiskami upadku cywilizacji został proletariats. Nie mając możliwości siłą przeciwstawić się *Przemocy (Violence)* warstw panujących, proletariats wypracował jedyną możliwą formę oporu – posiadającą etyczną głębię postawę *Łagodności (Gentleness)*. Reakcja ta przyjęła formę *wyższej religii* rozwijanej w organizacyjnych ramach *uniwersalnego kościoła* – uniwersalnego, to znaczy obejmującego swymi wpływami całe uniwersum ginącej cywilizacji.

Podobnie jak w przypadku przeskoku z poziomu prymitywnego na cywilizacyjny i tu wejście na nowe, wyższe tory *Łagodności* zostało w istotny sposób wymuszone przez okoliczności. Wyższa religia rozwijana i propagowana przez kościół dawała jedyne światło dobrego życia w mrokach po upadku cywilizacji. To światło prowadziło do formowania się nowej cywilizacji nowego pokolenia, której być może uda się dojść do trwałej postaci *społeczeństwa wyższego gatunku*. Toynbee to społeczeństwo nazywa *Wspólnotą Świętych*. Intencją tej nazwy jest wskazanie na wysokiego ducha i morale u tworzących to społeczeństwo ludzi, choć sama nazwa razi religijną egzaltacją.

Wzorcową ilustracją historiozoficznego schematu Toynbee'ego są dzieje starożytnej *Cywilizacji Grecko-Rzymskiej*. Wybuch wojny peloponeskiej w 431 roku p.n.e. był punktem załamania rozwoju tej cywilizacji. Imperium rzymskie było uniwersalnym państwem, a jego stosunkowo nagły *rozpad* był końcem tej cywilizacji. Chrześcijaństwo było religią proletariats Cywilizacji Grecko-Rzymskiej, stało się osnową formowania się trzech cywilizacji następnego pokolenia – *Cywilizacji Zachodniej*, *Cywilizacji Prawosławnej* oraz tej ostatniej, nieco późniejszego i niezależnego *Odgałężenia w Rosji*.

Ciekawym potwierdzeniem logiki Toynbee'owskiego pojęcia uniwersalnego państwa może być pewna interpretacja biegu tych wydarzeń w Rosji, które nastąpiły już po śmierci historyka. Imperium Moskiewskie, a po 1917 roku Związek Radziecki Toynbee interpretował jako uniwersalne państwo *Cywilizacji Prawosławnej Odgałężenie w Rosji*. Faktycznie, Związek Radziecki sływał ze swej potęgi militarnej, politycznej i szerokiego stosowania przemocy, nie sływał z moralnego ducha. Rozpad Związku Radzieckiego na przełomie lat 80. i 90. (po śmierci Toynbee'ego) dokonał się nagle, sam z siebie, przy braku jakiegokolwiek agresji z zewnątrz – tak jak w historii dokonywał się upadek Toynbee'owskich uniwersalnych państw. Obecne twarde i krwawe działania Putina możemy interpretować jako próby odbudowania uniwersalnego państwa rosyjskiego.

Według Toynbee'ego rozwój *Cywilizacji Zachodniej* prawdopodobnie również uległ załamaniu w postaci wojen religijnych XVI wieku. Starania

Napoleona, a później Hitlera były nieudanymi próbami zbudowania przymocą uniwersalnego państwa. Cywilizacji Zachodniej grozi ostateczny rozpad i podzielenie losu Cywilizacji Grecko-Rzymskiej. Toynbee lokuje nadzieję w zjednoczeniu się czterech światowych wyższych religii: hinduizmu, islamu, buddyzmu i chrześcijaństwa. Zjednoczenie może się dokonać tylko wtedy, kiedy religie oczyszczą się z tego, co sprzeczne z racjonalnością. Jednak powstała Nowa Religia całej ludzkości nie może zamknąć się w granicach racjonalności: będzie musiała osiągnąć wyższy poziom myślenia określony przez Toynbee'ego jako *transracjonalizm*, czyli myślenie i odczuwanie wymykające się racjonalnej jasności i możliwości dowodzenia, ale niewchodzące w kolizję z racjonalnym gruntem.

Zinterpretujmy nieco dokładniej treść, która zapewne zawiera się w Toynbee'owskiej idei Transracjonalnej Religii Ludzkości. Transracjonalnej – czyli oczyszczonej ze sprzecznych z racjonalizmem magicznych pierwocin. Wyższe religie wprawdzie radykalnie zmniejszyły u siebie występowanie wiary i praktyk typu magicznego, ale nie wyzbyły się ich do końca. Pozostała wiara w cuda, choć rzadko występujące. Pozostała półmagiczna aktywność w postaci modlitwy o pomyślny bieg wydarzeń. Półmagiczny – ponieważ nie wierzy się w bezpośrednią moc sprawczą modlitwy, ona tylko zanoszą prośbę do Boga, który może jej wysłuchać, ale może też nie zrobić tego. A przede wszystkim w wyższych religiach pozostała wiara w „magiczne” zdolności Boga – magiczne, znaczy ignorujące prawa fizyki i biologii. Wiarę w „magiczne” zdolności Boga w Nowej Religii ma zastąpić transracjonalna wiara w „naturalne zdolności Natury”. Zdolności Natury to nie tylko działające siły fizyczne i biologiczne, ale również siły charakteru wyższego. To te siły budzą w ludziach odczucia etyczne i estetyczne będące materiałem do tworzenia przez ludzi swej kultury – kultury, która ostatecznie też jest dziełem Natury. Zbieżność stanu ludzkiego ducha z Naturą metaforycznie oddaje Seneka: „Nie inny jest wygląd twarzy spokojnego i łagodnego majestatu niż jasnego i pogodnego nieba”². Transracjonalizm Toynbee'ego biegnie tym samym torem co stoicki panteizm.

W swojej historiozofii Toynbee kreśli przewagę i ostateczne zwycięstwo Łagodności nad Przemocą. Faktycznie, Przemoc zwycięża szybko, szybko podporządkowuje sobie powierzchnię społecznej egzystencji. Jednak ta powierzchnia, nie posiadając głębszego ugruntowania, z czasem okazuje się krucha. Na ten aspekt Przemocy powszechnie wskazują autorzy piszący o pokoju. Zacytuję jednego z nich: „Wojna jest niedojrzałą, niepotrzebną formą polityczną, patologią, która nie powinna mieć miejsca, o ile procesy

2 L.A. Seneka, *Pisma filozoficzne II: O łagodności, O dobrodziejstwach, Satyra na śmierć Klaudiusza Cezara*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1965, s. 18.

konfliktowe byłyby odpowiednio kierowane”³. W tym cytacie szczególnie interesujące jest określenie „niedojrzała”. Łagodność odwrotnie, koncentruje się na budowaniu głębi, co musi dokonywać się powoli – za to, jeżeli dokona się, efekty w życiu społecznym są znacznie trwalsze i szersze. „Kto sieje zło, szybko zbierze plon. Kto sieje dobro, nigdy się nie dowie, kto zbierze plon”⁴ – jeszcze na taki aspekt czynienia dobra wskazuje Max Tau, niemiecki Żyd doświadczony prześladowaniami faszystów, po II wojnie światowej wybitny działacz pokojowy i wydawca.

Motyw podobny do Toynbee’owskiej wymuszonej Łagodności obecny jest również we współczesnym filozoficznym spojrzeniu na przyszłość ludzkości. Leszek Gawor pisze: „cywilizacja ludzka prostą drogą zmierza do samozagłady”, wymusza na niej „dokonanie fundamentalnego historycznego zwrotu”, którym jest „metanoia przekształcająca dotychczasową, zaborczą względem swego naturalnego i społecznego otoczenia, mentalność ludzką w uniwersalną świadomość ekologiczną”⁵. O podobieństwie do Toynbee’owskiej Łagodności stanowi tu „uniwersalność” i, możemy domniemać, „opiekuńczość” ekologicznej świadomości. Różnicę stanowi brak u Gawora metafizycznego wymiaru rozumienia ludzkiej kultury jako organicznej części ewolucji Wszechświata. Nieobecność tego wymiaru występuje również u czołowych współczesnych historiozofów: Samuela P. Huntingtona⁶ i Francisa Fukuyamy⁷. Jedynie nurt ekologii głębokiej nadaje całej Rzeczywistości aksjologiczną podmiotowość. Henryk Skolimowski pisze: „Świat nie jest maszyną, ale jest sanktuarium [...] miejscem wibracji boskich energii. Potrzeba ci jedności ze światem. Masz mieć świadomość, że żyjesz w opiekuńczej, duchowej przestrzeni”⁸. Podobnie jak Toynbee Skolimowski nowy światopogląd łączy z nurtem religijności i osadza go na szczycie ewolucji tego nurtu. Żywym jądrem historycznych religii jest bycie „formami adoracji piękna i niepodzielnej całości naszej Planety [i Kosmosu – uzupełnienie P.S.]”. To jądro rozwija ekofilozofia, oczyszcza je z historycznie i poznawczo martwych sposobów wyrażania: „Ekologia jest uniwersalnym

3 W. Modzelewski, *Pacyfizm. Wzory i naśladowcy*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000, s. 207.

4 M. Tau, *Auf dem Wege zur Versöhnung (W drodze do pojednania)*, Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1968, s. 1. Przekład cytatu: Jadwiga Sebesta.

5 L. Gawor, *Szkice o cywilizacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2009, s. 157.

6 S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2001.

7 F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996.

8 H. Skolimowski, *Ocalić Ziemię. Świt filozofii ekologicznej*, przeł. K. Waloszczyk, Wydawnictwo Krzysztofa Staszewskiego, Warszawa 1991, s. 16.

projektem religii dla naszych czasów”⁹. Jak ekologia głęboka i Skolimowski są bliscy Toynbee’emu, tak wszyscy oni są dalecy współczesnej historiozofii akademickiej – ale może mimo to, albo właśnie dzięki temu, są bliżsi Prawdzie.

Doprecyzowanie terminów

Teoria Toynbee’ego pociąga kreślonymi perspektywami dla postaw szlachetnych i głębokich. Postarajmy się w stronę tych perspektyw poczynić kilka samodzielnych kroków.

Toynbee’owska kategoria Przemocy zdaje się sugerować, że wymuszanie na kimś działania wbrew jego woli zawsze jest etycznie negatywne. Oczywiście, nie zawsze: użycie przemocy jest pożądane dla unieszkodliwienia groźnego napastnika, wymuszanie należytnej dyscypliny pracy czy przestrzegania przyjętych zasad również bardzo często jest konieczne i słuszne. Ponieważ w ogóle działanie siłą często jest pożądane i słuszne, w miejsce Toynbee’owskiej negatywnej kategorii Przemocy wprowadzimy neutralną kategorię Siły. Ta kategoria będzie wymagała oznaczania przymiotnikami oddającymi wszystkie stopnie etycznych wartości poszczególnych sił. Na najniższym stopniu będzie lokowała się Bezwzględna Siła, czyli taka, która działa bez względu na jakąkolwiek obiektywną słuszność; siła, która wręcz chlubi się swoją pogardą dla etyki i w tym upatruje swą moc.

Metafizycznym nakazem dla ludzkiego społeczeństwa jest wspinać się na coraz wyższy poziom swego istnienia. Narzędziem do tego wspinania się jest w ujęciu Toynbee’ego Łagodność. Faktycznie, drugiego człowieka do wyższej etycznie postawy można tylko łagodnie, subtelnie namawiać i inspirować. Przymuszanie do takiej postawy zaprzeczałoby sobie: człowiek dobry z musu nie byłby dobry z samego siebie, czyli w ogóle nie byłby dobry. Sfera wyższych wartości wymaga wolności i dobrowolności, łagodnej agitacji.

Termin Łagodność oddaje wiele, ale też wiele pozostawia do domyślenia się. Domyślamy się, że nie chodzi o każdą łagodność, tylko o taką, która służy wartościowym celom, a przede wszystkim wzniosłym celom o dziejowym znaczeniu. Wobec tego termin Łagodność zastąpimy terminem Wzniosłego Ducha lub zamiennie Wzniosłej Psychiki. Określenie Wzniosłość będzie nam mówiło znacznie więcej niż Łagodność. Określenie to metaforycznie wykorzystuje fizyczne znaczenie terminu „wznosić się”. Wzniosłość Ducha czy Psychiki oznacza widzenie problemów z góry, w ich szerszym kontekście, lepsze rozumienie ich przyczyn, lepsze widzenie możliwości pokonywania

9 Tamże, s. 24.

ich, lepsze postrzeżenie wartości istnienia. Wzniosłość oznacza pamiętanie, że każdy człowiek jest tworem Natury nastawionym na dobro i wspaniałość. Jeżeli widzimy zło popełniane przez człowieka, to powinniśmy widzieć także, kiedy z dobrej drogi on zszedł i ile w nim dobra jeszcze pozostało.

Widzieć pozostałości dobra w czyniącym zło człowieku jest wymagającą sztuką. Zło wywołuje słuszny gniew sprzeciwu. Martha Nussbaum zauważa, że

Gniew posiada dwojaką reputację. Z jednej strony przyjmowany jest jako cenny element życia moralnego, [...] jest sprzeciwem wobec niesprawiedliwości. Z drugiej strony [...] gniew stanowi główne zagrożenie dla stosownych/właściwych ludzkich interakcji¹⁰.

Aby cienkiej granicy między tymi rodzajami gniewu nie przekraczać, potrzebny jest wysoki lot myśli i wrażliwości. „Wielkości szczęścia powinna odpowiadać wielkość umysłu”¹¹ – taki wymóg stawia Seneka, starożytny autorytet sztuki życia. Wzniosłość kojarzy się z dominowaniem łagodnej perswazji wobec drugiego człowieka, choć w skrajnych wypadkach nie wyklucza zastosowania gwałtownych środków.

Terminy Bezwzględna Siła i Wzniosła Psychika są metafizycznymi biegunami, między którymi rozciąga się cała gama postaw pośrednich. Empiria to postawy pośrednie. Traktowanie kogoś jako samo zło lub samo dobro to niebezpieczne nieprawdy. Szczególnie niebezpieczne jest traktowanie kogoś jako samo zło. Do tego podstępnie wciąga proces reagowania na zło, na które psychika w odruchu obronnym reaguje mocniej niż na dobro. Etyka nastawiona przede wszystkim na potępienie zła, tym samym marginalizująca dobro, jest bardzo ułomną etyką.

Fundamentem etyki jest Dobro, ponieważ Ono jest fundamentem Bytu. Zło jest tylko niedomaganiem Dobra, nie istnieje samodzielnie, podobnie jak choroba istnieje tylko jako niedomaganie zdrowia. Zwalczając chorobę, trzeba uważać, żeby nie uśmiercić chorego; zwalczając Zło człowieka, trzeba uważać, żeby nie uśmiercić postrzegania człowieczeństwa tego człowieka. Umiejętność zwalczania Zła jeszcze nie oznacza umiejętności budowania Dobra. Ponadto ferwor walki ze Złem podstępnie wciąga w sięganie po środki siłowe, które łatwo przynoszą własne zło.

Zło bierze się z rozczarowania żmudnością i początkowo niską efektywnością działania w sferze Dobra. Szybkość i efektywność stają się polem

10 M.C. Nussbaum, *Gniew i wybaczenie. Uraza, wielkoduszność, sprawiedliwość*, przeł. J. Kolczyńska, Wydawnictwo Zielone Drzewo, Instytut Psychologii Zdrowia PTP, Warszawa 2016, s. 29.

11 L.A. Seneka, *Pisma filozoficzne II...*, s. 16.

rywalizacji Zła i Dobra, czyli mało cierpliwego Dobra (to Zło) i bardziej cierpliwego Dobra. Wbrew pozorom argumenty Zła należy poważnie moralnie brać pod uwagę. Należy tylko uważać na inflację tych argumentów.

Nakaz dostrzegania i uszanowania Dobra uwikłanego w Zło przywołuje głośne idee chrześcijańskie wybaczenia winowajcom, miłości nieprzyjaciół, uznania własnej grzeszności. Tymi ideami chrześcijaństwo buduje najwyższe rejony kultury zachodniej. Niestety najwyższe oznacza najrzadziej praktykowane. Nie tylko opór praktyki marginalizuje występowanie tych wzniosłych postaw, ale i sama teoria chrześcijańska. Bóg chrześcijański, który ludziom nakazuje miłować nieprzyjaciół i im wybaczać, sam nie miłuje własnych nieprzyjaciół i im nie wybacza: skazuje grzeszników na wieczne potępienie. To inspiruje niektórych chrześcijan do przyjmowania twardych postaw potępiających. Już w starożytności św. Augustyn mocno utwardził chrześcijaństwo.

Próba „wzniosłego” spojrzenia na strony konfliktu w Ukrainie

Jeżeli spojrzenie ma być „wzniosłe”, to muszę odwołać się do najbliższego mi receptora i nośnika wzniosłości, jakim jest moja własna psychika i jej reakcje na konflikt w Ukrainie.

24 lutego 2022 roku. Szok i groźny chłód wkraczającej jakiejś nowej rzeczywistości. Rosja zgniecie Ukrainę w trzy dni. Wspaniały heroizm Ukraińców. Straszny, tragiczny błąd Rosji, błąd Putina: zamiast rywalizować o wpływy w Ukrainie ekonomicznie i kulturowo – czołgi, rakiety, ruiny i śmierć. Toporny sposób budowania nowego życia.

Uznanie błędu i żal bardziej niż potępienie; poczucie zgrozy i tragedii bardziej niż gniew. Dlaczego moja psychika w sumie „łagodnie” podchodzi do przecież zbrodni Putina – tylu zniszczeń, tylu nieszczęść?

Wieczny prezydent Rosji, właściwie samodzierżawny car, otoczony aranżowanym podziwem prostych ludzi i niearanżowanym strachem do szpiku kości ludzi blisko z nim współpracujących. Carska wielkość prezentowana w sposób miażdżący. Inteligentny, małomówny, cierpliwy i strategicznie konsekwentny. Etyczną subtelność traktuje jako niedopuszczalną słabość polityka, zwłaszcza geopolityka. W zwalczaniu tej „słabości” u siebie przez dziesiątki lat doszedł bardzo daleko. Chce budować wielkość ponad ludzką miarę, szerokim gestem poświęcając to, co jest na miarę potrzeb zwykłych ludzi. Zabrakło poczucia, że to, co małe, jest początkiem tego, co wielkie.

Stosunek zachodnich, w tym polskich publicystów i polityków do Putina i Rosji jest w jakimś zawieszeniu: nie prowadzimy wojny z Rosją, ale ją prowadzimy; chcemy zwycięstwa Ukrainy i przegranej Rosji, ale nie wierzymy

ani w jedno, ani w drugie¹²; nie rozmawiamy z Putinem i wystosowaliśmy nakazu aresztowania go, ale chcemy rozmawiać z nim, zamiar aresztowania traktując jako tylko ekstremalną konstrukcję specjalistów prawa międzynarodowego; wymazujemy z naszej świadomości Rosję i jej kulturę, ukrywamy, że nie da ani nie powinno się tego robić. To zawieszenie jest usprawiedliwione, przynajmniej częściowo usprawiedliwione: jak problem jest przytłaczającej wagi, to rozum się zawiesza.

Czego brakuje, żeby ten nasz rozum odwiesić, żeby wzniósł się ponad nierozwiązalność problemu?

W naszej świadomości brakuje dwóch elementów z prostego czteroelementowego schematu. Jak postrzegamy dwa podmioty w konflikcie ze sobą, to nie ma miejsca sytuacja, że podmiot biały walczy z podmiotem czarnym, tylko biało-czarny walczy z czarno-białym – że w ten sposób oddam różne proporcje bieli i czerni w tych podmiotach. W empirii nie ma czystych skrajności. Prawdę mówimy o czerni postępowania Rosji i bieli dążeń Ukraińców, nic nie mówimy o białych składnikach konstytuujących Rosję, niewiele o czarnych obciążających Ukraińców. Przykładem obszerny wywiad z Pawłem Kowalem, ważnym politykiem w sferze naszych relacji ze wschodnimi sąsiadami, człowiekiem o wysokiej kulturze: nie ma tam ani jednego pozytywnego słowa o Rosji i w stosunku do Rosji¹³. Już Bertrand Russell wskazywał, że sytuacja wojny powoduje odczłowieczenie przeciwnika, zabijanie go przestaje być zabijaniem człowieka: „Jest rzeczą zastanawiającą, że rodzina żołnierzy mówi o nich zawsze, iż «są gotowi umrzeć dla kraju», a nigdy, że «są gotowi zabijać dla kraju»”¹⁴. Jakby zabijanie nie było żadnym moralnym problemem i nie warto o nim mówić.

A przecież jeżeli uda nam się przedrzeć przez czarną powłokę Rosji, to zobaczymy, że Rosja to również wielki naród, który swą serdecznością pozyskuje serca innych narodów, to wielka kultura, to rozmach, wielkie przestrzenie, wielkie zasoby, wielkie ambicje. Roszczenia Rosji do części ziem ukraińskich mają jakieś swoje korzenie w dalszej i bliższej przeszłości, we wspólnocie w ramach Związku Radzieckiego. Obawa Rosji przed rozszerzaniem się nieagresywnego NATO ma swoje uzasadnienie w braniu pod uwagę możliwości, że kiedyś, w przyszłości, klimat rządów na Zachodzie może zmienić się na agresywny.

12 J. Bielecki, *Wietnam naszych czasów*, „Rzeczpospolita. Plus Minus” 2024, nr 36, 7-8 września, s. 8.

13 P. Kowal, A. Lichnerowicz, *Spokojnie już nie będzie: koniec naszej belle époque*, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2023.

14 B. Russell, *Droga do pokoju*, Towarzystwo Wydawnicze „Rój”, Warszawa 1937, s. 193.

Co do przybrukanej bieli Ukraińców: jeżeli uda nam się zachować chłodne rozumowanie, nie rozwiewając podziwu, uznania i sympatii dla tego narodu, to nasuwa mi się następujące spostrzeżenie, w moim przekonaniu o znaczeniu fundamentalnym. Rozwód dwóch narodów przez wieki złączonych dobrymi i złymi więzami musi być sprawą bardzo zawikłaną i bolesną dla obu stron. Rosja inwestowała na ziemi ukraińskiej pieniądze, technologie, swoich rodaków. Dążność Ukraińców do niepodległości i lepszego życia, w tym wypadku przez związek z Zachodem, jest chwalebna. Natomiast jakimś niedopatrzaniem Ukraińców jest niedostrzeżenie temperamentu Rosji i jej w istocie niepogodzenia się z „rozwozem”. Żeby uniknąć wojny, trzeba zrobić wszystko – zawsze będzie to mniej, niż to, co trzeba robić, kiedy wojna wybuchnie. Nie tylko cel się liczy, także cena drogi do tego celu. Jeżeli Ukrainę tak interesował związek z Zachodem, to powinna była z całą determinacją podjąć się roli łącznika między Zachodem a Rosją. W ten sposób łagodziłaby Rosji traumę „rozwozu”, a jednocześnie przysłużyłaby się Zachodowi, łagodząc jego napięcia z Rosją. Ukraina powinna była się podjąć tej misji, którą nieco wcześniej niestety odrzuciła Polska. Coś słowiańskie narody nie potrafią ze sobą współżyć.

Moralne wzniesienie się w spojrzeniu na tragedię ukraińską wymaga moralnie odważnego uwzględnienia wszystkich czterech wymienionych elementów. Czy to jest możliwe w sytuacji już zaistniałej tragedii? Czy w ogóle jest sens posługiwać się kategorią wzniosłości w przestrzeniach politycznych i geopolitycznych? Wygląda na to, że jest sens, skoro Zachód już szczyty się wyznawanymi wartościami, demokratycznymi procedurami, ostro potępia brutalne reżimy. Ale czy można od Zachodu wymagać jeszcze więcej? Jeszcze więcej i znacznie więcej dość powszechnie domagają się intelektualisci. Toynbee wskazuje na zawrotny wymóg stawiany ludzkości przez naturę Kosmicznej Ewolucji. Maria Szyszkowska przedstawia problem z całą ostrością właściwą pacyfizmowi:

Ludzkość beztrąsko rozwijając cywilizację potęgującą zaspakajanie potrzeby wygody i bierności, nie zdaje sobie sprawy z tego, że znajduje się blisko przepaści. Mianowicie, rozkwit przemysłu zbrojeniowego, handel bronią, wzniecanie wojen przynoszących korzyści także przemysłowi farmaceutycznemu, doprowadził do następującego dylematu: albo pacyfizm – albo zagłada¹⁵.

Podobnie na niebezpieczne ograniczenia kultury Zachodu wskazuje Jacek Breczko: „Czyli kultura podszyta hedonizmem, a nie powagą

15 M. Szyszkowska, *Człowiek uwikłany. Ideały jako drogowskazy*, Kresowa Agencja Wydawnicza, Białystok 2014, s. 24-25.

i zadaniowością [...] jest jak uwięzienie w «wesółym miasteczku»¹⁶. Podobnie jak Toynbee Breczko postuluje powrót po antyku i judeochrześcijaństwie do metafizycznej zadaniowości człowieka w nowej, adekwatnej dla rozwoju kultury formie: „Życie-zadanie jednostki łączy się w ten sposób z zadaniem ludzkości i ruchem całego kosmosu”¹⁷.

Ponadto mamy nieodległe historyczne przykłady moralnych wzniesień, w których śmiertelni wrogowie odzyskiwali pozytywne, a nawet przyjazne relacje ze sobą. Koronnym przykładem są relacje narodów zachodnich z Niemcami po II wojnie światowej. Krótki okres rządów Michaiła Gorbaczowa pokazał, że jest to także możliwe w relacji z Rosją. Polska opozycja antykomunistyczna i komunistyczna władza też potrafiły przekroczyć wzajemną wrogość, sięść do rozmów i następnie współrzędzić. We wszystkich tych wypadkach porozumienie zostało osiągnięte po latach bardziej czy mniej krwawych zmagani, niejako zostało wymuszone przez beznadziejność konfliktu. Toynbee też wskazuje na mechanizm wymuszania postawy Łagodności.

Konflikt rosyjsko-ukraińsko-zachodni ma swój wielki ciężar i grozi globalną katastrofą. Powinno to wystarczyć, abyśmy wzniesli się ponad winy przeciwnika i ratowali godne ludzi i narodów współżycie ze sobą. Jest pewną sztuką wysokiego lotu rozpoznawanie w przeciwniku jego możliwości do wycofania się z przynajmniej części własnych błędów i możliwości porozumienia. Odważnie wypowiedział się o potrzebie negocjacji papież Franciszek: „myślę, że silniejszy jest ten, kto widzi sytuację, kto myśli o ludziach, kto ma odwagę białej flagi, aby negocjować. [...] Wstydzisz się, ale iloma ofiarami śmiertelnymi to się skończy?”¹⁸. Na razie Zachód nie jest gotów na tego typu postawę.

W naszych zachodnich komentarzach brakuje mi wizji Rosji przyjaznej, której cały czas oczekujemy, na której spotkanie cały czas jesteśmy aktywnie gotowi. To, że Putin zdradził i porzucił wizję Rosji przyjaznej, nie usprawiedliwia naszego porzucenia tej wizji. Odgradzanie się po wieczne czasy od złego sąsiada murem przeciwrakietowej obrony nie jest sensownym pomysłem ani na bezpieczeństwo, ani na rozwój, ani na czyste sumienie. Rezygnacja z idei przyjaźni, choćby rozpatrywanej w dalekiej perspektywie, jest zamykaniem się w ciasnym, egoistycznym izolacjonizmie. Prędzej czy później przyniesie to swoje zatrute owoce. Nie uchroni nas przed tymi

16 J. Breczko, *Cywilizacja na zakręcie. Szkice z historii filozofii i filozofii historii*, wstęp J. Mizińska, Norbertinum, Lublin 2014, s. 199.

17 Tamże, s. 197.

18 *Papież o wojnie na Ukrainie: to nie wstyd negocjować*, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2024-03/papiez-o-wojnie-na-ukrainie-to-nie-wstyd-negocjowac.html> (dostęp: 18.03.2025)

owocami szermowanie na płaszczyźnie stosunków międzynarodowych hasłami przyjaźni i współpracy, kiedy funkcję najwyższych wartości moralnych pełnią u nas idee narodowego interesu. A te z kolei w naszych relacjach wewnętrznych są rozdierane przez wrogość i walki w imię interesów partyjnych, branżowych, w imię rynkowego zwycięstwa i w imię słusznego światopoglądu. Przyjaźni trzeba się uczyć już na dole.

Na pytanie: „Po której stoję stronie?” odpowiem: „Po obu!”. Obywatelom i żołnierzom ukraińskim życzę, aby przeżyli i mogli w zdrowiu i pokoju rozwijać otrzymany dar życia. Żołnierzom rosyjskim życzę, aby przeżyli tę koszmarną sytuację, w której znaleźli się z własnej czy bez własnej winy, aby cali i zdrowi mogli powrócić do swych domów. Zapewne są tak samo wartościowymi i sympatycznymi ludźmi jak ci, do których strzelają i którzy do nich strzelają. Absurd wojny jest równy jej koszmarowi! Przywódcom ukraińskim na czele ze wspaniałym prezydentem życzę niespożytej siły charakteru i odważnej subtelności myśli. Przywódcy rosyjskiemu i jego elitom życzę... cudu przemiany.

Moje stanowisko pielęgnowania jakiegoś pozytywnego związku z obiema stronami konfliktu Rosja – Ukraina może kojarzyć się z hasłem symetryzmu. Termin ten powstał jako głęboki zarzut: takie samo, symetryczne traktowanie obu stron konfliktu jest zignorowaniem moralnej słuszności jednej strony i moralnej winy strony drugiej. Uważa się, i słusznie, że takie zignorowanie wynika albo z tchórzostwa zajęcia stanowiska po właściwej stronie, albo z głębokiej naiwności. Owszem, w jakimś sensie staram się traktować obie strony konfliktu tak samo: w sensie istoty człowieczeństwa, które tkwi u podstaw obu stron. W moim przekonaniu jest to dobry symetryzm. Zła jego wersja traktuje obie strony konfliktu jako równe nie tylko pod względem istoty człowieczeństwa, ale także pod względem tego, jak tę istotę realizują. Nie traktuję równo.

Brawurowej obrony hasła symetryzmu podjęła się w książce poświęconej temu tematowi Anna Czepiel. Autorka akcentuje, że istotą symetrystycznego stosunku do stron konfliktu jest odwaga zajęcia własnego stanowiska, niepoddanie się „przesadnemu i indoktrynizującemu polaryzacyjnemu napuszeniu”¹⁹ żadnej z walczących ze sobą stron. „Zatem indywidualizm symetrysty [...] konstituuje misję na rzecz dobra wspólnego”²⁰. Ta misja „ma jakąś tajemniczą więź z Dobrem, Prawdą i Godnością – przełamuje nie-szczęśny podział na dwa królestwa”²¹.

19 A. Czepiel, *Ontologia symetryzmu. Umiarkowanie polityczne jako nowy romantyzm*, Wydawnictwo Nieoczywiste, Warszawa 2021, s. 22.

20 Tamże, s. 81.

21 Tamże, s. 25.

Arnold Toynbee w swojej filozofii dziejów dowodzi, że w skali historycznej Łagodność zwycięża i tylko Ona zawiera w sobie nadzieję przetrwania i rozwoju. Z natury rzeczy uwagę broniących się Ukraińców pochłania przede wszystkim skala najbliższych miesięcy. Bardzo ważne jest, żeby ta skala nie pochłonęła ich i nas całkowicie, żeby krótki dystans nie pozbawił ich i nas uważności oraz sił na dystans długi, dla którego celem jest przyjazne istnienie narodów.

Bibliografia

- Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 1998.
- Bielecki J., *Wietnam naszych czasów*, „Rzeczpospolita. Plus Minus” 2024, nr 36, 7–8 września.
- Breczko J., *Cywilizacja na zakręcie. Szkice z historii filozofii i filozofii historii*, Norbertinum, Lublin 2014.
- Czepiel A., *Ontologia symetryzmu. Umiarkowanie polityczne jako nowy romantyzm*, Wydawnictwo Nieoczywiste, Warszawa 2021.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996.
- Gawor L., *Szkice o cywilizacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2009.
- Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2001.
- Kowal P., Legutko P., Rodziewicz D., *Między Majdanem a Smoleńskiem*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2012.
- Kowal P., Lichnerowicz A., *Spokojnie już nie będzie: koniec naszej belle époque*, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2023.
- Modzelewski W., *Pacyfizm. Wzory i naśladowcy*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000.
- Nussbaum M.C., *Gniew i wybaczenie. Uraza, wielkoduszność, sprawiedliwość*, przeł. J. Kolczyńska, Wydawnictwo Zielone Drzewo, Instytut Psychologii Zdrowia PTP, Warszawa 2016.
- Papież o wojnie na Ukrainie: to nie wstyd negocjować, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2024-03/papiez-o-wojnie-na-ukrainie-to-nie-wstyd-negocjowac.html> (dostęp: 18.03.2025)
- Russell B., *Droga do pokoju*, Towarzystwo Wydawnicze „Rój”, Warszawa 1937.
- Seneka L.A., *Pisma filozoficzne II: O łagodności, O dobrodziejstwach, Satyra na śmierć Klaudiusza Cezara*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1965.
- Skolimowski H., *Ocalić Ziemię. Świt filozofii ekologicznej*, przeł. K. Waloszczyk, Wydawnictwo Krzysztofa Staszewskiego, Warszawa 1991.
- Skudrzyk P., *Losy cywilizacji według Arnolda J. Toynbee’ego*, Towarzystwo Zachęty Kultury, Katowice 1992.
- Szpunar M., *Biuro szczęść odnalezionych*, Wydawnictwo Światopatrzenie, Kraków 2024.

- Szyszkowska M., *Człowiek uwikłany. Ideały jako drogowskazy*, Kresowa Agencja Wydawnicza, Białystok 2014.
- Tau M., *Auf dem Wege zur Versöhnung (W drodze do pojednania)*, Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1968.
- Toynbee A.J., *A Study of History*, vol. 1-12, Oxford University Press, London - New York - Toronto 1962-1967.
- Toynbee A.J., *Wojna i cywilizacja*, wybór z *A Study of History* A. vann Fowler, przeł. T.J. Dehnel, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1963.
- Toynbee A.J., *Cywilizacja w czasie próby*, przeł. W. Madej, Wydawnictwo Przedświt, Warszawa 1991.
- Toynbee A.J., Ikeda D., *Wybierz życie: dialog o ludzkiej przyszłości*, oprac. R.L. Gage, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.
- Toynbee A.J., *Studium historii*, skrót D.C. Somervell, przeł. J. Marzęcki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000.
- Toynbee A.J., *O stosunku historyka do religii*, przeł. J. Marzęcki. Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.

Bezwzględna Siła i Wzniosła Psyche. Historiozofia Arnolda Toynbee'ego a wojna w Ukrainie

Streszczenie

Artykuł daje skrótową prezentację historiozofii Arnolda Toynbee'ego. Jej główne rysy:

- 1) Ludzkie dzieje są kontynuacją ewolucji materii, której wcześniejszym etapem była ewolucja gatunków biologicznych.
- 2) Ludzkie cywilizacje dokonują dynamicznego rozwoju, którego celem jest osiągnięcie stabilnej wyższej formy społeczeństwa.
- 3) Dotychczasowym cywilizacjom nie udało się osiągnąć celu, gdyż popadły w spiralę Przemocy w postaci walk między państwami składającymi się na cywilizację. W wyniku tych walk kolejne cywilizacje uległy rozpadowi.
- 4) Wysiłek ludzkości dążenia do wyższej formy społeczeństwa jest w stanie kontynuować tylko postawa Łagodności. Postawa ta przyjęła formę zorganizowanych kościołów niosących przesłanie wyższych religii.

Autor rozszerza pojęcia Przemocy i Łagodności do pojęć Bezwzględna Siła i Wzniosła Psyche. Odwołując się do historiozofii Toynbeego, wskazuje na niezbędność postawy Wzniosłej w rozwiązywaniu konfliktów. Postawa ta wobec konfliktu Rosja - Ukraina musi polegać na traktowaniu Rosji nie tylko jako śmiertelnego wroga, ale także jako kraju, z którym w przyszłości chcielibyśmy żyć w przyjaźni.

Słowa kluczowe: historiozofia; Łagodność; Rosja; Toynbee; Ukraina; wojna; Wzniosłość

Piotr Skudrzyk - profesor Wyższej Szkoły Kształcenia Zawodowego we Wrocławiu, emerytowany pracownik Instytutu Filozofii i Instytutu Socjologii Uniwersytetu

Śląskiego w Katowicach, dr hab. nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Autor książek *Losy cywilizacji według Arnolda J. Toynbee'ego* oraz *Amerykańska wspólnotowa filozofia polityczna*.

Ruthless Power and Sublime Psyche.

Arnold Toynbee's Philosophy of History and the War in Ukraine

Abstract

The article gives a brief presentation of Arnold Toynbee's philosophy of history. Its main features:

- 1) Human history is a continuation of the evolution of matter, the earlier stage of which was the evolution of biological species.
- 2) Human civilizations are developing dynamically with the goal of achieving a stable, higher form of society.
- 3) Previous civilizations have failed to achieve their goals because they fell into a spiral of violence in the form of fights between the countries that make up the civilization. As a result of these fights, subsequent civilizations disintegrated.
- 4) Only an attitude of Gentleness can continue humanity's effort to strive for a higher form of society. This attitude took the form of organized churches carrying the message of higher religions.

The Author expands the concepts of Violence and Gentleness to the concepts of Ruthless Power and Sublime Psyche. Referring to Toynbee's philosophy of history, the Author points to the necessity of the Sublime attitude in resolving conflicts. This attitude towards the Russia - Ukraine conflict must consist in treating Russia not only as a mortal enemy, but also as a country with which we would like to live in friendship in the future.

Keywords: Gentleness; philosophy of history; Russia; Sublimity; Toynbee; war; Ukraine

Piotr Skudrzyk - professor of University College of Professional Education in Wrocław. Retired employee of Institute of Philosophy and Institute of Sociology in University of Silesia in Katowice. Doctor habilitated in humanities in the field of philosophy. Author of the books *Losy cywilizacji według Arnolda J. Toynbee'ego* (*The Fates of Civilizations According to Arnold J. Toynbee*) and *Amerykańska wspólnotowa filozofia polityczna* (*American Community Political Philosophy*).

ANNA DURAJ

Akademia WSB w Dąbrowie Górniczej

ORCID: 0009-0000-2819-4511

DAGMARA GÓRECKA

Akademia WSB w Dąbrowie Górniczej

ORCID: 0009-0006-4276-5222

JOANNA KAJKO-RYKALSKA

Akademia WSB w Dąbrowie Górniczej

ORCID: 0009-0002-2848-6092

BARBARA TKOCZ

Akademia WSB w Dąbrowie Górniczej

ORCID: 0009-0009-4041-464X

ALINA SZWEDA

Akademia WSB w Dąbrowie Górniczej

ORCID: 0009-0009-0135-9393

DOI: 10.24917/20838972.21.15

Wybrane zagadnienia antropologii śmierci – doświadczenie straty bliskiej osoby – wymiar etyczno-moralny

Wstęp teoretyczny

Na przestrzeni dziejów wiele razy próbowano zdefiniować śmierć, biorąc pod uwagę różne perspektywy. Wciąż jednak zagadnienie to jest tajemnicą i pozostaje fundamentalnym problemem ludzkiej egzystencji. Ireneusz Ziemiński podkreśla, że sama definicja śmierci nie stanowi rozwiązania problemu jej poznania, jednak dzięki niej można w pewien sposób sformułować to zagadnienie. Z tej perspektywy najmniej problematyczna wydaje się definicja śmierci jako nieuchronnego kresu życia, który potwierdza

doświadczenie człowieka i jest zjawiskiem nieomijającym żadnej istoty żywej¹. Pojęcie śmierci jest wpisane w ludzkie istnienie od samego poczęcia, a więc w czas trwania i przemijania, które dokonuje się w przestrzeni codziennego życia. Śmierć i odchodzenie jawią się pod tym względem jako fakty uniwersalne. Poza podstawowym, biologicznym ujęciem, uwzględnąć należy jednak także szersze, m.in. religijne, społeczne, psychologiczne, kulturowe czy behawioralne, aspekty śmierci². W każdym z tych aspektów śmierć zostaje inaczej scharakteryzowana, występuje w innych kontekstach, co widać w kolejnych definicjach zjawiska – np. w definicji medycznej, społecznej, kulturowej czy religijnej. Odmiennie także pozostają znaczenie śmierci oraz jej rola. W refleksji religijnej śmierć pojmowana jest jako „przejście”, w kulturze masowej zaś jako produkt wpisujący się w szeroko rozumianą rozrywkę – np. seriale kryminalne. W ujęciu filozoficznym śmierć może być definiowana jako moment, „w którym zmiana, a przez to samo czas (jako miara zmiany materialnej) [...] się kończy i nie następuje «przejście» do dalszego czasowego momentu”³. Stąd właśnie doświadczenie śmierci staje się niemożliwym, jej struktura posiada „przed” lecz nie istnieje „po”⁴. Dlatego właśnie możemy mówić jedynie o idei własnej śmierci. Śmierć, pomimo iż jest naturalną kolejną rzeczą, a nie prawem człowieka, jak pisze Jacques-Marie Pohler⁵, w kontekście egzystencjalnym wraz z filozoficznymi odniesieniami zdaje się zanikać poprzez ówczesny brak bezpośredniego z nią obcowania. Ludzie rzadko odchodzą w domach wśród bliskich, często też izoluje się dzieci od ludzi umierających. Zdaje się, iż w kulturze śmierć występuje tylko w obszarze nauki lub rozrywki, a więc np. filmu, literatury czy gier komputerowych. Refleksje na temat własnej śmierci i doświadczenia śmierci bliskich osób nie pasują do charakteru współczesnej rzeczywistości Zachodu, kultury instant czy konsumpcjonizmu. Artur Fabiś w swojej publikacji *Śmierć w całonocnym procesie kształcenia* zwraca uwagę na to, iż „śmierć jest elementem życia każdego człowieka. Świadomość ta wynika z doświadczenia śmierci innych. Śmierć pojawić się może wyłącznie w doświadczeniu innych. Ponieważ własna śmierć nigdy nie stanie się własnym

1 I. Ziemiński, *Śmierć jako problem filozoficzny*, „Rozprawy Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2006, nr 2(58), s. 9.

2 A. Gałuszka, R. Kleszcz-Szczyrba, *Utrata i żałoba*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016, s. 334.

3 M.A. Krąpiec, *Ja człowiek: zarys antropologii filozoficznej*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005, s. 409.

4 A. Iskra-Paczkowska, *Śmierć. Między doświadczeniem a pojęciem*, „Warstwy” 2017, nr 1(17), s. 4–9, <https://journals.ur.edu.pl/w/article/view/9450> (dostęp: 8.10.2024).

5 J.M. Pohler, *Wokół śmierci i umierania*, „Znak”, 1974, nr 242, s. 936–950.

doświadczeniem”⁶. O śmierci mógłby opowiedzieć tylko ten, kto ją „przeżył”, ale śmierci nie da się przeżyć. Człowiek, żyjąc na Ziemi, doświadcza śmierci drugiej osoby, co jawi mu się najczęściej jako pewnego rodzaju strata.

Karl Jaspers wyróżnia na gruncie filozofii egzystencjalnej cztery sytuacje graniczne: walkę, przypadek, śmierć oraz winę. Rozumie je jako wyjątkowo przykre cierpienie psychiczne, któremu towarzyszy świadomość własnej organiczności zaistniałego problemu, nieuchronność, bliskość i pewność zbliżającego się zdarzenia⁷.

Francuski filozof Vladimir Jankélévitch⁸ rozróżnia trzy perspektywy doświadczenia śmierci. Rozumiemy więc śmierć „w trzeciej osobie”. Umiera „on” lub „oni”, czyli doświadczenie śmierci kogoś nam obcego. Śmierć „w drugiej osobie” to paralela ze śmiercią bliskiej osoby, co obliguje do refleksji i bywa doświadczeniem filozoficznym. Umierasz „ty”, ktoś mi bliski, ktoś z najbliższego mi grona. To wydarzenie skłania do refleksji nad skończonością, a często także do myślenia o własnej śmiertelności. Wreszcie doświadczenie śmierci „w pierwszej osobie” to osobiste umieranie⁹. W niniejszym artykule rozważono głównie przeżywanie straty i doświadczenie śmierci w drugiej osobie – odejścia kogoś bliskiego.

Niejednoznaczne podejście do śmiertelności znajdujemy u Martina Heideggera, który wskazuje na ambiwalentność śmierci. Z jednej strony śmierć to świadomość ludzkiej przemijalności, ulotności życia, w następstwie czego wszystko staje się względne, a waga życia jest pomniejszona. Z drugiej jednak strony myśl o śmierci umożliwia zintegrowaną egzystencję¹⁰.

Z istnieniem i przeżywaniem śmierci bliskich bezsprzecznie związane jest odczuwanie różnych trudnych emocji oraz doświadczenie cierpienia. W definicjach cierpienia podanych w słownikach języka polskiego czytamy, że jest to „dolegliwość, przykrość, męczarnia, męka, ból, choroba, dolegliwość fizyczna”¹¹; „wielki ból moralny lub fizyczny”¹². Dodatkowo każde

6 A. Fabiś, *Śmierć w całonocnym procesie kształcenia*, „Rocznik Andragogiczny” 2011, s. 131.

7 K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, przeł. A. Staniewska, M. Skwieciński, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 256-257.

8 V. Jankélévitch, *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, przeł. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, red. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 43-76.

9 A. Fabiś, *Śmierć...*, s. 134.

10 K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978, s. 148-149.

11 Cierpienie [hasło], [w:] *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967, <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/cierpienie;5417750.html> (dostęp: 30.08.2023).

12 Cierpienie [hasło], [w:] *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 1, red. Stanisław Dubisz, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2006, s. 255.

doświadczenie życiowe człowieka odnoszone do znanej mu kultury lub religii, w jakiej wyrastał, powoduje, iż ma on swój odrębny obraz każdego pojęcia, własny do niego stosunek – dla jednego cierpieniem będzie wszystko, co stanowi jakąkolwiek formę dyskomfortu, dla innego wypadek czy strata bliskich. W kimś cierpienie będzie budziło tylko złe skojarzenia i uzna je za przekleństwo, ktoś inny powiąże je z dobrem i zobaczy w nim błogosławieństwo¹³. Rozumienie cierpienia determinowane jest również wiekiem człowieka; inny jego obraz nosi w sobie dziecko, a inny – osoba dojrzała czy starsza, u której doświadczenie życiowe jest znaczące dla rozumienia świata i osobistych wydarzeń.

Tematykę cierpienia i smutku towarzyszących śmierci bliskiej osoby podjął Clive Staples Lewis po stracie żony. W jego książce pt. *Smutek* czytamy, że chociaż każde doświadczenie żalu po śmierci kogoś bliskiego jest niepowtarzalne, to jednak można dostrzec pewne podobieństwa. Jednym z nich jest specyficzne przerażenie przed utratą pamięci o osobie straconej¹⁴. Żadna fotografia nie potrafi oddać prawdziwego obrazu utraconej osoby, a jednocześnie pamięć ludzka działa jak sito, przez które nieubłagane wyciekają wspomnienia. W swoim dzienniku smutku Lewis podkreślał wartość cierpienia w żałobie, gdyż cierpienie to stanowi część zdrowego przeżywania bólu, a jednocześnie zrozumienie miłości. Ponadto z cierpieniem nie da się nic innego zrobić, jak tylko je znosić. Osoba żyjąca w bólu i smutku po stracie skupia się tylko na własnym nieszczęściu. Pragnie powrotu zmarłego, nie zastanawiając się, czy gdyby okazał się on możliwy, byłby dla tej osoby dobry. Jednakże dogłębny smutek nie łączy nas z umarłymi, a rozdziela nas od nich. Nie jest stanem, a procesem. Ma fazy, które można przeżywać wciąż na nowo. A ludzkie cierpienie jest nieodłącznym elementem samego istnienia świata, którego nie można zignorować¹⁵.

Uznając, że śmierć jest jednym z najpoważniejszych problemów życia zakładamy, że rozwój i celowa, świadoma egzystencja człowieka nie są możliwe bez refleksji nad tym nieuniknionym zjawiskiem. Tym samym śmierć może stać się doświadczeniem pozytywnym¹⁶.

Naukowej interpretacji problematyki żałoby po raz pierwszy dokonał Zygmuntd Freud, który zidentyfikował żałobę z niemożnością dalszego zaprzeczania realności śmierci i utożsamiał ją z procesem, w którym dochodzi

13 J. Anusiewicz, *Kulturowa teoria języka. Zarys problematyki*, [w:] *Język a kultura. Podstawowe pojęcia i problemy*, t. 1, red. Janusz Anusiewicz i in., Wydawnictwo Wiedza o Kulturze, Wrocław 1991, s. 467.

14 C.S. Lewis, *Smutek*, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2009, s. 7.

15 Tamże.

16 K. Dąbrowski, *Trud istnienia*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 89–92.

do redukcji siły wiążącej żałobnika z utraconym obiektem miłości¹⁷. Proces ten uzewnętrznia się w obszarach: psychicznym, somatycznym i społecznym.

Do najpowszechniejszych reakcji na stratę bliskiej osoby zaliczyć można: uczucie smutku i pustki, poczucie winy w związku z niedopełnieniem obowiązków wobec zmarłego za życia oraz przekierowywanie odpowiedzialności za jego śmierć na innych ludzi.

Należy przyjąć, że nie istnieje jeden uniwersalny wzorzec przeżywania żałoby, a omawiane w literaturze naukowej jej fazy stanowią jedynie propozycje porządkujące, nie narzucają sztywnych etapów przebiegu tego procesu. Żałoba u poszczególnych jednostek nie musi postępować linearnie. Może przebiegać w naprzemiennych cyklach emocjonalnych, które wraz z czasem redukują swoją intensywność aż do końcowego wyciszenia¹⁸.

W artykule dokonaliśmy szerokiej, kilkietapowej analizy doświadczeń ujawnionych przez kobiety w listach napisanych do bliskich im zmarłych. Autorki listów odsłoniły w nich fragmenty swojego rozumienia i doświadczania śmierci bliskich m.in. na obecnym etapie przeżywanej przez siebie żałoby.

Założenia metodologiczne

Cele badań

Artykuł ma na celu ukazanie sposobu przeżywania straty osoby bliskiej, zrozumienie i opisanie, jak stratę tę przeżywają badane kobiety oraz jakie znaczenia nadają one śmierci bliskiej osoby i cierpieniu po jej stracie. Tak sformułowane cele pozwoliły przyjąć paradygmat konstruktywistyczny, który zakłada, iż możliwe jest istnienie licznych rzeczywistości konstruowanych i rekonstruowanych oraz wiele światów społecznych, istniejących w ludzkich umysłach¹⁹.

W niniejszym artykule postawiono następujące pytania badawcze:

- 1) Jak autorki listów doświadczają straty bliskiej osoby i cierpienia po jej odejściu?
- 2) W jaki sposób autorki listów przeżywają relację z bliską osobą zmarłą?
- 3) Jakie znaczenie nadają autorki listów tęsknocie po odejściu bliskiej im osoby?

17 T.L. Shaffer, *Bereavement: Studies of Grief in Adult Life* by Colin Murray Parkes, "Kentucky Law Journal" 1972, nr 8, s. 542-543, <https://uknowledge.uky.edu/klj/vol61/iss2/8/> (dostęp: 22.08.2023).

18 M. Stroebe, H. Schut, *Models of coping with bereavement. A review*, [w:] *Handbook of bereavement research: Consequences, coping, and care*, red. Hank Schut i in., American Psychological Association, Washington 2001, s. 378.

19 N. Denzin, Y.S. Lincoln, *Metody badań jakościowych*, tom 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 23.

Metoda zbierania danych

Podjęte przez zespół i opisane w artykule badania wpisują się w orientację jakościowych badań narracyjnych, gdyż materiał empiryczny stanowiły listy napisane do bliskich osób zmarłych. Jest to zgodne z założeniami Dariusza Kubinowskiego, który wskazuje, iż narracje rozumieć można jako pozyskane lub wysłuchane ustne oraz pisemne dyskursy, a także rekonstrukcje minionych doświadczeń²⁰. Narracje poddane analizie w niniejszym badaniu były pisemnymi rekonstrukcjami przeszłych wydarzeń oraz związanymi z nimi doświadczeniami autorek listów.

Narracje o doświadczeniu śmierci bliskiej osoby zdecydowano się zebrać w formie listów do bliskich osób zmarłych – rodziców, dziadków, innych członków rodzin, a także przyjaciół. Sama forma listu jako gatunku literackiego pozostaje jedną z najstarszych zachowanych form przekazu²¹. Złożona natura listu czyni go bowiem przedmiotem zainteresowania ujawniającym się zarówno w literackiej, jak i socjologicznej oraz psychologicznej przestrzeni badawczej. Różnorodne treściowo i formalnie listy od setek lat towarzyszą ludziom w ich zmaganiu się z rzeczywistością, wspomagając autorefleksyjność i radzenie sobie z nieobecnością drugiego człowieka. Umożliwiają przekroczenie poczucia dotkliwej samotności, gdyż forma listu w założeniu mająca cechę dialogowości ujmuje nie tylko realny lub wyobrażony kontakt z adresatem²², ale również pragnienie pozostawania z nim w nieprzerwanej więzi. Pozostaje ponadto ekspresją dążeń, obaw, emocjonalności, zdolności do mentalizacji, a nade wszystko stwarza możliwość do spotkania się z własnymi emocjami²³. Badania z wykorzystaniem metody analizy listów prowadzili m.in. Urszula Tokarska²⁴ oraz Artur Fabiś²⁵.

20 D. Kubinowski, *Jakościowe badania pedagogiczne. Filozofia, metodyka, ewaluacja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2010, s. 166–167.

21 A. Całek, *Nowa teoria listu*, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2019, s. 19.

22 A. Całek, *List jako miejsce ujawniania się wewnętrznego świata twórcy w świetle interakcyjnego modelu badań epistolograficznych*, [w:] *Świat wewnątrz nas*, t. 1, red. A. Gałkowska, M. Stanisz, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2016, s. 79–89.

23 J.W. Pennebaker, J.M. Smyth, *Terapia przez pisanie*, przeł. A. Haduła, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2018, s. 177–179.

24 Za: M. Kielar-Turska, *Starość. Jak ją widzi psychologia? Siła umysłu w starości*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2019, s. 485.

25 Zob. A. Fabiś, *Listy o przemijaniu. Cierpienie w perspektywie osób w późnej dorosłości*, [w:] *Człowiek wobec cierpienia*, red. A. Fabiś, L. Wiatrowska, Z. Pucko, Difin, Warszawa 2016, s. 20–33.

Zbieranie danych odbyło się z wykorzystaniem platformy internetowej, na której poproszono respondentów o napisanie listu do bliskiej osoby zmarłej. Formularz służący do zebrania narracji zawierał informacje wprowadzające wraz z podaniem celu, w jakim osoby zostały poproszone o napisanie listu, instrukcję wraz z objaśnieniem, o co osoba go wypełniająca jest proszona i informacjami na temat osoby przeprowadzającej badanie. Wypełnienie formularza i jego wysłanie było całkowicie dobrowolne. Nie została narzucona też obowiązująca struktura tekstu ani jego długość, tak, by nie ograniczać piszących listy autorek. Podczas badania autorki zostały również poinformowane o tym, że będą anonimowe.

Metoda analizy danych

Z zebranego materiału przeanalizowano 28 listów, których autorkami były kobiety w przedziale wiekowym 22–71 lat. Każdy tekst pisany był przez autorkę do bliskiej osoby zmarłej, zatem dobór próby pozostał doborem celowym, w którym kryterium doboru materiału stanowił wybór listów do bliskiej osoby zmarłej. Procedura analizy odbyła się zgodnie z założeniami teorii ugruntowanej, a kodowanie przebiegło zgodnie z procedurą Marilyn Lichtman, w której najpierw koduje się „surowe” dane, później uzyskane kody grupowane są w kategorie, dla których odkryć można poszczególne koncepty, a te zostają skonfrontowane z literaturą przedmiotu²⁶. W celu wykonania analizy jakościowej materiału posłużono się programem Atlas.ti 8, do którego teksty zostały zaimportowane oraz zakodowane, następnie pogrupowane w odpowiadające im kategorie, z których wyłoniły się koncepty. Kodowanie w przypadku analizy było zakorzenione w strategii kodowania fraza po frazie²⁷, a tworzone kody pozwoliły na uchwycenie znaczeń, jakie autorki listów nadawały relacji ze zmarłą, bliską osobą, a także samej osobie zmarłej. Elementami istotnymi, na które zwracano uwagę, były relacjonowane działania autorek listu, wydarzenia, w których brały one udział, stany, relacje i interakcje z bliską osobą zmarłą oraz innymi osobami w rodzinie, adaptacje do sytuacji, w której się znalazły²⁸.

Pierwotnie z zebranego materiału zakodowano i przeanalizowano 25 listów, jednak celem nasycenia kilku kategorii zakodowano kolejne 3 listy. Po przeanalizowaniu oraz zakodowaniu łącznie 28 listów stwierdzono, iż dalsza analiza będzie jedynie poszerzaniem utworzonych wcześniej kategorii i nie wzbogaci przeprowadzonych analiz w obrębie zjawiska przeżywania

26 D. Kubinowski, *Jakościowe badania...*, s. 238–239.

27 G. Gibbs, *Analizowanie danych jakościowych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 101–105.

28 G. Gibbs, *Analizowanie danych jakościowych...*, s. 92–94.

straty o kolejne, wcześniej nieuwzględniane. Uznano więc, iż dane na tym etapie pozostają nasycone teoretycznie.

Analiza pozwoliła uzyskać 61 kodów, które zgrupowano w 10 kategorii, a te przyporządkowano 5 powstałym konceptom. Prezentowane poniżej opracowanie w postaci drzewa kodowego (ryc. 1) ukazuje jedynie część przeprowadzonej analizy, gdyż skupia się na przeżywaniu doświadczenia straty osoby bliskiej.



Rycina 1. Drzewo kodowe

Źródło: opracowanie własne autorek.

Analiza danych z dyskusją

Obszar badawczy niniejszego artykułu zawiera się w 2 wymiarach przeżywania straty w perspektywie śmierci bliskiej osoby: powodowanej przez śmierć zmiany oraz cierpienia. Dwa wymiary przeżywania straty podzielono na mniejsze, zgrupowane w 11 kodach podgrupy, które zawierały komponenty doświadczania śmierci bliskiej osoby i precyzowały obszary, z jakimi dla autorek listów wiążą się owe wymiary. W cytowanych wypowiedziach zachowano oryginalną pisownię.

Doświadczanie zmiany – nikt nam Ciebie nie zastąpi

Moment śmierci przynosi zarówno zmarłym, jak i pozostającym przy życiu zasadniczą zmianę, która stanowi cezurę czasową w historii życia jednych i drugich. Przejście tej symbolicznej granicy staje się źródłem cierpienia dla żyjących. Zmiany wiążące się z perspektywą zbliżającej się lub zaistniałej śmierci osoby bliskiej ujawniane zostają na różnych poziomach, m.in. od bezwzględnie utraconego poczucia zależności od bliskiego, przez konieczność przejścia niektórych obowiązków, przeobrażenie sytuacji finansowej, poczucie zagubienia organizacyjnego, aż do utraty namacalnej więzi ze zmarłym i dotkliwego osamotnienia²⁹.

Pierwszym zaobserwowanym przez autorki listów obszarem transformacji powodowanej przez śmierć było uświadomienie sobie realnej straty. Żałobnicy pozostają na ziemi, trwając „w życiu”, jednak życie to pozbawione zmarłego wydaje się być inne, niekompletne. Każda prowokowana śmiercią zmiana w systemie rodzinnym jest symbolem śmierci rodziny samej w sobie i jednocześnie sugeruje kierunki kształtowania nowej, odmiennej niż dotychczasowa rodziny³⁰.

Życie toczy się po Twojej śmierci, ale nie jest już tak samo jak kiedyś. (Beta, 62)

Deficyt ten jest odczuwany przez autorki listów w odniesieniu zarówno do codziennych czynności i rytuałów, jak również do poziomu emocjonalnego i intelektualnego.

Szkoda, że już nigdy nie będę mogła do Ciebie zadzwonić i zapytać jak ugotować zupę grzybową czy rosół. (Simona, 24)

29 E. Kübler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, przeł. I. Doleżał-Nowicka, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1979, s. 217-227.

30 C.C. Greaves, *Death in the family: A multifamily therapy approach*, „International Journal of Family Psychiatry” 1983, nr 4, s. 247-259 za: W. Worden, *Grief counseling & grief therapy: A handbook for the mental practitioner*, Springer Publishing Company, New York 2018.

W naszych sercach pozostała pustka po Tobie, nikt nam Ciebie nie zastąpi.
(Tamara, 23)

W rozumieniu Alfonso di Nola każda śmierć zawsze i bez wątpienia powoduje wrażenie rozpadu rzeczywistości. Owa utrata dotychczasowej równowagi i ciągłości czytelna jest zwłaszcza u żałobników najbliższych rodzinnie i relacyjnie zmarłemu³¹. Z listów odczytujemy, że śmierć najczęściej wiąże się także z zaskoczeniem, poczuciem braku gotowości do zaakceptowania tychże zmian i reorganizacji życia. Potwierdza to tezę Małgorzaty Kulety i Moniki Wasilewskiej, które piszą, że „śmierć jednego z członków rodziny zakłóca dotychczasową homeostazę, stanowiąc wyzwanie dla całego systemu”³².

Nawet jeżeli odejście bliskiego jest oswajane w czasie, bo następuje po długiej chorobie, to na końcu zawsze wydaje się czymś niespodziewanym. Kiedy przychodzi śmierć, niedowierzamy realności zaistniałej sytuacji.

Odeszłaś tak niespodziewanie. (Sabrina, 23)

Tym bardziej doświadczenie śmierci nagłej, tragicznej, w tym także samobójczej, osoby bliskiej wprawia w osłupienie i budzi negację.

[...] *postanowiłeś, że Cię nie będzie.* (Sylwia, 23)

[...] *nie mogłam wiedzieć, że wtedy widzę Cię po raz ostatni.* (Sylwia, 23)

Odwotywanie się do emocjonalnych aspektów zaskoczenia jest typowe w pierwszej fazie żałoby: okresie szoku, niedowierzania i otępienia. To właśnie wtedy człowiek, doznając psychicznego wstrząsu, jest skłonny zaprzeczać śmierci i nie dostrzegać prodromalnych sygnałów jej nadejścia³³. Śmierć samobójcza w percepcji najbliższych jest nagła i niespodziewana, w związku z czym odbiera możliwość pożegnania się z osobą zmarłą i przygotowania się na jej odejście³⁴, jednak nawet w sytuacji, gdy czyjaś śmierć nie jest zaskoczeniem, nie można w pełni przygotować się na jej nadejście. Informacja o śmierci zawsze jest szokiem i wiąże się z ogromnym bólem. Przewidywanie nadchodzącej śmierci w żaden sposób nie zmniejsza żałoby,

31 A.M. di Nola, *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2006, s. 186 za: M. Kuleta, M. Wasilewska, *Rodzina w żałobie – wpływ doświadczenia utraty na funkcjonowanie rodziny jako systemu*, „Państwo i Społeczeństwo” 2007, nr 3, t. VII, s. 74.

32 M. Kuleta, M. Wasilewska, *Rodzina w żałobie...*, s. 73.

33 C.M. Sanders, *Jak przeżyć stratę dziecka*, przeł. E. Knoll, Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2001, s. 67.

34 K.R. Jamison, *Noc szybko nadchodzi: zrozumieć samobójstwo, by mu zapobiec*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2004, s. 24.

smutku i bólu po odejściu osoby bliskiej, a jedynie pozwala przejść żałobę bardziej świadomie niż w przypadku śmierci nagłej.

Autorki listów zwracają uwagę na fakt, że ich życie po stracie nie jest już takie samo. Koncentrują się jednak nie tylko na obiektywnie zauważalnych zmianach, ale przede wszystkim na wymiarze afektywnym, na odczuwaniu przejmującego smutku.

[...] ale nie jest już tak samo jak kiedyś. (Beta, 62)

Smutek wynikający ze zmiany, którą przynosi śmierć bliskiego, może sygnalizować swoją obecność w całym dalszym życiu żałobnika. Pojawia się zwłaszcza w momentach istotnych, np. podczas odnoszenia sukcesów czy odczuwania stresu, w okresach świątecznych, konfliktach relacyjnych czy też kolejnych utratach.

Święta w naszej rodzinie już nigdy nie będą takie same. (Sylvia, 23)

Zmiana sytuacji rodzinnej wywołana stratą bliskiej osoby „powoduje silną traumę z racji przerwane go kontaktu, zerwania więzi, zmiany w codzienności życia, w planach na przyszłość i zmiany w wielu obszarach, które dotychczas były naturalną wspólną egzystencją”³⁵.

Dostosowanie się do środowiska, w którym nie ma już fizycznie zmarłego, jest możliwe jedynie w sytuacji zaakceptowania poniesionej straty. Oswajanie, a ostatecznie oswojenie śmierci ma wymiar bardzo indywidualny i zależy od wielu czynników, jednak zaakceptowanie straty nie jest równoznaczne z pogodzeniem się czy zgodą na nią, ale niejednokrotnie wyłącznie ze stwierdzeniem jej rzeczywistości.

Żyję tak jak Ty byś tego chciała, żeby po śmierci spotkać się z Tobą. (Paulina, 71)

[...] tam gdzie jesteś, jesteś szczęśliwa. Ze swoją mamą, siostrą, mężem i innymi. (Sabrina, 23)

Mimo że listy nie miały na celu opisanie procesu żałoby autorek po śmierci bliskiej im osoby, nakreślone przez nie symptomy oswojenia śmierci stanowią przykład akceptacji i rozwiązania jako ostatniego etapu procesu przeżywania żałoby wg wielu autorów, m.in. Elisabeth Kübler-Ross, George’a L. Engela, Verena Kasta czy Catherine Sanders³⁶.

³⁵ D. Opozda, *Rodzina w sytuacji straty bliskiej osoby jako przedmiot badań w pedagogice*, [w:] *Rodzina w sytuacji straty bliskiej osoby*, red. D. Opozda, M. Parzyszek, Wydawnictwo Episteme, Lublin 2017, s. 132.

³⁶ Za: S. Tucholska, *Psychologiczna analiza procesu żałoby*, [w:] *Psychologiczne aspekty doświadczania żałoby*, red. S. Steuden i in., Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 2009, s. 12-17.

Cierpienie – jest to dla mnie zbyt trudne

Gdy śmierć zabiera nam ukochanego człowieka, nie sposób uciec przed cierpieniem – jest to cena, którą płacimy za miłość. Z treści listów wynika, że cierpienie w żałobie to bolesne i traumatyczne doświadczenie, przeżywane w różnym czasie, z różnym nasileniem i w różny sposób. Barbara Pilecka w podejmowanej analizie procesu żałoby sygnalizuje koncepcję bólu psychicznego, który wynika z traumatycznego doświadczenia. Owo cierpienie ma dwa źródła: realną sytuację i wywołany nią ból oraz udręczenie spowodowane próbą utrzymania nieaktualnych już modeli „Ja” – niemożność odczuwania szczęścia w zetknięciu z obecną rzeczywistością³⁷. Kiedy cierpimy, przeżywamy ból i intensywnie odczuwamy brak zmarłego, codzienna praca i obowiązki stają się wielkim wysiłkiem.

Codziennie musi stawiać czoła codzienności. Codzienności, w której Ty już nie uczestniczysz. (Miroslawa, 23)

Głębokie cierpienie przenika wiele aspektów życia i powoduje w nich zmiany. Naruszać może zarówno strukturę fizyczną człowieka, a tym samym jego fizjologiczne funkcjonowanie, jak i homeostazę psychicznego wymiaru jego egzystencji. Często ujawnia się w obu tych sferach³⁸. Reorientacje wywołane cierpieniem mogą determinować czasowe zmiany w ciele, zachowaniu, sferze emocjonalnej, poznawczej oraz duchowej. Nasilenie doświadczanego bólu oraz jego modalność to sfera bardzo szeroka i indywidualizowana. Odnosząc się do myśli Antoniego Kępińskiego, można zażytkować stwierdzenie, że „bardziej cierpi ten, kto więcej czuje i inaczej rozumie”³⁹.

[...] jest to dla mnie zbyt trudne. (Antonina, 21)

Kiedy bliski nam człowiek umiera, zwłaszcza nieoczekiwanie, co uniemożliwia rodzinie adaptację do perspektywy jego odchodzenia, naturalne reakcje emocjonalne stanowią: złość, wściekłość czy rozpacz. Osoba w żałobie powinna więc mieć przestrzeń organizacyjną i emocjonalną do ich wyrażenia⁴⁰. Nie dziwi więc, że w analizowanych listach odnajdujemy tak

37 B. Pilecka, *Różne strony procesu żałoby*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2016, nr 22(1), s. 163–164.

38 J. Makselon, *Psychologiczne aspekty cierpienia*, „Sympozjum” 2000, t. 4, nr 2(7), s. 74–77, [https://bazhum.muzhp.pl/media//files/Sympozjum/Sympozjum-r2000-t4-n2\(7\)/Sympozjum-r2000-t4-n2\(7\)-s71-83/Sympozjum-r2000-t4-n2\(7\)-s71-83.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media//files/Sympozjum/Sympozjum-r2000-t4-n2(7)/Sympozjum-r2000-t4-n2(7)-s71-83/Sympozjum-r2000-t4-n2(7)-s71-83.pdf) (dostęp: 20.08.2023).

39 Tamże, s. 75.

40 E. Kübler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu...*, s. 34–98.

wiele niekomfortowych i trudnych emocji – to one stanowią dla autorek swoisty wentyl emocjonalny, jednoczesną ekspresję cierpienia i pewną formę autoterapii.

W obciążeniach rodziny, w której ktoś umiera, najsilniej zaznaczają się przeżycia psychiczne, takie jak poczucie smutku, żalu, złości, lęku czy nawet rozpacz. Owe stany emocjonalne mają pierwotny i wtórny charakter: stanowią reakcje psychiczne na utratę ukochanej osoby oraz na obiektywne zmiany i trudności, które jej śmierć powoduje⁴¹. Zmiana zachodzi w strukturze rodziny lub też innego systemu społecznego, w skład którego wchodził zmarły. Często zmienia się sytuacja finansowa. Niemożliwy staje się również stały kontakt z bliskim. Nie można z nim spędzać czasu i podejmować lubianych aktywności⁴². Jednocześnie perspektywa śmierci pobudza nas do refleksji i pozwala nam docenić życie doczesne oraz naszych bliskich⁴³.

Pierwsze reakcje na wieść o śmierci bliskiej osoby to szok i niedowierzanie. Osoba doświadczająca straty oczekuje, że wszystko okaże się żartem lub złym snem. Autorki w swoich listach często relacjonują osobom zmarłym swoją reakcję na wieść o ich śmierci. W rezultacie radykalnego wstrząsu doświadczyły wszelkiego rodzaju silnych i nieoczekiwanych emocji.

Kiedy odebrałam telefon i usłyszałam, że już nie ma Ciebie z nami myślałam, że to żart. (Anita, 22)

Utrata bliskiego jest tak dużym ciosem, że nie jesteśmy w stanie jej pojąć i zaakceptować. Negujemy to, co się stało, ponieważ trudno jest spojrzeć prawdzie w oczy i skonfrontować się z tym, co się wydarzyło.

Nadal nie mogę zrozumieć tej całej sytuacji. (Antonina, 21)

...i słysząc informację o Twojej niedawnej śmierci nie mogłam w to uwierzyć... Ale jak to? Dlaczego? Przecież nic na to nie wskazywało [...] (Iwona, 22)

Żałobę po śmierci samobójczej bliscy tych, którzy odeszli, przeżywają przynajmniej w niektórych aspektach gorzej niż bliscy innych zmarłych. Przyczyny mogą być różne. Okres żałoby komplikuje po pierwsze poczucie stygmatyzacji⁴⁴ i odrzucenia. Są to doświadczenia trudne same w sobie, ale

41 A. Ostrowska, *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 192–193.

42 Tamże, s. 202–208.

43 M.A. Krąpiec, *Ja człowiek...*, s. 395–396.

44 R. Antosz-Rekucka, *Wpływ samobójstwa i samobójstwa wspomaganego na przeżywanie żałoby przez pozostawionych*, „Facta Ficta. Journal of Theory, Narrative & Media” 2021, nr 8(2), s. 224, <https://yadda.icm.edu.pl/yadda/element/bwmeta1.element.ojs-issn-2719-8278-year-2021-volume-8-issue-2-article-102ae62a-9f78-3ef6-9013-29foac465db-d/c/13-a9be2799-ba99-4062-9ab8-038e4f6dbb8f.pdf> (dostęp: 20.08.2023).

powodują też niemożność dzielenia doświadczeń z innymi czy nieufne nastawienie, co uniemożliwia uzyskanie wsparcia społecznego, ważnego w tym trudnym czasie⁴⁵. Jednocześnie śmierć samobójczą cechuje (tak jak odejście z powodu nagłego wypadku) brak możliwości pożegnania z bliskimi, a często również pogodzenia się i pozamykania ważnych spraw. Często również pojawia się myśl, że tragedii można było zapobiec⁴⁶. Jest to także śmierć uważana za „nienaturalną” i nagłą⁴⁷. Wszystkie te czynniki wywierają negatywny wpływ na przeżywanie samej żałoby. Decyzja podjęta przez samobójcę jest najczęściej dla rodziny nieczytelna, wprawia jej członków w odrętwienie i niemożność uwierzenia w to, co nastąpiło oraz zrozumienia podjętej przez bliskiego decyzji. Obserwowana u żałobników tendencja do samoobwiniania się może dotyczyć wypowiedzianych za życia zmarłego słów i podejmowanych wtedy działań oraz samej perspektywy niezapobiegnięcia jego śmierci – stawiania siebie w roli osoby nierealistycznie sprawczej, przejmowania odpowiedzialności za decyzję bliskiej osoby zmarłej.

Smutek i żal są naturalną odpowiedzią na śmierć. Z listów wynika, że smutek i rozżalenie często odnoszą się do emocjonalnej odpowiedzi ich autorek na doświadczenie utraty bliskiej osoby. Smutek, żaloba, poczucie opuszczenia często wymienia się obok siebie, jednakże ich znaczenia są nieco inne. Smutek jest odpowiedzią na doświadczenie utraty kogoś lub czegoś, a żaloba jest zewnętrznym okazaniem owego smutku.

Żałuje, że nie spędzimy już razem żadnych świąt, ani żadnego innego dnia.
(Daria, 23)

Odszedłeś zostawiając po sobie smutek i żal. (Miroslawa, 23)

Symptomy żalu po stracie często obejmują spektrum doznań fizycznych, behawioralnych, poznawczych, emocjonalnych i duchowych w odniesieniu do głębokiego smutku, rozżalenia oraz wewnętrznego bólu przeżywanego po stracie bliskiej osoby. Często rozpacz jest tak wielka, że człowiek „wyłącza się” z codziennego życia.

[...] po Twojej śmierci bardzo zamknął się w sobie i już do końca jego życia tak zostało. (Wiktoria, 22)

Według psychologii żal po stracie jest naturalną, złożoną i długotrwałą reakcją na śmierć bliskiej osoby, rozpoczynającą się od zaprzeczenia,

45 R. Antosz-Rekucka, *Wpływ samobójstwa...*, s. 227.

46 Tamże.

47 Tamże.

a zakończoną pogodzeniem się zarówno z zewnętrznymi wydarzeniami, jak też z wewnętrznymi zmianami wywołanymi utratą⁴⁸.

Zmaganie się z intensywnymi uczuciami smutku i lęku jest procesem wymagającym wysiłku i czasu. W procesie tym kluczowe wydają się być trzy czynniki: Bóg – jeżeli osoba jest wierząca, bliscy pozostający w życiu doczesnym – wspierający żałobnika w przebiegu reintegracji osobowości oraz siła wewnętrzna – swoista odporność psychiczna nabywana poprzez przeżywanie trudnych sytuacji i skuteczne radzenie sobie z nimi⁴⁹. Jak wynika z przytoczonego fragmentu listu, nie wszystkim i nie zawsze udaje się ten proces definitywnie zakończyć.

Zdaniem autorek listów, śmierć powoduje, że wiele możliwości zostało bezpowrotnie utraconych. Uświadomienie sobie faktu, że bliska nam osoba bezpowrotnie odeszła z naszego życia, utwierdza autorki listów w poczuciu skończoności. Jak pisze Michał Janiak: „Śmierć jest bodaj najbardziej uderzającym «symptodem» ludzkiej skończoności”⁵⁰.

Nigdy nie będzie już tak jak dawniej. (Mirosława, 23)

Przegrałeś z chorobą i straciliśmy Cię na zawsze. (Nina, 28)

Śmierć jest zjawiskiem nieuchronnym, z którym wszyscy będziemy musieli „stanać twarzą w twarz”. Nie można jej uniknąć ani odsunąć od siebie. Jest czymś, od czego nie ma ucieczki. Tragizm pozostaje więc wpisany w istotę człowieczeństwa. Jak puentują autorki listów, śmierć otwiera oczy na skończoność, gdyż to właśnie w niej odsłania się perspektywa ostateczności. Tak widziana śmierć zdaniem K. Jaspersa „ma status totalny i graniczny – oznacza sytuację, na którą nasze skończone istnienie jest z istoty skazane”⁵¹.

Piszące zauważają kluczową rolę identyfikowania się z innymi osobami doświadczającymi podobnych przeżyć w sytuacji utraty osoby bliskiej. Mimo że strata ma zawsze charakter indywidualny, to istotne jest dla nich poczucie wspólnotowości w bólu.

[...] myślę, że nie tylko ja. (Antonina, 21)

Nadal nikt się nie może pozbierać po tym wszystkim. (Antonina, 21)

48 M. Lis-Turlejska, *Traumatyczny stres: Koncepcje i badania*, Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, Warszawa 1998, s. 100–102.

49 A. Zych, *Przekraczając smugę cienia. Szkice z gerontologii i tanatologii*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2009, s. 254.

50 M. Janiak, *Śmierć jako sytuacja tragiczna w filozofii Jaspersa i Kierkegaarda*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2018, nr 20, s. 114.

51 Tamże, s. 116.

Danuta Opozda zauważa, że w przypadku straty w rodzinie należy re-spektować fakt, że sytuacja śmierci osoby bliskiej jest sytuacją osobistą i w niepowtarzalny sposób przeżywaną przez jednostkę. Jednocześnie jest to strata i odczuwalny, przeżywany, doświadczany brak we wspólnocie rodzinnej⁵². Kultura wytworzyła obrzędy i zwyczaje, w które po śmierci zmarłych angażują się ich bliscy. Pozwalają one na pozostanie w relacji, utrzymanie kontaktu i dzielenie się własnymi emocjami. Pogrzeby, stypy czy spotkania organizowane po pogrzebach są nie tylko okazjami do wspomnienia zmarłego, pocieszenia rodziny. Zawierają one także treści ważne dla żywych. Są manifestacjami wspólnoty uczuć, solidarności oraz zachowania porządku społecznego⁵³.

Wnioski

Problematyka śmierci od zawsze miała charakter interdyscyplinarny. Była przedmiotem zainteresowań biologii, medycyny, pedagogiki i psychologii, teologii, a nawet literatury. Przede wszystkim jednak stanowi ona jedno z kluczowych zagadnień filozofii. Fenomen umierania rozumianego jako proces to największa zagadka dla ludzkości. Każde życie, niezależnie od tego, ile lat trwa, jest zbyt krótkie, a każda śmierć, niezależnie, kiedy nastąpi, jest przedwczesna. Analiza listów do bliskich zmarłych i zestawienie ich z istniejącymi teoriami tanatologii, pedagogiki, psychologii i innych nauk społecznych, pozwala nam wysnuć poniższe wnioski.

Mimo że instrukcja napisania listów nie zakładała opisanego zjawiska żałoby, jednak przez to, że żałoba jest jednym z najbardziej bolesnych doświadczeń w życiu, stała się ona dla autorek listów treścią ich epistolarnej rozmowy z bliskimi zmarłymi. W niniejszym tekście odnajdujemy żałobę w kontekście teorii przywiązania Bowlby'ego⁵⁴, który opisuje ją jako reakcję na zerwaną więź, oplakiwanie żalu po stracie tej więzi, jak też kulturowe zjawisko osierocenia; jako manifestację cierpienia odczuwanego przez osobę osieroconą.

Żałoba zdaje się być zasadniczą kategorią, która pojawia się w sytuacji wywołania wspomnienia bliskiej osoby zmarłej. Opis jej przebiegu i atrybuty poszczególnych etapów czy faz (niezależnie od przyjętej klasyfikacji) odnajdujemy w kodach charakteryzujących zachowania i emocje autorek listów. Niezależnie od czasu, który minął od śmierci bliskiej osoby, stopnia pokrewieństwa czy wieku autorki listu, żałoba definiuje relację ze zmarłym.

52 D. Opozda, *Rodzina w sytuacji straty bliskiej osoby...*, s. 129–140.

53 A. Ostrowska, *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa...*, s. 221–234.

54 Zob. J. Bowlby, *Attachment and Loss*, vol. III, Basic Books, New York 1980.

Nie dotyczą jej znane mechanizmy obronne: pamięć o niej jest żywa i pojawia się wraz z przywołaniem wspomnienia zmarłego⁵⁵.

Śmierć bliskiej osoby można porównać do emocjonalnego trzęsienia ziemi. Doświadczający cierpienia może odczuwać samotność i izolację od świata, a przystosowanie do życia w nowej sytuacji wymaga niezwykle wysiłku oraz upływu czasu. Przeanalizowane listy pokazują, iż zmagania z realnością śmierci są procesem długotrwałym i przebiegają na wielu płaszczyznach. Chociaż zauważalne są podobieństwa w przeżywaniu straty oraz w towarzyszącym im emocjach, to intymność przeżywanych doświadczeń decyduje o ich niepowtarzalności i wyjątkowości. Żałoba ma zawsze wymiar indywidualny, każdy człowiek przechodzi ją w inny sposób. Nie ma restrykcyjnych reguł dotyczących tego, co i kiedy powinniśmy czuć, jak również kiedy powinniśmy wchodzić w kolejne etapy żałoby.

Analiza listów kobiet do bliskich zmarłych stała się dla autorek tego artykułu nie tylko intelektualną przygodą w epistolarnym świecie doświadczania straty osoby bliskiej, lecz również wglądem we własne refleksje związane ze śmiercią i przeżywaniem utraty osoby bliskiej.

Bibliografia

- Antosz-Rekucka R., *Wpływ samobójstwa i samobójstwa wspomaganego na przeżywanie żałoby przez pozostawionych*, "Facta Ficta. Journal of Theory, Narrative & Media" 2021, nr 8(2), s. 221-235.
- Anusiewicz J., *Kulturowa teoria języka. Zarys problematyki*, [w:] *Język a kultura*, t. 1, red. J. Anusiewicz i in., Wrocław: Wydawnictwo „Wiedza o kulturze” 1991, s. 17-30.
- Bowlby J., *Attachment and Loss*, vol. III, Basic Books, New York 1980.
- Całek A., *List jako miejsce ujawniania się wewnętrznego świata twórcy w świetle interakcyjnego modelu badań epistolograficznych*, [w:] *Świat wewnątrz nas*, t. 1, red. A. Gałkowska, M. Stanisław, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2016, s. 73-94.
- Całek A., *Nowa teoria listu*, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2019.
- Cierpienie [hasło], [w:] *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1967.
- Cierpienie [hasło], [w:] *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, PWN, Warszawa 2006.
- Dąbrowski K., *Trud istnienia*, Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.
- Denzin N., Lincoln Y.S., *Metody badań jakościowych*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Di Nola A.M., *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, Universitas, Kraków 2006.
- Fabiś A., *Śmierć w całożyciowym procesie kształcenia*, „Rocznik Andragogiczny” 2011, s. 131-146.

55 Por. S. Tucholska, *Psychologiczna analiza procesu żałoby...*, s. 14.

- Fabiś A., *Listy o przemijaniu. Cierpienie w perspektywie osób w późnej dorosłości*, [w:] *Człowiek wobec cierpienia*, red. A. Fabiś, L. Wiatrowska, Z. Pucko, Difin, Warszawa 2016, s. 20–33.
- Gałuszka A., Kleszcz-Szczyrba R., *Utrata i żałoba*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016.
- Gibbs G., *Analizowanie danych jakościowych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.
- Greaves C.C., *Death in the family: A multifamily therapy approach*, "International Journal of Family Psychiatry" 1983, nr 4, s. 247–259.
- Iskra-Paczkowska A., *Śmierć. Między doświadczeniem a pojęciem*, „Warstwy” 2017, nr (1)17, s. 4–9, <https://journals.ur.edu.pl/w/article/view/9450> (dostęp: 8.10.2024).
- Jamison K.R., *Noc szybko nadchodzi: zrozumieć samobójstwo, by mu zapobiec*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo „Zysk i S-ka”, Poznań 2004.
- Janiak M., *Śmierć jako sytuacja tragiczna w filozofii Jaspersa i Kierkegaarda*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2018, nr 20, s. 113–128.
- Jankèlèvitch V., *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, red. S. Cichowicz, M.J. Godzimirski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Jaspers K., *Sytuacje graniczne*, przeł. A. Staniewska, M. Skwieciński, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 186–242.
- Jemielniak D., *Badania jakościowe. Podejścia i teorie*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Kielar-Turska M., *Starość. Jak ją widzi psychologia? Siła umysłu w starości*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2019.
- Krapiec M.A., *Ja człowiek: zarys antropologii filozoficznej*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005.
- Kubinowski D., *Jakościowe badania pedagogiczne. Filozofia, metodyka, ewaluacja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2010.
- Kübler-Ross E., *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Wydawnictwo „Pax”, Warszawa 1979.
- Kuleta M., Wasilewska M., *Rodzina w żałobie – wpływ doświadczenia utraty na funkcjonowanie rodziny jako systemu*, „Państwo i Społeczeństwo” 2007, nr 3, t. VII, 2007, s. 73–85, https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/81347/kuleta_wasilewska_rodzina_w_zalobie_2007.pdf?sequence=3&isAllowed=y (dostęp: 20.08.2023).
- Lewis C.S., *Smutek*, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2009.
- Lis-Turlejska M., *Traumatyczny stres: Koncepcje i badania*, Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, Warszawa 1998.
- Makselon J., *Psychologiczne aspekty cierpienia*, „Sympozjum” 2000, nr 4/2(7), 2000, s. 71–83, [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Sympozjum/Sympozjum-r2000-t4-n2\(7\)/Sympozjum-r2000-t4-n2\(7\)-s71-83/Sympozjum-r2000-t4-n2\(7\)-s71-83.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Sympozjum/Sympozjum-r2000-t4-n2(7)/Sympozjum-r2000-t4-n2(7)-s71-83/Sympozjum-r2000-t4-n2(7)-s71-83.pdf) (dostęp: 20.08.2023).
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.

- Opozda D., *Rodzina w sytuacji straty bliskiej osoby jako przedmiot badań w pedagogice*, [w:] *Rodzina w sytuacji straty bliskiej osoby*, t. 3, red. D. Opozda, M. Parzyszek, Wydawnictwo Episteme, Lublin 2017, s. 129-140.
- Ostrowska A., *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.
- Pennebaker J.W., Smyth J.M., *Terapia przez pisanie*, przeł. A. Haduła, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2018.
- Pilecka B., *Różne strony procesu żałoby*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 2016, nr 22(1), s. 146-171.
- Pohler J.M., *Wokół śmierci i umierania*, Znak, Kraków 1974, s. 936-950.
- Sanders C.M., *Jak przeżyć stratę dziecka*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2001.
- Shaffer T.L., *Bereavement: Studies of Grief in Adult Life by Colin Murray Parkes*, “Kentucky Law Journal” 1972, vol. 61, iss. 2, s. 538-550.
- Stroebe M., Schut H., *Models of coping with bereavement. A review*, [w:] *Handbook of bereavement research: Consequences, coping, and care*, red. Hank Schut i in., American Psychological Association, Washington 2001, s. 375-403.
- Tucholska S., *Psychologiczna analiza procesu żałoby*, [w:] *Psychologiczne aspekty doświadczenia żałoby*, red. S. Steuden, S. Tucholska, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 2009, s. 11-31.
- Worden J.W., *Grief counseling & grief therapy. A handbook for the mental practitioner*, Springer Publishing Company, New York 2018.
- Ziemiński I., *Śmierć jako problem filozoficzny*, „Rozprawy. Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2006, nr 2(58), s. 5-18, https://pf.uw.edu.pl/images/NUMERY_PDF/058/PF_2006-R15_201_Ziemiński-I_Smierc.pdf (dostęp: 20.08.2023).
- Zych A., *Przekraczając smugę cienia. Szkice z gerontologii i tanatologii*, Śląsk, Katowice 2009.

Wybrane zagadnienia antropologii śmierci - doświadczenie straty bliskiej osoby - wymiar etyczno-moralny

Streszczenie

W niniejszym artykule omówiono wyniki badań jakościowych, przeprowadzonych z intencją analizy doświadczeń związanych ze śmiercią bliskiej osoby. Badania dokonano na podstawie analizy 28 listów, których autorkami były kobiety w przedziale wiekowym 22-71 lat, natomiast adresatami - bliskie tym kobietom osoby zmarłe. Zebrania i analizy danych dokonano z użyciem platformy internetowej oraz programu Atlas.ti.8. Wyróżniono dwa wymiary nawiązujące do doświadczania śmierci bliskiej osoby: rozumienie śmierci jako zmiany oraz przeżywanie cierpienia, które towarzyszyło im w tej sytuacji. W relacjach autorek dostrzec można perspektywę uznawania śmierci na poziomie zarówno emocjonalnym, jak i intelektualnym. W czasie przeżywania straty towarzyszyły kobietom smutek, cierpienie, rozżalenie, niedowierzanie, szok oraz zaskoczenie. Jednocześnie odczuwały one potrzebę wspólnotowości

w bólu, przy czym na pierwszy plan wysunęło się poczucie zmiany. Strata również jest rozumiana jako obcowanie ze zmarłym i odczuwanie jego obecności w wymiarach doczesnym oraz wiecznym.

Słowa kluczowe: cierpienie; doświadczenie; strata; śmierć; zmiana; żałoba

Anna Duraj – magister matematyki w finansach i ekonomii, absolwentka Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz Politechniki Krakowskiej im. T. Kościuszki w Krakowie. Ukończyła liczne studia podyplomowe, m.in. z zakresu fizyki, oligofrenopedagogiki, nauczania wczesnoszkolnego i przedszkolnego oraz Studium Teologii Rodziny. Obecnie doktorantka Akademii WSB w Dąbrowie Górniczej. Zainteresowania: alternatywne metody nauczania oraz tematyka rodziny i wychowania.

Dagmara Górecka – magister psychologii, obecnie doktorantka dyscypliny pedagogika w Katedrze Pedagogiki funkcjonującej na Wydziale Nauk Stosowanych Akademii WSB w Dąbrowie Górniczej. Zainteresowania badawcze autorki mieszczą się w obrębie badań narracyjnych i biograficznych.

Joanna Kajko-Rykalska – magister psychologii w trakcie specjalizacji z psychologii klinicznej, wykładowca Wyższej Szkoły Bezpieczeństwa w Gliwicach. Ukończyła studia podyplomowe z zakresu: kwalifikacji pedagogicznych, pedagogiki specjalnej, terapii rodzin oraz neuropsychologii. Zainteresowania: mediacje, zaburzenia neurorozwojowe oraz choroby neurodegeneracyjne, psychologia rozwojowa.

Barbara Tkocz – magister pedagogiki opiekuńczo-wychowawczej, absolwentka Wydziału Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, doktorantka Akademii WSB w Dąbrowie Górniczej. Specjalizuje się w pedagogice społecznej i teorii wychowania.

Alina Szweda – magister historii, absolwentka Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, doktorantka Akademii WSB w Dąbrowie Górniczej. Specjalizuje się w badaniach społecznych.

Selected Issues in the Anthropology of Death – the Experience of Losing a Loved One – Ethical and Moral Dimensions

Abstract

This article discusses the results of qualitative research conducted with the intention of analyzing the area of experiences resulting from the death of a loved one. The research was based on the analysis of 28 letters written by women aged 22–71 and addressed to the deceased loved people. The data was collected and analyzed using an online platform and the Atlas.ti.8 program. As a result of the qualitative interpretation of the content of the letters, two dimensions related to the experience of the death of a loved one were distinguished: understanding death as a change and experiencing the suffering that accompanied them in this situation. In the authors' accounts, one can see the perspective of recognizing death both on an emotional and intellectual level. While experiencing loss, they are full of sadness, suffering,

resentment, disbelief, shock and surprise. At the same time, they feel the need for community in pain, with a sense of change coming to the fore. Loss is also understood as contact with the deceased and feeling his or her presence in the temporal and eternal dimensions.

Keywords: change; death; experience; loss; mourning; suffering

Anna Duraj – holds an MA in the field of mathematics in finance and economics from the University of Silesia in Katowice. She is also a graduate of the Cracow University of Technology and the College of Family Theology. She has completed numerous postgraduate studies in the fields of physics, oligophrenopedagogy, early school and preschool teaching, and is currently working on a doctoral dissertation at the WSB University in Dabrowa Gornicza. Her interests include: alternative teaching methods and the subject of family and education.

Dagmara Górecka – has an MA in psychology, and is currently pursuing PhD studies in pedagogy at the Faculty of Applied Sciences at the WSB University in Dabrowa Gornicza. Her research interests fall within narrative and biographical research.

Joanna Kajko-Rykalska – holds an MA in psychology from the University of Silesia in Katowice. Apart from her work at a hospital, she also holds a position of lecturer at the University of Security in Gliwice. She is currently completing a specialization in clinical psychology and working on her doctoral dissertation. The scope of postgraduate studies that she completed covers pedagogical qualifications, special education, family therapy, and neuropsychology. Her interests include: mediation, neurodevelopmental disorders and neurodegenerative diseases, and developmental psychology.

Barbara Tkocz – has an MA in care and educational pedagogy from the Faculty of Pedagogy and Psychology at the University of Silesia in Katowice. Currently, she is a PhD student at WSB University in Dabrowa Gornicza, and specializes in social pedagogy and theory of education.

Alina Szweda – holds an MA in history from the Faculty of Social Sciences at the University of Silesia in Katowice. She is currently a PhD student at the WSB University in Dabrowa Gornicza and specializes in social research.

Spis treści

Artykuły

GRZEGORZ FRANCUZ

Moralność i przetrwanie ludzkości w świetle wygenerowanych przez ewolucję sprzeczności ludzkiej natury 5

DOROTA PROBUCKA

O wartości życzliwości w relacjach międzyludzkich 33

ANNA KAMIŃSKA-MALANDAIN

Nowy wspaniały e-świat, czyli o zanikaniu dzieciństwa 46

WOJCIECH RECHLEWICZ

Kazimierz Twardowski's Views on Ethics and Religion Versus Postsecularism 73

LIDIA KOSIOREK, MARTA SZABAT

Etyka troski Joan C. Tronto a troskliwe rodzicielstwo w dobie cyfrowych technologii 91

ANNA SZKLARSKA

Założenia antropologiczne i refleksja etyczna w pismach Barucha Spinozy 104

DOROTA CZAKON-TRALSKI

Gotowość do zawarcia ugody w mediacji a rozwój moralny 123

ANETA BEDNARSKA

Mediacje rodzinne a wybrane teorie empatii 135

DARIUSZ DĄBEK

Etyczne aspekty pracy mediatora w postępowaniach mediacyjnych – pomiędzy zasadami a praktyką mediacji 147

MARCIN ŁUBIŃSKI, GABRIELA BYLICA

Komunikacja nauczyciela z uczniami w odniesieniu do Standardów Ochrony Małoletnich – wstęp do dyskusji 164

BEATA ZAJĘCKA, MAREK KOPIEC
Aspekty etyczne niebezpieczeństw w cyberprzestrzeni 179

DARIUSZ DĄBEK, MATEUSZ SZAST
Etyczne ujęcie emotikonizacji przekazu świata młodego pokolenia 200

Varia

JADWIGA MIZIŃSKA
Intymność jako wartość 219

PIOTR SKUDRZYK
Bezwzględna Siła i Wzniosła Psyche. Historiozofia Arnolda
Toynbee'ego a wojna w Ukrainie 231

ANNA DURAJ, DAGMARA GÓRECKA, JOANNA KAJKO-RYKALSKA,
BARBARA TKOCZ, ALINA SZWEDA
Wybrane zagadnienia antropologii śmierci – doświadczenie straty
bliskiej osoby – wymiar etyczno-moralny 246